

**ABURRIMIENTO Y EXISTENCIA**  
**En el pensamiento de Martin Heidegger**

**Trabajo para optar al título de**  
**Licenciado en Filosofía**

**Modalidad: Trabajo Monográfico**  
**Línea De Investigación: Fenomenología Y Hermenéutica**

**Presentado Por:**  
**BRAYAM STEEP VIVAS PARRA**

**Cód. 2012132040**  
**brayamvivas6@gmail.com**

**Director:**  
**ALESSANDRO BALLABIO**

**Universidad Pedagógica Nacional**  
**Facultad De Humanidades**  
**Departamento De Ciencias Sociales**  
**Licenciatura En Filosofía**  
**Bogotá D.C.**

**2017**

## RESUMEN

El objetivo de este trabajo es hacer una reconstrucción del concepto heideggeriano de aburrimiento como *temple de ánimo* fundamental. Este propósito surge de la posible ambigüedad que existe al momento de dar cuenta de los diferentes *temples de ánimo* que expone Heidegger en una parte de su obra. En *Ser y tiempo* (1927) Heidegger asume que la angustia es el *temple de ánimo* fundamental para el *Dasein* debido a su enfrentamiento con la experiencia de la *Nada*. Sin embargo, en su curso de Friburgo en el semestre de invierno de 1929-1930, admite que el aburrimiento es el *temple de ánimo* fundamental, el cual se origina en la experiencia que el *Dasein* tiene frente a lo ente en su conjunto. Lo ente en su conjunto es la experiencia del *Dasein* en la que “lo ente se hace indiferente en su conjunto” (CFM: 180), es decir, en la que todos los entes “valen igual de mucho e igual de poco” (CFM: 180).

Esta ambigüedad representa un problema al momento de estudiar la obra de Heidegger ya que los *temples de ánimo* son primordiales para poder captar el concepto de *Dasein* sobre el que se funda la mayor parte de su obra. Los *temples de ánimo* son el armazón sobre el que se desenvuelve este *Dasein* y posibilitan el modo en el que se encuentra en el mundo. De estas modalidades existe una que fundamenta la existencia del *Dasein*, pero ¿cuál? Heidegger lo precisa, el problema es que lo hace con dos *ánimos* diferentes desde dos textos diferentes en un recorrido que empieza con su obra capital *Ser y tiempo*, pasando por *¿Qué es metafísica?* y terminando con *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

Para poder entender mejor lo que Heidegger quería expresar, este trabajo intentara realizar un acercamiento a estos dos conceptos exponiéndolos y contraponiéndolos como modalidades fundamentales del *Dasein*. Primero describiremos el concepto de *temple de ánimo* que Heidegger plantea plenamente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929), más adelante abordaremos el concepto de aburrimiento para describirlo como un *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en tanto existencia inauténtica y, por último, reconstruiremos el concepto de angustia como *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en tanto existencia auténtica.

**Palabras clave:** Aburrimiento, Angustia, *Temple de ánimo*, *Dasein*, Existencia.

## ABSTRACT

The aim of this work is to reconstruct the Heideggerian concept of boredom as fundamental *mood*. This purpose arises from the lack of clarity that exists, by Heidegger, when he explains the different *mood* exposed in his work. In *Being and time* (1927), Heidegger assumes that anxiety is the fundamental *mood* for *Dasein*, because of its confrontation with the experience of nothing. However, Heidegger, in his Freiburg's course in the winter semester of 1929-1930, admits that fundamental *mood* is boredom, this attunement is originated when *Dasein* has an experience with beings as a whole. Beings as a whole is the *Dasein's* experience that "Beings have –as we say- become indifferent as a whole" (FCM: 138), it means, with this experience every being is "equally great and equally little worth." (FCM: 137).

This ambiguity represents a problem when studying Heidegger's work since states are primordial in order to grasp the concept of *Dasein* on which most of his work is based. The states are the framework on which *Dasein* unfolds and make possible the form in which it is in the world. Of these modalities there is one that grounds the existence of the *Dasein*, but which one? Heidegger needs specifies it, but the problem is that he uses two different *moods* from two different when he specifies it, first text used by him is his capital work *Being and Time*, passing through *What is Metaphysics?* And ending in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*.

In order to give clarity to what Heidegger wanted to express, this work tries to make an approach to these two concepts exposing them and contrasting them as fundamental modalities of *Dasein*. First, we will describe the concept of *mood* that Heidegger fully presents on the fundamental concepts of metaphysics (1929), later on we will address of concept of boredom to describe it as a fundamental *mood* of *Dasein* as inauthentic existence and, finally, we will rebuild the concept of anxiety as fundamental *mood* of *Dasein* for authentic existence.


Keywords: Boredom, anxiety, *mood*, *Dasein*, Existence.

## **AGRADECIMIENTOS**

De la forma más sincera, agradezco y dedico este trabajo a mi familia. A mi madre, Luz Marina Parra, que sin su constante apoyo y paciencia no habría podido concretar el estilo de vida que asumí llevar. A mi hermana, Laura Tatiana, que sin su jovialidad y alegría habría perdido, hace tiempo, los ánimos para continuar con mi carrera.

También quisiera agradecer a mi tutor y profesor Alessandro Ballabio, que me aconsejó, guió y corrigió durante la realización de este trabajo de grado y que, además, me otorgó su confianza para avalarlo. Su conocimiento y experiencia me guiaron en la dirección correcta.


Por último, a mi compañero y colega Richard Vargas, que contribuyó con su discernimiento e intuición para apoyarme en mis falencias teóricas.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	<b>FORMATO</b>
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>
<b>Código: FOR020GIB</b>	<b>Versión: 01</b>
<b>Fecha de Aprobación: 10-10-2012</b>	<b>Página 1 de 5</b>

<b>1. Información General</b>	
<b>Tipo de documento</b>	Trabajo de grado
<b>Acceso al documento</b>	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
<b>Título del documento</b>	Aburrimiento y existencia en el pensamiento de Martin Heidegger
<b>Autor(es)</b>	Vivas Parra, Brayam Steep
<b>Director</b>	Ballabio, Alessandro
<b>Publicación</b>	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2017, 65p.
<b>Unidad Patrocinante</b>	Universidad Pedagógica Nacional
<b>Palabras Claves</b>	ABURRIMIENTO, ANGUSTIA, TEMPLE DE ÁNIMO, DASEIN, EXISTENCIA.

<b>2. Descripción</b>
<p>El objetivo de este trabajo es hacer una reconstrucción del concepto heideggeriano de aburrimiento como temple de ánimo fundamental. Este propósito surge de la posible ambigüedad que existe al momento de dar cuenta de los diferentes temples de ánimo que expone Heidegger en una parte de su obra. En <i>Ser y tiempo</i> (1927) Heidegger asume que la angustia es el temple de ánimo fundamental para el Dasein debido a su enfrentamiento con la experiencia de la Nada. Sin embargo, en su curso de Friburgo en el semestre de invierno de 1929-1930, admite que el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental, el cual se origina en la experiencia que el Dasein tiene frente a lo ente en su conjunto. Lo ente en su conjunto es la experiencia del Dasein en la que "lo ente se hace indiferente en su conjunto" (CFM: 180), es decir, en la que todos los entes "valen igual de mucho e igual de poco" (CFM: 180).</p> <p>Esta ambigüedad representa un problema al momento de estudiar la obra de Heidegger ya que los temples de ánimo son primordiales para poder captar el concepto de Dasein sobre el que se funda la mayor parte de su obra. Los temples de ánimo son el armazón sobre el que se desenvuelve este Dasein y posibilitan el modo en el que se encuentra en el mundo. De estas modalidades existe una que fundamenta la existencia del Dasein, pero ¿cuál? Heidegger lo precisa, el problema es que lo hace con dos ánimos diferentes desde dos textos diferentes en un recorrido que empieza con su obra capital <i>Ser y tiempo</i>, pasando por ¿Qué es metafísica? y terminando con <i>Los conceptos fundamentales de la metafísica</i>.</p> <p>Para poder entender mejor lo que Heidegger quería expresar, este trabajo intentara realizar un acercamiento a estos dos conceptos exponiéndolos y contraponiéndolos como modalidades fundamentales del Dasein. Primero describiremos el concepto de temple de ánimo que Heidegger plantea plenamente en <i>Los conceptos fundamentales de la metafísica</i> (1929), más adelante abordaremos el concepto de aburrimiento para describirlo como un temple de ánimo fundamental del Dasein en tanto existencia inauténtica y, por último, reconstruiremos el concepto de angustia como temple de ánimo fundamental del Dasein en tanto existencia auténtica.</p>

<b>3. Fuentes</b>
<p>Gilardi, Pilar. (2013). <i>Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)</i>. Ciudad de Mexico: Bonilla Artigas Editores.</p> <p>Heidegger, M. (2008). <i>El concepto tiempo</i>. Barcelona: Herder Editorial.</p>

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	<b>FORMATO</b>
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>
<b>Código: FOR020GIB</b>	<b>Versión: 01</b>
<b>Fecha de Aprobación: 10-10-2012</b>	<b>Página 2 de 5</b>

Heidegger, M. (2007). Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud y Soledad. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2006). ¿Qué es metafísica? Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1997). Ser y tiempo. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago De Chile: Editorial Universitaria.

Redondo. S. P. (2005). Filosofar desde el temple de ánimo. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.

Sieteiglesias, E. S. (4 de enero del 2011). El día más aburrido de la historia. La Razón. Recuperado de: [http://www.larazon.es/historico/5517-el-dia-mas-aburrido-de-la-historia-ILLA\\_RAZON\\_350831](http://www.larazon.es/historico/5517-el-dia-mas-aburrido-de-la-historia-ILLA_RAZON_350831)

Unamuno, M. (2002). Niebla. Chile: Facultad de ciencias sociales – Universidad de Chile.

#### 4. Contenidos

En su obra capital, Ser y tiempo (1927), Heidegger menciona el concepto de angustia describiéndolo como un temple de ánimo fundamental (ST: 184). En este tratado se plantea, por vez primera, el concepto de temple de ánimo haciendo una alusión breve pero vital. Los temples de ánimo son una de las tres figuras de la estructura del Dasein en “su aperturidad” (ST: 133). En este texto, la angustia es el temple de ánimo fundamental para el Dasein ya que con ella “somos capaces de enfrentarnos a la experiencia de la Nada” (ST: 187).


Un año después, en el texto ¿Qué es metafísica? (1928), Heidegger especializará el concepto de angustia (QM: 27) reafirmando la importancia de éste como “temple de ánimo fundamental del Dasein” (QM: 28). Sin embargo, en este texto se plantea un nuevo temple de ánimo fundamental. El aburrimiento llega para contraponerse a la angustia en alguna medida que Heidegger no logra exponer claramente (QM: 24).

Desde aquí, el aburrimiento empieza a adquirir una cierta importancia. Parece ser un temple que nos da la posibilidad de encontrarnos con “lo ente en su conjunto” (QM: 24). Por supuesto que la angustia sigue siendo fundamental en la existencia del Dasein, pero ya puede empezar a notársele una dejación a causa de la irrupción del aburrimiento. Sea como sea, hasta el momento en el que se escribe ¿Qué es metafísica? solo se puede afirmar con certeza que se está comenzando a profundizar el concepto de temple de ánimo que, a lo largo de la obra de Heidegger, solo era oscuro y distante y que, al mismo tiempo, es vital para comprender su contenido general.

En el año de 1929 Heidegger escribe Los conceptos fundamentales de la metafísica, basándose en un curso que impartió en Friburgo, en el semestre de invierno de 1929-1930. En este seminario le da al aburrimiento esa importancia que solicitaba al llamarlo “temple de ánimo fundamental” (CFM: 113). Aquí la angustia cae en el olvido para darle paso a las cuestiones trascendentales de la metafísica, que se descubren como “un hacer humano fundamental” (CFM: 43).

A lo largo de los tres textos se ha abordado la pregunta por la filosofía (la pregunta por el Ser, por la metafísica y por sus conceptos). En los tres se puede observar un desarrollo: de lo más esencial a lo más conceptual. La pregunta por la filosofía es, en cada uno de los textos, el problema más importante, pero en conjunto se nos revela algo mayor. La filosofía es un hacer humano fundamental que requiere, al igual que cualquier hacer, una disposición, una apertura si se quiere, un modo de ser, un temple de ánimo.

Heidegger comienza su curso de Friburgo con la intención de develar el mundo, la finitud y la soledad

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	<b>FORMATO</b>
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>
<b>Código: FOR020GIB</b>	<b>Versión: 01</b>
<b>Fecha de Aprobación: 10-10-2012</b>	<b>Página 3 de 5</b>


como conceptos fundamentales de la metafísica y termina haciéndonos entender que la filosofía no solo es una disciplina que se oriente en una universidad, sino que es un hacer humano fundamental que requiere de un temple de ánimo, también fundamental, para poder realizarse. Para filosofar se necesita de un ánimo particular que le permita al Dasein desenvolverse en este hacer. Así como el músico necesita del amor, la ira o el dolor para componer los versos más sentidos, el filósofo necesita de un ánimo que le permita comprometerse con su pensamiento. He aquí la pregunta que convoca con más fuerza el curso de Friburgo: ¿Cuál es el temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar? (CFM: 89).

Heidegger ya venía dando pistas sobre este ánimo desde Ser y tiempo. Toma como fundamental a la angustia para el Dasein, pero no admite que ella sea necesaria para la filosofía. En ¿Qué es metafísica? empieza a profundizar más sobre este temple que se desliza como una “niebla callada” (QM: 24) y admite que el tedio le permite a la metafísica ser posible. Ya en Los conceptos fundamentales de la metafísica surge ampliamente el aburrimiento como aquel temple de ánimo que posibilita nuestro filosofar y que, además, “es fundamental” (CFM: 113). Entonces, en el transcurrir de estas tres obras pareciera haber un decurso entre la importancia de la angustia y la del aburrimiento. ¿Cuál es el temple de ánimo fundamental para el Dasein? y ¿Qué diferencias se dan entre ellos para que sea de esta manera? Son preguntas que intentaremos responder.

El Ser y su existencia en el mundo (Dasein) solo se posibilitan en la medida en que el Dasein se temple con un ánimo. Así pues, la angustia, el aburrimiento, el amor, la curiosidad, etc. son modos en los que el Dasein se manifiesta y le permiten, precisamente, Ser. Al enfrentarse a la Nada el Dasein se encuentra templado con la angustia. Al enfrentarse a lo ente en su conjunto lo está con el aburrimiento. Hasta este punto no habría problema, pero Heidegger decide proponérselo al afirmar, primero en Ser y tiempo, que la angustia es el temple de ánimo fundamental (ST: 184) y después, en Los conceptos fundamentales de la metafísica, indica que el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental (CFM: 113). De ser así, no solo el modo con el que se manifiesta el Dasein en el mundo cambiaría, sino que, también, cambiaría su acceso a él en una experiencia radicalmente opuesta: de una visión de la negación de lo ente en su conjunto al conjunto de este mismo. ¿Cuál es el temple de ánimo fundamental para el Dasein?

Heidegger afirma en dos textos diferentes que dos temples de ánimo diferentes son fundamentales. Este trabajo de grado pretende demostrar que todos los temples de ánimo son fundamentales. Para ser más específico: cada ánimo es fundamental para alguna experiencia existencial. Particularmente, la tesis que queremos defender es que el aburrimiento (que es el enfrentamiento del Dasein a la experiencia de lo ente en su conjunto) es el temple de ánimo fundamental del Dasein en su existencia inauténtica y, la angustia (que es el enfrentamiento del Dasein a la experiencia de la Nada), es el temple de ánimo fundamental del Dasein en su existencia auténtica.

El objetivo general de este trabajo de grado es intentar demostrar esta tesis al responder una pregunta: ¿Cuál es el temple de ánimo fundamental para el Dasein en el transcurrir de la obra de Heidegger comprendida entre 1927 a 1930? Como objetivos específicos intentaremos aclarar ¿Qué es un temple de ánimo? ¿Qué es el aburrimiento? ¿Qué es la angustia? ¿Cuál es la relación que existe entre estos dos temples? Para ello, orientaremos este texto de la siguiente manera: En el primer capítulo trabajaremos el concepto de temple de ánimo que Heidegger utiliza en Los conceptos fundamentales de la metafísica. Esta primera parte nos ayudara a comprender la estructura general de ánimos como el aburrimiento o la angustia y, también, entender la forma en que el Dasein afronta las experiencias que conforman su existencia. En el segundo capítulo profundizaremos en la estructura y funcionamiento del aburrimiento como temple de ánimo o modo de ser de una existencia que se enfrenta a la experiencia de lo ente en su conjunto. Para terminar, en el tercer capítulo, compararemos la experiencia del aburrimiento y de la angustia para poder aclarar la ambigüedad que anteriormente señalamos con respecto a lo fundamental de uno u otro temple de ánimo.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	<b>FORMATO</b>	
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>	
<b>Código: FOR020GIB</b>	<b>Versión: 01</b>	
<b>Fecha de Aprobación: 10-10-2012</b>	<b>Página 4 de 5</b>	

### 5. Metodología

Esta investigación es de carácter cualitativo de enfoque interpretativo. En el primer capítulo comenzamos a hablar de los temples de ánimo, en el segundo de la estructura específica de un temple de ánimo específico: el aburrimiento y en el tercero y último capítulo explicamos las experiencias existenciales del aburrimiento y la angustia en el Dasein. En el texto se puede observar un decurso de la obra de Heidegger en la que partimos de un texto (Los conceptos fundamentales de la metafísica) que ya da por sentadas las bases de la obra capital de Heidegger (Ser y tiempo). Esto parece contradictorio y puede confundir en un principio, pero es necesario hacer un retorno del segundo al primer Heidegger para poder comprender una parte de la estructura general del Dasein que se plantea.

### 6. Conclusiones

Los modos de ser (o temples de ánimo) son parte fundamental de la estructura del Dasein. Aclarar y tematizar esta estructura es lo que permite comprender la pregunta por el Ser. Heidegger la propone e intenta desarrollarla en gran parte de su obra, pero es inevitable que existan ciertas ambigüedades. En síntesis, decimos que para poder conocer la pregunta por el Ser es necesario esclarecer la estructura del Dasein, que es el ente sobre el que recae la interpretación del Ser. Este Ser se desenvuelve en su existencia a partir de modalidades que llamamos temples de ánimo. Estos ánimos determinan el cómo se encuentra el Dasein en cada experiencia que lleva dentro de su existencia. Cada modalidad da cuenta de una faceta del Ser que nos permite llegar a conocerlo y, al mismo tiempo, determina cómo es la relación del Dasein con los entes que interactúa. De estos modos de ser el aburrimiento es uno que permanece continuo en la existencia del Dasein, como el telón de fondo sobre el cual se desenvuelven sus experiencias. El aburrimiento se propicia con la experiencia de lo uno en la que el Dasein vive en la cotidianidad. Por otro lado, la angustia puede surgir de esta cotidianidad cuando el Dasein se enfrenta a la experiencia de la Nada.

Los temples de ánimo son fundamentales para la existencia del Dasein, pero, cada temple fundamenta algún movimiento particular, así pues, la angustia fundamenta la experiencia de la Nada y con ella el impulso de una existencia auténtica. El aburrimiento fundamenta la experiencia de lo ente en su conjunto del que a su vez se desprende una existencia inauténtica.

El aburrimiento (que es el enfrentamiento del Dasein a la experiencia de lo ente en su conjunto) es el temple de ánimo fundamental del Dasein en su existencia inauténtica y, la angustia (que es el enfrentamiento del Dasein a la experiencia de la Nada), es el temple de ánimo fundamental del Dasein en su existencia auténtica. Lo cotidiano es la existencia del Dasein de la que parten estos dos temples de ánimo. Hemos demostrado que el aburrimiento se genera en el Dasein a partir de esta existencia cotidiana que a su vez lo convierte en uno. Esta transformación (de Dasein a uno) que Heidegger trabaja en Ser y tiempo es la misma que posteriormente estudia en Los conceptos fundamentales de la metafísica. convertirse en uno es enfrentarse a lo ente en su conjunto. Así mismo, esta experiencia (lo ente en su conjunto) propicia lo que hemos llamado una existencia inauténtica (cuando el Dasein cede sus posibilidades de ser a otros). Por otro lado, lo cotidiano es el punto de partida sobre el cual se genera el temple de ánimo de la angustia. Sin el marco general de la existencia inauténtica del Dasein en el cual este se aburre no podría generarse este temple que responde a la experiencia de la Nada. en efecto, nos angustiamos por nada, pero no en su sentido negativo de ausencia sino en el positivo de aquel ente en su conjunto que no es capaz de ofrecernos algo, sino que nos sume en aquella indiferencia en la que todo vale igual de mucho o igual de poco. En este contexto, angustiarnos en enfrentarnos a aquella existencia cotidiana y a la experiencia de lo ente en su conjunto que nos convierte en uno; la angustia logra emanciparnos de una existencia inauténtica porque es el temple de ánimo en el que comenzamos a hacernos cargo de nuestras posibilidades de ser, comenzamos a llevar una existencia auténtica.





UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA  
NACIONAL

*Calidad al aprender*

## FORMATO

### RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE

Código: FOR020GIB

Versión: 01

Fecha de Aprobación: 10-10-2012

Página 5 de 5

**Elaborado por:** Vivas Parra, Brayam Steep

**Revisado por:** Ballabio, Alessandro

**Fecha de elaboración del  
Resumen:**

20

02

2018

## TABLA DE CONTENIDOS

<b>Abreviaturas</b> .....	6
<b>Introducción</b> .....	7
<b>1. PRIMER CAPÍTULO: LOS <i>TEMPLES DE ÁNIMO</i></b>	
1.1. Los modos de ser .....	10
1.2. La trinidad psicológica .....	14
1.3. El trabajo de despertar un <i>temple de ánimo</i> .....	17
<b>2. SEGUNDO CAPÍTULO: LOS TRES ESTADIOS DEL ABURRIMIENTO</b>	
2.1. Aburrimiento, temporalidad y mundo .....	24
2.2. El aburrimiento de nosotros mismos .....	28
2.3. El aburrimiento profundo .....	32
<b>3. TERCER CAPÍTULO: ABURRIMIENTO Y ANGUSTIA</b>	
3.1. El <i>Dasein</i> y <i>lo uno</i> .....	37
3.2. La experiencia del aburrimiento .....	47
3.3. La experiencia de la angustia .....	54
<b>4. Conclusiones</b> .....	60
<b>5. Referencias</b>	
5.1. Referencias primarias .....	66
5.2. Referencias secundarias .....	66

## Abreviaturas

El siguiente trabajo hace referencia a diversas obras de Martin Heidegger. Para facilitar la lectura usaremos, a modo de abreviación, las siguientes siglas.

- CFM** Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud y Soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial.
- CT** Heidegger, M. (2008). *El concepto tiempo*. Barcelona: Herder Editorial.
- QM** Heidegger, M. (2006). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
- ST** Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago De Chile: Editorial Universitaria.

## Introducción

En su obra capital, *Ser y tiempo* (1927), Heidegger menciona el concepto de angustia describiéndolo como un *temple de ánimo* fundamental (ST: 184). En este tratado se plantea, por vez primera, el concepto de *temple de ánimo* haciendo una alusión breve pero vital. Los *temples de ánimo* son una de las tres figuras de la estructura del *Dasein* en “su aperturidad” (ST: 133). En este texto, la angustia es el *temple de ánimo* fundamental para el *Dasein* ya que con ella “somos capaces de enfrentarnos a la experiencia de la *Nada*” (ST: 187).

Un año después, en el texto *¿Qué es metafísica?* (1928), Heidegger especializará el concepto de angustia (QM: 27) reafirmando la importancia de éste como “*temple de ánimo* fundamental del *Dasein*” (QM: 28). Sin embargo, en este texto se plantea un nuevo *temple de ánimo* fundamental. El aburrimiento llega para contraponerse a la angustia en alguna medida que Heidegger no logra exponer claramente (QM: 24).

Desde aquí, el aburrimiento empieza a adquirir una cierta importancia. Parece ser un temple que nos da la posibilidad de encontrarnos con “lo ente en su conjunto” (QM: 24). Por supuesto que la angustia sigue siendo fundamental en la existencia del *Dasein*, pero ya puede empezar a notársele una dejación a causa de la irrupción del aburrimiento. Sea como sea, hasta el momento en el que se escribe *¿Qué es metafísica?* solo se puede afirmar con certeza que se está comenzando a profundizar el concepto de *temple de ánimo* que, a lo largo de la obra de Heidegger, solo era oscuro y distante y que, al mismo tiempo, es vital para comprender su contenido general.

En el año de 1929 Heidegger escribe *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, basándose en un curso que impartió en Friburgo, en el semestre de invierno de 1929-1930. En este seminario le da al aburrimiento esa importancia que solicitaba al llamarlo “*temple de ánimo* fundamental” (CFM: 113). Aquí la angustia cae en el olvido para darle paso a las cuestiones trascendentales de la metafísica, que se descubren como “un hacer humano fundamental” (CFM: 43).

A lo largo de los tres textos se ha abordado la pregunta por la filosofía (la pregunta por el *Ser*, por la metafísica y por sus conceptos). En los tres se puede observar un desarrollo: de lo más esencial a lo más conceptual. La pregunta por la filosofía es, en cada uno de los textos, el problema más importante, pero en conjunto se nos revela algo mayor. La filosofía es un hacer humano fundamental que requiere, al igual que cualquier hacer, una disposición, una apertura si se quiere, un modo de ser, un *temple de ánimo*.

Heidegger comienza su curso de Friburgo con la intención de develar el mundo, la finitud y la soledad como conceptos fundamentales de la metafísica y termina haciéndonos entender que la filosofía no solo es una disciplina que se oriente en una universidad, sino que es un hacer humano fundamental que requiere de un *temple de ánimo*, también fundamental, para poder realizarse. Para filosofar se necesita de un *ánimo* particular que le permita al *Dasein* desenvolverse en este hacer. Así como el músico necesita del amor, la ira o el dolor para componer los versos más sentidos, el filósofo necesita de un *ánimo* que le permita comprometerse con su pensamiento. He aquí la pregunta que convoca con más fuerza el curso de Friburgo: ¿Cuál es el temple de *ánimo* fundamental de nuestro filosofar? (CFM: 89).

Heidegger ya venía dando pistas sobre este *ánimo* desde *Ser y tiempo*. Toma como fundamental a la angustia para el *Dasein*, pero no admite que ella sea necesaria para la filosofía. En *¿Qué es metafísica?* empieza a profundizar más sobre este temple que se desliza como una “niebla callada” (QM: 24) y admite que el tedio le permite a la metafísica ser posible. Ya en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* surge ampliamente el aburrimiento como aquel *temple de ánimo* que posibilita nuestro filosofar y que, además, “es fundamental” (CFM: 113). Entonces, en el transcurrir de estas tres obras pareciera haber un decurso entre la importancia de la angustia y la del aburrimiento. ¿Cuál es el temple de *ánimo* fundamental para el *Dasein*? y ¿Qué diferencias se dan entre ellos para que sea de esta manera? Son preguntas que intentaremos responder.

El *Ser* y su existencia en el mundo (*Dasein*) solo se posibilitan en la medida en que el *Dasein* se *templa con un ánimo*. Así pues, la angustia, el aburrimiento, el amor, la curiosidad, etc. son modos en los que el *Dasein* se manifiesta y le permiten, precisamente, *Ser*. Al enfrentarse a la

*Nada* el *Dasein* se encuentra templado con la angustia. Al enfrentarse a lo ente en su conjunto lo está con el aburrimiento. Hasta este punto no habría problema, pero Heidegger decide proponérselo al afirmar, primero en *Ser y tiempo*, que la angustia es el *temple de ánimo* fundamental (ST: 184) y después, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, indica que el aburrimiento es el *temple de ánimo* fundamental (CFM: 113). De ser así, no solo el modo con el que se manifiesta el *Dasein* en el mundo cambiaría, sino que, también, cambiaría su acceso a él en una experiencia radicalmente opuesta: de una visión de la negación de lo ente en su conjunto al conjunto de este mismo. ¿Cuál es el *temple de ánimo* fundamental para el *Dasein*. Heidegger afirma en dos textos diferentes que dos *temples de ánimo* diferentes son fundamentales. Este trabajo de grado pretende demostrar que todos los *temples de ánimo* son fundamentales. Para ser más específico: cada *ánimo* es fundamental para alguna experiencia existencial. Particularmente, la tesis que queremos defender es que el aburrimiento (que es el enfrentamiento del *Dasein* a la experiencia de lo ente en su conjunto) es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia inauténtica y, la angustia (que es el enfrentamiento del *Dasein* a la experiencia de la *Nada*), es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia auténtica.

El objetivo general de este trabajo de grado es intentar demostrar esta tesis al responder una pregunta: ¿Cuál es el *temple de ánimo* fundamental para el *Dasein* en el transcurrir de la obra de Heidegger comprendida entre 1927 a 1930? Como objetivos específicos intentaremos aclarar ¿Qué es un *temple de ánimo*? ¿Qué es el aburrimiento? ¿Qué es la angustia? ¿Cuál es la relación que existe entre estos dos *temples*? Para ello, orientaremos este texto de la siguiente manera: En el primer capítulo trabajaremos el concepto de *temple de ánimo* que Heidegger utiliza en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Esta primera parte nos ayudara a comprender la estructura general de *ánimos* como el aburrimiento o la angustia y, también, entender la forma en que el *Dasein* afronta las experiencias que conforman su existencia. En el segundo capítulo profundizaremos en la estructura y funcionamiento del aburrimiento como *temple de ánimo* o modo de ser de una existencia que se enfrenta a la experiencia de lo ente en su conjunto. Para terminar, en el tercer capítulo, compararemos la experiencia del aburrimiento y de la angustia para poder aclarar la ambigüedad que anteriormente señalamos con respecto a lo fundamental de uno u otro *temple de ánimo*.

## PRIMER CAPÍTULO

### LOS TEMPLES DE ÁNIMO

*El hombre tiene una conciencia, y en el hombre puede haber presente algo de lo que él no sepa nada. Está ciertamente presente en él, pero pese a todo no presente en su conciencia. 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.*

**HEIDEGGER (CFM: 91)**

#### 1.1 Los modos de ser

Heidegger comienza un curso, en la universidad de Friburgo el semestre de invierno de 1929, intitulado de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. La idea era, evidentemente, explorar los conceptos que son fundamentales para la metafísica, a saber: mundo, finitud y soledad. El año anterior había intentado dar una descripción de ella en *¿Qué es metafísica?* y ahora parecía encaminarse a buscar el sustento de esta disciplina, no sin antes recapitular lo que desde *Ser y tiempo* venía diciendo sobre la filosofía, solo que ahora con un tono mucho más laxo. “En una ocasión dice Novalis en un fragmento: la filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa” (CFM: 28). La descripción más acertada de nostalgia es la de la pena de verse separado de una patria o un hogar. El ser humano sufre constantemente de esta nostalgia porque siente esa inevitable separación. El deseo de volverse parte de un mundo agreste al que no parece pertenecer y la imposibilidad de lograrlo la produce.

¿Cuál es esa patria de la que estamos separados? ¿Cuál es nuestro hogar anhelado? Nuestro volver a casa es la tarea de descubrir quiénes somos. La filosofía pareciera ser aquel intento por localizar esa misteriosa tierra a la que consideramos pertenecer. Esa lucha por encontrar nuestro camino es la misma que peleamos a diario para construir nuestra identidad. La nostalgia es producto de la imposibilidad que surge de la tarea inacabada que representa conformar nuestro propio *Ser*.

“La nostalgia es un impulso” (CFM: 28). Estas palabras de Novalis, encarnadas en la voz de Heidegger, son certeras. ¿Qué significa que la nostalgia es un impulso? Bueno, en primera medida, un impulso es una fuerza que produce un movimiento que nos empuja hacia algún lugar. La nostalgia es un movimiento incitado por la necesidad de estar en casa en todas partes, pero al ser un movimiento de nuestro *Ser*, en conjunto con el mundo, se convierte en una con-moción. Para poder movernos junto con el mundo tenemos que estar en una cierta actitud que nos permita con-movernos. En el fondo, un *temple de ánimo* es una actitud que el *Dasein* asume. “El concebir filosófico se fundamenta en un ser arrebatado, y este en un *temple de ánimo* fundamental. ¿No viene al cabo a decir esto Novalis cuando llama a la filosofía una nostalgia?” (CFM: 30). El término “impulsarnos” que usa Novalis para describir esta actitud es el mismo “arrebatarlos” que usa Heidegger que, a su vez, es el mismo término que usamos como “con-movernos”. Así mismo, Gilardi afirma que “los *estados de ánimo* son expresión de este constitutivo estado de *afección* que supone la existencia” (2013: 76) <sup>1</sup>. A fin de cuentas, estos cuatro términos son expresiones válidas y sinónimas de lo que aquí se intenta decir: el *Dasein* se encuentra ligado emotivamente con el mundo que vivencia.

Los actos humanos dependen siempre de una actitud que les permita movilizarse y como estos se desarrollan en ese enorme marco que llamamos mundo decimos que esa actitud nos con-mueve “porque estructuralmente soy un ser susceptible de *afección*, algo puede causarme tristeza o alegría, aburrimiento o entusiasmo” (Gilardi, 2013: 78). Podemos no entender por qué nuestro actuar es de cual o tal forma, pero no negaremos que siempre se encuentra en ellos una actitud. En efecto, con-movernos es movilizarnos en conjunto con el fenómeno que se nos presenta, pero para ello siempre tenemos que encontrarnos sintonizados en una modalidad que la lleve de la mano. A estas modalidades Heidegger la llama de “*temple ánimo*” (CFM: 89).

---

<sup>1</sup> La traducción que usan Gilardi y Redondo en sus respectivos trabajos, como comentaristas de la obra de Heidegger, es *estado de ánimo* (*Stimmung*). Esta traducción es la que mejor se adecua para argüir sobre los temas que cada uno de ellos trabaja en sus textos. Sin embargo, para este trabajo en particular, usaremos la traducción de Alberto Ciria de *temples de ánimo* (*Gestimmtsein*) que no solo nos parece más acertada para nuestros fines, sino que, es la traducción más apegada al texto original de Heidegger (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*). En nuestra opinión, la palabra *Stimmung* (estado de ánimo) se refiere más a una etapa de cambio, a una faceta transitoria del *Dasein*, contrario a *Gestimmtsein* (*temple de ánimo*) que expresa una idea de sintonía, más como una posición firme del *Dasein* ante una experiencia. Nuestra intención, al usar esta última traducción y no la primera, es dar a entender que los *temples de ánimo* reflejan una actitud que el *Dasein* adopta para sintonizarse con la experiencia del mundo que lo rodea y no, simplemente, transitar por un estado de cambio. Así pues, a partir de ahora usaremos esta traducción.



Estaríamos de acuerdo en afirmar, por ejemplo, que no hay nada más fundamental para el hombre que su existencia. Ella es condición necesaria para todas sus posibilidades y esto incluye, por supuesto, la elección que tomamos para mantenerla. ¿Qué posibilita dicha elección? Aquel pensamiento que logra con-movernos y el *ánimo* que lo sostiene. Lo que permite proseguir nuestra existencia en el devenir de la vida es la decisión que tomamos para existir, pero para tomar esa decisión (o cualquier otra) tenemos que estar templados de cierta manera. No es lo mismo preguntarnos por el significado de nuestra existencia estando molestos, enamorados, felices e incluso aburridos. Cada modalidad refleja un estado de posibilidades diferentes entre sí, que al templarnos desencadenan una determinación que podría depreciar la vida, mantenerla o multiplicarla.

Los *temples de ánimo*, como lo aclara Gilardi, son el presupuesto de la existencia del *Dasein*:

¿Qué significa que la existencia se encuentra siempre de alguna manera? En el lenguaje cotidiano la pregunta “¿Cómo te encuentras?” pone de manifiesto el hecho de que siempre estamos de determinada manera. En la medida en que el modo de ser del *Dasein* es la existencia, el permanente “estar fuera de...” podemos afirmar que es un ente eminentemente afectado, tocado de “raíz”. (2013: 76)

“El *temple de ánimo* no es un ente que sucede en el alma como vivencia, sino el ¡cómo! de nuestro existir” (CFM: 97). El *Dasein* se altera dependiendo de su *ánimo*. El *Ser* que ahí está enseña lo que es, pero esta forma está siempre separada de su totalidad. Claramente, al estar felices, por ejemplo, demostramos actitudes diferentes o incluso contradictorias con otras facetas de nuestro *Ser*. De no ser así, actuaríamos igual en todas las situaciones posibles. La diferencia que notamos en un *Dasein*, en una situación u otra, es lo que da cuenta de la modalidad en la que se encuentra, lo que evidencia, también, que no podemos *Ser* sin estar templados con un *ánimo*, “el *temple de ánimo* forma parte del *Ser* del hombre” (CFM: 94).

Los *temples de ánimo* son las modalidades en las que se despliega el *Ser* del *Dasein*, “un modo fundamental y una manera fundamental del *Ser*, y concretamente del *Ser-ahí*” (CFM: 98). No por nada decimos que estos *ánimos* reflejan el modo de *Ser* de las personas. Para comprobarlo solo

bastaría imaginar una vida sin templarnos con estos *ánimos*, esto es imposible. ¿Cuándo no actuamos bajo el presupuesto de estas modalidades que nos contienen o impulsan? Un *ánimo* es lo que nos permite *Ser* y, a pesar de ello, solo podemos manifestar nuestro *Ser* en una medida determinada. El modo en el cual la existencia se mantiene es el *ánimo* con el que nos templamos para poder *Ser* de una u otra manera.

En contraposición se encuentran los llamados sentimientos que resultan ser expresiones de nuestras vivencias, pero los *temple de ánimo* son el modo en el cual se encuentra nuestra existencia que experimenta esa vivencia. Podrían denotarse como similares, pero es importante diferenciarlos en tanto que los primeros solo representan un fenómeno que experimentamos mientras que los segundos son la normativa por la cual el *Dasein* manifiesta su *Ser*. Heidegger da a entender que los *temple de ánimo*, en pocas palabras y dándole un trato ligero al concepto, se pueden describir como sentimientos que nos suceden: “los *temple de ánimo* o, como también se dice, los sentimientos son sucesos en el sujeto” (CFM: 95). Por lo que cuando se habla del amor, la ira o el aburrimiento Heidegger prefiere llamarlos *ánimos* y no sentimientos. Claramente es más acertada esta formulación ya que no niega que sean expresiones, pero tampoco los deja tan desprovistos de fundamento.

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 *templa* y determina el modo y el cómo de su *Ser*. (CFM: 98)

Los *temple de ánimo* son las modalidades por las cuales se presenta el *Ser* del *Dasein*. Por eso, estar enojado, por ejemplo, nos descubre un mundo más detestable y odioso que el que nos ofrecería el aburrimiento, la felicidad o la angustia. “Los *estados de ánimo* pertenecen al *Ser* en el mundo como un ser interpelado por las cosas. En la tristeza las cosas me conciernen de una forma completamente diferente a como lo hacen en la alegría.” (Gilardi, 2013: 78). Los matices con los que contemplamos el mundo y los entes que lo conforman se contornean de distintas maneras en la medida en la que nos animemos. Así mismo, la determinación de vivir o morir, por ejemplo, se toma, entre otras cosas, a partir de un *temple de ánimo*. La pregunta puede variar e ir

y venir arbitrariamente, pero la resolución de su respuesta solo procede de aquel *ánimo* con el que nos templemos en ese momento determinado.

## 1.2 La trinidad psicológica

Los *temples de ánimo* son producto de un estado mental. No se trata de fuerzas superiores que nos invaden para modificarnos, sino que son estructuras dependientes de nuestras capacidades mentales y de nuestras experiencias. “*Los temples de ánimo* –alegría, contento, beatitud, tristeza, nostalgia, cólera- son pese a todo, algo psicológico, o mejor dicho psíquico: son pese a todo, estados anímicos” (CFM: 95).

El problema de la visión común de los *temples de ánimo* como sentimientos es que se toman “como algo que sucede como una propiedad entitativa entre otras” (CFM: 96). En efecto, intentamos estudiar estos fenómenos como si fuesen objetos de observación, como si pudiéramos intervenirlos. El problema de esta formulación metódica radica en la incompetencia al momento de dar cuenta de la esencialidad del hombre a partir de un sistema epistemológico pretencioso que, por el contrario de su labor, pareciera negar el *Ser* del hombre. Esta mecánica visión es producto de la idea científica que tenemos del mundo que considera al hombre como un animal racional que primero piensa, que, conductualmente, luego quiere y que en ocasiones siente. Uno de los proyectos de Heidegger es, precisamente, comenzar a ver al hombre desde su forma esencial, o sea, desde su existencia, desde su *Ser*, como aquel *Dasein* que acontece en el mundo. Este es el trabajo que emprende para reivindicar los *temples de ánimo*, uno que permita presentar una nueva visión del hombre:

Esta concepción del hombre como ser vivo que luego además tiene razón ha llevado a un desconocimiento completo de la esencia del *temple de ánimo*. Despertar el *temple de ánimo* y el intento de ponerse a trabajar sobre este elemento notorio se identifica al cabo con la exigencia de un reajuste de nuestra concepción del hombre. (CFM: 92)

Heidegger no está en la capacidad de consentir la distinción psicológica del hombre:

Después de todo, la psicología ya desde siempre ha distinguido entre pensar, querer y sentir. No por casualidad nombra el sentir en tercer lugar, puesta detrás. Los sentimientos son la tercera clase de vivencias. Pues, desde luego, el hombre es antes que nada ser vivo racional. (CFM: 95)

Heidegger menciona que pensar, querer y sentir son los tres objetos de estudio de la psicología (CFM: 95), al menos, de la psicología de su época. Esta disciplina posiciona, en primera medida, el pensar, porque considera que la razón o el acto de razonar es la característica principal de la esencia humana. En segunda medida el querer que es el impulso motivante del pensamiento. Y el sentir o los sentimientos están allí pero no son importantes ya que solo son formas irregulares que se modifican constantemente y que solo le impiden al primer estadio funcionar correctamente. Esta visión crítica de Heidegger, sobre la psicología de su época, es una que no solo pretende reivindicar la importancia de los *temple de ánimo* como parte fundamental de la estructura que permite la aperturidad del *Dasein*, sino del mismísimo paradigma de la comprensión humana.

Lo que llamamos sentimientos no es ni un fenómeno que acompañe fugazmente a nuestro pensar y querer, ni un mero impulso que lo provoque, ni tampoco un estado que simplemente este ahí presente y con el que tengamos que arreglárnoslas de alguna manera. (QM: 24)

Solemos descubrir al hombre únicamente en su faceta racional. Lo aceptamos como una forma viva que se centra en pensar y que incluso lo hemos sacado de su corporeidad para darle relevancia a esta capacidad. De esta mirada provienen la mayor parte de los ideales científicos del positivismo moderno que consideran al hombre como una estructura maleable y propensa a la fijación. Sin embargo, esa mirada solo muestra una capa superficial de la capacidad del hombre. Su verdadera esencia se encuentra en la combinación de todas las variables que lo componen, que incluso, en contradicción, develan su *Ser*. Antes que nada, Heidegger está criticando esa idea del hombre que solo se encuentra pensando el mundo, como si se tratara de una mente que flota presa del éter.

La propuesta que ofrece Heidegger es ver al hombre tal y como es, sin tañimientos. “La resignificación o desmontaje de los *estados de ánimo* pone de manifiesto la radical

resignificación del término *hombre* que Heidegger lleva a cabo a través del término *Dasein*” (Gilardi, 2013: 7). Por este motivo se vuelve vital el trabajo de encontrar los *temples de ánimo* y más aún, el *temple de ánimo* fundamental de nuestro filosofar ya que es solo a partir de estos *ánimos* que se revela el *Ser* del hombre. Solo podemos decir que somos cuando sentimos y pensamos por un querer que nos impulsa, todo en sincronía, sin condiciones parciales o en algún estado de alejamiento uno del otro.

La diferencia entre *temples de ánimo* y pensamiento es que, básicamente, el *ánimo* es aquella estructura sobre la que se desenvuelve el pensamiento. En una se solidifica lo que creemos del mundo y en la otra el modo por el cual vivenciamos ese mundo. “Los *temples de ánimo* son el presupuesto y el medio del pensar y el actuar” (CFM: 99). La una es inseparable de la otra. El *ánimo* refleja la modalidad en la que el *Ser* se manifiesta, pero sería imposible elucubrar un *Ser* meramente animado, de él se necesita la estructura del pensamiento. En comunión, regulan el actuar del hombre que centra sus propósitos en el querer.

En ningún momento Heidegger pretende separar un estado del otro o menospreciarlos, solo intenta esclarecer que en la constitución del *ser-en-el-mundo* se encuentran todos trabajando juntos. “La filosofía tiene que hacer visible el eterno hecho llamado hombre –este ser que piensa, que quiere y que siente- con respecto al nexo estructural de sus vivencias” (CT: 16). No podemos priorizar el pensamiento ante los sentimientos o el querer ante el pensamiento. El problema más grande de la psicología (la que Heidegger critica) es que siempre toma como punto de partida uno de estos. Aquí queremos dar a entender que ninguna de estas tres facetas es superior a otra, sino que, más bien, trabajan en simultáneo. Sin la presencia de uno de ellos los otros no tendrían cabida ya que “mi encuentro con las cosas es ya siempre significativo y afectivo” (Gilardi, 2013: 78).

Sin embargo, hay que aclarar que, a pesar de su simultaneidad, en ocasiones el pensar y el sentir no coinciden entre sí. De esta dicotomía surgen los eternos dilemas morales que dividen al hombre entre actuar por la razón o el sentimiento. De esta discordancia surge el imaginario en el que se asume que pensar y sentir son estructuras opuestas que no se “llevan bien” entre sí. Se nos hace más evidente la superposición de una vivencia inconcordante sobre una concordante porque

es más inquietante la posición en la que nos pone. En realidad, la concordancia entre pensar, sentir y querer se presenta tan evidentemente que ni siquiera la vemos cuando actúa. Tan cristalínamente se nos muestra que parece incluso invisible.

### 1.3 El trabajo de despertar un *temple de ánimo*

Heidegger cree que los *temples de ánimo* no se pueden constatar: “vemos ya que eso que se llama constatación objetiva de un *temple de ánimo* fundamental es una empresa dudosa; aún más imposible” (CFM: 90). Constatar un *temple de ánimo* es imposible porque no existen métodos de medición capacitados para corroborar lo ontológico. Esta idea se desprende de la crítica que Heidegger realiza al paradigma filosófico de la modernidad. ¡No podemos solo usar un método racional puro para comprender el mundo! Es necesario, también, apropiarnos de una actitud con la que podamos movilizarnos en él; es decir, es necesario un modo en el que nos con-movamos. ¿Podríamos acaso concebir actos en el mundo que carezcan de esta característica fundamental? Sentir, templarnos o animarnos son condición necesaria del hombre porque es por medio de ellos que se manifiesta su *Ser*.

Todo constatar es un traer-a-conciencia. A propósito del *temple de ánimo*, todo hacer consiente significa destruir, en todo caso un alterar, mientras que al despertar un *temple de ánimo* nos importa dejar que este *temple de ánimo* sea tal como ha de ser en tanto que este *temple de ánimo*. (CFM: 96)

Solo basta con pensar en una investigación. ¿no nos involucramos en algún nivel emocional con aquello que investigamos? ¿Acaso no estamos en dicho estudio por ese *ánimo* que nos impulsó hacia él? La idea de las ciencias más rigurosas es la de apartar al investigador de aquello que investiga, separarlo del mundo en que habita y dejarlo de lado cuando ha expuesto todos sus datos.

Esta forma de investigación se hace imposible ya que inevitablemente terminamos por involucramos con ella. Incluso en el extremo más apartado terminamos por modificar lo que pretendemos separar y, al mismo tiempo, terminamos afectándonos nosotros; nos con-movemos,

aunque no sea nuestra pretensión inicial. Como constatar es traer a conciencia algo también es, de cierta manera, deformar ya que toda conciencia trae consigo una serie de prejuicios ineludibles.

Otra de las razones por las que la constatación de un *temple de ánimo* se hace imposible es porque cuando nos disponemos a ello también nos encontramos templados con un *ánimo* que nos impulsa a la constatación. Este *ánimo* inicial nos impediría sumergirnos en el estudio del *ánimo* que intentamos encontrar. Así pues, si pretendiéramos constatar el aburrimiento estando, por ejemplo, entusiasmados con esta investigación perderíamos por completo el contacto con el aburrimiento en sí mismo. La única manera de poder comprender un *temple de ánimo* es dejándonos contaminar por él vivenciándolo, experimentándolo de primera mano. Solo así encontraremos la realidad de lo que buscamos y no una forma engañosa. “Por eso no hablamos en absoluto de constatar un *temple de ánimo* fundamental de nuestro filosofar, sino de despertarlo” (CFM: 90).

Por ello Heidegger toma la investigación del *temple de ánimo* fundamental a partir de un “despertar” (que ciertamente se aleja bastante de los métodos de investigación tradicional).

Cuando hacemos consiente un *temple 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 modifica. (CFM: 92)

¿Qué significa despertar un *temple de ánimo*? “Despertar un *temple de ánimo* significa pese a todo dejar que se despierte, y, justamente, dejarlo ser en cuanto tal” (CFM: 92). Según parece, para Heidegger, los *temples de ánimo* se encuentran todos reunidos a la espera de ser activados. Siendo así, ellos se tienen que encontrar, de alguna manera, en un estado pasivo, como si hibernaran. Si no fuese así, todos ellos estarían manifestando al *Ser* en múltiples modos que, en contraposición, no podrían permitirle *Ser*. Imaginen estar al mismo tiempo enojados, felices, tristes, enamorados, compungidos, etc. Es evidente que, aunque en ocasiones podamos manifestar dos o tres *ánimos* al mismo tiempo por su sintonía, es imposible expresar todos los *ánimos* al tiempo, mucho menos cuando entre ellos hay muchos que tienen un correlato o una

contraparte antípoda. Por ello, para los *temples de ánimo*, se realiza una condición en la que “en cierto sentido, es ahí y no es ahí” (CFM: 96). Esta ambivalencia va de la mano con la analogía del despertar: “lo que duerme bien está ausente de un modo peculiar, y sin embargo está ahí. Si despertamos un *temple de ánimo*, eso significa que ya está ahí. Al mismo tiempo expresa que, en cierta manera, no está ahí” (CFM: 91).

Pareciera ser que los *temples de ánimo* se encuentran en el *Dasein* ausentes y, al mismo tiempo, presentes. Pero con esto no nos referimos a las cualidades físicas (como la de los entes) sino a una presencia y ausencia particular: “cuan a menudo, en una conversación en compañía de alguien, no estamos ahí, cuan a menudo hallamos que estábamos ausentes sin que nos hubiéramos dormido” (CFM: 93). Dormir, es mantener una presencia que no se manifiesta (por ello decimos que no “está ahí”) y que, en cierta forma, representa un estado de cierre; por otro lado, despertar es un estado de apertura (por ello los *ánimos* nos disponen a...). Entonces los *temples* habitan en el *Dasein* esperando a ser despertados para manifestar al *Ser* en un modo determinado.

Aquí Heidegger nos quiere dar a entender tres cosas. La primera es que si queremos comprender el *temple de ánimo* de nuestro filosofar debemos despertarlo a partir de nuestra propia aburribilidad o a partir del *Dasein* que se aburre. De otra forma sería imposible llegar a él.

Tal vez tal cosa como el *temple de ánimo* que estamos buscando sea justamente algo que no puede constatarse (...). Podría ser que para constatar un *temple de ánimo* no solo hiciera falta tenerlo, sino estar templado con él del modo correspondiente. (CFM: 90)

La segunda, es que Heidegger quiere mostrar que la concepción de hombre que hemos tenido hasta ahora es errónea, no solo porque nuestros métodos de investigación se centran en análisis parciales sino porque no hemos querido aceptar al hombre dentro de todas sus posibilidades de ser, lo que implica, por supuesto, sus *temples de ánimo*. “Despertar el *temple 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 de hombre” (CFM: 92). Estos *temples* siempre han sido menoscabados por su aparente capacidad de teñir la realidad, pero son ellos los que,



propriadamente, permiten verla de una u otra manera. “El *temple de ánimo* es el cómo original en el que toda existencia es como es, no es lo más inconstante, sino lo que da a la existencia, desde su fundamento, consistencia y posibilidad” (CFM: 98). ¿Qué no es esto lo que deberíamos buscar con la investigación del hombre, todo aquello que pueda ser y todas sus posibilidades? ¿No es acaso toda esta polivalencia lo que nos permite comprender mejor un tema? Para Heidegger, uno de los aspectos importantes del trabajo con los *temples de ánimo* es demostrar que se puede lograr una mejor comprensión de ese eterno paradigma.

Y tercero, que siempre nos encontramos templados con un *ánimo*. Aunque la mayoría de ellos sean momentáneos, existe uno que siempre permanece. Estas analogías sobre lo dormido y lo despierto son la estrategia que usa Heidegger para explicar que los *temples de ánimo* se encuentran en el *Dasein* de manera permanente y que, además, están en la capacidad de sobreponerse unos a otros en una especie de movimiento entrecruzado. Cuando estamos felices no prendemos estarlo eternamente porque siempre hay otro *ánimo* que reemplaza ese sentimiento y aunque la tristeza sea mucho menos pasajera tampoco suponemos estar tristes por siempre. Incluso con la angustia, y a pesar de las secuelas que pueda dejar, no nos angustiamos permanentemente, de hecho, si fuera así, no tendría mucho sentido angustiarse. Pero entonces, ¿cómo no vemos que estemos continuamente templados por un *ánimo*? Los *temples de ánimo* no son apariciones que van de sitio en sitio, sino que siempre están allí, en nosotros, esperando a manifestarse.

Vemos de nuevo 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 solo un cambio de los *temples de ánimo*. (CFM: 99)

Los *ánimos* están, esencialmente, en calma y se manifiestan cuando la situación lo amerita. Así pues, los *ánimos* siempre se encuentran en el *Dasein* y su presencia es una sobreposición de uno en otro: cuando nos templamos tristemente, la tristeza se sobrepone a los demás *temples* y se manifiesta. De esta manera sucede con los otros *temples de ánimo*. Siempre hay un *ánimo* que domina sobre los demás. Sin embargo, también pareciera que nos templemos con dos o más *ánimos* de manera simultánea. Esto es, realmente, un fluir entre *ánimos* que se entrecruzan en el

movimiento de intercambio que realizan al momento de despertar y dormir respectivamente. Siempre nos encontramos templados, pero no siempre con el mismo *ánimo*, lo que implica un constante cambio de *ánimos*. Este intercambio, del modo de ser que se realiza en el *Dasein*, no se manifiesta de manera inmediata y automática, sino que atraviesa por un proceso de adormecimiento y despertar. Un *ánimo* se empieza a templar mientras otro se destempera y, en el movimiento de sobre posición que ocurre entre uno y otro, llega un punto de sincronía en el que nos templamos con dos o tres *ánimos* a la vez. Este movimiento se evidencia cuando pasamos, por ejemplo, de un temple enojado a uno feliz o de uno alegre a uno melancólico. Sobre todo, en estos cambios anímicos contrarios, a causa de su intercambio más pausado, se nota el devenir de un *ánimo* al otro.

Este movimiento también explica aquellas situaciones en las que pareciéramos “multi-templarnos”. De una persona podríamos afirmar que se temple triste y feliz al tiempo ¿Cómo es posible? Bueno, cuando se da, por ejemplo, la muerte de un familiar que ha venido agonizando por largo tiempo. En el momento de su muerte nos sentimos devastados por la pérdida y nos templamos con la tristeza producto del dolor de la pérdida, pero, al mismo tiempo, el entendimiento de que esa muerte podría ser un alivio al sufrimiento del ser amado (y de paso alivio para nosotros) nos reconcilia con el *ánimo* de la felicidad que hasta ese momento parecía ser imposible de manifestar. En esta experiencia particular pasamos de un *ánimo* al otro y de vuelta porque con cada recuerdo, con cada presencia o conversación se sobrepone un *ánimo* a otro como en una lucha en la que estos *ánimos* constantemente se sincronizan, se despiertan y adormecen. Este constante cambio nos demuestra que “el *modo de ser* que se revela a través de los *estados de ánimo* es el de la *no permanencia*” (Gilardi, 2013: 8). Y con esta *no permanencia* Gilardi manifiesta la condición más importante de los *temple de ánimo*: su temporalidad o, mejor dicho, la temporalidad del modo de ser del *Dasein*.

Todo esto puede ser puesto a discusión. Existen ocasiones en las que no pareciera que estuviéramos templados. Existirán quienes digan que hay momentos en la vida que no nos templan de ninguna manera (no nos generan ningún sentimiento). A partir de nuestra experiencia podríamos afirmar que sucede de este modo: no todas las pinturas del museo nos animan, no todas las personas nos avivan y no en todos los casos las actividades más emocionantes nos

logran emocionar, más bien nos aburren. ¿No será que nos templamos con el aburrimiento en vez de no templarnos de ningún modo? No hay que confundir un *temple de ánimo* esquivo con la falta de uno ya que, según Heidegger, esencialmente “el *temple de ánimo* forma parte del *Ser* del hombre” (CFM: 94). Lo que significa que siempre debería existir un *ánimo* que nos esté templando, uno que asuma el peso de la existencia en su permanencia. He aquí, en su aparente inexistencia, “el *temple de ánimo* fundamental” (CFM: 113): el aburrimiento.

Heidegger da a entender que si el aburrimiento no fuera el *temple de ánimo* constante de nuestra existencia no nos sentiríamos aburridos cada vez que no podemos encontrar otro *ánimo* que nos temple: “Aun cuando logramos ahuyentarlo, ¿no sabemos también al mismo tiempo, y justamente entonces que después de todo puede regresar? ¿no seguimos con la vista el curioso saber que en cualquier momento puede volver a estar ahí?” (CFM: 113). La ausencia de otros *ánimos* revela nuestro estar templados con uno en particular que siempre parece volver cuando otros decaen. Solo hay que pensar en aquellos momentos en los que no parecemos animados de ningún modo ¿Qué hacemos? ¿En qué pensamos? En nada, solo nos encontramos ahí, existentes, pero sin ningún propósito que pueda manifestarse con algún acto; se nos escapan las ganas. En efecto, se han evaporado las obligaciones y las metas, ya nada nos impulsa. ¿Acaso no es esto lo que sucede cuando nos aburrimos? ¿Acaso no nos invade un tedio profundo cuando pareciera que ningún *ánimo* nos temple o es que no tenemos ningún *ánimo* en esos momentos? “¿Por qué no sabemos de él? ¿Rara vez porque no existe en absoluto? ¿o por qué no queremos saber de él? (...) al cabo, no queremos saber nada de él, sino que continuamente tratamos de escapar de él.” (CFM: 112).

Le huimos al aburrimiento porque en el descubrimos una pérdida de sentido: le perdemos el sentido a la vida, al mundo, a lo que se hace y se piensa. El aburrimiento nos enfrenta a lo ente en su conjunto y en esta absoluta completitud nos revelamos como aquellas partículas del mundo que carecen de algún propósito. Cuando el *Ser* se nos devela en su totalidad no queda nada para nosotros: nada que podamos interpretar, deducir o siquiera pensar; ya todo está hecho. En esencia, aburrirse es perderle sentido a la vida en un mundo que se nos muestra en su completitud. En efecto, el aburrimiento importa ya que de él proviene gran parte de nuestro sentido existencial: cuando estamos en su contacto percibimos la pesadez de la vida, su densidad,

respiramos con dificultad, vemos cómo invade el espacio que habitamos y lo sentimos en todos los poros de nuestra piel, está en todas partes. Le decimos al mundo que nos aburrimos porque necesitamos que todos sientan empatía por nuestra caída, por nuestro declive, por nuestra derrota. Estamos gritando para que nos saquen de este estado, para que nos rescaten de la impotencia que genera. Cuando le decimos a los demás que “morimos de aburrimiento” no solo estamos expresando una agonizante parálisis que nos lleva a la tumba, sino que, además, le estamos exigiendo a nuestra existencia que empiece a cobrar sentido de nuevo, que nos devuelva el propósito que nos ha quitado de las manos.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### LOS TRES ESTADIOS DEL ABURRIMIENTO

*El aburrimiento es el fondo de la vida, y el aburrimiento es el que ha inventado los juegos, las distracciones, las novelas y el amor. La niebla de la vida rezuma un dulce aburrimiento, licor agridulce. Todos estos sucesos cotidianos, insignificantes; todas estas dulces conversaciones con que matamos el tiempo y alargamos la vida, ¿Qué son sino dulcísimo aburrirse?*

**(Unamuno, 2002: 33)**

#### **2.1 Aburrimiento temporalidad y mundo**

Para Heidegger, el aburrimiento tiene dos momentos estructurales que revelan su unidad: el *darnos largas* y el *ser dejados vacíos* (CFM: 143). Estas dos figuras van a configurar la estructura esencial del aburrimiento que al mismo tiempo se divide en tres momentos: “1) lo aburrido en su aburribilidad; 2) el ser aburrido por tal elemento aburrido y el aburrirse con ello; 3) el aburrimiento mismo” (CFM: 117). En este apartado analizaremos la primera forma del aburrimiento (lo aburrido en su aburribilidad) en sus dos momentos estructurales (*darnos largas* y *ser dejados vacíos*).

“La vida es demasiado corta”, decimos esto todo el tiempo; demasiado corta para hacer muchas cosas: para encontrar el verdadero amor, para cumplir nuestros sueños, para disfrutarla plenamente. Nos falta tiempo para vivir, deseamos más y más tiempo para tener más y más experiencias. Intentamos prolongar nuestra vida hasta el límite más lejano posible. Deseamos que la vida sea larga, que dure mucho, incluso que sea eterna, ese es el sentido que le damos a nuestra existencia: una vida larga y duradera. ¿Para qué? ¿Por qué queremos vivir en demasía si con el tiempo que tenemos no solemos hacer lo que deseamos? Si pretendemos que el tiempo de nuestra existencia se extienda ¿Porqué, irónicamente, deseamos que el tiempo transcurra aprisa cuando nos aburrimos? ¿Cómo explicamos el deseo de superar el fenómeno de la extensión del tiempo que se produce en el aburrimiento? Cuando llega este *ánimo* a templarnos lo que más

deseamos es que el tiempo pase rápido, que no lo sintamos, que se esfume. Es el aburrimiento aquella condición que nos obliga a desear el fin de nuestro tiempo, es el aburrimiento aquel temple que nos hace conscientes de nuestra temporalidad. Encontramos una relación importante: tiempo y aburrimiento parecen estar ligados entre sí, no por nada *darnos largas* es sinónimo del tiempo se “extiende”.

Veamos la descripción que hace Heidegger sobre este *ánimo*: “aburrimiento, tiempo largo, sobre todo en el uso lingüístico alemán, significa tener tiempo largo” (CFM: 114). *Langeweile* es la traducción alemana de la palabra aburrimiento, en donde *Lang* significa “largo” y *weile* “lapso de tiempo” o “momento”; *Langeweile* traduciría directamente “momento largo”. El aburrimiento es un lapso de tiempo que se dilata de tal forma que pareciera incluso que se detuviese por completo. Aquellos momentos en los que miramos el reloj y nos percatamos de lo duradero que puede llegar a ser un solo minuto en su transitar; la espera de una persona atrasada a una cita, la subida del ascensor hasta el último piso de un edificio alto o la parálisis en el tráfico vehicular son situaciones que nos obligan a detenernos para tolerar nuestra existencia.

“El aburrimiento solo es posible porque cada cosa tiene su tiempo. Si cada cosa no tuviera su tiempo entonces no habría aburrimiento” (CFM: 142). El tiempo *se da largas* cuando nos obliga a experimentar un momento intermedio entre nuestras posibilidades de ser y la realización de estas. Si se nos hace largo el tiempo cuando estamos atascados en el tráfico es porque no tenemos la intención de estar ahí, no es nuestra meta, solo se trata de un paso entre el proyecto que tenemos y el cumplimiento de este (llegar a algún sitio). Las cosas tienen un tiempo propio (el reloj gira a un determinado ritmo, los trenes llegan a una determinada hora, las personas cumplen años y celebran aniversarios en fechas específicas) y nosotros también (nuestro tiempo es este presente absoluto en el que nos encontramos), el aburrimiento surge cuando estos tiempos no coinciden (cuando el reloj no pareciera avanzar a la hora que queremos o cuando el tren llega tarde a la estación y tenemos que esperarlo). Así pues, el tiempo nos apresara obligándonos a esperar la sincronía entre nuestro tiempo y el de las cosas. Nos convertimos en entidades carentes de posibilidades porque en aquel “aguardar el tiempo de...” “se encuentra un derrumbe de posibilidades que conllevan a una pérdida de significado de las cosas” (Redondo, 2005: 180). La

inequidad entre nuestro tiempo proyectado sobre los entes y el de los entes mismos es lo que causa esta primera forma de aburrimiento.

Si el aburrimiento se encuentra ligado al tiempo, lo que pretendemos cuando queremos superarlo es evitar el tiempo mismo. Heidegger piensa que la manera de hacer esto es por medio de un pasa-tiempo que “no se trata de pasar simplemente el tiempo, sino de hacer que transcurra, de llevarlo a que transcurra más deprisa” (CFM: 133). Si el tiempo que *se da largas* es lo que nos aburre, la manera de escapar del aburrimiento es lograr acotarlo, buscar un atajo a la existencia y salvaguardar ese espacio temporal de una espera. Para ello buscamos pasar-el-tiempo. “así pues, lo decisivo en el pasa-tiempo, exactamente igual que en aquello que ahuyenta, el aburrimiento, es, después de todo, el tiempo” (CFM: 132).

Digamos que el pasa-tiempo es un intento por abreviar el tiempo en el que nos encontramos sin objetivos, sin proyectos o intenciones: “el tiempo curiosamente sin propósito ni resultado” (CFM: 133). Es un atajo en el transcurrir de una vida que, sobre todas las cosas, intenta evitar las pausas. En nuestra cotidianidad experimentamos el movimiento continuo del tiempo porque nos movemos en sincronía con los entes que lo conforman, pero cuando se pierde esa concordancia se nos sobrepone el tiempo y nos aburrimos. El pasa-tiempo es el intento por superar ese tardarse, es la forma en la que intentamos coincidir nuestros proyectos de las cosas con su tiempo.

Para que la estación no nos aburra en esta forma determinada del aburrimiento, es necesario que demos con ella en su tiempo específico, que es en cierta manera el tiempo ideal de una estación (...) si, evidentemente, las cosas tienen respectivamente su tiempo y si nosotros damos con las cosas respectivamente en su tiempo entonces tal vez no se produzca el aburrimiento. (CFM: 142)

En el momento en que nos aburrimos perdemos todas nuestras posibilidades de ser. En el ser aburrido los entes comienzan a carecer de sentido y dejan de ofrecernos proyectos. Cuando esto sucede, nos percatamos de que las cosas que siempre interactuaban con nosotros, súbitamente, dejan de hacerlo. Ellas nos dejan en paz, dejan de ofrecernos algo, dejan de con-movernos y nos abandonan. Esto es lo que Heidegger entiende por *ser dejados vacíos* que no es otra cosa que

perder el sentido de los entes. Es la inmensidad del tiempo (o la conciencia de su infinitud) lo que hace que las cosas pierdan su significado; están presentes, pero no importan porque han dejado de ofrecernos posibilidades.

Aquí nos encontramos esperando en el tráfico (o la estación) y nos aburrimos de la espera, pero también del auto, de la calle y del semáforo. Cuando los entes salen de nuestro tiempo empiezan a *dejarnos vacíos*. Que el tiempo entre las cosas y nosotros discrepe es una cualidad del aburrimiento que nos dispone a una situación particular, sin embargo, las situaciones siempre dependen de los entes que las conforman y por ello el aburrimiento también los atañe. “Dentro de esta situación a la que estamos fijados, lo que nos aburre es algo totalmente determinado: la estación, la calle, la zona” (CFM: 146). Nos aburrimos del mundo, de los objetos, de las personas e incluso de los contenidos y las ideas. En este sentido, los entes que conforman la situación en la que nos aburrimos nos dejan de parecer interesantes. Con ellos ya no podemos construir nada, ya no nos sirven y dejan de *Ser*. “Nos deniegan algo que nosotros aguardamos espontáneamente dentro de esta situación determinada” (CFM: 144). Por ello, los entes con los que nos ocupamos estando aburridos dejan de tener el objeto de su ocupación, dejan de tener su originario ser a la mano y se vuelven utensilios de nuestro pasa-tiempo: jugar con las llaves, mirar una y otra vez el reloj, contar aves en el cielo, no importa, “para estar ocupado en el pasa-tiempo, el objeto y el resultado son completamente irrelevantes” (CFM: 150). Aquel videojuego que me divertía tanto, aquella conversación con esa persona interesante o esa bella obra que me con-movía deja de tener todo eso que la configuraba importante en mi escala de valores porque cuando nos aburrimos sus circunstancias cambian. Se vuelven aburridas porque dejan de tener significado y su sentido empieza a *de-construirse* como si no tuvieran relevancia alguna.

Así pues, en esta primera forma del aburrimiento, “lo que aburre, lo aburrido, es lo que da largas y sin embargo deja vacío” (CFM: 121). Aquí podemos ver que los objetos de nuestro aburrimiento son, precisamente, los entes que entran en contacto con nosotros en una situación determinada (CFM: 145). En ellos existe esa dualidad objetivo-subjetiva de la que hablábamos antes, ya que son ellos aburridos en sí mismos, pero solo con la condición específica de estar en relación con nosotros, que somos quienes nos aburrimos. Esencialmente, son ellos de quienes nos aburrimos porque son aburridos y provocan aburrimiento: nos aburrimos del mundo y los



entes que lo habitan en un espacio temporal determinado que configura una situación que no controlamos.

## 2.2 El aburrimiento de nosotros mismos

¿Por qué Heidegger hace una distinción entre tres tipos distintos de aburrimiento? ¿No basta con la descripción de uno que nos dé el panorama completo? ¿No ha hecho ya una buena reconstrucción del aburrimiento en la cotidianidad de la experiencia? Sí, pero esto no es suficiente. Heidegger pretende encontrar lo esencial de este aburrimiento que, no por casualidad, es una modalidad fundamental del *Dasein*. Hace falta llegar a lo más profundo del aburrimiento para poder encontrarnos con su esencia que es la que da el carácter existencial al *Dasein*.

Recordemos que el objetivo de Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* es, entre otras cosas, encontrar aquel *temple de ánimo* fundamental de nuestro filosofar porque “la filosofía sucede en cada caso en un *temple de ánimo* fundamental” (CFM: 30). Es decir, la posibilidad de nuestro filosofar está dispuesta por un *temple de ánimo* que, para Heidegger, es el aburrimiento (CFM: 113). Sin embargo, el filosofar no es un hacer humano cualquiera, sino uno “esencial de la existencia” (CFM: 173). Así pues, el aburrimiento, que es la modalidad del *Ser* del *Dasein* en este hacer, es, necesariamente, un *ánimo* de profundidad existencial. “Este *temple de ánimo* mismo no puede ser uno cualquiera, sino que tiene que templar del todo nuestra existencia en el fondo de su esencia” (CFM: 173). Por causa de esta particularidad es que Heidegger separa al aburrimiento en estos tres niveles: estos tres estadios se expresan en términos de profundidad. No se trata de que cada una tenga propiedades distintas a las otras, sino que cada una expone un nivel de profundidad mayor a la anterior.

A fin de cuentas, lo que Heidegger pretende es exponer la diferencia entre el concepto casual del aburrimiento y el metódico profundo para poder demostrar que el primero es un camino hacia el último (CFM: 151). Esto significa que la distinción del aburrimiento, en sus tres tipos, está marcada en niveles de profundidad fenoménica, siendo la primera la más superficial (no porque sea menos importante sino porque remite al primer contacto del fenómeno) para pasar por una

intermedia que comienza a calar en la existencia hasta llegar a la última, en el aburrimiento profundo, que nos permite entrar en contacto con lo ente en su conjunto.

Así pues, este segundo tipo de aburrimiento, que tocaremos en este apartado, se distingue, principalmente, por tener un nivel de profundidad mayor que el anterior (CFM: 167). Si en el primer tipo de aburrimiento lo que nos aburría eran los entes que configuraban una situación determinada, en este, el aburrimiento proviene de nosotros como algo indeterminado (CFM: 152). Para poder entender mejor Heidegger propone el siguiente ejemplo:

Nos han invitado por la tarde a alguna parte. No tenemos por qué ir. Pero hemos estado tensos todo el día, y por la tarde tenemos tiempo. Así que vamos. Allí hay la comida habitual con la habitual conversación de mesa; todo es no sólo de buen gusto, sino incluso exquisito. Después la gente se sienta junta, como se suele decir, animada, tal vez escucha música, se charla, es divertido y entretenido. Ya es hora de marchar. Las mujeres aseguran, no sólo al despedirse, sino también dentro y fuera, cuando ya volvemos a estar a solas: realmente ha sido muy agradable, o: ha sido terriblemente encantador. En efecto. No se encuentra absolutamente nada que haya sido aburrido en esa velada, ni la conversación, ni los hombres, ni las estancias. Por tanto, uno vuelve contento a casa. Echa un vistazo en una breve mirada al trabajo interrumpido por la tarde, se hace un cálculo y una previsión del día siguiente, y entonces viene esto: en realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación. (CFM: 147)

Hasta el momento solo hemos descrito el aburrimiento como una relación causal en la que nos *aburrimos por* (CFM: 146). En este sentido existe un objeto determinado de nuestro aburrimiento (el libro, el videojuego, la calle o el tren) que nos *deja vacíos* y le *da largas* a nuestro tiempo (CFM: 152). Aquí, los entes particulares de una situación particular dejan de interesarnos, pierden su sentido, su importancia y sus posibilidades. Nos aburrimos porque nos *dejan vacíos* al quitarnos las posibilidades de ser y en consecuencia buscamos pasa-tiempos que nos permitan encontrar entidades en las que podamos descargar nuevas posibilidades. En este tipo de aburrimiento se encuentra claramente marcado el *qué* de nuestro aburrimiento. Sin embargo, en el segundo tipo de aburrimiento, *nos aburrimos en* (CFM: 146), ya no parece encontrarse claramente delimitado el objeto de nuestro aburrimiento, precisamente, porque no

existe tal. Ya no nos aburre la tardanza del postre, la lentitud del reloj o la conversación con la persona. En este nivel nos encontramos aburridos de algo más que un ente porque “no es ningún ente que se pueda indicar directamente ni ninguna conexión entre ellos” (CFM: 152). En este caso, lo aburrido es algo que parece estar indeterminado, un “no sé qué” (CFM: 152). El aburrimiento ya no proviene de un objeto externo, sino que “se alza desde la existencia misma” (CFM: 174).

En la velada que resulta encantadora no pareciera haber nada que nos aburriera porque aquí nada que provenga del exterior aburre, sino que, lo que aburre, proviene de nuestro interior. El aburrimiento se encuentra en el tiempo que optamos por ceder: nos ofrecen ir a un restaurante, un bar o una fiesta y consideramos la oferta calculando el tiempo general de nuestra existencia y, como hay un espacio entre este momento del ofrecimiento y nuestro próximo proyecto, decidimos ocuparlo con esa invitación. Así pues, esta velada es una situación que elegimos que suceda y a la que le damos un cierto tiempo que elegimos ofrecerle porque “no tenemos nada mejor que hacer”, contrario a la anterior forma del aburrimiento en la que nosotros somos obligados a ceder ese tiempo porque la situación nos arroja a ese “no tener nada mejor que hacer”. Este carácter voluntario en el que “ofrecemos nuestro tiempo” es lo que nos remite al nivel de profundidad de esta segunda forma del aburrimiento.

En la primera forma nos encontramos retenidos por el tiempo de los entes que nos obligan a permanecer en una situación sin quererlo. En la segunda forma hemos decidido darnos tiempo en la invitación, escogemos a propósito esa situación y nos introducimos en ese espacio temporal a voluntad. Por eso es que en este tipo de aburrimiento no encontramos un pasa-tiempo explícito, sin embargo “el pasa-tiempo tampoco falta en este aburrimiento” (CFM: 149), ya que él se encuentra en toda la situación, “en toda la conducta y el comportamiento: la velada entera, la propia invitación” (CFM: 150). Así pues, el pasa-tiempo no es, como en el primer caso, “una ocupación determinada dentro de la situación, sino que esta misma en su conjunto hace la función de ocupación” (CFM: 154).

Una situación es un conjunto de posibilidades que decidimos hacer nuestras. Así pues, vemos en la situación dos condicionales que le permiten darse: los entes que la conforman y el *Dasein*

que la vivencia. En el *aburrimiento por* nos remitimos a los entes externos y en el *aburrimiento en* a la experiencia del *Dasein* con esos entes. Así pues, *aburrirse en* la velada encantadora denota el aburrimiento del *Dasein* en relación con la situación en la que no ha podido concretar sus posibilidades. Lo que aburre de la velada encantadora “es lo mismo que lo que intenta colmar el conjunto de la situación en la cena” (Redondo, 2005: 174). Nos *aburrimos en* la invitación y no de la invitación misma. Elegimos ceder un tiempo de nuestra existencia para distraernos del tiempo de nuestra existencia. Es curioso porque en este tipo de aburrimiento elegimos el tiempo de aburrirnos: “seleccionamos previamente la velada como pasa-tiempo y nos *aburrimos en* ella, cuando está termina y regresamos a casa nos percatamos que esta no ha respondido a lo que en realidad buscábamos para nosotros mismos” (Redondo, 2005: 181).

Así pues, lo que hemos hecho al elegir la velada es evadirnos de nosotros mismos, o sea, del tiempo de nuestra existencia. Evadirnos de nuestra temporalidad (olvidándola por completo o dándole largas a tal punto de no percibirla siquiera) al elegir dejarnos llevar por la situación o, como dice Heidegger, “nos entregamos para dejarnos a nosotros mismos atrás” (CFM: 158). En efecto, en el *darnos largas* de esta segunda forma del aburrimiento, el tiempo transcurre sin que lo percibamos porque nos dejamos llevar por él. Ya no sentimos ese peso gigante del tiempo que nos aprisiona, ya no buscamos formas de acotar la espera, ahora somos nosotros quienes fluimos con el tiempo esperando ser arrojados por él a otro espacio temporal. Ya no miramos el reloj con desespero, el tiempo que transcurre ha dejado de ser importante y no notamos su lentitud o su prisa hasta que termina la velada. En este aburrimiento le *damos largas* a nuestra propia existencia tomando de ella un espacio en el que nos dejamos llevar por el tiempo de la situación que transcurre.

Esto sucede porque lo aburrido de la velada es la velada entera, que encuentra su aburrirse al finalizarse y en donde se reencuentra el *Dasein*, que la experimentó, con sus posibilidades. Porque en este caso las posibilidades del *Dasein* no se deniegan en la imposibilidad temporal de los entes sino en la imposibilidad misma que les arrebatamos en la huida de nosotros mismos que realizamos al aceptar la invitación. El *ser dejado vacío* de esta forma del aburrimiento nos remite al dejarnos llevar por la situación. Precisamente cuando nos dejamos de lado a nosotros mismos

estamos cediendo nuestras posibilidades de ser, a *otros* (aquí los *otros* son la situación misma); en esta dejación se encuentra el vaciamiento.

### 2.3 El Aburrimiento Profundo

Los momentos estructurales del aburrimiento (*dejar vacíos y darse largas*) han apuntado siempre en una misma dirección con la que Heidegger pretende “avanzar hacia la esencia del tiempo mediante la interpretación de la esencia del aburrimiento” (CFM: 175). El aburrimiento es el *temple de ánimo* que nos permite el acceso a lo más profundo de nuestra existencia que se encuentra plenamente ligada a esa esencia del tiempo. “El aburrimiento, cuanto más profundo se hace, tanto más plenamente esta enraizado en el tiempo, en el tiempo que nosotros mismos somos” (CFM: 175). La última forma del aburrimiento es la más profunda porque en ella sucede un fenómeno particular: nos encontramos con lo ente en su conjunto.

En su primera forma, el aburrimiento proviene de algo externo a nosotros (los entes particulares de una situación específica, con los que entramos en contacto), en la segunda proviene de nuestra propia existencia (del tiempo que elegimos ceder para escaparnos de nuestra temporalidad). Con las dos primeras formas del aburrimiento existe, se puede decir, una condición determinada que nos aburre. Hay entidades y situaciones que son aburridas o que nos aburren. Sin embargo, con la tercera forma del aburrimiento, el aburrimiento profundo, ya no nos aburrimos de algo en particular, ni siquiera podemos afirmar que es sobre nosotros que recae lo aburrido. Aquí simplemente “es ist einem langweilig, *uno se aburre*” (CFM, p.176).

En esta forma del aburrimiento deja de darse una relación entre entidades porque la línea que separa sus formas se disipa. Ya no existe un ente sobre el que recaiga un aburrimiento porque todos los entes se unifican, solo queda su conjunto. En el aburrimiento profundo se pierde la individualidad de lo ente, incluso la del ente que se preocupa de otros entes. ¿Quién se aburre en este aburrimiento? *Uno*; nosotros con nuestras condiciones particulares, desaparecemos como individuos para unirnos en comunión de la totalidad, así como Heidegger lo señala:

No yo en cuanto yo, no tú en cuanto tú, no nosotros en cuanto nosotros, sino *uno*. Nombre, estado, oficio, función, edad y destino como lo mío y lo tuyo nos sobran, dicho más claramente: precisamente este es *ist einem langweilig* hace que todo eso sobre. (...) Pues bien, esto es lo decisivo, que en ello pasamos a ser un nadie indiferente. (CFM: 176)

En este tipo de aburrimiento Heidegger ya no precisa dar un ejemplo porque este puede suceder en cualquier momento y acontece de cualquier forma: *uno* se abure “cuando va por las calles de una gran ciudad un domingo por la tarde” (CFM: 177). Esta falta de precisión analógica exalta la cualidad más importante de este aburrimiento que al suceder de manera espontánea demuestra que no son necesarias condiciones especiales para experimentarlo, lo cual implica que el *Dasein* se encuentra en la posibilidad permanente de encontrarse con el ente en su conjunto.

En términos del momento estructural del *dejar vacíos* Heidegger se pregunta ¿Qué vacío queremos solventar en esta forma del aburrimiento? (CFM: 179). Porque en este nivel de profundidad el aburrimiento ya no parece ser respectivo a un colmamiento. Si no hay entes, situaciones o tiempo que nos *dejen vacíos* ¿Qué es lo que nos vacía? “Un vacío justamente allí donde nosotros, en tanto que respectivamente estos, no queremos nada de lo ente determinado de la situación azarosa en tanto que justamente tal ente” (CFM: 179). Todo alrededor deja de tener importancia, se desdibujan las particularidades de una u otra entidad y comienzan a importar nada y nosotros mismos, como entes que somos, también caemos en el conjunto de los entes que se muestran indiferentes. Indiferencia, esa es la clave de este tipo de aburrimiento:

Toda la situación, y nosotros mismos en tanto que este sujeto individual, somos en ello indiferentes, es más, este aburrimiento hace precisamente que no solo se llega a que tal cosa valga para nosotros como algo especial, sino que más bien hace que todo valga igual de mucho he igual de poco. (CFM: 180)

En el *modo de ser dejados vacíos* la indiferencia es lo que marca la pauta. En las dos primeras formas del aburrimiento se puede encontrar un escape, una salida; si los entes nos aburren buscamos otros, si la situación es lo que aburre intentamos escapar de ella, si el tiempo es aburridor lo fraccionamos para introducir en él un pasa-tiempo. Sin embargo, de esta última forma del aburrimiento no hay escapatoria porque en él, todo (entes, situaciones, la existencia

misma y el tiempo que la configura) nos parece que equivale a todo (CFM: 180). En otras palabras, todo nos parece igual de insignificante o significativo.

El paradigma de la indiferencia no es que decidamos ignorar o dejar de lado algo, eso es ya darle un nivel de importancia a aquello. Se trata más bien de un estado de cosas en el que todo deja de tener sentido, en el que todo carece de propiedades especiales, en el que se escapan todas las posibilidades, todo se vuelve equivalente y eso nos incluye, por supuesto, a nosotros mismos. “lo ente, como decimos, se ha hecho indiferente en su conjunto, sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas” (CFM: 180).

“Esa equivalencia de las cosas y de nosotros mismos con ellas no es el resultado de una suma de valoraciones, sino que de golpe todo se vuelve indiferente” (CFM: 180). Esta es la segunda característica de la indiferencia: no aparece como en las dos formas anteriores del aburrimiento en donde poníamos en contraposición el valor de las cosas, sino que, aquí, todo vale del mismo modo y al mismo tiempo, no en una situación determinada sino todo en el mundo en su horizonte general y sus posibilidades. “Según esto, el vacío consiste aquí en la indiferencia que abarca lo ente en su conjunto” (CFM: 180). Por ello, Heidegger utiliza una forma impersonal de *yo* al momento de hablar de este aburrimiento; no quiere denotar un ente sobre el que recae el aburrimiento o uno del que parta porque en el ente en su conjunto no hay particulares o individualidades, en el ente en su conjunto solo hay *uno* y *uno* se aburre.

Con este aburrimiento la existencia se encuentra colocada justamente ante lo ente en su conjunto, en la medida en que, en este aburrimiento, lo ente que nos rodea no ofrece ninguna posibilidad de hacer ni ninguna posibilidad de omitir. En cuanto a estas posibilidades, se deniega en su conjunto. (CFM: 182)

Las posibilidades del ser son las que enmarcan el contenido de la existencia y cuando estas se nos deniegan, con el aburrimiento profundo, perdemos el amparo de la existencia como posibilidad de ser. Con el aburrimiento profundo entramos en un estado de abandono. ¿Qué es lo que nos abandona? Todos los entes, todas las posibilidades que en ellos radican y su temporalidad. Cabe recordar que cuando acá decimos *todos*, no solo nos estamos refiriendo al

absoluto universo de entes y posibilidades que puedan relacionarse a nuestra existencia, en nuestro pasado y futuro, nuestras creencias o imaginarios, en nuestras intenciones o consideraciones, sino que también nos referimos a nuestra existencia misma, al *Dasein* que se encuentra sumergido en medio de la experiencia de lo ente en su conjunto. Él también se extrae de su individualidad para conformar ese conjunto, nos perdemos a nosotros mismos.

Así pues, ya podemos dilucidar más claramente el primer momento estructural del aburrimiento profundo: “el ser *dejados vacíos* en esta tercera forma del aburrimiento es el estar entregada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto” (CFM: 182). En la existencia del *Dasein* el ente en su conjunto se manifiesta como el horizonte general sobre el que se desenvuelven los entes en sus posibilidades, sin embargo, cuando nos aburrimos, este horizonte se convierte en el plano principal e inunda todo el contenido de la existencia. Comenzamos a dejar de verlo como un telón de fondo y empezamos a considerarlo como una realidad patente en la que nos encontramos inmersos.

Así mismo, Heidegger plantea el segundo momento estructural, que va de la mano con el primero: “el *darnos largas* específico de la tercera forma es el ser forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal” (CFM: 187). Si el ente en su conjunto en el que *uno* se encuentra inmerso cuando se aburre refleja la comunión entre todos los entes en su indiferencia también podemos encontrar que “*uno* se siente sin tiempo, *uno* se siente extraído del flujo del tiempo” (CFM: 184). Ya no nos preocupamos por el movimiento del reloj o el tiempo de la cena antes de volver a las ocupaciones porque nada de eso tiene algún valor (o todo tiene el mismo valor). Como esos entes ya no entran en contacto con nosotros de la misma manera que antes pierden sus posibilidades de ser, sin embargo, sabemos que esas posibilidades no se han extinto, sabemos que siguen allí. Se podría decir que se encuentran dormidas del mismo modo en el que hablábamos de los *temples de ánimo* en el capítulo anterior. La imposibilidad de estas posibilidades nos *dice* que ellas están esperando, nos indica que se encuentran allí pero que no son efectivas “este indicar las posibilidades que yacen dormidas, es al cabo el *darnos largas* que forma parte de este *ser dejados vacíos*” (CFM: 183).



Entonces, lo que *se da largas*, en esta forma del aburrimiento, son las posibilidades esperando ser posibles. Cuando los entes dejan de ser *uno* se manifiestan sus cualidades peculiares y con ellas sus posibilidades; en el aburrimiento profundo nos encontramos con que los entes pierden sus posibilidades de ser, lo que nos *da largas* es el perdurar de ese no-ser, *se da largas* la imposibilidad de esas posibilidades. Por ello es que la relación del *ser dejados vacíos* y el *darnos largas* es tan estrecha aquí: sin la imposibilidad de las posibilidades de los entes que se nos deniegan en su conjunto no existiría un estado temporal indiferente y viceversa. Cuando todo ente se deniega en su *qué* y su *cómo* a la vez (o sea, en su conjunto), significa que se encuentra en un horizonte temporal unificado (CFM: 188).

El tiempo es una cualidad necesaria de la existencia. Es lo que le da su continuidad y hace que la veamos como un transitar. En efecto, el tiempo siempre parece “avanzar” hacia alguna parte. Pero cuando el aburrimiento profundo llega a templar nuestra existencia esa concepción del tiempo se transforma en una mucho más esencial. El tiempo deja de ser *el tiempo de* o *el tiempo para* y se convierte en infinito, deja de tener objetivo o, lo que es lo mismo, pierde su capacidad de delimitar momentos, ahora toda la existencia es este momento interminable. Con el aburrimiento profundo ya no tenemos “ni solo presente, ni solo pasado, ni solo futuro, pero tampoco estos sumados en su conjunto, sino una unidad inarticulada (CFM: 191).

## TERCERA PARTE

### ABURRIMIENTO Y ANGUSTIA

#### 3.1 El *Dasein* y lo *uno*

Hasta ahora solo hemos abordado las explicaciones de Heidegger sobre los *temples de ánimo*, en particular el *temple de ánimo* del aburrimiento. Pero ahora podremos entrar de lleno en la pregunta que nos convoca: ¿cuál es el *temple de ánimo* fundamental para el *Dasein*? Para ello procederemos a analizar el fenómeno de la experiencia existencial del *Dasein* en tanto sus modalidades de aburrimiento y angustia, con ello intentaremos comprobar nuestra tesis en la que afirmamos que: el aburrimiento es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia inauténtica y la angustia es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia auténtica.

Estas dos modalidades (aburrimiento y angustia) parecieran interceptarse en un punto primordial de la existencia del *Dasein*, a saber: la existencia cotidiana de *uno* que, además, fundamenta a ambas (es de aquí donde surge el problema de la distinción de ambos temples que contextualizamos anteriormente). En la existencia de *uno* se encuentra la formulación temática de Heidegger para la angustia y, también, para el aburrimiento. Esta forma de existencia del *Dasein*, que se encuentra en lo cotidiano, es posibilitada por el *temple de ánimo* del aburrimiento y, al mismo tiempo, le da a la angustia los medios para manifestarse.

Empecemos por el principio:

*Ser y tiempo* comienza exhortando a retomar la experiencia filosófica que mantenga en vilo lo que ha pasado a habitar en el terreno seguro de lo que se comprende de suyo. La pregunta por el *Ser*, que sostenía la filosofía griega sin reposo en una agitación e intranquilidad permanente y que se vio privada desde entonces de estos rasgos hasta desembocar en lo trivial, tiene que recuperar lo que la caracterizó en un inicio. (Redondo, 2005: 51)

Como Redondo lo señala, en *Ser y tiempo*, se retoma la pregunta por el *Ser*, sin embargo, este no será el único texto de Heidegger en el que se realice esta pregunta. *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica* son documentos posteriores que reconstruyen la pregunta por el *Ser* a su manera. Esta pregunta es compleja y tiene muchas aristas que tocar. En el fondo, este trabajo de grado es una reconstrucción más de la pregunta por el *Ser* que Heidegger aborda. Aquí el objetivo era aproximarnos a esta pregunta desde el ángulo de la experiencia del *Dasein* y los *ánimos* que la posibilitan.

La pregunta por el *Ser* arrojó a Heidegger a realizar una reconstrucción sistemática del paradigma del ser humano que hasta ese entonces se reconocía, principalmente, como una entidad racional que debía aspirar a la lógica más pura. Por ello, Heidegger propone una revisión del concepto de hombre que hasta entonces solo se distinguía por su actividad racional. Esta nueva mirada pretende afirmar al hombre como una entidad con capacidades racionales y afectivas por igual.

En *Ser y tiempo* Heidegger se plantea la pregunta “por el sentido del *Ser*” (ST: 23). En el transcurso de esta indagación se elabora la formulación sobre los entes (que son lo que “es”) y, más aun, sobre un ente en particular que tiene una primacía (ontológica) sobre los demás. Este ente es el que, en principio, viene a ser interrogado, por sí mismo, sobre su propio *Ser* (ST: 37). El *Dasein* (*ser-ahí*), como lo llama Heidegger, es el *Ser* que se encuentra a sí mismo como existente en el mundo y que es capaz de hacer suyas las posibilidades que se le presentan.

El *Ser* es, en primera medida, una propiedad entitativa, por ello, en los entes se encuentra una comprensión previa del *Ser* sin que, necesariamente, se sepa explícitamente lo que es. Esta comprensión se da en la constitución misma de la existencia, “no flota en el aire, sino que respira en la vida misma y está en ejercicio en los diálogos, en las acciones y en los acontecimientos que en la vida tienen lugar” (Redondo, 2005: 52). El *Ser* acude siempre a los entes ya que no existe un ente que podamos mentar sin su *Ser*.

Siendo así, evidentemente, esta comprensión del *Ser* se tiene que dar en algún ente, incluso, más evidente aun, la pregunta por el *Ser* tiene que venir de algún ente. “El ente al que se hace

referencia es el que somos en cada caso nosotros mismos: el *Dasein*” (Redondo, 2005: 52). Ya que el *Ser* delimita los entes y el ente que pregunta por el *Ser* es el *Dasein*, asumiremos que la comprensión del *Ser* dependa, en primer término, del esclarecimiento del *Dasein*. “La comprensión del *Ser* es ella misma una determinación del *Ser* del *Dasein*” (ST: 35).

Es evidente que para Heidegger el *Dasein* no es otro que el ser humano. Este *Dasein* es posibilidad siempre abierta. Él es el único que tiene intenciones sobre su propia existencia. En contraposición a los otros entes, el *Dasein* es el único que tiene proyectos, o sea, que está en la capacidad de medir su futuro y modificar su *Ser*. Los otros entes (las rocas, las plantas, los animales, las cosas, etc.) son justo como se presentan y no se inscribe en ellos, por su propia voluntad, alguna necesidad de cambio. Un libro, por ejemplo, no tiene posibilidades de ser, para sí mismo, algo más que un libro, ya que no tiene la necesidad de transformarse o de infundirse un cambio; él sigue siendo lo que es sin pretensiones: un libro.

Llamamos ente a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello respecto a lo cual nos comprometemos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. (ST: 30)

Entonces, el *Dasein* es el único que se proyecta porque añora ser algo más de lo que es. Añorar es la facultad para idearse un ser deseado; de tal suerte, la existencia que posee el *Dasein* se convierte en un proyecto. El *Dasein* es el único ente que tiene proyectos y en estos se encuentran las posibilidades de ser, por ello, también podemos decir que los demás entes solo tienen posibilidades de ser en tanto la voluntad del *Dasein* que los tiene a la mano para hacer algo de ellos. En los proyectos del *Dasein* el libro puede ser algo más que un libro.

Constantemente el ser humano se propone hacer cosas para cambiar su *Ser*, este constante hacer suele configurar su identidad. Todo hacer requiere de un proyecto, de un pensamiento previo de lo que somos ahora en el mundo y lo que añoramos ser después. En este imparable hacernos se nos presentan posibilidades, para el hombre la vida está llena de ellas: incontables caminos con innumerables bifurcaciones que, en su recorrido, terminan por revelarnos nuestra forma de ser. Por ello, cualquier elección que tomemos, por pequeña que parezca, representa un conjunto de

posibilidades que elegimos sobre otras que rechazamos, de esta manera se forma el constructo general de la identidad que somos. Aquí surge una pregunta importante: si el hacer del *Dasein* constituye la esencia de este ¿quién es auténticamente el *Dasein* si este es tan polivalente en su hacer? si tantas posibilidades tienen los seres humanos y tantos escogen tan diferente ¿cómo podemos afirmar el quién auténtico del *Dasein*?

Estos cuestionamientos, que surgen sobre el *Dasein*, llevan a Heidegger, a partir del capítulo cuarto de la primera sección de *Ser y tiempo*, a preguntarse “¿quién es el *Dasein* en la cotidianidad?” (ST: 139). ¿Por qué surge aquí la pregunta por lo cotidiano del *Dasein*? Bueno, Heidegger, en los capítulos anteriores, ha hecho una reconstrucción del *Dasein*, esta reconstrucción lo ha persuadido a considerar que este ser no solo es un sujeto de posibilidad epistemológica, concreto y determinado, sino que es un sujeto de acción cuyas posibilidades dependen, en gran medida, de sus propiedades espacio-temporales de existencia: “*el estar-en-el-mundo*” (ST: 79).

Por ello, el *Ser* (en alemán: *Sein*) siempre se encuentra en un *ahí* (en alemán: *Da*) que es lo que le permite su existencia (para Heidegger: *Dasein*). Esto es lo que se entiende por la situación del ser humano, que depende, en gran medida, de la manera como los entes nos afectan y de cómo esa afectación permite que interactuemos con ellos en un espacio de la vida que llamamos “mundo”. El hecho mismo de vivir está constituyendo una serie de factores sociales, económicos, políticos y culturales que constituyen las posibilidades de una existencia. Aunque el hombre construye su propio camino, no hay que olvidar que el horizonte general de posibilidades, de ese camino, lo conforman estos factores. “La aclaración del *estar-en-el-mundo* ha mostrado que no hay inmediatamente, ni jamás esta dado un mero sujeto sin mundo” (ST: 141).

El *Dasein*, primeramente, existe (ST: 79), pero su existencia no es ni mucho menos abstracta o puramente cognoscitiva, sino que se encuentra arrojado en un espacio y tiempo de la vida que configuran sus posibilidades de ser. “Inmediata y regularmente, el *Dasein* está absorbido por su mundo” (ST: 139). Lo cotidiano es uno de esos espacios y tiempos en los que se sitúa el *Dasein*, este espacio es importante para Heidegger porque es una experiencia de la existencia del *Dasein*

que lo sitúa en un *ahí* concreto que, según parece, lo lleva a una existencia inauténtica. Aunque es verdad que la pregunta que realizó primeramente obliga a dar cuenta del *Dasein* auténtico, Heidegger, aunque cortamente, prefiere hablar primero del inauténtico porque, contrario a lo que pudiera pensarse, la autenticidad solo puede surgir de la inautenticidad y no al contrario. Una existencia auténtica, para poder ser auténtica, primero tuvo que haber sido inauténtica. Es más, todo lo que no es auténtico, por antonomasia, podemos describirlo como inauténtico. Por ello, para poder llegar a esta existencia, tenemos que haber llevado, en primera medida, una existencia inauténtica, lo que significa, también, que el *Dasein* se ha asumido en la modalidad del aburrimiento. Esto nos confirma la idea de Heidegger en la que afirmábamos que el aburrimiento es un *ánimo* que se encuentra permanentemente templándonos. En el siguiente apartado explicaremos como es que el aburrimiento propicia una existencia inauténtica, por ahora nos interesa solo sentar las bases para esa explicación.

Como hemos visto anteriormente, el *Dasein* se encuentra siempre en alguna modalidad (con algún *temple de ánimo*), “solo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismos: como un *ser-ahí*” (CFM: 99). Esto significa que el *Dasein* tiene múltiples formas de interpretarse. Esta característica deja mucha incertidumbre sobre la pregunta de Heidegger por el quién del *Dasein*, ya que si este se puede encontrar de muchos modos ¿Cómo podemos hablar de un quién específico? Hay que aclarar que cuando Heidegger hace esta pregunta lo hace por una modalidad particular del *Dasein*, a saber, el quién del *Dasein* auténtico. Heidegger se percató que la existencia humana tiene muchos matices difíciles de captar, todos ellos conforman el *Ser* de lo humano, sin embargo, debe haber alguna modalidad que se acerque más a describirlo esencialmente.

Aquí volvemos al paradigma fenomenológico de encontrar la invariabilidad de lo variable. Heidegger comienza a indagar la pregunta por el quien del *Dasein* a partir de los fenómenos que se le manifiestan primero y más evidentemente, para luego llegar a los más oscuros y de difícil acceso: la experiencia del *Dasein* inauténtico es aquel fenómeno. En efecto, el quien del *Dasein* auténtico es una pregunta de mayor exigencia que la del *Dasein* inauténtico, ya que en la vida del

ser humano primero se presentan los fenómenos cotidianos y, en menor medida (en algunos casos nunca), los demás<sup>2</sup>.

Ahora bien, “la respuesta a la pregunta por el quién del *Dasein* cotidiano debe alcanzarse mediante el análisis del modo de ser en el que el *Dasein* se mantiene inmediata y regularmente” (ST: 142). De esto se sigue que, para Heidegger, se debe resolver la pregunta por el quién del *Dasein* buscando, en primer lugar, el modo de ser (*temple de ánimo*) del *Dasein* en la cotidianidad. La pregunta por el quién del *Dasein* en la cotidianidad nace principalmente para dilucidar el modo de ser cotidiano del *Dasein* en el que, según Heidegger, el *Dasein* se encuentra absorbido por su mundo (ST: 139). La descripción previa del *Dasein* como “el ente que soy cada vez yo mismo” (ST: 140) no pareciera satisfacer todas las modalidades sobre las que el *ser-ahí* se moviliza. Esto sucede, principalmente, porque el *Ser* no parece estar resuelto por una única faceta ontológica, sino que su modo de ser varía según las condiciones de posibilidad que se le manifiestan: “bien podría ser que el quien del existir cotidiano no fuese precisamente yo mismo” (ST: 140).

Como pudimos ver en el primer capítulo, el *Ser* del *Dasein* solo puede desenvolverse por medio de una modalidad que lo condicione, precisamente a *Ser*. Ya que el *Ser* del *Dasein* es en tanto el modo en el que se encuentre, Heidegger dirá que “la pregunta por el quién solo se podrá responder mostrando fenoménicamente un determinado modo de ser del *Dasein*” (ST: 142). Por ello es que para Heidegger la existencia en lo cotidiano es el fenómeno que determina un modo particular del *Ser*. Este *Dasein* cotidiano termina siendo *uno* (ST: 139) o, mejor dicho, una existencia inauténtica.

Recapitulemos lo que hasta ahora hemos dicho: Heidegger realiza la pregunta por el quién del *Dasein*, esta pregunta se responde, en primera medida, gracias al modo en el que se encuentre el *Dasein* (se responde a partir de cómo se encuentre templado). Ahora bien, como el *Dasein* es una entidad polivalente que fluye constantemente entre sus *ánimos* no se le puede clasificar en una única faceta, no se le puede determinar. Esto implicaría que no existiría una respuesta a la pregunta ya que el *Dasein* sería una entidad en constante movimiento. Sin embargo, dentro de

---

<sup>2</sup> Aquí entendemos como cotidianos aquellos fenómenos que son continuos y conocidos para el *Dasein* en su experiencia existencial (como la existencia en lo *uno*), así mismo, los demás fenómenos, que no le son cotidianos, como la experiencia de la *Nada*, por ejemplo, son aquellos que sacan al *Dasein* de su modo de existencia continuo.

sus múltiples modos de ser, el *Dasein* mantiene uno continuo que siempre permanece. Este *temple de ánimo* continuo (el aburrimiento), como explicamos antes, tiende a la neutralizar los demás *ánimos*, lo cual implica que la experiencia que propicia nuestro aburrimiento es la que refleja la consistencia del *Dasein* en su existencia que, a su vez, podría dar respuesta a la pregunta por su quién. Como expusimos antes, la experiencia que propicia el aburrimiento es la de lo ente en su conjunto, pero ¿Qué propicia esta experiencia? Para Heidegger lo hace la cotidianidad que se produce cuando el *Dasein* se convierte en *uno*.

“En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los *otros* como lo que son; y son lo que ellos hacen” (ST: 150). Para Heidegger el *Dasein* es aquello que él hace de sí mismo. En este hacerse, el *Dasein* se expresa como una esencia fundamental del mundo que habita ya que lo constituye como suyo en la medida de su propia experiencia con él. Sin embargo, el *Dasein* tiende a hacer muchas cosas que no tienen relevancia para el constructo de su ser, es más, se encuentra depredado por actos volubles y efímeros que no parecen tener una concordancia entre lo que hace y lo que es. Esta experiencia del hacer intrascendente es lo que Heidegger entiende como lo cotidiano. En lo cotidiano el *Dasein* no tiene el dominio de sus posibilidades de ser, mucho menos las hace suyas. Pero no porque se encuentre preso de alguna fuerza que lo domine contra su voluntad, sino porque se ha dejado de lado a sí mismo para caer en manos de *otros*. En lo cotidiano el *Dasein* deja de ser en cada ocasión sí mismo y se convierte en *uno* más (*Das Man*), en masa, en generalidad, en lo común, se vuelve parte de todos los demás y se convierte en una entidad anónima porque cede la propia esencia de su *Ser*, comienza a ser alguien más que no ha elegido, por sí mismo, ser. En lo cotidiano el *Dasein* comienza a estar sujeto por el dominio de los *otros*. Las personas se enfrascan en la cotidianidad que ofrece aquel mundo prefabricado y dejan de construirse.

En la cotidianidad los entes con los que nos rodeamos se cuantifican para identificarse como servibles, nos negamos a reconocerlos y los tratamos como objetos de cambio. El *uno* que “no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (ST: 151). Dicho de otra manera, en la cotidianidad que se presenta en la existencia del *Dasein* nos encontramos carentes de una identidad auténtica y nos convertimos en



*uno*. Caer en *el arbitrio de los otros* es ceder nuestra propia forma de ser a lo que el conjunto general de la forma masificada de seres conscientes bajo un mismo proyecto considere acertado.

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el *uno* despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos de “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. (ST: 151)

En lo cotidiano el *uno* suele creer en las informaciones de los noticiarios sin ponerlos en duda, publica en redes sociales todo lo que se considera aceptable, obedece a sus padres, a sus profesores, a sus jefes, va al jardín, al colegio, a la universidad y al trabajo porque es lo que debe hacer. Sigue reglas de conducta que el dominio popular ha establecido. Es cortés, educado y disciplinado como se le exige para convivir con los demás. Es tan amplio el dominio de los *otros* que aun cuando dejamos de comportarnos como debemos hacerlo, caemos en el error de hacer lo indebido como es debido; violamos la ley como se espera que se viole, somos indeseables como se espera que lo seamos. Nos proponemos ser rebeldes, pero, en ese proyecto, somos iguales a muchos otros que se tildan con el mismo nombre. El *uno* pretende la diferencia dentro de un parámetro aceptable de distinción. El *uno* está dominado por *otros*, sin pensarlo si quiera, por el simple hecho de existir.

Poniéndolo así, se puede negar que nuestra existencia pretenda estar sometida a este dominio. Sin embargo, “lo decisivo es tan solo el inadvertido dominio de los *otros*, que el *Dasein*, en cuanto *co-estar*, ya ha aceptado sin darse cuenta” (ST: 151). Porque aquí los *otros* no son algunos entes específicos que puedan estar aquí o allá, sino que son todos aquellos que no son yo cuando yo soy *uno*. Aquí Heidegger precisa hablar de los medios de comunicación como aquellos organismos que disuelven completamente al *Dasein* en el modo de ser de los *otros* (ST: 151). No por nada la capacidad alienante de los medios de comunicación ha llegado al punto de enfatizar el comportamiento social establecido. Los medios de comunicación instigan lo que *se debe* hacer, lo que *se debe* sentir, lo que *se debe* pensar y lo que *se debe* querer. Caer o no en esas estructuras coercitivas del *deber* es una posibilidad que no tenemos; queramos o no ya

estamos bajo el dominio de los *otros*. “El *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*: los otros le han tomado el *Ser*” (ST: 151).

El *otro* es una forma impersonal del pronombre “ellos” que Heidegger usa intencionalmente (al igual que el *uno* en vez del “yo”) para denotar las propiedades inmateriales e indefinidas de esta fuerza coercitiva. Después de todo “estos *otros* no son determinados otros. Por el contrario, cualquier otro puede remplazarlos” (ST: 151). Ese es el punto de usar el pronombre impersonal; los *otros* no son una organización política, no son una estructura empresarial o una fuerza militar, “los *otros* no están-ahí, junto a otras cosas, como sujetos que flotan en el vacío, sino que se muestran en su estar ocupados en el mundo circundante desde lo a la mano de este” (ST: 148). Los *otros* son quienes promocionan las ideologías, las marca y los símbolos. “Los *otros* son los que existen en la convivencia cotidiana” (ST: 151) produciendo los *decires* y los *deberes*.

Así pues, en la cotidianidad se oyen decir muchas cosas: “*se dice* que hay que vivir bien”, “*se dice* que no hay que obrar mal”, “*se dice* que hay que alcanzar la felicidad”, “*se dice* que hay que aprovechar el tiempo” etc. Optamos por seguir los caminos que nos ofrecen estos mandatos, pero ¿cuál ha sido el ejercicio reflexivo detrás de ellos para que los sigamos? Ninguno; simplemente obedecemos. “Ceder la supremacía al aburrimiento significa que el sujeto no tiene nada que decir” (Gilardi, 2013: 161). Hacemos lo que nos *dicen* que es correcto y nos negamos a hacer lo incorrecto sin apropiarnos de ello. La moda es un claro ejemplo de lo que *se dice* en la experiencia cotidiana de lo *uno*. Pasa una estación y cambia lo que usamos, deja de ser novedoso ese dispositivo, esos accesorios y se convierten en algo obsoleto, les abren campo a nuevos artilugios, a nuevos cachivaches. Las obsoletas mercancías han dejado de ser primicia y han pasado a ser desestimadas por el mero hecho de llegar algo nuevo. Con el paso del tiempo y la innovación que se produce a cada segundo su valor decrece. Sin embargo, la moda no es decretada por alguien en particular, ni siquiera por una sociedad o asociación, sino que lo es por *uno*. Algo se pone de moda porque *uno* acepta que es novedoso. Añoramos la novedad porque somos esclavos de la primicia. Exigimos que nos aturdan con productos y espectáculos, que saturen nuestros sentidos con deseos y pasiones. Nos volvemos dependientes de la inmediatez, de la eficacia y todo lo que lleve el rótulo de “listo para consumir”; incluso las lecciones de vida, con sus moralejas y enseñanzas caen en ello. Hay respuesta para todo: solo basta abrir una

revista para encontrar los *tips* sobre cómo ser un buen empresario, un buen amante, una buena persona. Ya sabemos cómo hacerlo todo sin preocuparnos de caer en el error, en nuestros tiempos, la certeza es algo que tenemos en abundancia. Ahora la sabiduría viene empaquetada en manuales, cursos y memes como si fuese completamente infalible e innegable. Vivimos en un mundo completo, hecho a la medida y con respuestas para todos. Un mundo prefabricado que nos adormece, que nos satura y seda para evitarnos la pena de enfrentar nuestra existencia; al final, preferimos tomar todos los atajos posibles para evadirla. Consumimos desesperadamente porque nos preocupa tener un instante libre para pensar en nuestro destino. La avidez de novedades es la que nos impulsa a pasar de una cosa a la otra sin un mayor criterio selectivo que el que determinen los *otros*. Ocuparnos con los entes solo por su novedad y pasar de lado a lado entre las cosas sin lograr un afincamiento en el mundo es lo que convierte al *Dasein* en *uno* y lo que lo conduce a un *errar-en-el-mundo*. Ese es, precisamente, el mayor peligro de dejar de lado nuestra esencia para que *otros* la moldeen: desconocerse a sí mismo. “El *uno* se aburre, nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual” (Gilardi, 2013: 161). El *Dasein* se ha perdido a sí mismo y ahora lleva una existencia inauténtica porque no ha hecho suyas las posibilidades de su *Ser*, sino que ha cedido ese trabajo a *otros*.

Este *uno* que se genera en la cotidianidad es el mismo que veíamos en el capítulo anterior cuando el aburrimiento profundo templaba al *Dasein* y lo enfrentaba a lo ente en su conjunto. La experiencia de lo ente en su conjunto es lo que produce aburrimiento y esta experiencia es generada a partir de la cotidianidad del *Dasein*. Lo ente en su conjunto totaliza a los entes de tal forma que despersonaliza cualquier entidad convirtiendo su relación con el *Dasein* en experiencias cotidianas. Podemos afirmar que la experiencia cotidiana del *Dasein* es lo que lo templea aburrido porque lo cotidiano configura los entes en su conjunto. Dicho de otra forma, el *Dasein* tiene la tendencia a llevar una existencia cotidiana, el modo con el que el *Dasein* lidia con esta experiencia es el aburrimiento ya que la cotidianidad es lo que configura, como explicamos en este apartado, la existencia de lo *uno* que, a su vez, consolida a lo ente en su conjunto.

Con lo ente en su conjunto observábamos el paradigma de la indiferencia (que tratamos en el capítulo anterior) en la que todo vale igual de mucho o igual de poco. Esta indiferencia es la misma que se genera en la experiencia cotidiana del *Dasein* ya que, es precisamente la

indiferencia lo que regula la existencia de *uno*. Cuando el *Dasein* es *uno* no hace suyas las posibilidades de su ser lo cual es, en sí mismo, una indiferencia ante el mundo. El *uno* en la cotidianidad le vale todo igual de mucho o igual de poco porque sus posibilidades se encuentran bajo el dominio de *otros*. El mundo se hace indiferente cuando se ceden las posibilidades de ser, precisamente, porque cederlas es asumir que todo tiene el mismo valor y significado, que todo es igual de sobresaliente, que *uno* está aburrido.

En este apartado nos hemos tomado el tiempo de hablar del *Dasein* que existe como *uno* porque la existencia cotidiana es el nexo que posibilita la experiencia de lo ente en su conjunto y de la *Nada* que, a su vez, propician los *temple de ánimo* del aburrimiento y angustia respectivamente. Ahora, en los siguientes apartados, nos concentraremos en describir las experiencias del aburrimiento y la angustia en el *Dasein* con el fin de ponerlas en contraposición y evidenciar como es que, a partir del *Dasein* siendo *uno*, se constituye cada una.

### **3.2 La experiencia del aburrimiento**

Heidegger no habla contundentemente del aburrimiento en *Ser y tiempo*, aunque, como vimos, sí habla del modo de ser del *Dasein* en la existencia de lo cotidiano o, más precisamente, de la existencia de lo *uno*. Este modo de ser pareciera más una forma comportamental del *Dasein* en tanto su existencia bajo el dominio de *otros*. Este *temple de ánimo*, aun indiferente en *Ser y tiempo*, es mucho menos parecido a la exposición que vimos en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* en donde se le asume como un *temple de ánimo* capaz de fundamentar al *Dasein*.

Los modos de ser (o *temple de ánimo*) son las formas como somos en la presencia de fenómenos particulares, y aunque Heidegger no lo precise, pareciera, mirando el constructo general de su obra, que estaba cavilando, al momento de hablar de la existencia de lo *uno*, en un *temple de ánimo* que lo propiciase. En este apartado afirmaremos que el aburrimiento es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia siendo *uno*.

En su tercera forma, la profunda y auténtica, el temple que nos ocupa (aburrimiento) asume una función semejante a la de la angustia de *Ser y tiempo* y de *¿Qué es Metafísica?*: abrir atemáticamente el modo como el *Dasein* se encuentra en el mundo, equivalente entonces y también ahora a emplazar este ente frente a su propio *Ser*. (FTA: 185)

Heidegger, en *Ser y tiempo*, no necesitaba tratar sistemáticamente el tema de los *temples de ánimo*, pero, aun así, era consciente de su importancia. Con la pregunta por la *Nada* en *¿Qué es metafísica?* demostró que era necesario profundizar mucho más en estas modalidades del *Ser* y que no podía dejar estos conceptos descuidados. La evolución del concepto de *temple de ánimo* en Heidegger se puede ver que encuentra su auge en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde su autor se concentra completamente en el fenómeno que representan estas modalidades del *Ser*. Se puede decir que la obra de Heidegger es una obra “completa” ya que utiliza la angustia como fundamento de las explicaciones que requería dar en *Ser y tiempo* y el aburrimiento como fundamento para las que necesitaba en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* sin abarcar de más en ninguna de las dos obras.

Planteemos la primera parte de nuestra tesis: el aburrimiento es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia inauténtica. Es decir, el aburrimiento es el modo de ser del *Dasein* cuando este se encuentra bajo el arbitrio de los *otros*, es el *temple de ánimo* que posibilita la existencia de lo *uno*. Si el aburrimiento propicia los pasa-tiempos como un atajo de la existencia, lo *uno* es el ente que se desenvuelve en este atajo. Cuando el *Dasein* es *uno* está cediendo sus posibilidades de ser a los *otros*, lo que realmente es tomar un atajo a la existencia. El *Dasein* se abandona a sí mismo a las posibilidades de ser que no es capaz de hacer suyas. “El tedio habla e informa acerca de un fracaso que afecta las posibilidades del *Dasein* y las pone de manifiesto como bloqueadas” (Redondo, 2005: 187).

Con el aburrimiento superficial que vimos en el capítulo anterior podemos esclarecer un poco esta situación. En este tipo de aburrimiento los entes del mundo dejan de ofrecernos posibilidades y pierden el sentido que les adjudicábamos, porque dejan de sincronizar su tiempo con el nuestro. Ahora más que nunca experimentamos la velocidad con la que nos movemos en el mundo. La información se encuentra al alcance de un solo *click*, pero, al mismo tiempo, es

pasajera ya que rápidamente se reemplaza con una nueva más veraz, producimos mercancías, productos y servicios con tanta destreza que los tiempos de producción se reducen a diario, tenemos veinticuatro horas al día cronometradas para correr en ellas y transcurrirlas con agilidad. La estrepitosa velocidad con la que nos movilizamos deprecia el valor temporal de los entes. Ser veloces implica también ser pasajeros. Nos aburrirnos con los entes del mundo que no corren a nuestras velocidades, los abandonamos y los dejamos de lado cuando empiezan a ralentizar su marcha. Personas, pensamientos y artefactos nos aburren cuando superamos su tiempo ideal con nuestro desenfrenado correr en busca de novedades. El aburrimiento del mundo y de los entes que hay en él no es diferente del que nos provocan los artículos pasados de moda. Son obsoletos porque los *otros* afirman que no sirven de nada, dejan de tener un valor, un sentido y pierden sus posibilidades de ser por el *decir* de su inutilidad. En la existencia de lo *uno* vivenciamos de primera mano la pérdida de sentido en los entes que conforman el mundo, las anticuadas mercancías nos *dejan vacíos* cuando los *otros* presentan la novedad.

Nos aburre que cambie el accesorio de moda, la música que se escucha, las prendas que se usan porque su tiempo ideal ha pasado, comienzan a carecer de sentido, pierden su propósito y se vuelven entes que no nos ofrecen nada, nos *dejan vacíos* porque *otros dicen* que ya no son importantes. “El tedio suspende el devenir habitual y neutraliza el constante interés con el que el *Dasein* conduce su vida y su relación con las cosas” (Redondo, 2005: 186). Lo que *deja vacío*, en la existencia de lo *uno*, es el quebranto del sentido que le damos a los entes en la relación dependiente que llevamos con ellos a partir del arbitrio de los *otros*. Solo basta salir a las calles y observar los anuncios que cambian de modelo y de producto en cada oportunidad. Se reemplazan los accesorios, las aplicaciones, pero también las sensaciones, los sentimientos e incluso las personas. Ya no hay nada esencial, todo es voluble y nada es irremplazable. En la existencia de lo *uno* todos somos objetos desechables y, en ese sentido, *uno* tiende siempre al aburrimiento. El *dejarnos vacíos*, del aburrimiento en la existencia de lo *uno*, se funda en la falta de afinamiento de las relaciones que llevamos con los entes del mundo. Si no tenemos un auténtico compromiso con ellos (y al fin y al cabo con nuestra existencia misma) no tendremos la posibilidad de reconocer todas sus posibilidades.

Cuando nos sometemos a la dictadura de los *otros* no solo dejamos de lado nuestras posibilidades de ser, sino que dejamos de lado el tiempo de nuestra existencia. “Afirmar que el aburrimiento es parte de las raíces del *Dasein* es afirmar que el tiempo mismo lo es” (Gilardi, 2013: 154). Medimos el tiempo, lo contabilizamos, lo tenemos siempre pendiente para cumplir las citas, para llegar a tiempo al trabajo, para llevar una vida en concordancia con los demás y sus tiempos. Regulamos el tiempo para desayunar, almorzar y cenar, para trabajar, para descansar, para ser ociosos. Medimos el tiempo que llevamos plantados en el mundo y calculamos cuanto nos quedara. Tenemos formas de medirlo: usamos relojes, cronómetros y calendarios para evidenciar que ha pasado una hora, un mes o un año, pero esas medidas no se realizan en el tiempo mismo, sino que recaen en los entes con los que interactuamos. En realidad, no estamos midiendo el paso del tiempo, ni estamos preocupándonos por nuestra temporalidad, lo que hacemos es medir el tiempo que nos toma ocuparnos de un ente a otro. En la existencia de lo *uno* convertimos el tiempo en una herramienta que solo sirve como chirimbolo de nuestros objetivos. Este tiempo es sintético, pero se ha convertido en nuestra economía más prolija. Nos volvemos contadores de sus números: contamos cuánto llevamos de vida, cuánto llevaremos, cuánto merece la pena algo en tanto el tiempo que nos toma y cuánto necesitamos para realizar nuestras metas. Sin embargo, el tiempo que medimos no es el tiempo de la existencia auténtica, es, más bien, el tiempo que administra la existencia de lo *uno*, él brinda la estructura de nuestra inautenticidad. En la existencia de lo *uno* el tiempo se *nos da largas* cuando nos hacemos conscientes de su magnitud; la intrascendencia de todos los objetos del mundo y la nuestra propia se produce cuando el tiempo de las cosas no coincide con el nuestro y percibimos la incapacidad de los entes para relacionarse con nosotros. El tiempo hace que todo carezca de sentido. Aburrirse es admitir ser superado por el tiempo.

El hecho es que el tiempo, en el sentido de “estar en el tiempo”, sirve de criterio para la distinción de regiones del *Ser*. (...) El “tiempo” ha caído como “por sí mismo”, dentro del horizonte de la comprensión vulgar, en esta “obvia” función ontológica, y en ella se ha mantenido hasta ahora. (ST: 42)

Heidegger asume que se ha configurado una errónea concepción del tiempo como una función ontológica que en algunos casos cae incluso en lo óptico. Huimos del tiempo como si de un

espectro se tratara, le damos propiedades y le asignamos personalidad, lo nombramos sabio e infinito, le procuramos respeto y lo adoramos porque su capacidad más grande es obsequiarnos la posibilidad de existir. Este tiempo deificado es la representación de un *uno* que se ha desligado por completo de la responsabilidad con su existencia y la temporalidad que en ella se encuentra. Darle valores al tiempo como una entidad primordial es catalogarlo como una figura de autoridad que determina, con alguna clase de justicia, la temporalidad de nuestra existencia. Con esta percepción el tiempo se ha convertido en *otro* más de aquellos que dictan cómo *se dice* hay que vivir.

El *Dasein* entra en la modalidad del aburrimiento cuando es *uno* o, lo que es lo mismo, es *uno* cuando se templa aburrido. Pero para verlo con más claridad solo basta remitirnos al aburrimiento esencial: el aburrimiento profundo que nos enfrenta a lo ente en su conjunto en la existencia de lo *uno*; “este todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero irrumpe cuándo *uno* esta aburrido” (QM: 23). El aburrimiento profundo es aquel que nos sumerge en la cotidianidad, es el *temple de ánimo* fundamental de nuestra existencia inauténtica, una existencia carente de reflexión. “El tedio profundo suspende el devenir habitual y neutraliza el constante interés con el que el *Dasein* conduce su vida y su relación con las cosas” (Redondo, 2005: 186). Ser cotidiano es mantenerse igual, es carecer de diferencias y de contingencias, es ser esquivo con lo espontáneo y denegarse al cambio. Lo cotidiano nos sumerge en el eterno flujo de la repetición para evadir la continuidad de la existencia y su inevitable finalidad. El aburrimiento profundo abre al *Dasein* en su cotidianidad.

El estar de los unos con los otros se funda inmediata y a menudo exclusivamente en aquello sobre lo que recae la ocupación común. (...). El convivir de los que están dedicados a la misma cosa, con frecuencia solo se nutre de la desconfianza. Por el contrario, el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia expresamente asumida. Solo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser el mismo. (ST: 147)

No podemos dejar de lado una pregunta importante ¿Por qué somos *uno* y no más bien *Dasein*? ¿Por qué el *Dasein* dejaría dominarse por los *otros*? ¿Por qué no emprenderíamos el camino de



nuestra existencia auténtica? El aburrimiento profundo nos enfrenta a lo ente en su conjunto. En este estado, a menos que una experiencia radical lo modelice diferente, el *Dasein* no es capaz de reconocer algún tipo de valor o sentido a los entes del mundo ni a él mismo. Por ello, el *Dasein* interactúa con el mundo en términos de indiferencia: todo le vale igual de mucho e igual de poco. Lo ente en su conjunto es la totalidad de los entes que han perdido su sentido. Realmente, el aburrimiento profundo tiene su mayor poderío en esta indiferencia que en principio nos elude como imperceptible.

El aburrimiento profundo, que va de aquí para allá en los abismos del *Dasein* como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres, y junto con ellos, a *uno* mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su conjunto. (QM: 24)

En la existencia inauténtica, la existencia de lo *uno*, nos dejamos a nosotros mismos y le damos el poderío de nuestro *Ser*, y sus posibilidades, a *otros*. Esta es, precisamente, la indiferencia que opera en el aburrimiento profundo. Cuando todo nos parece tener el mismo valor, cuando todos los entes, las situaciones y los fenómenos poseen el mismo nivel de importancia, nos es fácil someternos a los *decires*, nos es más sencillo someternos a los *otros*. En la existencia de lo *uno* nos interesan los objetos de consumo, la moda, la novedad, las últimas noticias, la información veloz y la actualidad. Sin embargo, esta avidéz de novedades es el reflejo de la imposición de los *otros* y no de una necesidad propia de hacer nuestras las posibilidades de nuestro *Ser*. Así pues, esta necesidad por la novedad solo está encubriendo el fondo de nuestra realidad: en la existencia de lo *uno* todo nos es indiferente y como no nos importa nada permitimos que *otros* nos digan qué es lo que importa. Por ello los *otros* nos dominan, los *otros* deciden por *uno*, los *otros* terminan por *decir* lo que *se debe* pensar. *Uno* ha cedido sus posibilidades de ser a otros precisamente porque el mundo que habita le es indiferente. *Uno* se aburre de las personas, de las cosas, de sí mismo, de la vida y esta profunda equivalencia lo arroja a *uno* a la necesidad de una guía, de un patronato que lo conduzca por la senda correcta. “La esencia del *Dasein* se funda en su existencia” (ST: 142) y cuando esta existencia se temple aburrída, la esencia del *Dasein* comienza a ser determinada por *otros*. El *Dasein* se convierte en *uno* cuando se aburre profundamente y actúa indiferente; de esta indiferencia surge la posibilidad de ceder las

posibilidades a *otros*. *Uno* admite su dominio por los *otros* cuando está aburrido y es este temple el que posibilita nuestra existencia inauténtica.

La experiencia de lo ente en su conjunto no es continua ni mucho menos, en tanto que el *Dasein* se mantiene ocupado cotidianamente con una u otra cosa en particular. Sin embargo, la totalidad interviene como un horizonte que mantiene a lo ente. También cuando el *Dasein* no se ocupa de las cosas ni de sí mismo tiene relación con el todo, relación posibilitada en ese caso por el aburrimiento. (Redondo, 2005: 138)

El ente en su conjunto es precisamente lo que genera la indiferencia. Aquel estado del *Ser* en el que todo equivale a todo. Encontrarse en el ente en su conjunto es describir al *Dasein* en su forma de *uno* y en su modalidad de aburrimiento. Dejamos de lado los entes del mundo porque ya no nos estimulan de ningún modo, dejamos de ocuparnos con ellos y entramos al horizonte de la totalidad. En este estado absoluto nos perdemos a nosotros mismos porque nuestra existencia como entes se difumina con la de otros entes que equivalen lo mismo.

Es cierto que en nuestros quehaceres cotidianos nos parece como si solo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si anduviéramos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente. Pero por dislocada que nos pueda parecer la realidad cotidiana, en cualquier caso, sigue manteniendo a lo ente, aunque solo sea en la sombra, en una unidad del todo. Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese todo, por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. (QM: 23)

Ahora que ya hemos expuesto la primera parte de nuestra tesis (el aburrimiento es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia inauténtica) nos concentraremos en exponer la segunda (la angustia es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia auténtica). Para ello contraponemos la existencia auténtica y la inauténtica del *Dasein* en sus respectivas modalidades.

### 3.3 La experiencia de la angustia

En *¿Qué es metafísica?* Heidegger pretende “lograr el despliegue de un preguntar metafísico” (QM: 13) para adentrarse de lleno en una determinada cuestión metafísica, a saber, el problema de la *Nada*. Para ello, se toma el tiempo de contraponer la filosofía a las ciencias para mostrar, cómo estas últimas se han centrado tanto en el estudio de los entes que han llegado incluso a negar que la *Nada* sea objeto de estudio; precisamente porque la *Nada* no es un objeto. Se ve a la *Nada* como la forma negativa de lo ente, al punto de afirmar que la *Nada* es la negación de lo ente en su conjunto, lo absolutamente no-ente (QM: 20). Las disciplinas han cosificado al mundo, ha dividido las especies y ha delimitado los cuerpos hasta volver obsoleta la *Nada* en sentido epistemológico. Esta imposición de las ciencias, de que exista “algo” para poder ser estudiado, es lo que ha impedido que miremos a la *Nada* con otros ojos.

Esta calificación negativa también se debe a la contradicción de interpelar la *Nada* como entidad (solemos decir que la *Nada* “es”). “¿En dónde buscaremos la *Nada*? ¿cómo encontraremos la *Nada*? ¿acaso para encontrar algo no tenemos que saber ya, en general, que está ahí?” (QM: 21). Básicamente, el problema que tenemos con la *Nada* es que la abordamos como una cualidad negativa de los entes y no desde su propia esencia. El primer razonamiento es denominar “la *Nada* como la negación absoluta de lo ente en su conjunto” (QM: 22) puesto que en ella no existe ninguna cualidad óptica que permita consolidarla como una identidad independiente como sí ocurre con los entes. Sin embargo, la imposibilidad epistemológica de la *Nada* es de carácter prejuicioso ya que, aun con la imposibilidad lógica, seguimos configurando a la *Nada* como una entidad “bajo la forma de que la *Nada es* esto o aquello” (QM: 19). Seguimos preguntándonos por la *Nada* como por cualquier otro ente del mundo y este preguntar solo logra conducirnos a la contradicción. Debido a que la *Nada* no es una entidad no podemos acercarnos a ella por medio de un método de observación. Para poder develar el misterio de la *Nada* tenemos que abordar la pregunta desde otro ángulo: “eso solo podría ocurrir de manera suficientemente originaria en un *temple de ánimo* que revelase la *Nada* según el sentido más propio de su desvelamiento” (QM: 25). Solo podremos develar la *Nada* desde una modalidad del *Dasein* que le permita sincronizarse con su propia experiencia de ella.

Hemos visto anteriormente cómo Heidegger ha asumido que siempre nos encontramos templados de alguna manera. Un acto, un estímulo o una simple idea pueden propiciar, en el *Dasein*, un modo por el cual se desenvuelve. Estas modalidades le permiten al *Dasein* experimentar diferentes fenómenos. Siendo así, debería existir una modalidad que nos permita enfrentarnos a la *Nada*, una con la que nos movilizemos en ella (QM: 25). Heidegger afirma que “este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el *temple de ánimo* fundamental de la angustia” (QM: 25).

Antes de continuar, de inmediato, Heidegger precisa de una distinción con relación a este *ánimo*: “la angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo” (QM: 25). Con el miedo siempre tenemos algún ente específico con el que interactuamos, incluso cuando no tenemos muy clara la figura que nos produce miedo sí tenemos una cierta idea de que existe algo a lo que tememos. Sin embargo, con la angustia no existe tal ente de relación: “en la angustia se siente *uno* extraño” (QM: 26); y es realmente extraño porque no pareciera que hubiese algo que nos angustiara, más bien pareciera que “nos angustiáramos por nada” (QM: 28). En la angustia hay algo que incomoda, hay algo que molesta y perturba, pero ese algo no podemos saber qué es. El miedo es un *ánimo* que tiene su objeto y que refleja, en la experiencia del *Dasein*, esa relación (*Dasein* - ente). Pero la imposibilidad esencial de una determinabilidad del objeto en la angustia le permite al *Dasein* “tener una experiencia con la *Nada*” (QM: 27). Como no hay un ente que propiamente nos temple con este *ánimo* decimos que no hay nada cuando aparece la angustia “y, de hecho, la propia *Nada*, como tal, estaba aquí” (QM: 28).

“La angustia es el *modo de ser* del *Dasein* que nos permite develar la *Nada*” (QM: 29). Esta *Nada*, como decíamos, no es el contrario de lo ente y su conjunto que se manifiesta, como sí sucede con el aburrimiento, sino que es “lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el *Dasein* humano” (QM: 32). La *Nada*, como forma positiva, refleja la experiencia del *Dasein* en una suspensión que permite que se escape lo ente en su conjunto (QM: 27) y le abre paso a su esencia particular. Lo ente en su conjunto no permite ver a cada ente individual sino a todos en totalidad, no podemos ver la esencia de cada uno de ellos si no tenemos de fondo a la *Nada* como el marco primordial sobre el que se desenvuelven los entes.

“Sin el originario carácter manifiesto de la *Nada* no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna” (QM: 32).

El aburrimiento y la angustia representan modalidades del *Dasein* que lo enfrentan a experiencias diametralmente opuestas pero que parten del mismo fenómeno: la cotidianidad. “cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro que hacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la *Nada*” (QM: 33). El *Dasein* es *uno* cuando experimenta la cotidianidad y es esta cotidianidad la que evade la *Nada*, precisamente, porque en ella la indiferencia nos conduce hacia el ente en su conjunto. Irónicamente, la única manera de poder tener esta experiencia de la *Nada* es a partir de esta cotidianidad.

La angustia es una modalidad del *Dasein* que surge, en primera medida, de la existencia de lo *uno*, es decir, la experiencia de la *Nada* surge, “en raros instantes” (QM: 33), de la cotidianidad del *Dasein*. Esto sucede porque la angustia (y casi cualquier otro *ánimo*) no puede manifestarse sin una contraposición anímica que logre resaltarla y ponerla en evidencia; el aburrimiento nos subyuga a lo cotidiano, pero es esta templanza constante la que le permite a otros *ánimos* mostrarse. Si no existiera un *ánimo* como el aburrimiento que se mantenga de manera continua en la existencia del *Dasein* no podríamos encontrar diferencia entre distintos *ánimos*.

Decíamos que nos angustiamos por *Nada* ¿Qué significa esto? La *Nada* es una representación de la inexistencia, de la imposibilidad de *Ser*. La *Nada*, para el *Dasein* cotidiano, es el destino último que representa su existencia, la posibilidad que imposibilita sus demás posibilidades, la muerte. Antes mencionábamos que el *Dasein* es el ente que se encuentra arrojado a sus posibilidades, sin embargo, en cada una de esas posibilidades se encuentra ligada la posibilidad de morir y es esta quien impide que todas las demás se puedan realizar. La existencia del *Dasein* tiene la condición de su temporalidad; su vida y todos los aspectos de ella están determinados, inexorablemente, por la finitud. Así pues, el *Dasein* encuentra en su existencia infinidad de posibilidades que le permiten ser de tal o cual modo y, al mismo tiempo, la posibilidad de la muerte que le niega todas esas posibilidades de ser. Dicho de otra manera, la imposibilidad de ser es la posibilidad inevitable del *Dasein* por enfrentarse a la *Nada*. El problema que radica aquí es vital porque la muerte como tal no es una posibilidad causante de angustia, lo que angustia con la

muerte es la idea de tener una existencia con posibilidades finitas. “En la angustia la pérdida de sentido viene dada por el hundimiento de las posibilidades del *Dasein*” (Redondo, 2005: 144)

El *Dasein* es un *ser para la muerte*, lo que significa aquí que el único proyecto claro del hombre es su muerte. En esos términos los objetivos de la existencia humana se desvanecen el hecho de la muerte. El fundamento de la angustia es sentir que los entes pierden su *Ser* y, por lo tanto, su sentido. Resulta ser supremamente angustiante que se niegue la posibilidad de un significado. Al final, después de todas las experiencias que podamos tener en la vida, nos llega la muerte y todo termina. Nada importa, nada vale, porque todo se convierte en *Nada*. En el fondo necesitamos que exista sentido porque nos aterra la idea de vivir sin un mayor propósito que esa dejación. Realmente nos angustiamos de la existencia y su falta de propósito porque somos seres con proyectos. Las personas nos hemos enfocado en encontrar soluciones a todos los problemas, para todo hay recetas, métodos y respuestas, pero la muerte es el problema que nos hace conscientes de nuestros límites. La muerte es un problema sin solución y por ello acosa de manera permanente. El último límite de la existencia que no *se da largas*, que no *deja vacíos*. Pero al mismo tiempo, la muerte logra emanciparnos, permite liberarnos de la existencia de lo *uno*. La angustia, como modalidad del *Dasein*, nos permite elegir nuestro camino, realzar nuestra existencia. La angustia rompe la inercia de la existencia de lo *uno* porque “en la angustia, lo ente en su conjunto se vuelve caduco” (QM: 29).

Nos angustia la *Nada*, el haber nacido para morir, un mundo sin respuestas, llevar una vida sin sentido. Por ello nos dejamos llevar por *otros* que ya tienen las respuestas que necesitamos; una vida sin reflexión nos evita el encuentro con nosotros mismos. La angustia interrumpe el flujo de lo cotidiano, deja de lado al *uno* inauténtico que modelan *otros* y lo convierte en *Dasein* auténtico que reflexiona sobre sí mismo. “Esta irrupción que abre es la que a su modo ayuda a lo ente a llegar a ser el mismo” (QM: 16).

La existencia inauténtica nace, en primera medida, a partir de la negación de la muerte. Nosotros estamos en contacto con la muerte a diario: vemos morir a las personas de lejos y de cerca pero no vemos la muerte como algo que nos suceda a nosotros, como algo que nos acontece. Sabemos y decimos que la muerte es una posibilidad ineludible pero no la afrontamos como tal porque

elegimos verla como algo muy lejano y negamos que somos un *ser para la muerte*. Entonces la muerte no es algo que nos acontece realmente, es algo que está fuera de nosotros, que sucede y pasa, pero nunca nos vemos o nos proyectamos en ella. La existencia inauténtica es la incapacidad de *Dasein* por afrontar la finitud de su existencia.

Por otro lado, tener una existencia auténtica es asumir nuestras posibilidades de ser y, cuando hacemos esto, estamos asumiendo, que, en cada posibilidad, en cada proyecto, se encuentra la muerte. Solo podremos experimentar una existencia auténtica cuando asumamos esa posibilidad y nuestra temporalidad: en la acción auténtica el *Dasein* se apropia del tiempo” (Redondo, 2005: 190). En ese momento llegaremos a ser *seres para la muerte*.

Lo cotidiano representa una evasión del *Dasein* en su ser, es decir, nos aburrimos cuando nos damos la espalda a nosotros mismos. “Precisamente cuando los *temples de ánimo* nos conducen de este modo ante lo ente en su conjunto, nos ocultan la *Nada* que estamos buscando” (QM: 24). La experiencia de lo cotidiano permite al *Dasein* desligarse de sí mismo en el adormecimiento, la esclavitud del arbitrio de los *otros*, y así evitar templarse con la angustia. Al alejarnos de nosotros mismos entramos en el templo del aburrimiento y al encontrarnos a nosotros mismos nuestro ser más propio se temple con la angustia. *Estar-en-el-mundo* es estar arrojado a las posibilidades. El *Dasein* es el único que se proyecta a partir de esas posibilidades y por ello es capaz de afrontar la posibilidad que se encuentra presente en todas las demás. La angustia es la modalidad del *Dasein* en tanto que su existencia auténtica que supera lo cotidiano. “la carga de la existencia se hace patente irrumpiendo en la cotidianidad” (Redondo, 2005: 81).

La angustia es el *temple de ánimo* fundamental de la existencia auténtica porque, a partir de la existencia cotidiana de lo *uno*, rompe el esquema de lo cotidiano, irónicamente, la angustia se basa en la existencia cotidiana para poder superarla. El *Dasein* lleva su existencia cotidiana como *uno* gracias a su experiencia de lo ente en su conjunto que produce indiferencia, sin embargo, este ente en su conjunto y su indiferencia son tan profundos que no somos capaces de verlos, convivimos con ellos en lo cotidiano y se nos hacen naturales, imperceptibles, incluso invisibles, hasta que, súbitamente, algún acontecimiento logra sobresalir de los demás mostrándonos que no todo es igual de valedero. Heidegger considera que este acontecimiento es la muerte, aquella que

permite hacernos conscientes de nuestra propia existencia. Gracias a ese acontecimiento logramos tener la experiencia de la *Nada* que a su vez es la que angustia. La muerte es un acontecimiento que sobresale de la indiferencia cotidiana y, por decirlo de alguna manera, nos despierta del adormecimiento que llevamos al ser *uno*. La angustia logra devolver las posibilidades de ser que habíamos cedido a *otros* y dejamos de ser *uno* para convertirnos en *Dasein* que, ahora que tiene todas sus posibilidades a la mano, es auténtico. La angustia es aquel *temple de ánimo* que supera lo cotidiano a partir de una experiencia que solo se puede generar dentro de esa existencia cotidiana.

Veámoslo de la siguiente manera: el *Dasein*, pese a todas sus posibles experiencias, tiene una existencia cotidiana en la que cede sus posibilidades de ser a otros. Esta dejación del *Dasein* lo convierte en *uno* que, al mismo tiempo, es inauténtico (precisamente por ceder sus posibilidades). El modo con el que el *Dasein* se asume como *uno* en la cotidianidad es el aburrimiento ya que este *temple* lo enfrenta a lo ente en su conjunto que vendría a ser, justamente, la misma indiferencia que lo impulsa a ceder sus posibilidades de ser. Esto es lo que entendemos por la existencia inauténtica del *Dasein*. El aburrimiento es, pues, el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia inauténtica. En contraposición, la angustia es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia auténtica ya que, la angustia logra superar la existencia cotidiana al impulsar al *Dasein* a un estado reflexivo en el que se apodera de las posibilidades de su ser. La angustia niega la relación de indiferencia del *Dasein* con los entes del mundo al enseñarle un acontecimiento que sobresale del cotidiano valer igual de mucho o de poco. Una experiencia que se sobrepone a las demás (como la muerte) logra romper el continuo flujo de la indiferencia que se mantiene en la existencia cotidiana e inauténtica del *Dasein*. Así pues, lo cotidiano e inauténtico se mantiene hasta que un acontecimiento irrumpe en ello para consolidar otra experiencia que en este caso fundamenta una existencia auténtica.



## CONCLUSIONES

La existencia se representa en el modo de ser en el que el *Dasein* se encuentra y este encontrarse siempre caracteriza un *ahí*. Por ello el esfuerzo de Heidegger en describir minuciosamente los modos del ser (*temple de ánimo*) del *Dasein* que le permiten encontrarse. Es decir, que los modos de ser (*temples de ánimo*) develan el *Ser* del *Dasein* en tanto como se encuentra.

Esto es, la idea de que el *Dasein* es el *ahí* del *Ser*, el lugar del *Ser*. Y que este *ahí* no mienta un lugar determinado sino la apertura que lo constituye y que es propia de la existencia como el modo de ser que le compete. (Gilardi, 2013: 53)

Ahora bien, la existencia es lo que le permite *Ser* al *Dasein* y Heidegger sabe que la mejor manera de emprender el estudio de este *Ser* es por medio del marco general que lo compone, ya que un estudio directo del *Ser* es particularmente infructuoso. Siguiendo el método fenomenológico, en el que primero se accede a los fenómenos por sus partes más evidentes y de fácil acceso, Heidegger emprende la pregunta por el *Ser* a partir de la experiencia existencial de *Dasein* porque “si la existencia es el modo de ser del *Dasein* se puede entonces afirmar que la esencia del *Dasein* consiste en su existencia” (Gilardi, 2013: 54). La existencia del *Dasein* se encuentra, más amplia y evidentemente, en su cotidianidad.

Los modos de ser (o *temples de ánimo*) son parte fundamental de la estructura del *Dasein*. Aclarar y tematizar esta estructura es lo que permite comprender la pregunta por el *Ser*. Heidegger la propone e intenta desarrollarla en gran parte de su obra, pero es inevitable que existan ciertas ambigüedades. En síntesis, decimos que para poder conocer la pregunta por el *Ser* es necesario esclarecer la estructura del *Dasein*, que es el ente sobre el que recae la interpretación del *Ser*. “El *Dasein* no es solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser” (ST: 35). Este *Ser* se desenvuelve en su existencia a partir de modalidades que llamamos *temples de ánimo*. Estos *ánimos* determinan el cómo se encuentra el *Dasein* en cada experiencia que lleva dentro de su existencia. Cada modalidad da cuenta de una faceta del *Ser* que nos permite llegar a conocerlo y, al mismo tiempo, determina cómo es la relación del *Dasein* con los entes que interactúa. De estos modos

de ser el aburrimiento es uno que permanece continuo en la existencia del *Dasein*, como el telón de fondo sobre el cual se desenvuelven sus experiencias. El aburrimiento se propicia con la experiencia de lo *uno* en la que el *Dasein* vive en la cotidianidad. Por otro lado, la angustia puede surgir de esta cotidianidad cuando el *Dasein* se enfrenta a la experiencia de la *Nada*.

Antes de continuar debemos hacer una aclaración con respecto a la estructura general de este texto. En el primer capítulo comenzamos a hablar de los *temples de ánimo*, en el segundo de la estructura específica de un *temple de ánimo* específico: el aburrimiento y en el tercero y último capítulo explicamos las experiencias existenciales del aburrimiento y la angustia en el *Dasein*. En el texto se puede observar un decurso de la obra de Heidegger en la que partimos de un texto (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*) que ya da por sentadas las bases de la obra capital de Heidegger (*Ser y tiempo*). Esto parece contradictorio y puede confundir en un principio, pero es necesario hacer un retorno del segundo al primer Heidegger para poder comprender una parte de la estructura general del *Dasein* que se plantea.

El problema que fundamenta este trabajo de grado solo se explicita cuando se ha contextualizado las tres obras de Heidegger que nos competen en el tema que nos reúne. En *Ser y tiempo*, Heidegger habla de lo cotidiano y menciona que este depende de un *temple de ánimo* que lo posibilite, sin embargo, se olvida de ello prontamente y pasa de largo a la experiencia de la angustia. Es claro que lo cotidiano, en *Ser y tiempo*, solo funciona como trampolín para hablar de la experiencia de la angustia del *Dasein*. Como decíamos antes, lo auténtico solo puede partir de lo inauténtico y Heidegger lo asume de esta manera, pero no por ello le da mayor relevancia a esta inautenticidad del *Dasein* en la experiencia de lo *uno* en su cotidianidad. Por el contrario, en *Ser y tiempo*, se enfoca en describir la experiencia de la angustia y al *Dasein* auténtico que en ella se encuentra. Contrario a los textos posteriores en los que se concentra de lleno en explicar el modo de ser del aburrimiento y como este conduce al *Dasein* a lo inauténtico.

Nosotros no hemos seguido a Heidegger en el orden de su desarrollo histórico porque parece más sensato dar un retorno desde lo más general hasta lo más esencial. En efecto, los cursos y charlas que dio posteriores a *Ser y tiempo* reafirman su pensamiento inicial y se concentran en exponer experiencias del *Dasein* que ya se han mostrado en su esencia con anterioridad. Partimos de estas

experiencias del Dasein porque en ellas se encuentra lo más general y evidente, “el sentido formal de la investigación fenomenológica que expresa la máxima clásica ¡a las cosas mismas! Encuentra la posibilidad de concretarse inmediatamente en el *Dasein*” (Redondo, 2005: 60).

Aquí intentamos comenzar a explicar los conceptos que sentaran las bases para la comprensión de la estructura del *Dasein*. Pasamos a explicar los *temples de ánimo* porque ellos son los que le permiten al *Dasein* encontrarse y comprenderse en su *Ser*. Para entender el concepto primordial del que depende todo el posterior trabajo contextualizamos estos *ánimos*. Más adelante analizamos una experiencia del *Dasein* que ahonda en las explicaciones previas y que devela una modalidad del *Ser* que le permite encontrarse en una experiencia del mundo de lo cotidiano. Esta modalidad es fundamental para el *Dasein* que se convierte en *uno*. Al final, después de aclarar todo esto, podemos contraponer dos experiencias fundamentales en la existencia del *Dasein*: angustia y aburrimiento, para aclarar la ambigüedad que en principio originó la pregunta de esta tesis.

Una de las cuestiones que hemos podido observar con este trabajo de grado es que para poder llegar a la pregunta por el *Ser* debemos conocer la estructura del *Dasein*. Esta estructura, entre otras cuestiones importantes, se determina por los modos de ser (*temples de ánimo*). Estos modos constituyen el cómo de la existencia y es por ello que representan la manera en la que se encuentra el *Dasein*. Si queremos llegar a comprender la pregunta por el *Ser* debemos pasar por todos estos momentos y describir cada uno de ellos. En este trabajo de grado nos concentramos en intentar aclarar la ambigüedad que existe entre el modo de ser (*temple de ánimo*) del aburrimiento y de la angustia en su definición de fundamentales. Realmente, tanto el aburrimiento como la angustia son *temples de ánimo* fundamentales, sin embargo, ambos lo son en formas distintas. El aburrimiento es fundamental para el *Dasein* en tanto que modo de la existencia inauténtica mientras que la angustia es fundamental para el *Dasein* en tanto que modo de la existencia auténtica.

“El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o no serlo” (ST: 35). Los *temples de ánimo* son fundamentales para la existencia del *Dasein*, pero, cada temple fundamenta algún movimiento particular, así pues, la

angustia fundamenta la experiencia de la *Nada* y con ella el impulso de una existencia auténtica. El aburrimiento fundamenta la experiencia de lo ente en su conjunto del que a su vez se desprende una existencia inauténtica.

Nuestra tesis es la siguiente: el aburrimiento (que es el enfrentamiento del *Dasein* a la experiencia de lo ente en su conjunto) es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia inauténtica y, la angustia (que es el enfrentamiento del *Dasein* a la experiencia de la *Nada*), es el *temple de ánimo* fundamental del *Dasein* en su existencia auténtica. Lo cotidiano es la existencia del *Dasein* de la que parten estos dos *temples de ánimo*. Hemos demostrado que el aburrimiento se genera en el *Dasein* a partir de esta existencia cotidiana que a su vez lo convierte en *uno*. Esta transformación (de *Dasein* a *uno*) que Heidegger trabaja en *Ser y tiempo* es la misma que posteriormente estudia en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. convertirse en uno es enfrentarse a lo ente en su conjunto. Así mismo, esta experiencia (lo ente en su conjunto) propicia lo que hemos llamado una existencia inauténtica (cuando el *Dasein* cede sus posibilidades de ser a otros). Por otro lado, lo cotidiano es el punto de partida sobre el cual se genera el *temple de ánimo* de la angustia. Sin el marco general de la existencia inauténtica del *Dasein* en el cual este se aburre no podría generarse este temple que responde a la experiencia de la *Nada*. en efecto, nos angustiamos por nada, pero no en su sentido negativo de ausencia sino en el positivo de aquel ente en su conjunto que no es capaz de ofrecernos algo, sino que nos sume en aquella indiferencia en la que todo vale igual de mucho o igual de poco. En este contexto, angustiarnos en enfrentarnos a aquella existencia cotidiana y a la experiencia de lo ente en su conjunto que nos convierte en uno; la angustia logra emanciparnos de una existencia inauténtica porque es el temple de ánimo en el que comenzamos a hacernos cargo de nuestras posibilidades de ser, comenzamos a llevar una existencia auténtica.

Otra cuestión que concluimos es que el aburrimiento es inevitable, ¡siempre estamos aburridos! Todos esos comerciales en los que se abusa de la figura del oficinista con una rutina tediosa o de la trabajadora aburrída de sus labores cotidianas son producto de aquel imaginario de que el aburrimiento se puede superar. Hacemos cosas para no aburrirnos: pasamos el tiempo, intentamos acelerarlo, hacer que lo aburrido se disipe y se valla lo más prontamente. Una vida aburrída es lo que se pretende evitar a toda costa. Sin embargo, el *temple de ánimo* del

aburrimiento es el único temple constante en la existencia humana. Es nuestro estado natural, nuestra forma más esencial y, aun así, es el modo del ser del que más queremos escapar. La exigencia de escapar del aburrimiento nos crea una existencia inauténtica. Por ello nuestro vivir cotidiano se fundamenta en el *temple de ánimo* del aburrimiento lo cual implica que, la mayor parte de nuestra existencia, la sobrellevamos siendo *uno*. Solo en algunas ocasiones, cuando rompemos la experiencia de lo ente en su conjunto, nos consolidamos como *Dasein*.

El aburrimiento es el tema principal de este trabajo que intenta reconstruir la visión de Heidegger sobre los *temples de ánimo*. Sin embargo, para poder llegar de forma esencial a él y comprenderlo, cada uno tendrá que entrar en contacto con su propio *Ser* aburrido. No existe forma de hablar sobre un *temple de ánimo* sin dejarse invadir por él. Los expositores tienen que encontrarse inmersos en las emociones que plasman en sus obras, de lo contrario solo se convierten en interpretaciones u observaciones carentes de profundidad. “La sola consideración psíco-física de determinado *temple de ánimo* no conduce a la pregunta fundamental, esto es, a la pregunta por la naturaleza de los *temples de ánimo* y lo que en estos se revela” (Gilardi, 2013: 76). Esto es lo que Heidegger interpreta por: despertar un *temple de ánimo*. La anterior conclusión tal vez sea la más importante de todas. Heidegger es un filósofo que con su obra logró reestructurar la mirada que se tenía del hombre y llevó a este a descubrirse dentro de nuevas facetas más profundas y esenciales. Retomar la pregunta por el *Ser* es fundamental para su obra, sin embargo, lo que realmente unifica todo el trabajo filosófico de Heidegger es el análisis de la estructura del *Dasein* que se encuentra en cada texto bajo la forma de su experiencia existencial. “Heidegger propone una filosofía fundada existencialmente” (Redondo, 2005: 193). El cómo de este *Ser* es el tema fundamental que logra consolidar la forma en que Heidegger escribe.

Personalmente, a manera de conclusión, he llegado a comprender que los *temples de ánimo* son fundamentales en la construcción de la experiencia humana. Son ellos los que permiten confrontar, de tal o cual modo, la vida que llevamos, asumir la existencia y consolidar nuestro modo de ser. “La comprensión del *Ser* es ella misma una determinación del *Ser* del *Dasein*” (ST: 35). Particularmente, con el aburrimiento, pude constatar el paradigma de la investigación introspectiva al llegar a descubrir, en mi propia persona, el funcionamiento de este *ánimo* y su actuar en mi experiencia de vida como el horizonte general que enmarca mi existencia y del cual

ni siquiera me había percatado salvo en los momentos en que efectivamente me encontraba aburrido: “Cuanto más inadvertido quede este modo de ser para el *Dasein* cotidiano, tanto más originaria y tenazmente opera en él” (ST: 150). Para poder hablar de un *temple de ánimo*, como menciona Heidegger, es más que necesario encontrarse templado con él, develarlo, y descubrirlo en el modo como nos afecta y contrario a lo que se pueda pensar, encontrarse aburrido no es, necesariamente, una condición negativa, sino que representa una posibilidad de entender nuestra propia persona en su cotidianidad. Así pues, mi aprendizaje más concluyente ha sido el poder superar la constitución existencial de *uno* intentando, por medio de un ejercicio filosófico reflexivo, consolidar una existencia auténtica, después de todo, “los conocimientos auténticos hay que ganarlos en última instancia solo por medio de la autenticidad de la propia vida personal” (Redondo, 2005: 197).

## REFERENCIAS

### *Referencias Primarias*

Heidegger, M. (2008). *El concepto tiempo*. Barcelona: Herder Editorial.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud y Soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2006). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago De Chile: Editorial Universitaria.

### *Referencias secundarias*

Gilardi, Pilar. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. Ciudad de Mexico: Bonilla Artigas Editores.

Redondo. S. P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.

Sieteiglesias, E. S. (4 de enero del 2011). *El día más aburrido de la historia*. La Razón. Recuperado de:[http://www.larazon.es/historico/5517-el-dia-mas-aburrido-de-la-historia-ILLA\\_RAZON\\_350831](http://www.larazon.es/historico/5517-el-dia-mas-aburrido-de-la-historia-ILLA_RAZON_350831)

Unamuno, M. (2002). *Niebla*. Chile: Facultad de ciencias sociales – Universidad de Chile.