

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

¿Qué son los temples de ánimo a propósito del análisis interpretativo heideggeriano del aburrimiento?

Trabajo final, Seminario de grado. “Fundamentos de la posición filosófica de Heidegger”, para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

Jorge Espinoza

Profesor guía: Tomás Cooper

Santiago, Diciembre 2010

I.-Introducción . . .	4
II.-Primera sección: Los rasgos esenciales de los templos de ánimo fundamentales ¹ . . .	5
III.- Segunda sección: El aburrimiento. . .	18
Capítulo primero: Introducción al aburrimiento: En búsqueda del método. . .	18
Capítulo segundo: El aburrimiento en su segunda forma, <i>el aburrirse por</i> . . .	21
IV.-Epilogo . . .	30
Bibliografía . . .	31

I.-Introducción

El presente ensayo está dirigido por la siguiente pregunta: *qué son los sentimientos*. Mi tarea, humilde y acotada, no pretende definir qué es todo sentimiento, algo que por ahora me parece imposible. Sino que pretendo algo mucho más limitado: esclarecer la constitución esencial que desempeñan en nuestra existencia. Para ello, recurriré al texto de Heidegger *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Discutiendo los elementos centrales contenidos en el texto, siempre con vistas a mi propio preguntar.

En este sentido es importante considerar que el discurso de Heidegger surge en un contexto específico, con una tarea específica, a saber, despertar *un* temple de ánimo fundamental que haya de portar nuestro filosofar, para desde éste, interrogar por los problemáticos conceptos *mundo, finitud y aislamiento*. Me distanciaré por lo tanto de la tarea general en que se enmarca el discurso heideggeriano, no para hacer caso omiso de su verdadero preguntar, sino para esclarecer mi auténtico preguntar.

Teniendo a la vista mi auténtico preguntar, el presente ensayo pretende exponer y discutir los caracteres esenciales de todo temple de ánimo en dos momentos distintos. En un primer momento dialogaremos con Heidegger sobre los rasgos esenciales de los temples de ánimo conforme a sus planteamientos filosóficos. Para, en un segundo momento, abordar los distintos modos del aburrimiento desarrollados por Heidegger. Para ello, nos guiaremos por los tres modos de aburrimiento desplegados en el discurso heideggeriano. Omitiendo el motivo por el cual Heidegger decide someter a análisis este temple de ánimo en particular y no otro. No porque carezca de importancia para él, sino, porque el motivo aducido por Heidegger no concierne a nuestro propio preguntar. Nuestro propósito principal consiste entonces en abordar el *ser* del aburrimiento, y desde él, esclarecer los rasgos obtenidos en la primera sección para ver más de cerca qué son realmente los temples de ánimo, cómo nos relacionamos con ellos. Dividiremos estructuralmente la segunda sección en cuatro capítulos. El primer capítulo es una introducción al tratamiento adecuado del aburrimiento en conformidad a los planteamientos de Heidegger. El segundo capítulo tiene como objetivo interpretar el aburrimiento en su primera forma, *el aburrirse por*. El tercero, comprende la segunda interpretación del aburrimiento, *el aburrirse en*. Y finalmente, el cuarto capítulo está constituido por la tercera y última forma del aburrimiento, a saber, *uno se aburre*. Trataremos en cada uno de estos capítulos de penetrar en los puntos esenciales de cada una de las interpretaciones pertinentes, no para reducir el presente trabajo a un simple comentario, sino más bien para tratar de dialogar con Heidegger.

La estructura del ensayo está compuesta entonces de la siguiente manera:

Primera sección: Los rasgos esenciales de los temples de ánimo fundamentales.

Segunda sección: El aburrimiento.

- Capítulo primero: Introducción al aburrimiento: En búsqueda del método.
- Capítulo segundo: El aburrimiento en su primera forma, *el aburrirse por*.
- Capítulo tercero: El aburrimiento en su segunda forma, *el aburrirse en*.
- Capítulo cuarto: El aburrimiento en su tercera forma, *uno se aburre*.

II.-Primera sección: Los rasgos esenciales de los temples de ánimo fundamentales¹.

Como se ha señalado en la introducción, esta primera sección está dedicada a los rasgos esenciales de *los temples de ánimo* acorde a los planteamientos de M. Heidegger. Para ello, procederemos a descender gradualmente en la comprensión de qué son los temples de ánimo. Para en una segunda sección penetrar comprensivamente en las distintas formas del temple de ánimo particular del aburrimiento. Por ahora, partiremos con una aclaración bastante superficial que a lo largo del presente sección se irá esclareciendo.

Heidegger entiende que hay temples de ánimo fundamentales y otros temples que, dicho a grandes rasgos, “ascienden” desde las profundidades de nuestro ser hasta manifestarse en nuestra superficie como *temples de ánimo superficiales*. Sirva al lector tener la siguiente caracterización introductoria. Todos nosotros experimentamos en el transcurso de nuestro diario vivir distintos tipos de sentimientos. Oscilamos entre la alegría, la tristeza, el asombro, el amor, el odio o incluso en la indiferencia. Navegamos en el mar de la existencia *sintiendo*. Precisamente esto es lo primero que preguntamos cuando iniciamos una conversación. Preguntamos ¿cómo estás? desinteresadamente o con el más auténtico interés. Precisamente en este preguntar se esconde un curioso *saber*: que *nos sentimos* de tal o cual modo templados. De acuerdo a la terminología de Heidegger, que *estamos templados*. En esta prolífera gama de sentimientos que nos sobrevienen, transitamos nuestro vivir en distintas *profundidades* de *estar*. Nuestro existir transcurre desde los sentimientos más contingentes, más efímeros, como una pasajera alegría o una pequeña molestia, hasta los más inciertos sentimientos que *laten* en la profundidad de nuestro ser transitando por innumerables templamientos “intermedios”. Nuestra vivir se despliega en los distintos “niveles” entre estos dos extremos. Justo ahí, cuando acontece como un sentimiento profundo, *sentimos* confusamente que nuestro auténtico ser está en juego. Por el contrario, ahí, donde nos sobreviene una pasajera alegría que progresivamente *olvidamos* es como si no hubiésemos sido *auténticamente* afectados. Sin embargo, la vivacidad incomparable de la vida no se mueve en caracterizaciones tan sencillas. Lo importante aquí es introducirnos muy generalmente desde nuestra mirada cotidiana al contexto interpretativo de los temples de ánimo que desarrolla Heidegger en el discurso en cuestión. Por consiguiente, las siguientes caracterizaciones tienen a la vista estos distintos “niveles” de los temples de ánimo. Pero, cómo se relacionan los sentimientos profundos con los superfluos, o, cómo es posible una profundidad y una superficialidad del ser manifestada en nuestro *sentir*, son interrogantes que pretendo que sean abordadas a lo largo del presente discurso.

a) El problema de la constatación de los temples de ánimo

Nuestra primera tarea consiste en apropiarnos de los rasgos esenciales de todo temple de ánimo. No deseamos errar en la apropiación de estos rasgos, ni menos aún movernos

1

El presente capítulo se acoge al texto de Heidegger principalmente desde la página 89 hasta la página 127.

en características contingentes de los temples de ánimo, sino que deseamos penetrar en su intimidad y apropiarnos de sus elementos *esenciales*. Para ello, prestaremos principal atención a los temples de ánimo fundamentales, para luego, desde sus rasgos esenciales, ver cómo se relacionan con los otros temples de ánimo; con los que se mueven en la *superficie* de nuestra existencia.

Posemos entonces nuestra atención en el texto de Heidegger. La primera referencia sustancial de los temples de ánimo fundamentales descrita por Heidegger está referida a su *constatabilidad*. El problema de la constatación surge en el siguiente contexto:

Heidegger pretende establecer un método adecuado para el tratamiento de los temples de ánimo fundamentales. Para ello recurre a una primera caracterización superficial de qué son los temples de ánimo. Parece que esta caracterización tiene a la vista la irreductible gama de temples de ánimo, desde los fundamentales hasta los superficiales. La caracterización dice así²: “Temples de ánimo: ¿no son justamente aquello que mínimamente se puede inventar, sino algo que le sobreviene a uno; de lo que no podemos persuadir, sino que se forma por sí mismo; a lo que no podemos forzar, sino en lo que caemos?” (Ibid, 89-90) A partir de esta caracterización, que insistimos, parece tener a la vista todo temple de ánimo, Heidegger procede a concluir que: “un temple de ánimo tal, si lo dejamos ser temple de ánimo, no podemos ni debemos forzarlo artificiosa y arbitrariamente. Tiene que existir ya. Lo único que podemos hacer es *constatarlo*.” (Ibid. Énfasis mío) Para estupor del lector que se reconfortaba con su primera pista acerca de los temples de ánimo, Heidegger procede rápidamente a cuestionar el carácter constatable de los mismos. Escribe entonces: “El temple de ánimo ¿es en general una cosa tal que podamos constatarla como dada, como por ejemplo que unos son rubios y los otros morenos?” (Ibid) Para finalmente concluir en: “tal vez tal cosa como el temple de ánimo fundamental que estamos buscando sea justamente algo que no puede constatarse de ese modo con una pregunta.” (Ibid)

Detengámonos un momento en la presurosa entrada y salida de la constatación para tratar de esclarecer qué es lo que tiene a la vista Heidegger en este momento. Heidegger quiere comprender qué son los temples de ánimo y específicamente un temple de ánimo fundamental. Para ello, en un paso sugerente, recurre a la constatación para inmediatamente abandonarla por su carácter problemático. Por consiguiente, se concluye que los temples de ánimo no son constatables. ¿Pero son sin más los temples de ánimo no constatables? ¿A qué tipo de constatación se refiere precisamente aquí Heidegger? Y ¿qué tipo de caracterización se está llevando a cabo aquí? ¿Tiene a la vista todo temple de ánimo, o específicamente los temples de ánimo fundamentales? Si consideramos finamente los fragmentos citados, la caracterización no parece tan sencilla. Heidegger parece oscilar alternadamente entre todo temple de ánimo y los temples de ánimo fundamentales. Recordemos: “Temples de ánimo: ¿no son justamente aquello que mínimamente se puede inventar...” (Ibid) En este fragmento Heidegger parece tener a la vista todo temple de ánimo. Pero cuando escribe: “un temple de ánimo tal, si lo dejamos ser temple de ánimo

² Reproduzco el fragmento citado en su totalidad: “Temples de ánimo: ¿no son justamente aquello que mínimamente se puede inventar, sino algo que le sobreviene a uno; de lo que no podemos persuadir, sino que se forma por sí mismo; a lo que no podemos forzar, sino en lo que caemos? Por tanto, un temple de ánimo tal, si lo dejamos ser temple de ánimo, no podemos ni debemos forzarlo artificiosa y arbitrariamente. Tiene que existir ya. Lo único que podemos hacer es *constatarlo*. ¿Pero cómo hemos de constatar un temple de ánimo fundamental del filosofar? Un temple de ánimo ¿se puede constatar como generalmente dado, se puede demostrar como un hecho universalmente admitido? El temple de ánimo ¿es en general una cosa tal que podamos constatarla como dada, como por ejemplo que unos son rubios y los otros morenos? El temple de ánimo ¿es algo que uno justamente tiene o no? Cierto, se dirá, el temple de ánimo tal vez sea algo distinto que el color de pelo o de piel en el hombre, pero pese a todo algo es que se puede constatar en él.” (Ibid, 90)

(...) lo único que podemos hacer es constatarlo.” (Ibid) ¿A qué temple de ánimo *tal* se refiere Heidegger? Creemos, si recordamos oportunamente la tarea inicial de Heidegger - *despertar* un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar - que ese *tal*, al que se refiere Heidegger, parece referirse específicamente a los temples de ánimo fundamentales, precisamente al que se desea *despertar* y no a todo temple de ánimo. Pero luego, nuevamente el discurso oscila y retoma como enfoque a todo temple de ánimo cuando escribe: “El temple de ánimo ¿es en general una cosa tal que podamos constatarla como dada, como por ejemplo que unos son rubios y los otros morenos?” Para volver posteriormente sobre la caracterización de los temples de ánimo fundamentales cuando sugiere: “tal vez tal cosa como el temple de ánimo fundamental que estamos buscando sea justamente algo que no puede constatare de ese modo con una pregunta.” (Ibid) Repetimos, parece que Heidegger oscila constantemente entre distintos enfoques. Por un lado tenemos que la caracterización efectivamente apunta a todo temple de ánimo, como se ha manifestado en la primera y tercera cita, pero por el otro lado, en la segunda y cuarta, parece que la caracterización se mueve específicamente en torno a los temples de ánimo fundamentales. ¿Problema aparente o auténtico? ¿Es indiferente si Heidegger se está refiriendo sólo a los temples de ánimo fundamentales o a todo temple de ánimo? Y si en última instancia se está refiriendo sólo a los temples de ánimo fundamentales, es decir, a su aparente inconstabilidad ¿no es lo mismo para todo temple de ánimo? Concretamente: Si los temples de ánimo fundamentales no son constatables, ¿son entonces todos los temples de ánimo inconstables? ¿No pretendemos precisamente comprender qué son los temples de ánimo fundamentales, y desde ellos, responder si existen otro tipo de temples distintos?

De acuerdo a nuestra interpretación, la constatación se mueve en dos niveles distintos, y de ahí su constante oscilar. Por un lado nos encontramos con la caracterización de todo temple de ánimo y por el otro nos topamos con la caracterización de los temples de ánimo fundamentales. ¿La diferencia?... en un primer momento, sólo nos movemos en la caracterización de todo temple de ánimo, en donde Heidegger sugiere que la constatación de todo temple de ánimo, de cualquiera de ellos, no se mueve al mismo nivel que la constatación de cualquier objeto dado, “por ejemplo que unos son rubios y los otros morenos.” En este primer nivel nos movemos siempre en torno a la caracterización de todo temple de ánimo. Aquí, es fácil sospechar que la constatación de un temple de ánimo, por ejemplo, que me *siento* alegre o triste, no se mueve al mismo nivel que la constatación de la textura de una piedra o de los colores de una flor. Así, podemos convenir que la *constatación* de los temples de ánimo no es equiparable sin más a la constatación de un objeto. No perdamos de vista que puede haber algo así como una constatación de los temples de ánimo, pero que no se mueve al mismo nivel que cuando constatamos tales propiedades de un objeto. ¿Cómo así? Cuando recordamos que ayer en un preciso momento y frente a una situación determinada nos *sentimos* alegres, ciertamente surge algo así como una *constatación* del temple de ánimo. Fue en ese momento y no otro; en tales circunstancias y no otras que nos *sentimos así*. De una curiosa manera *constatamos* que fue ayer y no hoy; y que fue en ese momento y con esas personas. De esta manera, podemos decir momentáneamente que existe algo así como una *constatación* bastante peculiar de los temples de ánimo que no se mueve al mismo nivel de los objetos dados. Pero ¿y los temples de ánimo fundamentales también se moverían en esa curiosa constatación?

He aquí el otro nivel de la constatación. El que apunta específicamente a los temples de ánimo fundamentales y no a todo temple de ánimo. Precisamente los temples de ánimo fundamentales carecen de algo así como una constatación. Esa es la gran característica introducida por Heidegger. Los temples de ánimo fundamentales no se mueven al mismo “nivel” que cualquier temple de ánimo. Por eso Heidegger nos sugiere que: “tal vez tal cosa

como el temple de ánimo fundamental que estamos buscando sea justamente algo que no puede constatarse de ese modo con una pregunta.” (Ibid) Podemos especular entonces que los temples de ánimo fundamentales y los temples de ánimo no fundamentales no comparten homogéneamente las mismas características. Los primeros no están sujetos a ninguna clase de constatación y los segundos, los no fundamentales, están de alguna oscura manera sujetos a una peculiar constatación. Es por eso que Heidegger escribe tajantemente: “Vemos ya que eso que se llama constatación objetiva de un temple de ánimo *fundamental* es una empresa dudosa; más aún, imposible.” (Ibid, énfasis mío)

Pero, ¿qué es lo esencial en ambos niveles? Precisamente, que la constatabilidad tambalea debido al carácter particular de los temples de ánimo. “Sabemos” que los temples de ánimo no son algo así como una piedra, o como una flor, es decir, que no son algo así como entes subsistentes observables tales como una piedra o una flor, ya sea en el “nivel” de los temples de ánimo fundamentales o en el de los no fundamentales. Debido a esto, no podemos estar seguros de su constatabilidad, pese a que de alguna extraña manera exista algo así como una *constatabilidad* de ciertos temples de ánimo no profundos. Por ahora, parece ser lo más acertado guardar distancia de una cierta constatabilidad de todo temple de ánimo, y específicamente de los temples de ánimo fundamentales, porque, aunque no yerre del todo, por lo menos nos aparta de lo que justamente estamos persiguiendo, a saber, los rasgos esenciales de los temples de ánimo. Pero, abandonada la constatabilidad de los temples de ánimo, ¿no quedamos de algún modo a la deriva?

b) El despertar un temple de ánimo fundamental

Tratemos de retomar el rumbo recurriendo al discurso Heideggeriano. ¿Qué nos sugiere Heidegger? Despertarlos. Debemos despertar un temple de ánimo: “Por eso no hablamos en absoluto de “constatar” un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar, sino de *despertarlo*. Despertar es hacer despertar, un *hacer que se despierte* lo que se duerme.” (Ibid, 90)

Es curioso que no podamos constatar los temples de ánimo sino que debemos despertarlos. Pero ¿qué quiere decir Heidegger con esta oscura propuesta? ¿En qué consiste el *despertar* los temples de ánimo? ¿No quedamos de algún modo más perplejos con esta propuesta? ¿Qué quiere decir precisamente *despertar* un temple de ánimo? Cuando decimos que hay que *despertar* un temple de ánimo, brota imperceptiblemente ante nosotros su opuesto excluyente, el *dormir* Sólo podemos despertar aquello que está ahí dormido. ¿Pero, en qué consiste este estar dormido de un temple de ánimo? ¿Se refiere al mismo despertar algo dormido, tal como cuando se despierta a un hombre de un sueño, o, por el carácter particular de los temples de ánimo, a este despertar le corresponde un modo de dormir particular? Especulemos: el temple de ánimo está ahí, *dormido*, por eso Heidegger nos sugiere que lo despertemos, pero simultáneamente no está ahí, está ausente, por eso deseamos despertarlo. Si seguimos el oscuro consejo de Heidegger - *despertar* un temple de ánimo fundamental - pareciera que somos arrastrados a la curiosa caracterización de un cierto estar y no estar simultáneo de los temples de ánimo fundamentales. Pareciera que son algo que es y no es ahí al mismo tiempo. Y efectivamente este es el camino al cual quiere conducirnos Heidegger, por eso escribe: “el temple de ánimo es algo que está y al mismo tiempo no está ahí.”³ (Ibid, 91) Curioso, desde la perplejidad en que quedamos a cerca de la constatabilidad de los temples de ánimo, ahora pareciera que somos arrastrados a un lugar más pantanoso y confuso.

³ Téngase también a la vista el siguiente fragmento: “este principio de la vieja metafísica, al que subyace una determinada concepción del ser, no sólo tenemos que ponerlo en cuestión, sino que tenemos que sacudirlo desde su fundamento.” (Ibid, 91)

En un sorpresivo giro metódico, Heidegger procede a desviar la atención del lector sobre el carácter contradictorio de los temples de ánimo, y realiza un primer acercamiento iluminador sobre qué significa el *despertar* y el *dormir* de un temple de ánimo fundamental. Heidegger no se hace cargo por ahora del carácter contradictorio de los temples de ánimo, no profundiza en eso, más bien parece restarle importancia. Su siguiente movimiento es penetrar en el enigmático *despertar* y *dormir* de los temple de ánimo fundamentales. Por consiguiente, a propósito de este confuso *despertar* y *dormir* de los temples de ánimo fundamentales, Heidegger procede a hacer la siguiente aclaración vinculando al *dormir* y *despertar* de los temples de ánimo fundamentales con el binomio *consciente e inconsciente*. La aclaración en términos generales dice así:

Somos, dice, *inconscientes* de una variedad de procesos en nosotros. “Sabemos por experiencia en nosotros mismos como hombres, que en nosotros puede haber algo presente que sin embargo no sea, que existen procesos que nos pertenecen a nosotros pero que no aparecen en nuestra consciencia.”⁴ (Ibid) En un estratégico despliegue metódico, Heidegger establece que este carácter contradictorio de los temples de ánimo - de ser ahí y no ahí al mismo tiempo - podría estar relacionado con traerlos a la consciencia, es decir, a partir de la dicotomía consciencia-inconsciencia. Tal vez, dice él, a partir de la consciencia podamos esclarecer el carácter contradictorio de los temples de ánimo. Concretamente, este *dormir* del temple de ánimo podría ser una ausencia de consciencia. Desde esta perspectiva, los temples de ánimo no son ahí en la medida en que no sabemos de ellos, es decir, en la medida en que “están” en la inconsciencia; y, por el contrario, son ahí, en la medida en que somos conscientes de ellos. Pero prontamente Heidegger procede a cuestionar este proceder, cuando escribe: “Esta diferencia entre la no existencia en el sentido de lo inconsciente y la existencia en el sentido de la consciencia parece ser también lo que coincide con aquello que tenemos a la vista con el despertar, a saber, con el despertar de lo que duerme. ¿Pero podemos, pues, equiparar sin más el dormir con la ausencia de consciencia? Ausencia de consciencia la hay también pese a todo en el desmayo, que no ha de identificarse con el dormir, y tanto más en la muerte.”⁵ Para finalmente concluir que: “estar despierto y dormir no se identifican con consciencia e inconsciencia.” (Ibid, 91-92)

Aquí, nuevamente chocamos con otro de los laberintos elaborados por Heidegger: el curioso tratamiento de la consciencia y la inconsciencia a propósito del esclarecimiento del *despertar* los temples de ánimo que *duermen*. Pero preguntamos: ¿qué tiene a la vista precisamente Heidegger en este vertiginoso tratamiento? ¿Por qué el binomio consciencia/inconsciencia es insuficiente para esclarecer el peculiar *despertar* los temples de ánimo *dormidos*? Y lo más importante: ¿son los términos consciencia e inconsciencia efectivamente muy amplios como para descartarlos tan abruptamente? Detengámonos un momento para tratar de esclarecer estas interrogantes.

Creemos que hay dos pistas que resuelven estas problemáticas. La primera pista relevante del discurso de Heidegger es cuando escribe “sabemos (...) que en nosotros puede haber algo presente que sin embargo no sea, que existen procesos que nos pertenecen a nosotros pero que no aparecen en nuestra consciencia.” Esto es, hay

⁴ La cita sigue así: “El hombre tiene una consciencia, y en el hombre puede haber algo de lo que él no sepa. Está ciertamente presente en él, pero pese a todo no presente en su consciencia. Una piedra tiene una propiedad o no la tiene. Nosotros, por el contrario, podemos tener algo y al mismo tiempo no tenerlo, concretamente no saber nada de ello.” (Ibid)

⁵ La cita prosigue así: “Es decir, este concepto de lo consciente es demasiado amplio, al margen de la pregunta de si es apropiado en general. Por otro lado, dormir no sólo no es simplemente una ausencia de consciencia, sino al contrario, sabemos que, precisamente, al dormir le pertenece una consciencia peculiar, y en muchos casos altamente viva, a saber, el sueño de modo que aquí fracasa tanto más la posibilidad de caracterizar algo con la diferencia de “consciente/inconsciente”” (Ibid)

procesos - no sabemos cuales - que están presentes en nosotros mismos, pero de los que no somos conscientes. Somos, entonces, inconscientes de tales procesos. La pregunta clave es: ¿De cuáles procesos somos inconscientes? Precisamente podemos ser inconscientes de una compleja serie de procesos y eventos. Podemos ser inconscientes de nuestro constante respirar, o de nuestra propia situación actual, por ejemplo, que en este momento estoy sentado en una silla determinada con circunstancias determinadas que escapan a mi consciente, o incluso, escribe Heidegger, “hay ausencia de conciencia (...) en el desmayo, que no ha de identificarse con el dormir, y tanto más en la muerte.” Justamente el problema es esta prolifera gama de procesos o eventos que podemos circunscribir bajo el término de inconsciencia. El problema para Heidegger es entonces: ¿Podemos equiparar sin más el *dormir* de un temple anímico con ser inconsciente de un proceso o un evento cualquiera? ¿En qué medida el ser “inconsciente” de mi propio respirar, de la propia situación determinada que me circunscribe, del desmayo o de los temples de ánimo son homologables? La problemática para Heidegger es justamente esta confusa equiparación entre estos distintos “fenómenos” bajo el término inconsciencia. Porque justamente lo que estamos buscando, lo que Heidegger está buscando, es tratar de esclarecer en qué medida “están” los temples de ánimo *dormidos*, y cómo los podemos *despertar*. Deseamos comprender qué es un temple de ánimo, por qué hay que *despertarlos* y en qué medida *duermen*. Pero, si nos dejamos guiar por el término inconsciencia, terminamos englobando a distintos “fenómenos” bajo un confuso manto común. Y justamente lo que deseamos saber es qué hace que los temples de ánimo, sean temples de ánimo y no procesos fisiológicos u otros.

Por otro lado, la segunda pista de Heidegger está referida justamente al otro término del binomio, a la conciencia. Específicamente a que, equiparar sin más el *despertar* con el estar consciente es evidentemente problemático, pues el propio dormir comporta a su vez una peculiar forma de conciencia, a saber, el sueño. Desde esta perspectiva es mucho más problemático equiparar el *despertar* con la conciencia y el *dormir* con la inconsciencia. Pero, téngase presente que después de todo este confuso laberinto no hemos logrado aclarar qué significa efectivamente *dormir* y *despertar* los temples de ánimo. Sólo hemos convenido en este momento en que *despertar* y *dormir* un temple de ánimo, no es homologable a la conciencia e inconsciencia.

c) El estar-fuera (*Weg-Sein*) a propósito de la insuficiencia del binomio conciencia e inconsciencia.

Para esclarecer con más fuerza la insuficiencia del equiparamiento entre este curioso ser y no ser ahí de los temples de ánimo respecto de la conciencia o inconsciencia Heidegger procede a hacer un problemático salto desde la caracterización del *dormir* y *despertar* de los temples de ánimo, hacia una caracterización del *dormir* y *despertar* del hombre. Nos concierne ahora revisar este peculiar tratamiento y tratar de comprender cuál es el rol que desempeña en el discurso de Heidegger:

¿Cuántas veces hemos estado ahí, en una cierta situación cotidiana, pero al mismo tiempo nos hemos sentido *ausentes*? Por ejemplo, cuando estamos ahí en una clase, o cuando estamos ahí en una cierta conversación entre amigos, simultáneamente podemos no ser-ahí⁶, nos sentimos *ausentes* de la propia actividad que nos envuelve sin estar

⁶ Es necesario destacar la diferencia terminológica entre ser-ahí (*Da-sein*) y lo que Rivera traduce en *Sein und Zeit* como estar-ahí (*Vorhandensein*). El primer término se refiere única y exclusivamente a la constitución esencial del hombre, a su carácter apertural, como el único “ente” que “es suahí”. Por el contrario, el segundo término se refiere exclusivamente a un modo de ser de los entes intramundanos, como “pura presencia”. Traduciremos generalmente *Da-sein* como *ser-ahí*, para mantener la traducción normalmente empleada; pero en ciertos momentos también traduciremos *Da-sein* como estar-ahí para acentuar el carácter temporal de la acción.

dormidos o ser inconscientes. Curiosamente, las más de las veces somos *peculiarmente* conscientes de ese no estar ahí en medio de la conversación o de la clase. Decimos, me *siento* fuera de la conversación, de la clase, de tal situación cotidiana⁷. Precisamente este no estar-ahí de nosotros mismos, no se mueve en un ámbito de la inconsciencia que progresivamente volquemos a la consciencia. No estamos-ahí en medio de la conversación conscientemente. Este no estar-ahí que normalmente comprendemos como *ausencia*, es lo que dicho a grandes rasgos entiende Heidegger como el estar-fuera: “este no-ser-ahí es sin embargo un *estar-fuera (Weg-Sein)*” (Ibid). Según él, nos movemos constantemente en este estar-fuera, no de manera tal que decidamos sin más estar-fuera de un tal situación, que nos propongamos unas veces estar-fuera y otras no, sino que, esencialmente caemos en ella y que, a partir de ella somos conscientes de nuestra *ausencia*. Lo esencial, de acuerdo con Heidegger, es que no acontece arbitrariamente la posibilidad de estar-fuera como algo que tomáramos en nuestras manos y decidiéramos sin más estar o no fuera, sino que “de modo que un hombre, en la medida en que existe, en su ser-ahí siempre está también ya y necesariamente, de alguna manera, fuera.” (Ibid) Precisamente, para Heidegger, estar-fuera (*Weg-sein*) es un carácter esencial del hombre, conforme al cual somos cada vez nosotros mismos⁸. Cabe preguntar si puede acontecer algo así como un estar-fuera deliberado, si de la esencia del existir forma parte el estar-fuera, es decir, si este estar fuera está enraizado en las profundidades de nuestro existir como un modo de existir esencial o no, además de preguntar por el auténtico sentido de este estar-fuera. En términos generales, el tratamiento del estar-fuera del hombre es bastante mezquino y problemático. Heidegger no desarrolla adecuadamente qué es este estar-fuera. Pero lo que a nosotros particularmente nos concierne, y al parecer a Heidegger también, es mostrar la insuficiencia de los términos consciencia e inconsciencia para esclarecer qué es adecuadamente *despertar* un temple de ánimo que yace de alguna manera *dormido*. El problema es que el presente tratamiento de la insuficiencia del *dormir/despertar* con la *consciencia/inconsciencia* se mueve en un nivel distinto al momento anterior. Ahora, nos encontramos con una insuficiencia a partir del ser y no ser del hombre y no de los temples de ánimo. Precisamente, lo que se ha demostrado es que los términos consciencia e inconsciencia no aciertan con el enigmático ser y no ser ahí, pero del hombre y no de los temples de ánimo. Confusamente hemos saltado desde el ser y no ser ahí de los temples de ánimo, hacia el ser y no ser ahí del hombre. Por lo que podemos sospechar que de alguna confusa manera están articulados ambos. Pero enfatizamos, el estar-fuera, como modo de no ser ahí del hombre no es en medida alguna homologable al no ser de los temples de ánimo. Que por ahora sospechamos que están confusamente articulados.

Es necesario aclarar además que este ser-ahí y no ser-ahí en los que se juega los temples de ánimo en la existencia del hombre no deben ser confundidos en medida alguna con la ausencia y presencia de algo así como una propiedad del hombre⁹. De un trabajo, tal vez este mismo, se puede hablar de propiedades que están o no presentes, tales como la calidad, la extensión, la contundencia, que por lo demás ya son bastante difíciles de determinar. Por el contrario, en el caso preeminente del hombre, jamás nos referimos a

Por ejemplo cuando no *estamos-ahí* en una cierta situación. Jamás nos referimos cuando traducimos *estar-ahí* por el modo del ente intramundano de la *Vorhandensein* a menos que los destacemos explícitamente.

⁷ Escribe Heidegger: “Pensemos en el caso de extremo del delirio, en el que puede imperar la máxima consciencia, y no obstante decimos: el hombre está trans-tornado, ido, fuera y sin embargo ahí. Ser-ahí y estar-fuera tampoco es igual a estar despierto y dormir.” (Ibid, 94)

⁸ Confróntese el siguiente extracto: “De la esencia del existir, al cabo, forma parte este estar-fuera.”(Ibid, 94)

⁹ Este es uno de los tantos “elementos” revolucionarios de la filosofía de Heidegger. El peculiar ser “insustancial” del hombre.

propiedades sustanciales que estén presentes o no presentes en él cuando decimos que es *ahí*. No es que cuando el hombre no esté-ahí, se desvanezca y cese de ser en absoluto, todo lo contrario, precisamente este no estar-ahí del hombre es el mismo un modo de ser, de *su ser*. Que no es equiparable a la presencia o ausencia de una propiedad sustancial de un objeto. Los modos de ser del hombre, en tanto hombre; el ser-ahí, el estar-fuera, sólo son posibles necesariamente a partir de su ser. Sólo son posibles justamente cuando y mientras él es. De esta manera nos es comprensible que Heidegger escriba: “Pero lo que hemos designado como ser-ahí y estar-fuera es algo en el ser del hombre. Es posible justamente sólo cuando y mientras él es. *El estar fuera es él mismo un modo de su ser*. Estar-fuera no significa no ser en absoluto, sino que más bien es un *modo* del ser-ahí.” (Ibid, 94) Según esto, el hombre tiene que ser necesariamente ahí para poder estar-afuera. Sólo desde su ser-ahí se abre la posibilidad su estar-fuera.

¿Pero, cómo está el hombre *ahí*? Es precisamente hacia donde nos quiere conducir Heidegger a partir de la interpretación de los temples de ánimo. Justamente en este apresurado acercamiento al estar-fuera del hombre, asoma tímidamente la estrecha relación entre el ser y no ser ahí de los temples de ánimo, con la esencia más íntima del hombre en su ser-ahí. De alguna manera, todavía difusa, en la comprensión del templo de ánimo, en su *despertar*, se juega la comprensión de la esencia más íntima del hombre como ser-ahí.

Repasemos brevemente la insuficiencia de los términos consciencia-inconsciencia a propósito del esclarecimiento del carácter contradictorio de los temples de ánimo en los dos momentos anteriormente descritos:

Primera y tímidamente hemos tratado de mostrar en la sugerencia referida a que también el dormir comporta un tipo muy particular de consciencia, a saber, el sueño. Y que también hay ausencia de consciencia en el desmayo y en la muerte. Por consiguiente, consciencia e inconsciencia son conceptos demasiado amplios y ambiguos que no aciertan justamente con los rasgos esenciales de los temples de ánimo. En un segundo momento hemos expuesto que también el estar-fuera (*Weg-sein*), como *modo* del no estar-ahí del hombre, comporta un peculiar modo de consciencia, pues podemos ser precisamente conscientes de nuestro estar-fuera. Con esto se ha mostrado la insuficiencia del término consciente a la hora de esclarecer el ser y no ser ahí de los temples de ánimo. A tal punto que Heidegger llega a escribir que: “todo esto se produce de tal modo que la diferencia entre “consciente e inconsciente” no es una diferencia primaria, sino que puede constatarse tanto en el ser-ahí como en el estar-fuera” (Ibid, 94) Abandonemos entonces la equiparación entre consciencia e inconsciencia con ser y no ser ahí. De ninguna manera la consciencia nos podrá ayudar a esclarecer los rasgos esenciales de los temples de ánimo, todo lo contrario, sólo nos puede distanciar de la esencia de los temples de ánimo. Por eso Heidegger nos advierte:

“Despertar un templo de ánimo no puede significar simplemente hacerlo consciente a él, que previamente era inconsciente. Despertar un templo de ánimo significa pese a todo dejar que se despierte, y justamente, dejarlo ser en cuanto tal. Pero cuando hacemos consciente un templo de ánimo, cuando sabemos de él y lo hacemos expresamente objeto del saber, entonces alcanzamos lo contrario de un despertar. Justamente entonces se destruye, o cuando menos no se refuerza, sino que se debilita y se modifica.” (Ibid, 92, énfasis mío)

No sólo hemos convenido con Heidegger en abandonar el trato del templo de ánimo desde la consciencia o la inconsciencia por ser “conceptos” muy amplios y ambiguos

para esclarecer el despertar o el dormir propios de los templos de ánimo, sino que, el propio *fenómeno* mismo de los templos de ánimo nos quedaría vedado bajo la concepción tradicional del hombre como un animal consciente, como el animal racional. ¿Por qué? Porque, como se revelará más adelante, precisamente ahí donde se yergue la figura del hombre como un animal racional, ahí mismo impera la vulgar concepción tradicional de los templos de ánimo como sucesos “interiores” de un hombre, como perturbaciones de un sujeto. Desde esta figura del hombre racional somos sigilosamente arrastrados a un posicionamiento interpretativo inadecuado de qué sean realmente los templos de ánimo, a la que subyace una gastada interpretación que constriñe las pasiones a meros accidentes “externos” de una substancia-sujeto, puramente pasivas, al margen del obrar de la facultad superior de la razón. Desde esta perspectiva, no nos aproximaremos jamás a los templos de ánimo tal y cómo nos sobreviene en nuestra existencia. ¡Librémonos de ella entonces! Sólo si nos libramos de los conceptos de consciencia e inconsciencia podremos acercarnos a los templos de ánimo tal y cómo nos sacuden en nuestro existir. De lo contrario, sólo erraríamos entre la sombra. Por eso Heidegger escribe: “despertar el templo de ánimo y el intento de ponerse a trabajar sobre este elemento notorio se identifica al cabo con la exigencia de un reajuste completo de nuestra **concepción del hombre**.” (Ibid. Énfasis mío)

Recordemos brevemente el camino transitado hasta ahora. En un primer momento hemos discutido el problemático tratamiento de la constatabilidad de los templos de ánimo. De acuerdo a esta discusión, hemos convenido en que la constatabilidad de los templos de ánimo no acierta precisamente con el carácter esencial de los templos de ánimo, quizás aún más con los templos de ánimo fundamentales. E incluso, aún cuando pudiéramos constatar los templos de ánimo fundamentales, aún cuando fuera posible una cierta constatación de ellos, no desearíamos hacerlo, pues, todo constatar es desplegar una mirada teórica sobre lo constatado, y sólo lograríamos con ello disolver el templo de ánimo en el cual *vibramos*. Entonces hemos convenido en que los templos de ánimo “no son” constatables. De acuerdo a su inconstatabilidad, nos hemos aferrado al enigmático consejo de Heidegger: *despertarlos*. En donde *despertar* es un dejar ser a un templo de ánimo que antes *dormía*. Pero qué es este *despertar* los templos de ánimo aún no ha sido comprendido apropiadamente, encontrándonos apenas en la mitad del camino comprensivo de dicho despertar. Pero a propósito de este despertar, hemos obtenido un rasgo esencial de los templos de ánimo, su carácter de ser y no ser ahí simultáneamente, que de ningún modo debe ser confundido con un mero estar presente o ausente de ciertas propiedades de un ente. ¿Cómo hemos concluido esto? Saltando desde los templos de ánimo hacia el estar-fuera del hombre, como un modo de *su ser-ahí*. Desde este tratamiento hemos podido esclarecer que el no ser-ahí no es el opuesto excluyente de la existencia; no es que cuando seamos-fuera no existamos, precisamente ahí, en nuestro estar-fuera navega constantemente nuestra existencia. A sí mismo, no es que el no ser-ahí de los templos de ánimo sea una ausencia de existencia. Es ella misma un modo de presencia que justamente estamos tratando de comprender. Pero por qué sea esto así, y en qué medida está el estar-fuera enraizado en nuestra esencia, además de comprender cuál es el auténtico sentido del estar -fuera no ha sido siquiera planteado con seriedad. Pero precisamente en la exposición del estar-fuera, hemos comprendido que se juega un tipo de consciencia peculiar. Somos conscientes de este estar-fuera. Hecho que ha enfatizado que los conceptos consciencia e inconsciencia son demasiado amplios para acertar con este curioso *despertar* los templos de ánimo. Por consiguiente, hemos convenido en que este *despertar* los templos de ánimo no debe ser confundido con un traerlos a la consciencia. Todo lo contrario, queremos precisamente abandonar al hombre como un ser consciente; como un ser racional para que justamente se manifieste en su esencia, en su ser-ahí.

d) Caracterización provisional de los temples de ánimo desde la cotidianeidad.

Después de este constante errar en busca de los rasgos esenciales de los temples de ánimo detengámonos un momento y posemos nuestra mirada a situaciones cotidianas de nuestro existir en las cuales estemos *templados*. Particularmente, la situación aducida por Heidegger es la siguiente: “Un hombre con quien estamos es acometido por una tristeza.¹⁰” (Ibid, 97) ¿Qué acontece aquí? Según Heidegger, el hombre acometido por una cierta tristeza se encierra, se vuelca a un peculiar estado inaccesible a nosotros, sin mostrar en ello una aspereza. Sólo esto: se vuelve inaccesible. Continuamos en su compañía estando con él como siempre, pero de alguna manera, nuestro estar-ahí con él se ve *modificado*. De este modo, estamos ahí con él de la misma manera que siempre, y sin embargo, nuestro estar conjuntamente es diferente. Esta diferencia que se yergue desde la tristeza acaecida en él no modifica sólo nuestro hacer con las “cosas”, nuestro modo en que nos aplicamos a las mismas, sino que esta modificación se enraíza mucho más profundamente en nosotros, modifica el *cómo* en el que estamos juntos.

¿Qué significa que aquel hombre triste se vuelva inaccesible de acuerdo a la interpretación heideggeriana? Principalmente que el modo como él está con nosotros y cómo nosotros estamos con él ha sido modificado. Somos introducidos conjuntamente en el modo como él está, sin que nosotros mismo estemos tristes. Nuestro ser-ahí con él es ahora diferente, nos encontramos templados de otro modo. Aunque no seamos invadidos propiamente por la tristeza, decimos: *sentimos* pena por él; o nos *sentimos* tristes por él; o incluso, nos *sentimos* indiferentes ante su tristeza. De uno u otro modo nuestro estar-ahí, nuestro *ser uno con otro* ha sido modificado desde el arribo de la tristeza. Curiosamente la tristeza acometida en él, “está” en él y “está” en nosotros simultáneamente, aunque no del mismo modo, de tal manera que ambos somos modificados en nuestro estar-ahí. Lo que sorpresivamente nos permite decir que la tristeza acaecida en él, “está” en tan poco medida en él como “está” en nosotros. Pero subrayemos, esta tristeza acaecida en él no es de la misma manera como nos sobreviene a nosotros. No es que la tristeza sea equivalente para ambos, todo lo contrario, como se ha señalado anteriormente, es “su” tristeza puede despertar en mí los más contrarios sentimientos. Tampoco hay que entender que la tristeza está ahí suelta, flotando cual nube, algo así como un ente abstracto en el cual nos introducimos. No hay que negarle a lo ente la “provocación” de los temples de ánimo en nosotros. Y tampoco hay que equiparar la tristeza de alguien que a perdido a un ser querido con el templamiento suscitado en mí por su pérdida. Lo esencial aquí es que nuestro modo de ser-ahí es modificado por los temples de ánimo. Lo que nos permite decir que el temple de ánimo se tiende sobre todo, que no está ahí adentro en la interioridad del hombre triste, ni que está afuera del mismo, sino que se yergue sobre todo cuanto sale a su paso. Podemos desprender justamente lo que sospechábamos: el temple de ánimo no es un ente que acontezca en la interioridad o en la exterioridad de un hombre, en el alma como vivencia, es decir, no se presentan como fenómenos concomitantes, sino que, de acuerdo a este primer acercamiento interpretativo los temples de ánimo son: “el cómo [de] *nuestro existir uno con otro*” (Ibid, 97), algo que determina de entrada justamente el *ser uno con otro*. Pero no pretendamos reducir los temples de ánimo sólo al cómo *nuestro existir uno con otro*, como si permaneciéramos templados sólo en compañía de algún otro, y *estemos* a-templados en la soledad. Lo esencial aquí es la desmitificación del templamiento como un fenómeno concomitante, como un fenómeno exterior o interior de un sujeto para la

¹⁰ Heidegger recoge en el texto, además de ésta, otras posibilidades en las cuales estamos *templados*. Para ello juega con la palabra alemana *Stimmung* en su acepción significativa de *ambiente*. Así, con la palabra alemana se puede jugar con la significación tanto como *temple de ánimo* o como *ambiente* contenida en la experiencia alemana.

posterior incorporación del temperamento como el modo de existir fundamental. Desde esta perspectiva Heidegger afirma que: “hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias y de la consciencia” (Ibid, 98). Pero, ¿podemos despedir sin más a la psicología de los sentimientos, la de las vivencias y la de consciencia?

Detengámonos un instante en la pronta despedida de la psicología de los sentimientos, de las vivencias y de la consciencia. Preguntamos: ¿por qué hay que despedirlos? Heidegger no lo precisa, ni profundiza en los planteamientos particulares de cada una de estas disciplinas. Pero nos parece relevante esclarecer esta apresurada despedida para iluminar aún más el posicionamiento interpretativo de Heidegger conforme a los temples de ánimo. Creo que Heidegger tiene a la vista - recordemos que el texto es del semestre de invierno de 1929/1930 - las principales corrientes imperantes de su época. Es decir, tiene a la vista respecto a la psicología, principalmente a la psicología como mecanicismo fisiologista (William James), como mecanicismo conductual (Pierre Janet), además de la psicología de la Gestalt y el psicoanálisis, representado por Sigmund Freud (1856 – 1939)¹¹. Cada una de ellas, en su propia manera particular de obrar, estudia “hechos psíquicos” tales como las *reacciones corporales*, *las conductas* y *el estado de consciencia*, aislados y teorizados inductivamente, desligándolos del ente “provocador” de tal estado anímico, y más drásticamente, desconsiderando el correlato “mundo”, al mismo tiempo de no pensar en tal correlación en términos esenciales. Entendemos que todo esto se debe principalmente a dos razones. La primera de ellas, es que la psicología nace en el seno de la gloria de las ciencias positivas, y con ello trata ella misma de ser una ciencia positiva, es decir, extraer sus recursos exclusivamente de la experiencia. Debido a esto, se ve restringida a los hechos observacionales, y con ello extravía la mirada de los hechos esenciales. Busca extraer desde hechos aislados y accidentales qué son las emociones, descuidando la esencialidad de los temples anímicos. Por otro lado, se ve sujeta a la interpretación metafísica de la sustanciabilidad del sujeto como un ente independiente e inmutable, como *el* sujeto racional. Y con ello, se ve arrastrada a la interpretación de los estados anímicos como perturbaciones que “proviene” de afuera hacia una problemática interioridad del sujeto. De esta manera, todos estos planteamientos están circunscritos a los planteamientos anteriormente desechados, pues entienden a los temples de ánimo como sucesos acaecidos en el interior de un sujeto, de un sujeto que padece¹².

Si tenemos a la vista este contexto histórico referido a la psicología podremos comprender mejor este rechazo tajante hacia la psicología por Heidegger. Para él:

“Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templea y determina el modo y el cómo de su ser.” (Ibid, 98)

De acuerdo a las siguientes caracterizaciones positivas obtenidas hasta ahora de los temples de ánimo podemos convenir que: el temple de ánimo no es un ente - nada más lejos de entender lo que realmente sea un temple de ánimo - sino *el modo fundamental como la existencia es en tanto existencia*. Vivimos templados, y sólo desde este temperamento

¹¹ Una exposición crítica de las principales corrientes psicológicas de la primera mitad del siglo XX están contenidas en Jean-Paul Sartre, «Bosquejo de una teoría de las emociones», traducción del francés al español por Mónica Acheroff, Editorial Alianza, Madrid, 1987.

¹² Cabe preguntar si realmente está vedado el trato de los temples de ánimo desde una psicología de los sentimientos, de las vivencias o de la consciencia, pues desconozco cabalmente los “progresos” desarrollados en cada una de ellas hasta el momento actual.

podemos *sobrellevar* distintos templamientos, desde lo cual se desprende que, al contrario de la noción vulgar de los temples de ánimo entendida como lo más inconstante, lo más efímero y lo más subjetivo, los temples de ánimo se muestran como lo que da a la existencia, desde su fundamento, *consistencia y posibilidad*. Los temples de ánimo son entonces los modos fundamentales en los que nos *encontramos* de tal y cuál modo. Sólo en tanto nuestra existencia está templada podemos vibrar en diferentes tonalidades. Nunca es el fenómeno concomitante que acompaña a nuestro pensar y modo de obrar, todo lo contrario, sólo en la medida en que vivimos templados nos puede afectar todo lo ente.

¿Pero, realmente nuestra existencia está fundamentalmente templada? ¿Por qué entonces no sentimos este templamiento fundamental en el cual se desenvuelve nuestro diario existir? Justamente, según Heidegger, porque los temples de ánimo fundamentales se arraigan en el abismo de nuestra existencia, se mueven en las profundidades de nuestro propio existir, y por eso nos son los más difíciles de *comprender*. Heidegger escribe: “Precisamente porque la esencia del temple de ánimo consiste en no ser un fenómeno concomitante, sino que reconduce al fundamento de la existencia, la esencia del temple de ánimo nos queda oculta o desfigurada.” (Ibid, 99)

La mayoría de las veces sólo nos percatamos de temples de ánimo particulares que oscilan entre “superficiales”, tales como la alegría y la tristeza¹³. Pero ya menos perceptibles, son un leve temor o una tranquilidad que se desliza. “Pero aparentemente no ahí y sin embargo ahí es justamente aquel *temple de ánimo indeterminado (Ungestimmthei)* en el que no estamos ni mal templados ni “bien” templados.”(Ibid, 99) Nunca dejamos de estar templados. Cuando nos arremete la tristeza, o cuando nos conmueve la alegría, siempre ya estábamos anteriormente templados, nos encontrábamos en un cierto ambiente¹⁴. No es que desde la *llegada* de cierto temple de ánimo nos templemos y anteriormente hayamos permanecidos a-templados. Por el contrario, siempre nos movemos en un indeterminado templamiento que particularmente nos es difícil de captar y que parece ser algo completamente indiferente, pero que en ningún modo lo es para la existencia. Pero, por qué tomamos el temple de ánimo indeterminado por un no-estar-templado-en absoluto, tiene motivos que son de tipo totalmente esencial, que esperamos puedan ser esclarecidos a lo largo del presente ensayo. Heidegger escribe a propósito: “vemos que los temples de ánimo no aparecen siempre en el espacio vacío del alma y vuelven a desaparecer, sino que la existencia como existencia siempre está ya fundamentalmente templada. Lo que siempre sucede es sólo un cambio de los temples de ánimo.” (Ibid, 99) Y sólo porque tomamos los temples de ánimo de tales desviaciones, parecen ser sucesos entre otros, y pasamos por alto el peculiar estar templado, el templamiento original, esencial de toda la existencia en cuanto tal.¹⁵

Volvamos rápidamente la vista sobre los pasos desplegados hasta este momento. Primeramente nos planteamos la fatigosa tarea de traer a la vista los rasgos esenciales de todo temple de ánimo en la frescura en que nos sobrevienen en nuestra existencia. Por ello, tratamos de recurrir a la confiabilidad y rigurosidad de la constatación para rápidamente

¹³ Cabe preguntar: ¿Cómo se relacionan los temples de ánimo contingentes con los temples de ánimo fundamentales? ¿Todo temple de ánimo contingente se articula desde un temple de ánimo fundamental? Cabría suponer que sí.

¹⁴ Recurro aquí a la palabra *ambiente* como uno de los significados de Stimmung. Nos movemos en un ambiente: nos movemos en un temple de ánimo.

¹⁵ Heidegger escribe a propósito de esto: “A partir de aquí se vuelve claro que despertar temples de ánimo es un modo de aprehender el ser-ahí en cuanto a su “modo” respectivo en el que es, de aprehender el ser-ahí en tanto ser-ahí, o mejor, de dejar ser al ser-ahí tal como es o como puede ser en tanto que ser-ahí.” (Ibid, 100)

distanciarnos de ella, es decir, quedamos en el aire. Tramos de retomar el rumbo y recurrimos al oscuro consejo de Heidegger: *despertar* un temple de ánimo. Despertar que en modo alguno hemos podido esclarecer hasta ahora. Este despertar un temple de ánimo nos ha arrastrado al carácter contradictorio del temple de ánimo, a su ser ahí y no ser ahí simultáneo. A su vez, hemos visto tímidamente que este ser y no ser ahí de los temples de ánimo está oscuramente relacionado con la propia esencia del ser-ahí de nosotros mismos. Y convenimos desconfiadamente en que sólo en la medida en que el hombre es-ahí, puede estar-fuera (Weg-sein). Adentrándonos más en los temples de ánimo hemos posado la vista en una situación cualquiera de nuestro diario vivir. Alguien es arremetido por una cierta tristeza, y con ello se nos ha vuelto inaccesible. Desde esta banal ilustración hemos extraído que el temple de ánimo no está ni dentro del sujeto ni fuera de él, lo cual no deja de ser curioso, por no decir sospechoso. Pero hemos seguido obstinadamente adelante con estas caracterizaciones para desembocar finalmente en que el temple de ánimo es el modo fundamental en el cual la existencia está templada. Es decir, hemos concluido que la existencia en cuanto tal está fundamentalmente templada.

¿Pero a propósito de qué hemos obtenido estas caracterizaciones? ¿No hemos caído en la configuración de un esquema abstracto y vacío como muchos otros? ¿Dónde está la presunta frescura que exigimos de los temples de ánimo? Honestamente hablando, ¿quién siente en su diario vivir que está fundamentalmente templado? ¿No se ha enturbecido el discurso? ¿Qué es lo que hemos ganado realmente hasta el momento? ¿Hemos acaso obtenido caracterizaciones accidentales, superficiales o hemos aprendido realmente los caracteres esenciales de todo temple de ánimo? ¿Qué es lo que realmente está en juego en estas caracterizaciones? Lo que está realmente en juego aquí es que tenemos que traer a la vista el ser de los temples de ánimo. Deseamos mantenernos en la frescura de nuestra existencia, para desde ella des-ocultar los temples de ánimo tal y como nos estremecen en nuestro diario vivir, y no construir planteamientos artificiosos que en nada nos vinculan con nuestro propio ser, que no nos rozan, sino que, burlescamente nos evaden. ¿Hemos logrado esto hasta ahora? ¿Cómo lo hemos de lograr? Partamos del método, que torpemente hemos tratado de llevar a cabo, y que Heidegger describe de la siguiente manera:

“Precisamente no se trata de preparar convenientemente una región de vivencias, de adiestrarnos en una capa de plexos de consciencia. Precisamente tenemos que evitar perdernos en una esfera especial dispuesta artificialmente o forzada desde direcciones de la mirada transmitidas y firmemente esclerotizadas, en lugar de conservar y establecer la inmediatez de la existencia cotidiana. No se trata del esfuerzo de adiestrarnos en una actitud especial, sino al contrario, se trata del desasimiento (Gelassenheit des alltäglichen freien Blickes) de la libre mirada cotidiana, libre de teorías psicológicas y de otras teorías de consciencia, del flujo de vivencia y similares.” (Ibid, 126-127)

Vemos entonces que lo decisivo consiste en mantenernos en nuestra propia existencia, y desde ella establecer un estudio de los temples de ánimo tal y cómo nos templan. Veamos si hemos errado en estas caracterizaciones de los temples de ánimo. Abandonemos las caracterizaciones generales. Descendamos del cielo de lo general hacia la tierra de lo concreto. Encarnemos su caprichoso vuelo en un temple de ánimo particular, a saber, el aburrimiento.

III.- Segunda sección: El aburrimiento.

Lo que ahora nos compete es comprender el análisis interpretativo heideggeriano de los distintos modos del aburrimiento. ¿Para qué? Justamente para tratar de esclarecer desde un temple de ánimo en particular los volátiles conceptos anteriormente obtenidos, precisamente queremos aclarar que quiere decir Heidegger con *despertar* y *comprender* un temple de ánimo.

Para ello, nos dejaremos guiar por los tres tipos de aburrimiento desplegados en el discurso heideggeriano. Omitiremos el motivo por el cual Heidegger decide someter a análisis este temple de ánimo en particular y no otro. No porque carezca de importancia para él, sino, porque el motivo aducido por Heidegger no concierne a nuestro propio preguntar: *qué sean los temples de ánimo*. Nuestro propósito principal consiste entonces en abordar el *ser* del aburrimiento, y desde él, esclarecer los rasgos obtenidos en el capítulo anterior para ver más de cerca qué son realmente los temples de ánimo, cómo nos relacionamos con ellos, y si efectivamente hay *grados* o *profundidades* de los temples de ánimo. Dividiremos entonces metódicamente la presente sección en cuatro capítulos. El primer capítulo consiste en una introducción al planteamiento del aburrimiento y su tratamiento adecuado en conformidad a los planteamientos de Heidegger. El segundo capítulo tiene como objetivo interpretar el aburrimiento en su primera forma, *el aburrirse por*. El tercero, comprende la segunda interpretación del aburrimiento, *el aburrirse en*. Y finalmente, el cuarto capítulo está constituido por el análisis interpretativo de la tercera y última forma del aburrimiento, a saber, *uno se aburre*. Trataremos en cada uno de estos capítulos de penetrar en los puntos esenciales de cada una de las interpretaciones pertinentes, no para reducir el presente trabajo a un simple comentario, sino más bien para tratar de dialogar con Heidegger. Evidentemente la riqueza del texto de Heidegger se perderá, pues tendría que reproducir exactamente la totalidad del mismo. Mi tarea se contenta sencillamente con traer a la vista los elementos centrales de estas interpretaciones y articularlos explicativamente desde mi auténtica apropiación con vistas a mí propio preguntar: *qué son los temples de ánimo*. El lector juzgue si la pérdida de la riqueza del texto de Heidegger se ve en parte recompensada por la riqueza de las siguientes interpretaciones con vistas al preguntar que la guía.

Capítulo primero: Introducción al aburrimiento: En búsqueda del método.

Procedamos entonces a interpretar el aburrimiento, a tematizar su *ser* tal y cómo nos sobreviene en nuestra existencia. Pero, se preguntará el lector, para qué hemos de emprender una empresa tan fatigosa, tan *aburrida*. ¿No conocemos acaso el aburrimiento, de manera tal que podamos evitarnos esta tarea? ¿Acaso no es un temple de ánimo evidente de suyo? ¿Pero, conocemos acaso qué sea el aburrimiento? De alguna u otra manera ciertamente conocemos qué es aburrirse. Podemos distinguirlo, y naturalmente decir: *me aburro*. Pero, ¿efectivamente nos aburrimos? La mayoría convendría en que no

nos aburrirnos, o por lo menos nos concederían que escasamente asoma ahí, en nuestras vidas, el aburrimiento. Ciertamente, ¿cómo podríamos aburrirnos si cada vez que asoma el aburrimiento en nuestras vidas lo intentamos desterrar? ¡No *queremos* saber nada de él, que se vaya! Vociferamos todos juntos. Pero ¿qué se esconde detrás de este paria, de este incómodo visitante? ¿Por qué esta perpetua lucha contra él? Y precisamente ¿cómo luchamos contra él? ¿Cómo escapamos de este peculiar enemigo? De mil y un maneras distintas nos gritarán: ¡Yo lucho contra él con mis importantísimas ocupaciones! ¡Yo en cambio, soy demasiado *ligero* como para que me alcance el aburrimiento! De todos los rincones del mundo adoptamos distintas posturas para despachar al aburrimiento. ¿Pero, qué significa concretamente que *hacemos despachar* el aburrimiento? ¿*Luchamos* contra él, *huimos* de él? Si recordamos oportunamente la sección anterior, lo que hacemos es que continuamente se *duerma*. Que repose tranquilamente *ahí*, “lejos” de nosotros. Pero ¿hacia adónde ahuyentamos a este curioso enemigo? Y ¿Por qué sabemos que en cualquier instante puede volver encubierto? Escribe Heidegger: “sabemos - en un curioso saber - que, después de todo puede regresar en cualquier momento” (Ibid, 112)

¿Pero, por qué deseamos despertar este temple de ánimo si estamos sosteniendo que él mismo ya está de alguna manera despierto? Esta pregunta nos fuerza a profundizar nuevamente en el sentido de *despertar* un temple de ánimo. Porque parece que *despertar* un temple de ánimo no se ve reducido a su opuesto excluyente, al *dormir*. De alguna extraña manera los temples de ánimo ya están-ahí *despiertos* en nuestra existencia. Entonces ¿qué quiere decir *despertar* un temple de ánimo? Heidegger esclarece: “despertar este temple de ánimo fundamental no significa primero que se despierte, sino *hacer que esté despierto, preservarlo del dormirse*.” (Ibid) Vemos ahora que no sólo tenemos que despertar un temple de ánimo que estaba durmiendo, sino que, tenemos que preservarlo del dormirse. Concretamente, deseamos que el aburrimiento no se duerma. Pero ¿qué es él, para que respecto de él, nos planteemos la exigencia de hacer que esté despierto, precisamente él?

Heidegger responde: “Este *aburrimiento profundo* es el *temple de ánimo fundamental* ¹⁶

.”(Ibid, 113) Por eso deseamos *despertarlo*, preservarlo del dormirse. Él mismo es el temple de ánimo fundamental. ¿Pero, es el aburrimiento él temple de ánimo fundamental? A primera vista pareciera que este fragmento recogido del texto heideggeriano apunta efectivamente en esa dirección. Se afirma, *el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental* ¹⁷. Pero recordemos que en la sección anterior, caracterizamos distintos rasgos esenciales de *los temples de ánimo fundamentales*, y no de *el temple de ánimo fundamental*. ¿Hemos transitado equívocamente a lo largo de toda la sección anterior en donde “arbitrariamente” supusimos distintos temples de ánimo fundamentales, distintos a su vez de los temples de ánimo superficiales? De ningún modo, sólo hemos tropezado con un oscuro fragmento del discurso que nos ha hecho vacilar. Pero recordemos la tarea

¹⁶ Téngase a la vista el siguiente análisis significativo de Heidegger: “Aburrimiento, tiempo largo, sobre todo en el uso lingüístico alemán, significa “tener tiempo largo”, que no por casualidad es lo mismo que “tener nostalgia”. Alguien tiene tiempo-largo para = tiene nostalgia de. ¿Es esto casualidad? ¿O solo a duras penas somos capaces de captar y de extraer la sabiduría del lenguaje? Aburrimiento profundo: una nostalgia. Nostalgia, una nostalgia – hemos odio en alguna parte – es el filosofar. Aburrimiento: un temple de ánimo fundamental del filosofar. *Aburrimiento: ¿qué es?*” (Ibid, p. 114) Lamentablemente este fenómeno lingüístico es irreconocible en nuestra lengua hispana. Heidegger lo utiliza para *mostrar* la íntima relación entre el aburrimiento (Langeweile) y el tiempo. Señalemos además, que en la introducción Heidegger recurre a una cita de Novalis para adentrarnos en la filosofía, en donde escribe: “En una ocasión dice *Novalis* en un fragmento: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa.” (Ibid, 28)

¹⁷ „Diese *tiefe Langweilig* ist dei Grundstimnung“ **Gesamtausgabe 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit** (Winter semester 1929/30), ed. F.-W. von Herrmann, 1983, p. 120.

inicial de Heidegger: “despertar *un* templo de ánimo fundamental que haya de portar nuestro filosofar, y no *el* templo de ánimo fundamental.” (Ibid, 89) ¿Pero por qué haya escrito esto Heidegger así realmente no lo sabemos? Tal vez se trata de un simple descuido. Lo esencial aquí es no confundir que exista un templo de ánimo fundamental y sólo uno. Heidegger jamás pretende afirmar esto¹⁸.

El aburrimiento profundo es entonces un templo de ánimo fundamental. Confirmamos lo que “arbitrariamente” veníamos caracterizando en la sección anterior. Existen temples de ánimo fundamentales, no sabemos cuántos, ni tampoco nos importa hacer un catastro de todos los temples de ánimo. Nuestro impulso esencial es esclarecer qué son los temples de ánimo fundamentales, y desde esta comprensión esbozar una posible articulación entre los temples de ánimo fundamentales y los superficiales, para finalmente concluir qué son los temples de ánimo. Con vistas a esta tarea es que hemos decidido comprender el análisis interpretativo realizado por Heidegger.

Queremos comprender qué es lo que se juega ahí en el estar aburridos, en el ser templados por el aburrimiento, y no “entender” el aburrimiento como una mera suma de aparatos conceptuales. Sólo queremos mantenernos en la frescura de los temples de ánimo para así ser templados por uno de ellos. Pero tampoco queremos aburrirnos en la presente comprensión del análisis heideggeriano. No pretendemos suplir la experiencia propia de ese fenómeno, y tampoco es que Heidegger tiene a la vista este propósito. Sólo deseamos traer a la vista explicativamente el ser del aburrimiento desde la vivacidad de nuestra existencia. Todo esto como advertencia para que el lector no se esmere en tratar de aburrirse con el presente trabajo. Únicamente deseamos que el lector en su propia apropiación del presente análisis interpretativo sepa escuchar al aburrimiento desde su propia existencia.

Hasta ahora, hemos venido constantemente refiriéndonos a un hecho esencial que atraviesa todo el análisis posterior y anterior: *El templamiento de un templo de ánimo*. Nos incumbe entonces preguntar qué es esto. Precisamente: ¿qué significa *templar*? No podemos decir simplemente que templar signifique “provocar” un templo de ánimo. Heidegger nos advierte en distintos momentos de esta tentativa¹⁹. No podemos entender lo aburrido como un objeto con el que nos relacionamos, el problema es justamente esta *relación*. ¿Qué significa entonces que un templo de ánimo nos *temple*? La respuesta de

¹⁸ Téngase a la vista además el siguiente fragmento: “(...) no se puede afirmar que **este** determinado templo de ánimo fundamental sea por sí mismo el único camino para estas preguntas. Precisamente si son realmente metafísicas, entonces tiene que poder desarrollarse a partir de todo templo de ánimo fundamental de la existencia. (...) **Todo** templo de ánimo fundamental auténtico libera y profundiza, enlaza y resuelve a los demás. Hasta hoy sabemos poco de este acontecimiento fundamental del templo de ánimo en la existencia.”(Ibid, p. 230, énfasis mío)

¹⁹ Heidegger advierte someramente las distintas dificultades que atraviesa los principales planteamientos comúnmente utilizados para dar cuenta del aburrimiento. Principalmente, a la manera de un sujeto que padece el efecto cuya causa es un objeto, es decir, bajo el prisma relacional causa-efecto; a la manera de una transferencia (*metáfora*) desde un sujeto a un objeto, colindando con el idealismo; y finalmente a la manera de un subjetivismo reactivo, como algo intra-anímico. Reproduzco las primeras conclusiones obtenidas hasta ahora por Heidegger sobre estas problemáticas interpretaciones: “1) Lo aburrido no se llama así porque simplemente consiga aburrimiento en nosotros. El libro no es la causa fuera ni el aburrimiento es el efecto como resultado dentro. 2) Por eso, al iluminar la situación, tenemos que prescindir de la relación causa-efecto. 3) Pero el libro igualmente se tiene que hacer valer, aunque no como causa causante, sino como aquello que nos *templa*. He aquí la pregunta. 4) Si el libro es aburrido, entonces esta cosa fuera del alma tiene en sí algo del posible, es más, incluso del refrenado templo de ánimo en nosotros. Es decir, aunque esté dentro, *el templo de ánimo* abarca al mismo tiempo en la cosa afuera, y concretamente sin que nosotros extraigamos ni transfiramos un templo de ánimo causado desde el interior a la cosa. 5) Al cabo, la cosa sólo puede ser aburrida porque el templo de ánimo la abarca. Ella no provoca el aburrimiento, pero en la misma medida tampoco lo recibe sólo atribuido del sujeto. Brevemente: el aburrimiento – así como al cabo todo templo de ánimo – es un ser híbrido-, en parte objetivo, en parte subjetivo.” (Ibid, 122).

Heidegger es la siguiente: “Dicho en general: este temprar determinado [*Be-stimmen*] hay que tomarlo como un templarnos de tal y cual manera, y este *estar determinado* como el *modo fundamental de nuestra existencia*.” (Ibid, 124) Aquí topamos con un elemento de vital importancia.

Sabemos débilmente qué significa temprar, sabemos también que no podemos entender lo aburrido como un temple referido a un objeto. ¿Pero, hemos obtenido con este *saber* estar templados por este aburrimiento? De ningún modo. Justamente “queremos traer a la experiencia algo sobre el aburrimiento, sobre su esencia, sobre el modo como *campa*²⁰.” (Ibid, 125) Nuevamente surge la pregunta, ¿cómo hemos de mantener la frescura de la existencia, en donde nos relacionarnos originalmente con el aburrimiento? Heidegger nos da una aguda respuesta:

“...si el aburrimiento es algo respecto de lo cual nosotros estamos fundamental y originalmente en contra, entonces, en calidad de aquello contra lo cual estamos, se manifestará originalmente ahí donde nosotros estemos contra él, donde nosotros lo expulsamos – consciente o inconscientemente. Eso sucede ahí donde nos proporcionamos un pasatiempo contra el aburrimiento, donde, en este sentido, hacemos que transcurra el tiempo en cada caso de tal y cual modo.” (Ibid, 126)

De acuerdo a la sugerencia de Heidegger, entonces hemos de recurrir al pasatiempo²¹, pues justamente en él obtenemos la *actitud* correcta en la que el aburrimiento *nos sale al paso sin desfiguraciones*. Sólo en el pasatiempo tomamos al aburrimiento tal como nos movemos en él, tal como nos relacionamos originalmente con él. Porque, recordemos, precisamente se trata de relacionarnos con el aburrimiento tal y como nos sobreviene en nuestra existencia cotidiana, cuando *estamos* aburridos. Y no de un analizar un concepto artificialmente configurado que nos instale en las más absoluta indiferencia, que nos bostece desde su abstracción. Como anteriormente hemos convenido: “No se trata del esfuerzo de adiestrarnos en una actitud especial, sino al contrario, se trata del desasimiento de la libre mirada cotidiana, libre de teorías psicológicas y de otros tipos de la consciencia, del flujo de la vivencia, y similares.” (Ibid, 127)

Capítulo segundo: El aburrimiento en su segunda forma, el aburrirse por.

El capítulo anterior nos ha entregado el hilo conductor para interpretar adecuadamente el *ser aburridos* y el *aburrimiento*²². En él, hemos convenido que la relación más inmediata para con el aburrimiento está contenida en la figura del pasatiempo. En este segundo

²⁰ Reproduzco la nota al pie que acompaña a este verbo: “*Wesen* es “esencia”, y *wesen* es una forma verbal antigua que se corresponde con nuestro “campar”, en el sentido del estar presente como una fuerza en un ámbito. De ahí también *Wiese*, “campo”, “pradera”. Queda no obstante por documentar la conexión etimológica entre *wesen* como “campo” y *Wesen* como “esencia”.” (Ibid, 125)

²¹ Heidegger tiene a la vista una concepción bastante más amplia del pasatiempo que las consabidas rutinas estipuladas para pasar el tiempo entendidas en nuestra lengua materna como aficiones o *hobbys*.

²² Aquí, cuando nos referimos a *ser aburridos*, tenemos a la vista el habitual suceso de *estar* aburrido, de *sentirse* aburrido.

capítulo nos corresponde aclarar la primera interpretación heideggeriana del aburrimiento, *el aburrirse por*. Para ello partiremos entonces desde el esclarecimiento del pasatiempo ilustrado por Heidegger.

Consideremos entonces el *ser aburridos* y el *aburrimiento* mediante el siguiente pasatiempo:

“Estamos sentados, por ejemplo, en una estación de tren de una línea local perdida y construida sin gusto. El siguiente tren no viene hasta dentro de cuatro horas. La zona es anodina. Tenemos un libro en la mochila. ¿Entonces leer? No. ¿O pensar una pregunta, un problema? No puede ser. Leemos las guías de ferrocarriles o estudiamos el índice de las diversas distancias de esta estación a otros lugares que, por lo demás, no conocemos en absoluto. Miramos el reloj: sólo ha pasado un cuarto de hora. Así que salimos a la carretera. Andamos de un lado para otro, sólo por hacer algo. Pero no sirve de nada. Ahora contamos los árboles en la carretera, volvemos a mirar el reloj: cinco minutos desde la última vez que lo miramos. El andar de un lado a otro se hace tedioso, nos sentamos en una piedra, dibujamos todo tipo de figuras en la arena y nos sorprendemos habiendo vuelto a mirar el reloj: media hora. Y así sucesivamente.” (Ibid, 128)

a) Primer acercamiento al aburrimiento desde el pasatiempo: El hilo conductor.

Prestemos atención al pasatiempo aludido por Heidegger. Estamos en una estación de tren y tenemos que esperar cuatro horas hasta la próxima salida del tren. No sabemos si debemos esperar esas cuatro horas porque se nos ha pasado el tren o porque se ha retrasado el viaje, por lo que podemos concluir que es prescindible el por qué de este escenario. Lo interesante del pasatiempo sugerido por Heidegger es que estamos *atrapados* en esta situación de espera. Tenemos o queremos pasar las cuatro horas siguientes hasta la próxima salida del tren. De este modo nuestro tiempo corre sin propósito ni resultado. Sencillamente pasamos el tiempo. Como la ilustración refiere, podemos estudiar la guía de los ferrocarriles, sacar un libro y ojearlo un rato o contar los árboles de la carretera. Podemos ir y venir sobre distintos pasatiempos en esta peculiar espera. Precisamente esta es la idea de la situación referida por Heidegger para ilustrar desde una perspectiva banal y cotidiana las distintas formas de pasar el tiempo. Preguntamos entonces: ¿Qué acontece aquí, en esta situación cotidiana de pasar el tiempo? Respondemos: hacer pasar el tiempo hasta la próxima salida del tren. ¿Pero, dónde está *el aburrimiento*? Hemos convenido anteriormente en que justo ahí donde acontece un pasatiempo estamos secretamente luchando contra el aburrimiento. En esta situación nos encontramos en una fatigosa espera en la cual luchamos constantemente contra el aburrimiento, ahuyentándolo bajo las distintas figuras del pasatiempo. Justamente aquí, en donde tenemos que esperar hasta el arribo del próximo tren luchamos abiertamente contra él pasando el tiempo de una u otra manera. La propia descomposición de la palabra en español *pasa-tiempo*²³ revela que el pasatiempo es él mismo un modo de pasar el tiempo. Podemos incluso decir, un modo de pasar el tiempo ahí donde se asoma ocultamente el aburrimiento. Este saber oculto cobra más fuerza en nuestra lengua materna: nosotros *matamos* el tiempo. Justamente cuando quedamos en una

²³ La palabra alemana para designar el pasatiempo es *Zeitvertreib*. La descomposición de la palabra alemana en *Zeit* y *vertreiben* revela con más fuerza la curiosa relación que se da entre el tiempo y el modo de pasarlo. *Zeit* es el sustantivo para designar lo que en español llamamos *tiempo*, y *vertreiben* es el verbo que en español puede ser traducido como *desterrar*, *expulsar* o *desviar*. Así, *Zeitvertreiben* mienta un *desterrar* o *expulsar* el *tiempo*. Tal vez por esto rápidamente Heidegger concluye que “el pasatiempo es un *despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo*.” (Ibid, 129)

situación homologable, cuando tenemos que hacer pasar el tiempo sin sentido ni resultado, precisamente ahí decimos: estamos matando el tiempo. ¿Pero podemos matar acaso el tiempo? ¿Qué saber se esconde detrás de este saber popular?

El pasatiempo oculta una curiosa relación con el tiempo, precisamente un modo de pasarlo. ¿Pero con esto, hemos obtenido pista alguna sobre qué sea el aburrimiento que sigilosamente se desliza sobre nosotros? De ningún modo. Sólo nos hemos aproximado al esclarecimiento del pasatiempo, pero parece que nos hemos distanciado precisamente de lo que más nos compete: el *aburrimiento*. Preguntamos entonces: ¿Qué es el aburrimiento ahí, en esa situación de espera? Recordamos nuevamente: estamos esperando en la estación de tren hasta la próxima salida y en ella lidiamos con distintos pasatiempos contra el aburrimiento. Si prestamos suficiente atención, todo apunta a que el factor más envolvente es justamente este esperar. Volquemos entonces nuestra atención sobre la *espera*. Concretamente preguntamos: ¿Qué acontece en esta espera que nos aburrimos, en esta espera particular hasta el arribo del próximo tren? Porque suponemos que el aburrimiento acontece aquí en esta espera en particular, pero no en toda espera. No toda espera es aburrida, justamente ahí, en el esperar, puede florecer una prolífera gama de templamientos, tales como la angustia, la ansiedad, la impaciencia o una simple tensión. Precisamente en la *espera* es en donde florecen estos distintos modos de *sentir* y no precisamente éste templamiento particular: el *aburrimiento*. Por eso Heidegger escribe: “El aburrirse en algo no es pese a todo un esperar algo (...) El aburrimiento no es él mismo una espera. Además, no toda espera es necesariamente aburrida.” (Ibid, p.129) La espera no es ella misma el aburrimiento, pero preguntamos nuevamente: ¿Por qué acontece en esta espera, y no en cualquier otra, el aburrimiento? El fenómeno es complejo. Necesitamos precisar qué es lo que acontece aquí, en esta situación determinada para desentrañar qué es el aburrimiento. Necesitamos, según Heidegger, un hilo conductor ¿Cuál? El *tiempo*. ¿El tiempo? ¿Por qué Heidegger nos sugiere que prestemos atención al tiempo si precisamente lo que menos hacemos al estar aburridos es preocuparnos por la hora, por el tiempo en sí mismo? Justamente, de acuerdo a él, en nuestra relación temporal acontecida en esta situación determinada es en donde debemos posar nuestra atención. ¿Por qué? Porque tanto el pasatiempo, como anteriormente hemos convenido, como el aburrimiento apuntan a una peculiar relación con el tiempo. ¿Pero de dónde sale esta presunta relación entre aburrimiento y el tiempo? ¿Cómo llega Heidegger a establecer que en el aburrimiento se trata de una cierta relación con el tiempo? Primeramente a partir de un análisis lingüístico que lamentablemente se pierde en nuestra lengua hispana. La composición de la palabra alemana *Langeweile*, aburrimiento en castellano, remite esta

curiosa relación entre el tiempo y el aburrimiento²⁴. De acuerdo a la palabra alemana el aburrimiento está referido a un cierto permanecer en el tiempo, a una cierta relación con el tiempo en el cual éste se nos hace largo. No deja de ser curiosa la experiencia alemana contenida en la palabra *Langeweile* con el tiempo, y que en nuestra lengua castellana no podamos encontrar rastro de ella. Pero tampoco hay que extraviarse en esta curiosa relación contenida en la palabra alemana y creer que el análisis interpretativo de Heidegger se circunscribe a un análisis del aburrimiento acotado exclusivamente a la experiencia alemana. Todo lo contrario, precisamente a partir de esta interpretación Heidegger pretende penetrar en la esencia propia de todo aburrimiento, contenida en momentos estructurales específicos. La interpretación en esta primera forma no se mueve en modo alguno entonces conforme a la pretensión de Heidegger a un selecto grupo de personas. Lo esencial aquí es

²⁴ *Langeweile* está compuesta del adjetivo *lang*: largo y del sustantivo *Weile*: lapso, rato, o espacio de tiempo. *Langeweile* mienta entonces un cierto espacio de tiempo que se nos hace largo, es decir, un rato largo.

precisamente penetrar en el aburrimiento tal y como nos sobreviene en nuestra existencia. La intención de Heidegger es apropiarse comprensivamente lo que está aquí en juego, a partir de nuestra finita existencia cuando nos sobreviene el aburrimiento.

Convergamos por ahora que tanto en el pasatiempo como en el aburrimiento lo decisivo es el tiempo. El análisis interpretativo mostrará si efectivamente cuando nos aburrimos acontece una curiosa relación con el tiempo. Por ahora, al unísono con Heidegger, nuestro *criterio fijo* es entonces el tiempo:

“Lo decisivo en el pasatiempo, exactamente igual que en aquello que él ahuyenta, el aburrimiento, es, después de todo, el tiempo. Es decir, el pasatiempo es un abreviar el tiempo que quiere hacerse largo, y por tanto una intervención en el tiempo como confrontación con el tiempo. Tenemos por tanto que empezar aquí y preguntar qué sucede aquí con el tiempo, cómo nos comportamos con respecto al tiempo, y similares.” (Ibid, 132)

El aburrimiento y el pasatiempo nos conducen al *tiempo*. Todo apunta a que el aburrimiento es una peculiar relación temporal en la cual “naturalmente” nos manifestamos en *contra*. Ahuyentamos este tránsito de tiempo peculiar abierto en esta situación determinada por el aburrimiento mediante distintas distracciones que apresuradamente forjamos. Pero, por qué naturalmente luchamos contra el aburrimiento; y cómo se articulan el pasatiempo y el aburrimiento son preguntas que aún no han sido planteadas con el vigor necesario. Quizás sólo a partir de una profunda comprensión de qué sea realmente el aburrimiento podremos esbozar una presunta respuesta frente a esta actitud “natural” del hombre respecto del aburrimiento contenida en el pasatiempo.

Por ahora nos apremia comprender más agudamente el pasatiempo para alcanzar al aburrimiento. ¿Cómo hemos de aclarar lo que está aquí en juego?

b) Segundo acercamiento al aburrimiento desde el pasatiempo: El mirar el reloj: ¿Qué es?

“Si queremos ver ya a través del pasatiempo lo que en él se ahuyenta, el aburrimiento, haremos bien en tener a la vista dentro del pasatiempo aquel suceso que ya hemos mencionado varias veces: este constante mirar al reloj” (Ibid, 132) Esta es la respuesta de Heidegger. Porque, según él, “el mirar el reloj es la proclamación ella misma desamparada del fracaso del pasatiempo y, por tanto, del creciente *ser aburrido*.” (Ibid). Penetremos entonces comprensivamente en este momento.

Según la interpretación de Heidegger, el mirar el reloj no es él mismo el pasatiempo. Tampoco es un elemento puramente casual. Detrás de este inaparente acto mecánico se esconde una pista esencial de la interpretación del aburrimiento. ¿Qué se oculta tras este acto? Recordemos: “*Leemos las guías de ferrocarriles o estudiamos el índice de las distancias de esta estación a otros lugares. Miramos el reloj: ha pasado un cuarto de hora. Ahora contamos los árboles en la carretera, volvemos a mirar el reloj: cinco minutos desde la última vez que lo miramos y así sucesivamente.*” (Ibid, 128) ¿Qué hacemos al mirar una y otra vez el reloj? ¿Percatarnos de la hora? Ciertamente, pero no de la hora en sí misma, no nos interesa en lo más mínimo si son las 5 o las 8 de la tarde por sí mismo. Lo que precisamente nos incumbe es la hora en función de nuestra situación determinada, de nuestra *espera*. Queremos saber cuánto tiempo falta hasta el próximo tren. Así, al mirar el reloj lo que hacemos es percatarnos de cuánto tiempo queda en esta relación particular con el tiempo que pasa sin sentido ni resultado. Deseamos que *pase* el tiempo hasta el arribo de nuestro próximo tren. Pero ¿cómo deseamos que *pase* el tiempo? Justamente deseamos que *pase* de alguna manera en particular, concretamente, deseamos que *pase*

lo más rápido posible. De esta manera, lo que se esconde en este repetido movimiento es que deseamos que el tiempo - este tiempo entre nuestra inoportuna llegada hasta la próxima salida del tren - se escurra imperceptiblemente, que ojalá se esfume hasta que llegué nuestro tren, para cogerlo y continuar plácidamente en nuestras "importantísimas" ocupaciones cotidianas. Por eso Heidegger escribe: "no se trata de pasar [*verbringen*] simplemente el tiempo, sino de hacer que transcurra, de llevarlo [*bringen*] a que transcurra *más deprisa*. Entonces va *despacio*" (Ibid, p.133) El mirar el reloj entonces revela nuestro íntimo deseo de que el tiempo transcurra *más deprisa* porque va *despacio*... ¿Pero cómo es posible que el tiempo vaya *despacio*? ¿Acontece que unas veces vaya *deprisa* y otras *despacio*?

Estamos frente a un hecho sorprendente, el peculiar demorar del tiempo. Demorar que no está sujeto en medida alguna al lapso objetivo del tiempo. Genuinamente puede acontecer que nos aburramos en un lapso objetivo de tiempo muy breve. O todo lo contrario, que en una actividad que dure horas no acontezca nada parecido a un demorarse del tiempo: "quizás no nos aburrimos en absoluto en una fiesta que se prolonga toda una noche." (Ibid, 133) De esta manera, la relación temporal desplegada en esta situación determinada en que nos aburrimos no está sujeta esencialmente a la longitud del tiempo objetiva. Lo que si podemos afirmar es que de alguna extraña manera, el demorarse del tiempo en esta situación determinada, está confusamente enraizada con la esencia del aburrimiento. El tiempo vacila y se demora, y nos apremia impulsarlo, apresurarlo. Deseamos que transcurra de *prisa*. Justamente Heidegger escribe: "Nos defendemos *frente* a la marcha del tiempo que se ralentiza y que nos es *demasiado* lenta, que nos *retiene* en el aburrimiento, contra este peculiar vacilar y demorarse del tiempo. Este vacilar y demorarse del tiempo tiene este lastroso y paralizante." (Ibid, 133)

¿Pero cómo nos relacionamos nosotros en esta situación determinada con este demorarse del tiempo? De una peculiar manera. Según Heidegger, este demorarse del tiempo nos aqueja, nos hostiga y justamente por eso deseamos que se apresure. Deseamos impeler el transcurso vacilante del tiempo ahí donde se asoma, precisamente porque nos *oprime*. De acuerdo a este segundo acercamiento al aburrimiento desde el pasatiempo, cito: "resulta entonces que el ser [estar] aburrido es un *peculiar paralizante ser afectado por el curso moroso del tiempo y por el tiempo en general*, un ser afectados que nos oprime a su manera." (Ibid, 134) El tiempo, específicamente este trascurrir del tiempo en esta situación determinado, tiene el poder de *oprimirnos*. Tal vez este peculiar *oprimir* del *curso moroso del tiempo* está oscuramente relacionado con nuestra actitud "natural" en *contra* del aburrimiento a través del pasatiempo. Justamente porque el aburrimiento, conforme a su estructura interna, nos hostiga, nos presiona, nos *oprime*, deseamos ahuyentarlo. Pero no nos estamos precipitando, esperemos penetrar en la intimidad propia del aburrimiento, para desde ahí, esclarecer por qué nos comportamos "naturalmente" en su *contra*, es decir, para articular su íntima relación con el pasatiempo.

Si concordamos con Heidegger en que el mirar el reloj revela nuestro anhelo de que el tiempo fluya más de prisa, de que se esfume en nuestros distintos pasatiempos. Necesariamente nos vemos arrastrados con él hacia las turbias profundidades del tiempo. Porque si el tiempo ahora vacila y se demora en su peculiar transcurrir. ¿Ocurre acaso que puede ir unas veces más rápido, y otras más lento? ¿No tiene el tiempo su propio e imperturbable transcurso? Sino es así, ¿por qué acontece ahora más lento? ¿Y por qué deseamos que vaya más rápido? Todos nosotros vivimos sujetos a los caprichos del tiempo. Todos hemos padecido el disímil transcurso del tiempo a lo largo de distintas situaciones cotidianas de nuestro vivir. No transcurren igual cinco segundos de un encuentro sexual que

cinco segundos de televisión. Curiosamente sabemos que el tiempo no es imperturbable, homogéneo. Pero ¿qué es entonces el tiempo? ¿Y cómo se relaciona con nosotros aquí en el aburrimiento? ¿Por qué en el aburrimiento el tiempo se demora, vacila? Todo apunta a que saltemos a las profundidades de la esencia del tiempo para desde ahí, esclarecer qué es precisamente el aburrimiento. Pero Heidegger nos contiene de este impulso advirtiéndonos que: “tenemos que mantenernos en el aburrimiento para, *precisamente a través de su esencia*, lanzar una mirada a la esencia oculta del tiempo, y por tanto a la conexión entre ambas.” (Ibid, 135)

Recapitemos brevemente los pasos desplegados hasta ahora. Hemos preferido descender desde las vertiginosas alturas de los rasgos esenciales, hasta la tierra de los temples de ánimo particulares, específicamente, al templo de ánimo del *aburrimiento*. Hemos convenido en el análisis interpretativo de este templo de ánimo en particular, y no de otro, debido a la riqueza del análisis heideggeriano del aburrimiento, para desde él, esclarecer nuestro auténtico preguntar: *qué son los temples de ánimo*. Deseamos entonces penetrar en la esencia de un templo de ánimo para desde él, esclarecer las enigmáticas características desprendidas en la primera sección. Principalmente para esclarecer qué significa *despertar y comprender* un templo de ánimo. En un primer paso metódico, hemos convenido que el método adecuado para el tratamiento de todo templo de ánimo es conservar la vivacidad incomparable de la vida, contenida en el caso del aburrimiento, específicamente en la figura del pasatiempo. ¿Por qué hemos preferido penetrar en el pasatiempo para desde él saltar hacia el aburrimiento? Porque el aburrimiento es algo respecto de lo cual nosotros estamos fundamental y originalmente en *contra*, y precisamente la figura del pasatiempo acierta con nuestra actitud “natural”. Pero no hemos comprendido en medida alguna por qué es que nos comportamos precisamente así con el aburrimiento, y no nos abrimos a él justo cuando asoma en nuestras vidas. Para esclarecer por qué nos comportamos fundamentalmente en su *contra* hemos de penetrar primero en la esencia del aburrimiento. Para aprender qué es entonces el aburrimiento, hemos traído a la vista un ejemplo bastante cotidiano en donde luchamos secretamente contra el aburrimiento a partir de las distintas formas de pasar el tiempo: Estar esperando un tren que no viene hasta dentro de cuatro horas. La ilustración encubre nuestra peculiar relación con el tiempo ahí, justamente en donde nos aburrimos. En un primer acercamiento al aburrimiento hemos convenido que tanto el pasatiempo como el aburrimiento están oscuramente relacionados con el tiempo a partir de un análisis lingüístico que lamentablemente se pierde en nuestra lengua materna. Lo decisivo es el tiempo. Hemos decidido preguntar que sucede aquí con el tiempo, como nos comportamos respecto a él y similares. Para apropiarnos adecuadamente de qué es el aburrimiento hemos decidido en un segundo acercamiento posar nuestra atención en el reiterativo movimiento de *mirar el reloj*. De acuerdo con Heidegger, este constante suceso nos ha revelado precisamente uno de los rasgos esenciales de nuestra relación temporal con el tiempo en el aburrimiento: deseamos que *transcurra* más *deprisa*. Deseamos que el tiempo vaya más de *prisa* para que no nos paralice con su paralizante transcurso. Por consiguiente, hemos desencubierto dos elementos sorprendentes. El peculiar *oprimir y transcurrir del tiempo*. El tiempo se *demora, vacila* en su transcurrir, y conjuntamente nos *oprime*. Curioso, el tiempo se demora y nos oprime. Desde aquí, se ha levantado la tentativa de preguntar por la esencia oculta del tiempo. ¿Cómo es que el tiempo puede ser tan caprichoso y tener estos mágicos poderes sobre nosotros? ¿Qué es él mismo para que podamos ser afectados de esta manera por él? Pero nos hemos contenido de preguntar por la esencia oculta del tiempo siguiendo el enigmático consejo de Heidegger: “Tenemos que mantenernos en el aburrimiento para, *precisamente a través*

de su esencia, lanzar una mirada a la esencia oculta del tiempo, y por tanto a la conexión entre ambas.” (Ibid, 135)

c) El primer momento estructural: El estado de retención (Die Hingehaltenheit)

Retomemos el análisis interpretativo del aburrimiento. La interpretación de Heidegger profundiza en la situación que hasta ahora hemos venido superficialmente caracterizado: la “opresión de tipo peculiar: el demorarse del curso del tiempo.” (Ibid, p.135) A partir de la profundización de este elemento Heidegger procede a revelar el primer momento estructural del aburrimiento, a saber, el estado de retención²⁵ por el curso moroso del tiempo. Esta retención en esta situación determinada en donde florece el aburrimiento es lo que nos oprime de acuerdo a Heidegger: “Por eso hablamos de una opresión de tipo peculiar (...) Ya la conocemos. La hemos encontrado en lo aburrido mismo que nos aburre:

*lo que retiene [Das Hinhaltende]*²⁶ ” (Ibid) Nuestra tarea consiste entonces en articular comprensivamente este nuevo elemento estructural del aburrimiento con los momentos anteriormente desplegados.

Hemos acordado que en esta situación en donde luchamos contra el aburrimiento, el tiempo transcurre de una manera bastante peculiar. Precisamente, hemos convenido en que el tiempo se demora, vacila, y su propio vacilar nos *oprime*. Hemos acordado además que este vacilar del tiempo es bastante peculiar. ¿Pues cómo nos ha de oprimir el tiempo? A partir de estas caracterizaciones anteriormente convenidas, hemos preferido penetrar agudamente en este peculiar oprimir del transcurso moroso del tiempo. Y justamente encontramos que este curioso oprimir está confusamente enraizado con la estructura interna del aburrimiento, a saber, el estado de retención. Concretamente, la peculiar opresión del tiempo en su paralizante transcurrir nos retiene. ¿Dónde nos retiene? Precisamente en este determinado tiempo intermedio entre nuestra inoportuna llegada a la estación hasta la salida de nuestro próximo tren somos retenidos por el curso moroso del tiempo de este tiempo *determinado*, y no de todo tiempo. Después de todo, no siempre nos aburrimos, sino que nos aburrimos frente a esta situación determinada, en este tiempo determinado. Escribe Heidegger: “El estado de retención no sucede a causa de algún tiempo, sino a causa de este determinado tiempo intermedio que se demora entre nuestra llegada y la partida del tren. Nos retiene, y en ello nos detiene (...) Ser [estar] aburrido es, por tanto, un *retenernos el transcurso temporal que se demora de un tiempo intermedio.*” (Ibid, 136)

Pero, ¿cómo nos ha de oprimir una retención? No acontece justamente lo contrario, que cuando el fluir del tiempo se demora, precisamente ahí deberíamos tener más libertad, más campo de acción. Pero aquí, de acuerdo a la interpretación de Heidegger, acontece justamente lo contrario, la opresión acontece conforme somos retenidos por el transcurso moroso del tiempo. ¿Por qué acontece esta opresión de carácter tan peculiar? ¿Cómo nos puede oprimir una retención? Y ¿cómo nos relacionamos con el tiempo cuando somos aburridos? Son interrogantes que aún no podemos responder. Debemos profundizar

²⁵ Traduzco *Hingehaltenheit* por estado de retención.

²⁶ En el texto en español *das Hinhaltende* es traducido por *lo que da largas*. Traducción que en nuestra lengua castellana poco o nada nos revela. Por eso he preferido traducir *das Hinhaltende* como *lo que retiene*, pues deriva del verbo *hinhalten*, que puede ser traducido como *dar esperanzas, entretener, retener con esperanzas*. Por eso *Die Hingehaltenheit* lo he traducido como *el estado de retención*, pues es un participio pasivo sustantivado derivado del verbo *Hinhalten*. Téngase a la vista además el constante juego que emplea Heidegger con la partícula compositiva *hin de hinhalten*. *Hin* es un adverbio de dirección, normalmente traducido como *para allá, hacia allá*. El verbo *hinhalten* oculta entonces una cierta direccionalidad, un cierto estar dirigido hacia. Por eso Heidegger pregunta más adelante dónde y hacia dónde estamos retenidos en este estado de retención.

aún más los elementos descubiertos hasta ahora en la interpretación del aburrimiento, específicamente, debemos esclarecer cómo nos retiene este vacilar de este determinado tiempo intermedio.

d) El segundo momento estructural: El ser dejados vacíos (*Leergelassenheit*) por las cosas que se deniegan.

A partir de la profundización de nuestra peculiar relación temporal cuando nos aburrirnos, hemos descubierto que el curso moroso del tiempo es lo que nos retiene. Pero hemos descuidado a propósito otro de los elementos centrales acontecidos mientras nos aburrirnos. Nuestro trato con las cosas mientras pasamos el tiempo. De acuerdo a Heidegger, lo que buscamos con los distintos pasatiempos es justamente no ser dejados vacíos. Por eso escribe: “En la ocupación que buscamos en el pasatiempo no nos interesa aquello con lo que estamos ocupados, ni siquiera que de ahí pueda salir algo ni que con ello podamos ser de provecho a otros. No nos interesa ni el objeto ni el resultado de la ocupación, sino el *estar ocupados en cuanto tal*, y sólo eso. Buscamos estar ocupados de algún modo ¿Por qué? Sólo para no caer en el *dejarnos vacíos* que aparece con el aburrimiento.” (Ibid, 137) Nos compete entonces apropiarnos de este elemento esencial del aburrimiento, y ver cómo se articula con el momento estructural anteriormente obtenido.

Hemos partido desde una situación cotidiana en donde indistintamente hacemos pasar el tiempo. A partir de estas distintas ocupaciones - sacar un libro y ojearlo, contar los árboles, etc. - hemos descuidado qué acontece efectivamente ahí cuando el transcurso del tiempo vacila. Preguntamos entonces: ¿Qué sucede allí, cuando buscamos distintas ocupaciones, distracciones en este tiempo intermedio? Nos distraemos. ¿Pero qué buscamos con este *distraernos*? No percatarnos del paralizante transcurso del tiempo. Deseamos distraernos para no prestar *atención* al curso moroso de este tiempo intermedio. Así, nos volcamos por entero a una ocupación cualesquiera para olvidarnos del tiempo. Hacemos que desaparezca el vacilar del tiempo, justamente porque ya no prestamos *atención* a su transcurrir. Por eso Heidegger señala que no nos interesa ni el objeto ni el resultado de la ocupación, sólo deseamos estar ocupados en cuanto tal. ¿Pero cómo somos dejados vacíos, si convenimos en qué el pasatiempo es el mismo un modo de pasar el tiempo envuelto en distintas ocupaciones? ¿No ocurre precisamente lo contrario, somos *llenados* cuando nos ocupamos con cosas?

Tenemos que determinar de qué manera nos relacionamos con las cosas en este determinado tiempo intermedio para que ellas nos puedan dejar vacíos. Prestemos atención al trato con las cosas de acuerdo al discurso de Heidegger. Según él, podemos tratar las cosas de diversas maneras. Las podemos dejar tal como son, podemos trabajar con ellas o las podemos preparar. (Cfr. 138) De acuerdo a nuestro trato podemos estar *asumidos, perdidos o absortos* por las cosas. Lo relevante de esta breve exposición del trato con lo ente de Heidegger es precisar cómo podemos ser llenados o eliminar el dejarnos vacíos. ¿Acaso somos llenados cuando lo ente está presente y somos dejados vacíos cuando lo ente está ausente? ¿Pero en nuestro ejemplo, no están presentes una serie de cosas tales como la estación, la carretera, los árboles, etc.? ¿Cómo es que somos dejados vacíos si convenimos en que hay presentes distintas cosas? Porque el ser dejados vacío no está referido a una presencia y ausencia de las cosas. No es que sin más las cosas se desvanezcan cuando somos dejados vacíos y quedemos flotando en la nada; todo lo contrario, en la medida en que somos dejados vacíos tienen que haber justamente una serie de cosas presentes²⁷. Lo aburrido tiene que estar presente para aburrirnos, es decir, para dejarnos vacíos. Escribe Heidegger a propósito de esta curiosa presencia: “estas cosas nos aburren no porque estén

²⁷ Téngase a la vista: “En la medida que de hecho existimos, *somos ahí*, estamos instalados en medio de otros entes.”

en presentes en general, sino porque están presentes precisamente *de tal y cual modo* (...) Después de todo no nos hacen nada, *nos dejan completamente en paz*. Efectivamente: y precisamente ése es el motivo por el que nos aburren.” (Ibid, 139) Lo que debemos aclarar entonces es en qué consiste esta peculiar presencia de las cosas para que efectivamente nos dejen vacíos. ¿Qué sucede con ellas que de pronto nos dejan vacíos? Concretamente: ¿Qué significa dejar vacíos? Según Heidegger, dejar vacíos, ser dejados vacíos significa *no ofrecer nada* en tanto presente. “Dejarnos vacíos significa que no recibimos nada ofrecido de lo presente.”(Ibid)

¿Pero no nos ofrece nada la estación de trenes en tanto presente? ¿No nos ofrece acaso las guías de ferrocarriles, los árboles que la circundan, la propia carretera? ¿Cómo somos dejados vacíos si precisamente la estación de trenes nos ofrece distintas cosas? Ciertamente nos ofrece distintas cosas la estación en tanto presente. Pero justamente lo que esperábamos, lo que deseábamos de ella nos ha sido denegado. ¿Qué es lo que esperábamos? Justamente no estar sujetos a ninguna estancia. Deseábamos subirnos al tren lo más rápido posible sin perder ningún minuto de nuestro valioso tiempo. Pero ahora, debemos hacer transcurrir este peculiar fluir del tiempo sin propósito ni resultado. Y ¿cómo lo hacemos? Precisamente acudiendo a distintas ocupaciones que esgrimimos en contra del aburrimiento por medio de los pasatiempos oculta precisamente esta opresión de que nada de lo presente nos puede *llenar*. La estación nos deniega lo que esperábamos de ella, y conjuntamente con su denegarse, se nos cierra sobre sí lo ente en su conjunto de esta situación determinada. De acuerdo a Heidegger:

“Resulta que el dejarnos vacíos en tanto que denegarse presupone algo presente, pero que esto presente tiene que ser justamente algo determinado, y aguardado para una situación determinada, para que algo pueda dejarnos vacíos en el sentido de que somos aburridos por...”(Ibid, 141)

¿Pero por qué somos dejados vacíos en esta situación determinada y no en toda situación? Precisamente porque lo que aguardábamos de la estación, llegar y tomar el tren, nos ha sido denegado. ¿Pero, por qué nos ha sido esto denegado? ¿Acaso la estación cual monstruo se ha vuelto sobre nosotros y ha decidido denegarse? No, lo esencial aquí es que la estación se nos deniega justamente porque el tiempo de la llegada del tren aún no acontece. La estación se nos deniega porque no le ha llegado su tiempo. Nuevamente lo esencial aquí es el tiempo. Por eso escribe Heidegger:

“Dicho a grandes rasgos: la posibilidad del aburrimiento se trata de una relación todavía oscura del transcurso del tiempo que se demora con las cosas que se deniegan, es decir, de la pregunta de qué es el tiempo mismo para que pueda tener esta relación con las cosas, y además para que a partir de semejante relación sea posible tal cosa como el aburrimiento en tanto que un temple de ánimo que nos temple.” (Ibid, 142)

IV.-Epilogo

Tal vez sorprenda al lector esta abrupta interrupción, este sorpresivo final. Se preguntará tal vez en este instante: ¿Dónde está lo prometido? ¿Dónde han quedado la segunda y la tercera forma del aburrimiento que tan enérgicamente se habían anunciado? ¿Tan largo viaje para qué? Mi querido lector debo confesarte que por mi estrechez de fuerza y comprensión he quedado imposibilitado de seguir el camino comprensor. Efectivamente he quedado en deuda contigo, pero no desanimes, sabe bien que esta es la primera parte del proyecto investigativo de mi auténtico preguntar. Lo prometido es deuda. Pero los primeros pasos ya están dados para nuestra segunda parte. Por ahora, imaginémosnos la composición de la segunda parte. En ella desarrollo la segunda y la tercera forma del aburrimiento prosiguiendo con la sección anterior. Precisamente trato en un tercer capítulo – prosiguiendo la numeración actual - la segunda forma del aburrimiento, a saber, el *aburrirse en*, para posteriormente pasar a un diálogo comprensivo con la última forma del aburrimiento desarrollada por Heidegger, *uno se aburre*. Para finalmente, concluir en una última sección con el esclarecimiento de qué son los temples de ánimo conforme los planteamientos de Heidegger.

Lamentablemente todo esto son juegos de la imaginación, y todo lo que hemos imaginado aún no se ha desarrollado. Pero sabe bien que si aún no se ha desarrollado es sólo accidental. Gran parte de la comprensión de la segunda forma y parte de la tercera ya están bastante ganadas. Y prontamente espero poder plasmarlas en la segunda parte que tú y yo hemos imaginado conjuntamente. Por ahora, la tarea ha quedado en un estado de transición que espero, pueda prestar cierta ayuda a quien la lea. Que lo invite a proseguir su auténtico preguntar, tal como yo pretendo seguir el mío, pues los caminos del pensar no concluyen.

Bibliografía

Gonzalo Diaz Letelier –De tonos, acordes y discordias un nuevo lenguaje para una nueva interpretación de las pasiones

Jean-Paul Sartre, «Bosquejo de una teoría de las emociones», traducción del francés al español por Mónica Acheroff, Editorial Alianza, Madrid, 1971.

Jorge Acevedo, «Pasión y conocimiento», en Revista Paradigma, nº 2, Universidad de Málaga, Málaga, 2006.

Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Martin Heidegger. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2007.

Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der metaphysik*. Gesamtausgabe 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Winter semester 1929/30), ed. F.-W. von Herrmann, 1983.