

Tiempo técnico y estados afectivos

Antonio de la Cruz Valles*

Resumen: Tras *Ser y Tiempo*, el papel de los estados afectivos cobra una especial relevancia en la obra heideggeriana: por un lado, y frente al método cosificador de las ciencias, Heidegger propone fundamentar la filosofía sobre un estado afectivo profundo; por otro, analiza su sociedad a partir de los estados afectivos imperantes. Ambas intenciones coinciden de forma paradigmática en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Al hilo de esta obra expondremos la relevancia de un estado afectivo como el aburrimiento en las sociedades actuales, y su relación con el tiempo contemporáneo caracterizado por su tecnificación.

Palabras clave: Heidegger, estado afectivo, aburrimiento, tiempo, técnica.

Abstract: After *Being and Time*, the work of Heidegger concentrates on the role of the emotions: on one hand, he seeks the fundamentals of philosophy on a deep emotions; on the other hand, he bases his social analysis on the prevailing emotions. Both ideas are best shown in his *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. From this work I expose the present social relevance of a specific emotion, boredom, and its relation with the technical time.

Keywords: affective state, boredom, time, technique.

Durante los últimos años hemos venido asistiendo a un fenómeno editorial que no debería pasar desapercibido para la filosofía: la proliferación de los libros de autoayuda. Frente a la fragmentación que la tecnología impone en la vida cotidiana, parece que nuestras sociedades han encontrado un remedio a la desorientación bajo la forma de una "individualidad mediada"; impotentes frente a una complejidad externa que no amaina, deberíamos renunciar a la filosófica tarea de la comprensión, y replegarnos sobre nosotros mismos para descubrir esa brújula interior que ha de guiar nuestro viaje a la felicidad.

* E-mail: azuyejo@hotmail.com.

Claro que considerar la filosofía como comprensión no es algo necesario, si bien dicha forma de filosofar ha sido una de las más prodigadas durante el último siglo: me estoy refiriendo, claro está, a la hermenéutica o, mejor dicho, a la hermenéutica-fenomenológica, a la fenomenología entendida como hermenéutica y viceversa. Al proponer Heidegger una simbiosis entre tradiciones en un principio tan alejadas, realizaba una extraordinaria ampliación del horizonte tanto fenomenológico como hermenéutico. Desde entonces, la innovación parece inagotable, pues ha venido inspirando la obra de pensadores cuya obra podremos valorar mejor o peor, pero cuya diversidad –en cuanto a sus temas, metodologías y conclusiones– no deja de sorprender: así, a los Levinas, Foucault o Derrida del pasado siglo se suman los Agamben, Nancy o Marzoa de la actualidad.

Muy esquemáticamente, podría resumirse la novedad heideggeriana contenida en el farragoso título «fenomenología hermenéutica» como sigue:

1. Si la fenomenología se dirige a las “cosas mismas”, a lo inmediatamente dado, al fenómeno puro y previo a cualquier tipo de teorización, fenómeno en un modo eminente es el ser del ente, pues es el ser el que en cada caso determina inmediatamente al ente como esto o aquello. Por ejemplo: en una biblioteca, los libros se le aparecen, se «fenomizan» al bibliotecario como un objeto que cuidar, ordenar, fichar, mientras que para un investigador son objetos que buscar, consultar, tomar en préstamo o desestimar.

2. El ser se da en una comprensión atemática y que, paradójicamente, desaparece justo en el momento de la tematización; el modo de conocimiento o, mejor, *reconocimiento* que no inventa ni supone nada, sino que pretende articular el fondo que atemáticamente permite el discernimiento de toda cosa es el de la interpretación. Ahora bien, con la referencia al momento preontológico, a la comprensión anterior a toda tematización, al que obliga la deontología fenomenológica, Heidegger introduce un tercer principio metodológico de consecuencias no menos importantes que los ya comentados, a saber:

3. El ser del ente dado en la comprensión como fenómeno hay que dilucidarlo a partir de la existencia del ente que cada uno somos, del *Dasein*; y por existencia debemos entender el peculiar (único frente al

resto de los entes) modo de ser del Dasein como ser inacabado y siempre en camino: es el juego que el *Dasein* juega mientras es, y que no puede dejar de jugar en ningún momento. Claro que si la existencia es su modo de ser, el ser del ente se da en cada uno de los momentos del *Dasein* sin restricción: mientras se escribe *Ser y Tiempo*, o una simple comunicación sobre *Ser y Tiempo*, pero también mientras se trabaja en un taller, se cocina una paella o se toma una ducha.

Si el tema o la cosa que articula toda la investigación heideggeriana es el ser en cuanto ser, el método es el fenomenológico-hermenéutico y su ámbito el de la existencia. Pero la ambición heideggeriana no se agota en la mirada sincrónica del análisis existencial, pues dentro del plan trazado en la introducción se esboza una tarea de dimensiones históricas: la destrucción de la historia de la ontología. El sentido de la misma radica en una paradoja: por un lado, el *Dasein* es un ser histórico al que se le adelanta la historia o la tradición a lo largo de toda su existencia, lo que trasladado a la discusión filosófica significa que todo el aparato conceptual de que el filósofo dispone para su labor proviene de una tradición que, puesto que ya existe antes que él mismo, se le adelanta y de la que en ningún caso es posible escapar. Ahora bien, si la historia de la filosofía occidental es la consecuencia de una pregunta mal planteada o del «olvido del ser», ¿de qué forma se podría comenzar de nuevo, corregir el planteamiento de la pregunta sin salirse de la tradición? Respuesta: destruyendo la tradición; avanzar en el análisis existencial implica, a cada paso, la destrucción de la historia de la ontología.¹

¹ Seguimos en este punto la tesis de Arturo Leyte: «...detrás de esa jerga [la batería de términos heideggerianos] no se encuentra la *nueva filosofía*, porque en todo caso lo que hay detrás, de cada uno de esos nombres –entre otros, de *Dasein* (...) no son sino otros nombres originarios, léase: (...) *substancia*, *sujeto*, cuyo sentido tiene que ser desmantelado por los primeros, pero no con el fin de suplantarlos a su vez como los definitivos, sino más bien con el propósito de dejar aparecer propiamente el *sentido*, es decir, algo pre-nominal cuya *fijación* definió el mismo origen de la filosofía» (Leyte, 2005: 23). El trabajo crítico posee una dimensión irreductiblemente hermenéutico-histórica, pues para acceder al sentido oculto de los términos que han sido utilizados por la tradición filosófica hasta convertirlos en meros tecnicismos, Heidegger retorna a Grecia, al momento en que el «concepto» luego derivado en tecnicismo es utilizado por el filósofo de forma espontánea, esto es, con un significado nada técnico. Ello conlleva enfrentarse al pasado desnudo de cualquier prejuicio, leer los textos griegos inmanentemente, depurados de toda la «historia de la filosofía».

¿Y qué lugar ocupa el presente heideggeriano (es decir, los años 20, la crisis de la República de Weimar, el *crack* del 29...) en toda esta historia? En *Ser y Tiempo* no aparece ninguna referencia explícita al momento histórico en el que la obra se gesta, salvo el de la constatación de una profunda crisis de fundamentos en las diferentes ciencias. Sin embargo, la crisis es recibida por Heidegger como la prueba de la historia de la ontología propuesta, que no es otra que la del "olvido del ser", por lo que la superación de la crisis sólo será posible mediante una repetición de la pregunta por el ser, una corrección de toda la historia occidental que avanza retrocediendo, esto es, desmontando la tradición. Pero observemos en que precario lugar queda entonces el presente: consecuencia de un error, su único sentido positivo es el de ser tránsito para la reiteración de la pregunta por el ser; el presente queda atrapado entre la miseria de lo que fue (el olvido del ser) y la grandeza de lo que habrá de venir (la explicitación del sentido del ser). Dicho de otra forma: lo que la intuición heideggeriana pudiera decir de su presente sería idéntico a lo hubiera podido decir dos horas después del grave olvido.

Dirijámonos ahora al análisis existencial, esa investigación hermenéutico-fenomenológica que hemos denominado la perspectiva sincrónica de *Ser y Tiempo*. Evidentemente aquí no se hallarán las categorías históricas «presente» / «pasado» / «futuro»; sin embargo, siendo el tiempo tan importante para el sentido del ser como el título de la obra sugiere, éste aparecerá decisivamente bajo nuevas formas. Las expondré muy sucintamente: el *Dasein* es aquel ente que...

1...se relaciona con los entes –dándoles ser– que configuran el mundo utilizándolos según un proyecto. Por ejemplo: yo me relaciono con mi zapato (el zapato es zapato) en tanto que camino seguro hacia mi casa. Es lo que Heidegger denomina «existencialidad» [*Existenzialität*] y equivale al futuro: el futuro se abre al *Dasein* en cada momento como aquel horizonte de posibilidad –en el sentido existencial de «saber hacer algo» (*etwas können*)– en el que se inscribe cada cosa de su mundo.

2...se encuentra a sí mismo como estando ya siempre en un mundo. Éste es el momento de la facticidad (*Faktizität*), se abre mediante los estados de ánimo (*Stimmungen*) que configuran la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y se corresponde con el pasado: nuestras acciones se

proyectan sobre un mundo al que hemos sido arrojados y con el que nos encontramos afectivamente.

3...existe en cada momento relacionándose con los entes: ahora este, y luego (como un ahora posterior) con el otro, y antes (como un ahora anterior) con el otro...Es el momento de la caída (*das Verfallen*), se corresponde con el presente y es la concretización de la existencialidad y la facticidad.

Puesto que lo que nos interesa aquí es la relación de la filosofía con su presente, nos detendremos en considerar el momento de la caída. Y al respecto, nos encontramos con una dificultad bastante problemática para el planteamiento fenomenológico, a saber: ¿puede describirse fenomenológicamente el ahora abstrayendo los condicionantes socio-históricos? ¿Puede ser la caída tan «ontológica» como la facticidad y la existencialidad? Imaginemos, por ejemplo, en una persona que existe en una sociedad agraria anterior a la revolución industrial, un campesino en el sentido clásico: fácticamente se ha encontrado ya siempre a sí mismo, puesto que como todo *Dasein* no ha elegido ser; y aunque se considere «hijo de Dios» por sus creencias religiosas, lo cierto es que él ya siempre se ha encontrado estando en un mundo. Por otro lado, su ser se articula proyectivamente sobre su ser-campesino, utilizando la azada para cavar o la cesta para la recolecta; como horizonte último de su proyecto existencial se perfila la muerte, independientemente de que sea el viaje a un mundo supraterráneo regido por el Dios de sus creencias. Sin embargo, ¿podemos decir que el «ahora» cotidiano, el «ahora esto y luego lo otro y antes lo de más allá» sea idéntico al del *Dasein* que exista en una gran ciudad de nuestros días? Podría responderse: «evidentemente, el contenido del ahora varía, pero lo que no se altera es el momento estructural de estar referido al ahora, y ahora, y ahora...».

Concedido, y de acuerdo también en que con ello nos remitimos a la estructura misma que prescinde del contenido, y sin embargo... ¿No es mucho más importante el ahora en la sociedad actual que en la del campesino? Porque para el campesino, que no conoce el reloj, la unidad de tiempo básica es el día, un día que cualitativamente varía mucho si pertenece a la primavera (época de siembra) o al verano (época de recolecta). Pero para un ciudadano contemporáneo que vive pendiente del reloj, ¿no se multiplican los ahoras? ¿No es el ahora

mucho más breve? ¿No deja de ser ahora mucho antes? Se da un hecho ciertamente paradójico: siendo el ahora mucho más breve, es a la vez mucho más importante. Piénsese por ejemplo en la moda «postindustrial»: una prenda deviene antigua de una temporada para la otra, lo que significa que continuamente debemos renovar nuestro ropero.

Lo recién dicho podría resumirse en una tesis: el ahora es fenomenológicamente más complicado que el antes y el después, pues lo que el análisis fenomenológico del ahora muestre será cualitativamente distinto en épocas distintas.² Claro que con semejante tesis estamos contraviniendo la intención del propio Heidegger, cuyo trabajo, a fuer de ontológico, ha de poder elevarse por encima de las contingencias históricas. Pero creo que el propio Heidegger era consciente de este problema, y que en *Ser y Tiempo*, en la exposición de la caída, mantiene una posición ambigua: por un lado, pretende mostrar una estructura ontológica, pero por otro, los ejemplos que la ilustran suenan demasiado a música de la época.

Oigamos al propio Heidegger:

1. «En relación a estos fenómenos [de la caída] no está demás advertir que la interpretación tiene un propósito puramente ontológico, y que está muy lejos de una crítica moralizante del *Dasein* cotidiano y de cualquier tipo de aspiraciones propias de una “filosofía de la cultura”» (Heidegger, 2003: 190). Este pasaje muestra, cuanto menos, lo consciente que el propio Heidegger es de las semejanzas entre su enumeración de fenómenos correspondientes a la caída y aquellos que ocupan a las «filosofías de la cultura», y que por ello se ve obligado a prevenir de su identificación.³

² Restaría por ver dónde empiezan y acaban las épocas.

³ En *Die Grundbegriffe der Metaphysik* critica a cuatro intérpretes de la sociedad de su época, y que podemos citar como ejemplos de lo que Heidegger consideraba «filosofía de la cultura»: O. Spengler, L. Klages, M. Scheler y L. Ziegler. A propósito de ellos escribe Heidegger: «Estos diagnósticos y pronósticos histórico-mundiales de la cultura son las típicas manifestaciones de lo que se denomina *filosofía de la cultura* (...) Esta filosofía de la cultura no nos comprende en nuestro actual lugar, sino que, en el mejor de los casos, considera a los tiempos de ahora, pero totalmente sin nosotros. (...) Esta filosofía alcanza sólo una representación del ser humano, pero no su *Dasein*» (Heidegger, 1983: 112).

2. De las tres formas de caída expuestas por Heidegger, nos detendremos en la de la curiosidad por la razón de que, frente a la ambigüedad y la habladuría, es la más cercana al estado afectivo del aburrimiento que abordaremos en la segunda parte del artículo.⁴ Tras datar su origen en Aristóteles (constatación de que el hombre siente un «placer por ver», pág. 194), Heidegger escribe:

«Pero cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto (...) sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. (...) Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato. Tampoco busca, por consiguiente, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción*» (Heidegger, 2003: 195).

Cierto es que comentar esta cita como una «simple» crítica cultural (actividad ya practicada en otros sitios) sería injusto tanto desde el punto de vista literal como desde el que se toma en serio la metodología heideggeriana; no cometeremos esa vileza, por la sencilla razón de que lo que estamos planteando es una crítica que va al corazón mismo de la fenomenología, y que reza: hablar del ahora abstrayendo la circunstancia histórica es poco fenomenológico; o dicho positivamente: al ahora le es intrínseca su pertenencia a un contexto, un contexto que está moldeado decisivamente por la intervención de la tecnología. Volvamos al campesino: si Aristóteles llevaba razón, debe sentir placer cuando mira, ve; y de hecho, no es difícil imaginárselo absorto ante los brotes primaverales de un almendro, o al caer la noche veraniega, pero...¿Es eso sinónimo de la necesidad de estar continuamente buscando la novedad? ¿Puede hablarse de

⁴ Sorprende que Arturo Leyte, en su reciente -y por lo demás notabilísimo- estudio de Heidegger considere a la curiosidad como una forma discursiva, cuando el propio Heidegger habla de una «tendencia a ver» (Heidegger, 2003: 193). No está la curiosidad más cerca de un estado afectivo (*Stimmung*) que del discurso? Éste podría ser otro ejemplo de intérprete heideggeriano bienintencionado de Heidegger, para el cual «todo cuadra», y que con demasiada premura tiende a soslayar las inconsistencias de Heidegger como la que a propósito del ahora venimos denunciando (Conf. Leyte, 2005: 115-116).

«distracción» en sendos casos? Que el placer por el ver se vincule con la novedad implica dos cosas:

1. Que lo digno de ver es lo nuevo.
2. Que la necesidad de lo nuevo es insaciable porque lo nuevo deja de ser nuevo enseguida: el *Dasein*, como ser determinado por la caída, no satisface nunca su curiosidad.

Creo que Heidegger, mal que le pese, se está refiriendo (incluso fenomenológicamente) a la sociedad de su tiempo, una sociedad en la que la producción industrial determinada por la tecnología «fetichiza» el ahora elevándolo al rango de lo que debe ser visto. Porque resulta algo sospechoso lo bien que se ajusta la descripción heideggeriana al capitalismo descrito, por ejemplo, en la obra de su coetáneo Walter Benjamin.

Dos años después de la publicación de *Ser y Tiempo*, en un curso titulado *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, emprende Heidegger lo que supone el mayor análisis fenomenológico dedicado a un estado afectivo, y donde encontramos dos novedades de gran interés respecto a lo que nos ocupa:

1. No se propone una “heutige Stimmung” aleatoriamente, sino aquella que se corresponda con la época, una «heutige Stimmung», y que será el aburrimiento.
2. La “Stimmung” se relaciona con la tecnología.

En el camino que lleva de *Ser y Tiempo* a *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger pronuncia la conferencia *Qué es metafísica*, donde se emprende el proyecto de fundamentar la filosofía o la metafísica emocionalmente. El proyecto implica una delimitación y reivindicación de la filosofía frente a las ciencias cosificadoras, investigaciones fundadas ontológicamente sobre la incuestionabilidad del sujeto⁵. A fuer de radical, la metafísica se pregunta por la totalidad del ente, de forma tal que el ente que se pregunta se vea también cuestionado, y los estados afectivos son ese modo de ser del *Dasein* en los que se da una continuidad entre el sujeto y el objeto porque ambos

⁵ En efecto, la ciencia no cuestiona el ser del sujeto cognoscente. Considera problemático, en todo caso, el correcto acceso subjetivo a la verdad objetiva, dando por supuesto la existencia de dos polos que sólo ella puede reconciliar.

aparecen indiferenciados. Con respecto a *Ser y Tiempo*, la conferencia supone:

1. La centralidad del estado afectivo como modo de aperturidad (*Erschlossenheit*).

2. El paso desde una perspectiva «diacrónica» a una perspectiva «sincrónica». En efecto, en *Ser y Tiempo* la angustia revelaba al *Dasein* como fundamento nihilico de una nada: como ente que ya siempre está arrojado a su propia muerte, el *Dasein* no ha elegido ser para morir. La nada ante la que la angustia se angustia es la del origen y la del fin. Sin embargo, en *Qué es metafísica* la angustia manifiesta al *Dasein* la nada pero como un estar suspendidos en ella en medio de lo ente en su totalidad: en la angustia al *Dasein* se le presenta el mundo como mundo, esto es, como el horizonte de posibilidad para su comportamiento cotidiano, pero al precio de que se le retire todo ente intramundano al que aferrarse. La nada que al *Dasein* se le manifiesta es la de no poder hacer cosa alguna: el ente en su totalidad, el mundo como horizonte de posibilidad, aparece como lo no óntico.

Die Grundbegriffe der Metaphysik incorpora estos dos principios pero refiriéndolos a la sociedad de la época por partida doble: por un lado, se persigue un estado afectivo que corresponde al hombre actual (*das heutige Dasein*), para desde ahí «levantar» el estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) que lo posibilita y del cual las manifestaciones cotidianas son sólo variaciones. A partir de la abundancia de grandes relatos en los que el *Dasein* disuelve su especificidad en un juego de roles preasignado, Heidegger se pregunta: ¿Deberemos hacernos interesantes para nosotros mismos de nuevo? ¿Por qué deberíamos? ¿Tal vez porque nos hemos convertido en aburridos para nosotros mismos? ¿El hombre mismo tendría que haberse convertido en aburrido para sí mismo? Por qué? ¿*Sucedo al fin con nosotros el que un aburrimiento profundo habita y se extiende como una silenciosa niebla en los abismos del Dasein?* (Heidegger, 1984: 115).

Que el aburrimiento se haya convertido en uno de los afectos más destacados de nuestra época parece hoy todavía mucho menos rebatible que en los años treinta, pues desde entonces una industria del ocio se ha consolidado de forma espectacular: precisamente el aburrimiento es aquello frente a lo que continuamente escapamos,

determinando nuestra existencia de forma negativa, esto es, como aquél trasfondo que continuamente nos acecha.

¿Tiene algo que ver el aburrimiento con el tiempo? Aburrimiento se dice en alemán «*Langeweile*», cuya traducción literal sería la de «rato largo», oportunidad etimológica que Heidegger no deja escapar a la hora de plantear la dimensión temporal que para el hablante cotidiano el concepto «aburrimiento» tiene, y que no es vertible a la lengua castellana. Ahora bien, frente al aburrimiento lo que buscamos es cualquier «pasatiempo» (*Zeitvertrieb*), alguna actividad que acelere el transcurso del tiempo que ha devenido largo. Pero quizás entendamos mejor la vinculación del aburrimiento con el tiempo citando los ejemplos con los que Heidegger ilustra las distintas formas de aburrimiento, y que forman una serie que va desde el aburrimiento más superficial al más profundo, aquél que propiamente es un estado de ánimo fundamental:

1. El que algo aburra («*Das Gelangtweiltwerden von etwas*»). Por ejemplo, tener que esperar durante una hora en una estación antes de que parta nuestro tren. Durante un lapso de tiempo así se pueden buscar numerosos pasatiempos, pero ello no es una prueba en contra de la existencia del aburrimiento: al contrario, manifiesta el combate que mantenemos con un aburrimiento que queremos reprimir. Heidegger explica la situación del siguiente modo: «Para que la estación no nos aburra con esta forma de aburrimiento es necesario que nos encontremos con ella en su tiempo *específico*, el tiempo que en cierto sentido es el tiempo ideal de una estación, esto es, el tiempo inmediatamente anterior a la salida del tren. Si las cosas aparentemente tienen *su* tiempo y nos las encontramos en *su* tiempo, entonces tal vez no aparezca el aburrimiento. Y viceversa: el aburrimiento en general es posible sólo porque cada cosa, como ya dijimos, tiene *su* tiempo. Si cada cosa no tuviera su tiempo, no habría ningún aburrimiento» (Heidegger, 1983: 159). Obsérvese como la relación del aburrimiento en su primera forma con el tiempo es doble, casi bidireccional: por un lado, las cosas devienen aburridas en tanto que no aparecen a su tiempo; por otro lado, alguien se aburre porque dispone de un tiempo con el que no contaba. El tiempo de las cosas viene determinado por su funcionalidad, por lo que podría afirmarse el carácter técnico del mismo; si la cosa no funciona, nos aburrimos. El hecho de estar rodeado de cosas funcionales implica el que nos

podamos aburrir en el momento en que la cosa no funcione. Podría decirse: la técnica multiplica nuestro deseo fragmentando el tiempo, pero con ello introduce la amenaza del aburrimiento en nuestra existencia. Pero ahora cabría preguntarse por qué el disponer de cierto tiempo resulta aburrido, para lo que habremos de dirigir nuestra atención hacia nosotros mismos.

2. El aburrirse («*Das Sichlangweilen bei etwas*»). Imaginemos una fiesta nocturna a la que acudimos porque tras un arduo día de trabajo disponemos del tiempo suficiente como para concedérselo. Todo parece transcurrir plácidamente pero cuando llegamos a casa nos invade una molesta sensación que nos susurra «¡qué tostón de noche!». ¿Qué sucede aquí con el tiempo? Nos tomamos el tiempo, decimos, pero evidentemente eso no puede significar que lo separamos de la totalidad de tiempo de que disponemos, sino que tomarse el tiempo es transformar nuestra relación con él, vaciarlo de contenido. Heidegger apunta: «¿Cómo se transforma mediante este tomarse tiempo la totalidad de nuestro tiempo? Lo llevamos a la detención, pero no a la desaparición. Al contrario: nos dejamos tiempo; pero el tiempo no nos deja a nosotros; nos libera tan poco que extiende, como tiempo que se detiene, una calma dentro del *Dasein*. El *Dasein* se despliega dentro de esta calma, pero de forma que a su vez se oculta como tal, precisamente por la participación durante el tiempo que nos hemos tomado. (...) El tiempo que nos hemos dejado se anuncia precisamente de forma discreta en su carácter de plazo. El tiempo no nos compromete, al mismo tiempo se repliega y por tanto, en tanto que tiempo con el carácter de plazo nos *abandona* a nuestra *participación*, no nos libera completamente. Al contrario, revela precisamente nuestra vinculación con él» (Heidegger, 1983: 183). Lo extraño en este segundo tipo de aburrimiento es nuestra implicación en el hecho de que aquí el aburrimiento asciende desde el propio *Dasein*: ¿cómo podemos aburrirnos en un tiempo en el que estamos liberados de nuestras obligaciones? El tiempo liberado de su uso técnico, funcional si se quiere, aísla al *Dasein* revelándole su anclaje temporal: que el tiempo se detenga significa que desaparece la determinación del tiempo como serie de horas que fluye sin descanso (tiempo funcional, tiempo técnico), extendiéndose un ahora único al que no siguen ni un antes ni un después. Lo molesto de la situación es que interrumpiéndose su flujo, el tiempo se nos manifiesta, revelando

«nuestra vinculación con él». En la segunda forma de aburrimiento aburre el tiempo como tal.

3. El «uno se aburre» («*es ist einem langweilig*»)⁶. Nos asomamos ahora al aburrimiento más profundo del que los dos anteriores son sólo variaciones advenidas por la represión constante que frente al aburrimiento puro ejercemos. Fruto de nuestra constancia, lo más peculiar de este aburrimiento es que nos asalta súbitamente sin que aparentemente guarde relación con ninguna situación concreta, aquél que aparece por ejemplo «cuando en una tarde dominical paseamos por las calles de una gran ciudad» (Heidegger, 1983: 204). Todo aquello que nos rodea se convierte en algo indiferente a nosotros mismos, tanto más indiferente cuanto menos capaces de hacer nada nos sentimos: el ente se nos muestra entonces rehusándose; pero no un ente en particular, no este bar o aquel caminante, sino que la totalidad del ente, de golpe, adviene indiferente. De esta forma, mientras que en la ocupación siempre nos encontramos con determinados entes (escribo con un ordenador, recuerdo una conversación...), ahora se nos abre negativamente la posibilidad de experimentar la totalidad del ente: el *Dasein* queda emplazado ante la totalidad de un ente que le rehúsa y a la que sin embargo no puede dejar de referirse, se le muestra su existencia como teniendo que serla.

El ente está frente a nosotros, nos rehúsa porque el tiempo se ha esfumado; no el tiempo, claro está, como la serie de horas, sino como horizonte unitario y total que posibilita la manifestación del ente y para el cual las diferencias entre pasado, presente y futuro son modos de temporización extáticos, esto es, que el pasado es pasado siendo presente y futuro, etc. El aburrimiento profundo es un modo de temporización del tiempo, en el que éste se retira manteniendo suspendido en el mundo al *Dasein*. Que se retire significa simplemente que siendo el *Dasein* (por eso el tiempo lo mantiene suspendido) no tiene ninguna posibilidad de relacionarse con ente alguno, ni lo ya sido, ni lo que está siendo ni lo que será: la experiencia de la totalidad del ente se da porque el tiempo se manifiesta también en su totalidad como aquello que retirándose convierte a todo ente en indiferente. En palabras de Heidegger: «...precisamente en este momento la amplitud

⁶ «*Es ist einem langweilig*» es la forma impersonal del verbo aburrirse, como cuando decimos «llueve» o «truenan».

entera del tiempo entero del *Dasein* está ahí; y esta ahí no estando del todo expresamente articulada ni delimitada en función del pasado y el futuro. Ni sólo pasado, ni presente ni sólo pasado ni sólo futuro, pero tampoco una adición de ellos, sino su unidad inarticulada en la simplicidad de esta unidad que es su horizonte» (Heidegger, 1983: 224).

Podría afirmarse que pretendiendo dominar (parcelándolo, programándolo, etc..) el tiempo técnicamente lo hemos matado o, más bien, nos ha abandonado, sumiéndonos en un aburrimiento profundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Figal, G. (1987): *Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main.
Heidegger, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main.
Heidegger, M. (2003): *Ser y tiempo*, Madrid.
Leyte, A. (2005): *Heidegger*, Madrid.
Martínez Marzoa, F. (1999): *Heidegger y su tiempo*, Madrid.