

# Tiempo y espacio en el análisis del aburrimiento de la lección del semestre de invierno 1929/30

Juan Pablo Garavito Zuluaga\*

## 1. Introducción

El *Dasein* habita la cotidianidad mediana y próxima rodeado del ente a la mano, es decir, que habita su mundo circundante en tanto su agarrar aquello que le sale al encuentro, moldea y adapta al ente a su propia forma, en tanto su escondida extrañeza queda reducida a la familiaridad del tacto, de la sensación primaria y ya conocida de lo que la mano toca, de lo que cae bajo ese órgano óptico-ontológico que habría siempre de fascinar a Heidegger hasta sus obras tardías<sup>1</sup>. Una tal preocupación, lo sabemos, habría podido servir de base para una hermenéutica de la corporalidad a la que el Heidegger de 1927, empero, permanecería impermeable (Franck, 1986). El cuerpo desaparece como desaparece el conjunto de los entes, invisible para quien se sumerge en su actividad dejando solo el rastro, la presencia querida como metáfora en las palabras que señalan el ser de los entes en el entrelazamiento de lo *Zuhandenheit* y de lo *Vorhandenheit*, de lo a la mano y de lo ante la mano. En el juego del aparecer/desaparecer del ente en su ser utilizado, en su ser

---

\* Doctor en Filosofía de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, Alemania. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Ingeniero de la Universidad de los Andes. Profesor de medio tiempo y de cátedra en la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación De Interpretatione de dicha Facultad. [jpgaravit@yahoo.com](mailto:jpgaravit@yahoo.com)

<sup>1</sup> Ver por ejemplo la lección Parmenides (Heidegger, 1982) o el ensayo *Wozu Dichter?*, en *Wegmarken*, (Heidegger, 1976).

agarrado, en su pertenencia al mundo circundante, cada cosa es a la vez, nada y todo, requiere de la totalidad coleccionada y reunida pacientemente para ser asimismo definido por ella.

El espacio lleno de la colección visible de lo a la mano, se nos muestra vacío, se hace visible en su pura estructura, precisamente allí en los intersticios funcionales donde lo ente se ausenta del alcance de la mano y donde se manifiesta en la ausente presencia de lo llamativo, lo urgente y lo obstaculizante (Heidegger, 1977, p. 97 ss; 2003, p. 80 ss)<sup>2</sup>. En la cotidianidad no existe una conciencia separada de su propia ocupación, no existe la relación sujeto-objeto, puesto que no se da allí la segmentación propia de la postura aristotélico-cartesiana en la que el esto, el *tode ti* se presenta como la forma privilegiada de donación de lo ente. Aun en la presencia negativa de lo llamativo, lo urgente y lo obstaculizante de lo ente, el *Dasein* continúa dirigiendo su mirada hacia el propósito por cumplir, pero ahora su circunspección está dirigida al todo de los entes como unidad signifiante, a partir de la cual es posible extraer una nueva significación necesaria (en la forma de un útil) para completar la tarea interrumpida. La totalidad referencial de lo a la mano se revela entonces en la interrupción, en el vaciamiento de la actividad, cuando la indeterminación lívida (Heidegger, 1977, p. 179, 456; 2003, p. 138, 334) que gobierna la cotidianidad del *Dasein* parece dar paso al asombro de lo no disponible.

Allí no gobierna, empero, la extrañeza de que el ente sea y no más bien nada, ni la impotencia ante una naturaleza que en la ocupación circunspectiva aparece solo en la familiaridad de lo disponible. Tanto en lo uno como en lo otro gobierna la confianza del *Dasein* en el recorrido regular del mundo (Heidegger, 1977, p. 101 ss; 2003, p. 83), en el que lo ente a la mano, tanto lo fabricado por el *Dasein*, como lo natural, estarán ya siempre allí, saliéndonos al encuentro en el momento justo en que lo necesitamos, es decir, en la sincronía entre necesidad y cumplimiento, para la que el vacío es siempre pasajero y condición de mediación hacia una nueva plenitud de los entes circundantes. En la medianía de la interacción cotidiana no hay lugar para el descenso a un estar arrojado en medio de los entes, no hay lugar a las preguntas fundamentales en la que lo ente mismo es puesto en cuestión. Por el contrario, la presencia de los entes, herencia olvidada de una tradición metafísica que abarca la historia

<sup>2</sup> En las citas de Ser y Tiempo se dará primero la página correspondiente a la Gesamtausgabe (GA) (1977) y después la edición en español (2003) de Jorge Eduardo Rivera (ver bibliografía). Las traducciones al español son tomadas de esta última edición, las traducciones de las demás obras de Heidegger son del autor. Por ello se indicará en las notas solo la paginación de la GA que, de todos modos, cumple cada vez más la función de paginación estándar para cualquier edición en otro idioma.

entera de Occidente, la naturaleza misma no sabría aparecer sino en la forma de la disponibilidad: “Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente –ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta” (Heidegger, 1977, p. 95; 2003, p. 79). La región naturaleza no está considerada en su diferencia con lo a la mano, sino en su armonía y continuidad originaria con el mundo circundante y primario del *Dasein*, para el cual y desde el cual no existe la extrañeza ni la distancia, y en el cual la cotidianidad ajustada de los encuentros entre lo natural y la ocupación circumspecta marcan los ritmos eternos de un tiempo del mundo.

Lo que nos importa resaltar en este recordatorio bien conocido de los análisis heideggerianos de la circunspección ocupada del *Dasein* y del darse de los entes primariamente en su ser “a la mano”, es que en ese transcurrir del paso desde una actividad fluida a su interrupción momentánea y de nuevo a otra actividad preparatoria de la dejada así en suspenso, no parece posible hacer coincidir una interrupción similar en la dimensión temporal de la circunspección ocupada de nuestro *Dasein*. La vida cotidiana o bien está marcada por la ocupación o bien está marcada por la huida en el refugio de lo Uno, de las habladurías, de la curiosidad incapaz de permanencia o en la ambigüedad del ser propio como otro. Dicho de otro modo, en el marco de la analítica de la cotidianidad del *Dasein* en *Ser y Tiempo*, no parece darse la posibilidad de una comprensión prefilosófica de nuestra temporeidad como una totalidad signifiante y como una estructura determinada, pues esa comprensión solo se abre a partir de las experiencias filosóficamente cargadas de la angustia, del Ser-para-la-muerte y del llamado de la conciencia, que no son, y precisamente es ese el punto, experiencias cotidianas de una conciencia absorta en su mundo circundante.

La experiencia misma de un tiempo vacío o del vacío del tiempo, no aparece en *Ser y Tiempo* y no es considerada en su analítica ni, menos aun, como vía de acceso a una ontología del tiempo y del carácter de nuestro ser como temporeidad. En efecto, esas experiencias reveladoras de nuestra temporeidad son ya siempre el modo de acceso al *Dasein* propio y en cada momento mío, es decir son acontecimientos de un *Dasein* en proceso de despertarse de su sueño cotidiano y ocurren cuando emprendemos el camino de regreso desde nuestro ser caído y nos dirigimos hacia nuestra condición trascendente y originaria.

## **2. Tiempo del mundo y cotidianidad**

Por los análisis contenidos en el capítulo final de *Ser y Tiempo*<sup>3</sup>, sabemos que a partir de la temporeidad del *Dasein* se dan dos modos del tiempo en

medio de los cuales el *Dasein* inauténtico y cotidiano vive su vida fáctica comprendida ahora desde su dimensión temporal, y que determinan, y a su vez corresponden a dos modos de darse los entes, a saber, en su estar a la mano (*Zuhandenheit*) y en su puro estar ahí (*Vorhandenheit*). En esos dos modos, que exploraremos brevemente a continuación, se pone de manifiesto el olvido de la temporeidad originaria del *Dasein* y con ello se concretiza el olvido del sentido del ser de ese ente llamado *Dasein*, pues, al olvidarse del carácter auténtico del tiempo como finito y ligado a la muerte, cae en una definición de su dimensión temporal, a partir de una estrecha relación con el modo de darse de los entes intramundanos.

Es cierto, sin embargo, que Heidegger mismo pasa de un concepto de tiempo comprendido desde lo “a la mano”, al otro, es decir desde el puro darse ahí de los entes, sin distinguir claramente cuáles son sus diferencias, como si el tiempo que pertenece al mundo circundante y basado en la comprensión de los entes como lo “a la mano”, fuera igual al tiempo basado en la mirada teórica y sin mundo del tiempo nivelado. Es decir, Heidegger no hace siempre la relación estricta entre el modo temporal de la ocupación circunspectiva y el modo temporal de la consideración teórica de los objetos. Por el contrario, tiende a identificar a ambos en el transcurso de sus análisis al final de *Ser y Tiempo*.

Recordemos que ya en el párrafo 26 de *Ser y Tiempo*, había Heidegger interpretado los modos de establecer lejanías y cercanías de lo ente encontrado, en el ocuparse en medio del mundo circundante (*Umwelt*), tanto espacialmente, aquello está a un paso, a dos pasos, “allí mismo”, en un “salto de gato” (*Katzensprung*) (1977, p. 141; 2003, p. 111), como temporalmente cuando decimos “hasta esa casa hay media hora”, expresión que no pretende ser una longitud objetiva de treinta minutos con sus segundos sino que está basada en la duración de las actividades cotidianas. Si nos concentramos en el aspecto del tiempo que se recorre en estas páginas en paralelo con su aspecto espacial, vemos que ya en la manera de expresarse de Heidegger (i. e. media hora no son treinta minutos, no es una extensión en sentido cuantitativo, etc.) hay en estos análisis previos de la temporalidad del mundo circundante una clara distinción entre el sentido propiamente intramundano del tiempo basado en la ocupación y lo que más tarde llamará el tiempo vulgar, es decir la medida “oficial” (1977, p. 142; 2003, p. 112) y pública del tiempo. Ya aquí, en estos análisis que permanecerán aislados del conjunto del texto y no tendrán su continuación sino hasta el último capítulo de *Ser y Tiempo*, la comprensión

---

<sup>3</sup> “Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo” (Heidegger, 1977, p. 534 ss; 2003, p. 389 ss).

del tiempo intramundano tal como se da en la cotidianidad de la ocupación circunspectiva no toma ningún eje absoluto como punto de partida, sino que está centrado en el *Dasein* mismo, pero no como tiempo interior, i. e. temporeidad, sino en cuanto ese *Dasein* central está todo él volcado hacia el exterior y perteneciente al mundo mismo. Por ello, el tiempo y el espacio solo pueden ser expresados mediante deícticos, aquí, allí, ahí, ahora, más tarde, etc., que si bien aparecen por ahora implícitos en el habla del tiempo y el espacio, se harán explícitos en los capítulos finales de *Ser y Tiempo*.

En efecto, esta orientación se reforzará en el parágrafo 78 del libro, cuando Heidegger hable de la dimensión fenoménica de la temporeidad a la cual pertenece algo así como un tiempo del mundo (*Weltzeit*) (1977, p. 535; 2003, p. 390). A dicho fenómeno le corresponde como fundamento el hecho de que el *Dasein* fáctico toma su tiempo sin comprender por ello su temporeidad en su dimensión existencial. Ese tomarse su tiempo del *Dasein* fáctico, es decir existente bajo el modo del ocuparse de... circunspectivo, se manifiesta no ya en las expresiones coloquiales de los primeros análisis del parágrafo 26, “esa casa está a media hora de aquí”, sino en deícticos, *antes, entonces, ahora, más tarde*, etc., que hacen su referencia explícita al *Dasein* en todo caso y en cada instante mío, en medio de su existencia fáctica. Esa centralidad del ocuparse de...del *Dasein* como origen de una temporalidad intramundana propia de la ocupación circunspectiva, está expresada en una cadena de instantes señalados con demostrativos que hacen continuamente referencia a ese origen. Los deícticos con los que se mide el tiempo del mundo están “a la mano”, como lo están los entes de los cuales nos ocupamos cotidianamente. Están a la mano, decimos paradójicamente, en cuanto llenan nuestra condición temporal del mismo modo que nuestra cotidianidad está llena de ocupaciones parciales que conforman tanto el espacio de la ocupación como la sucesión de las mismas.

Siempre será posible utilizar, para el *Dasein* ocupado, aquellos deícticos que no tienen sentido más que en la estrecha referencia a su ocupación, es decir a las actividades que emprende cotidianamente y que conforman, si bien no una narración, al menos una cadena ininterrumpida de hechos cotidianos que constituyen la dimensión temporal de su entorno. Ese tiempo es un tiempo óntico-fáctico que tiene su condición de posibilidad en su Ser-en-el-mundo existencial como el horizonte extático de su temporeidad.

Al carácter de esos deícticos temporales conectados entre sí en una cadena de referencias, lo llama Heidegger *databilidad* (1977, p. 538; 2003, p. 392). En esa databilidad que precede cualquier intento de fijar un calendario, una fecha, una hora, se expresa el *Dasein* mismo en su entorno inmediato, es decir

“su *estar en medio* de lo a la mano comprendiéndolo circunspectivamente” (1977, p. 538; 2003, p. 392). Si bien, nos dice Heidegger, en la expresión de la databilidad tiene prioridad la expresión del “ahora” y del “ahora que”, en cuanto surge de una presentación que se interpreta a sí misma (1977, p. 539; 2003, p. 392) en medio de los entes intramundanos, es claro que todos los deícticos cobran su sentido pleno en cuanto y solo en cuanto referidos a las ocupaciones del propio *Dasein*, a partir de un ahí abierto por la temporeidad extático-horizontal que le es propia. En esa presentación del “ahora”, del “ya no es ahora”, del “todavía no es el ahora”, se esconde una totalidad de referencias, un pleno de tiempo del mundo en su cotidianidad que parece no tener fin ni comienzo y que se establece en ciclos y repeticiones que varían de amplitud, y que Heidegger llamará lapsos (*Spanne(n)*). Pero allí surge el problema ya señalado: aun si ese tiempo del mundo depende del encuentro del *Dasein* con los entes bajo el modo de ser de lo a la mano, en cuanto presentación de su propia ocupación y la espera de lo que todavía no se cumple en ella, no existe, en el marco de *Ser y Tiempo*, una posibilidad de precomprensión prefilosófica de la totalidad temporal de ese tiempo óntico compuesto por los “antes, ahora y después”. Debido a ello, la interpretación heideggeriana salta más allá de una tal precomprensión a la explicación extática de su origen a partir de su temporeidad, que para el *Dasein* cotidiano queda oculta<sup>4</sup>. En otras palabras, en la comprensión de tiempo que se da en la medianía del *Dasein* en su ocupación circunspectiva, no existe la posibilidad de captar el todo referencial conformado por los deícticos y sus lapsos, como sí la hay para el todo de referencias de los utensilios y herramientas a través de la negatividad de lo llamativo, lo urgente y lo obstaculizante. En el fenómeno temporal intramundano no se da la posibilidad de un tiempo vacío, pues en él se está siempre en medio de la ocupación y aun los modos negativos de lo a la mano, que fuerzan el cambio de dirección de la mirada circunspectiva, siguen necesitando de la continuidad del tiempo ocupado para poder ser remitidos al para qué de la ocupación cotidiana del *Dasein*.

Temporalmente hablando, el *Dasein* está doblemente distanciado de una temporeidad auténtica, puesto que no solo se comprende a partir del tiempo de las cosas, de las tareas, del esto después de lo otro, sino que además ni siquiera puede precomprender el modo en el que el tiempo se da como una totalidad, es decir, del modo en el que el tiempo se remite a un orden de los instantes enmarcados y hechos posibles en un sentido global del tiempo que tiene su raíz en el mundo mismo, en el mundo de la ocupación circunspectiva y que se comprende prefilosóficamente. Pareciera allí, entonces, que el tiempo

---

<sup>4</sup> Cf. los párrafos 79 y 80 de *Ser y Tiempo* (1977, p. 537 ss; 2003, p. 391 ss.)

en su carácter ontológico solo puede ser accedido mediante una comprensión no hermenéutica sino puramente ontológica de su darse como fenómeno.

De ahí que el paso del tiempo del mundo circundante (habría que decir no *Weltzeit* sino *Umweltzeit*) al tiempo público, paso necesario en cuanto al *Dasein* le pertenece existencialmente el *Mitsein* y ónticamente el *Mitdasein* el coestar con otros, sea el paso del lenguaje puro de los deícticos al encuentro nivelado de un referente único, “intersubjetivo”, al que no le corresponde ya su fijación en la instancia particular del *Dasein* ya siempre mío. Así, el tiempo se convierte en patrimonio y disponibilidad para todos, en la que el *Dasein* no tanto se toma su tiempo como “*aprovecha* el tiempo que hay” (1977, p. 542; 2003, p. 395). De lo anterior se puede concluir que a la estructura de la publicidad como el dominio del “Uno” le pertenece, además de la “habladuría, la “curiosidad” y la “ambigüedad”, el tiempo público, es decir el tiempo no centrado ni propio, sino el tiempo de todos y de nadie, marcado por el “*cómputo* astronómico... especificado por medio del calendario” (1977, p. 544; 2003, p. 396). Es el tiempo que se sincroniza mediante el uso de meses y años, de modo que lo que en él acontece tiene una medida común y una comprensión que se sale del uso privado de los deícticos para pasar al lenguaje compartido en el que el tiempo se expresa con la medida oficial de la extensión. Será luego ese tiempo público, históricamente considerado, el se llevará hasta su referencia mínima en las horas y los minutos, es decir que con la introducción del reloj como la gran máquina moderna, desaparece el tiempo del mundo y quedamos solo con el tiempo público, el único que la modernidad tecnológica conoce.

Es cierto que en la continuación de los análisis heideggerianos, el tiempo de la ocupación circunspectiva tiene también su referencia en la naturaleza como lo a la mano y, sin embargo, esa referencialidad está marcada con la donación individual de lo natural, i.e. el sol en su recorrido de la bóveda celeste en su marcación de las sucesiones, el recorrido por el cielo que introduce la alternancia del día y la noche, que recuerda la frase de Hegel en el contexto de la conciencia sensible: “el ahora es día”, “el ahora es noche”. Si bien todavía es un tiempo datable solo en relación con la centralidad de quien expresa su relación con el tiempo, ese tiempo en el que la naturaleza entra como marcación del tiempo pertenece ya mediadamente al tiempo intermedio entre el puro privado de la ocupación y el público de la abstracción. Por ello puede dudarse de la conclusión apresurada de Heidegger cuando dice: “en éste [tiempo datable] ya está co-descubierta siempre la naturaleza que nos rodea y el mundo público circundante” (1977, p. 546; 2003, p. 397)<sup>5</sup>. Allí iguala Heidegger el tiempo de la naturaleza, más emparentado, según nuestros análisis, con el tiempo del mundo, con el tiempo público en el que el eje se convierte en la abstracción

del reloj. Si bien es cierto que, como lo dice el autor unas líneas antes, ese tiempo de los deícticos en conjunción con hechos naturales no se limita a ser el tiempo de los útiles, si está de todos modos limitado a la naturaleza como lo a la mano y al *Dasein* como ocupación circunspecta.

### **3. Experiencia del tiempo y de la época después de *Ser y Tiempo***

Si el punto de llegada de *Ser y Tiempo* es el haber encontrado en la temporeidad el carácter de ser de ese ente llamado *Dasein*, la tarea que se impone Heidegger ahora, luego de la no publicación de la tercera sección del libro, *Tiempo y Ser*, es la de alcanzar una temporalidad que se relacione con el ser mismo y a través de ella establecer una idea del ser en general. La consideración de esa temporalidad del ser queda, sin embargo, atada a la temporeidad encontrada en el camino de la ontología fundamental como elemento originario de relación entre Ser, Tiempo y *Dasein*. Pero allí no se ha explorado todavía la posibilidad de un fenómeno originario del tiempo en su relación con el mundo, lo ente y la totalidad de lo ente que permitiera el paso a una temporalidad como idea del ser en general, y por ello este paso no logra darse en las lecciones posteriores a *Ser y Tiempo*, exactamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 1975) o en su lección sobre Leibniz (Heidegger, 1978). En este último libro se hacen consideraciones importantes en torno a la necesidad de tomar el carácter de ser del *Dasein* desde su neutralidad ontológica y no en su dispersión óptica, si se ha de llegar desde su temporeidad originaria a una idea del ser en general (Heidegger, 1975, p. 176), o también en torno a la posibilidad de entender las regiones del ser y por tanto en acceso a una metafísica óptica desde la relación entre región y tiempo: “Con relación al tiempo se divide el ser en las siguientes regiones de ser: 1. lo intratemporal (naturaleza e historia), 2. Lo extratemporal y 3. Lo supratemporal, las dos últimas como lo atemporal”<sup>6</sup>. Sin embargo, el anuncio de esas regiones de ser no tiene continuidad en esta lección ni queda claro a qué se refiere Heidegger con lo extratemporal (presumiblemente al *Dasein* mismo) o lo supratemporal (presumiblemente lo divino). El carácter fragmentario de esta lección, de la cual no se posee el manuscrito original, deja entrever que Heidegger podría haber explicitado de forma más completa dicha partición. Así podría interpretarse lo dicho por Heidegger en una carta a Elisabeth Blochmann<sup>7</sup>, cuando habla de la necesidad de un nuevo comienzo en la búsqueda de la relación entre temporalidad y ser.

<sup>5</sup> Sobre un tiempo de la naturaleza diferente al del tiempo del mundo como tiempo de la ocupación circunspecta, enunciaremos su posibilidad en la conclusión.

Es solo en la experiencia del aburrimiento y la hermenéutica de esta disposición afectiva, que en la lección del semestre de invierno de 1929/30<sup>8</sup> tomará el nombre que desempeñará un papel fundamental en el segundo Heidegger, es decir el de temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*), como se manifestará ahora la posibilidad de una fenomenología del tiempo mismo, del tiempo público y de un cierto tiempo del mundo que completa el cuadro faltante en la analítica fundamental de *Ser y Tiempo*. Es cierto, sin embargo, que aquí la interpretación tanto del tiempo del mundo como del tiempo público se hará de forma distinta a las del libro mencionado, pero sobre todo, la gran diferencia radicará en que la experiencia del vacío del tiempo, del tiempo vacío, tomará características históricas determinadas, aunque siempre comprendidas dentro de las posibilidades ontológicas y no meramente fácticas del *Dasein*.

Con el aburrimiento continúa Heidegger una larga tradición interpretativa de este temple de ánimo que desde los albores de las formas de vida propiamente cristianas y occidentales en los primeros monasterios (es decir, de Europa Occidental) se hicieron presente. Con la primera regla para la vida cenobítica en Occidente, las *Instituciones Cenobíticas* de Juan Casiano (1965), se pone de manifiesto también la primera interpretación de la *acedia* que luego dará paso al aburrimiento moderno en Pascal. La importancia de los análisis de Casiano, que él, siguiendo a Evagrio Pontus, coloca en la lista de los ocho pecados principales, radica en que en ellos, el temple de ánimo adquiere un carácter suprapersonal, que no está ni dentro del monje ni fuera de él, sino que es entendido como una relación específica con el tiempo y el espacio. La *acedia* en Casiano, el *taedium* o *anxietatis cordis*, tiene un tiempo específico: “hacia la quinta o sexta hora, dice Casiano, “se imagina el monje estar tan cansado y tener tanta necesidad de comida que le parece haberse agotado por un camino muy largo o un trabajo excesivo” (Cassien, 1965, p. 3). El demonio de la *acedia* vuelve cotidianamente hasta el punto de hacerlo rebelarse contra la rutina diaria de plegaria y de trabajo manual. La *acedia*, podría decirse, genera una necesidad de romper contra las cadenas del horario establecido por el orden monacal. Pero la *acedia* tiene también un componente espacial: ella genera en el monje atacado un horror del lugar (*horror locis*) ((Cassien, 1965, p. 3), una repugnancia por su celda y por sus hermanos cercanos y lejanos a los que considera negligentes y poco espirituales. Le gustaría estar en otro

<sup>6</sup> “Im Hinblick auf Zeit wird das Sein in folgende Seinsregionen eingeteilt: 1. das Innerzeitige (Natur und Geschichte), 2. das Äußerzeitige und 3. das Überzeitige, die beiden letzteren als das Unzeitige”. (1978, p. 181).

<sup>7</sup> Sobre esta carta y su significación, así como para la cita de los pasajes relevantes, cf. Irlenborn (2006).

<sup>8</sup> Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, (Heidegger, 1983).

lugar, y así lo manifiesta al elogiar monasterios alejados donde dice, haría grandes progresos espirituales, que en el aquí y el ahora de su monasterio le es imposible hacer. El aquí es el reino de la mediocridad.

Pero es en Pascal donde el análisis del temple de ánimo del *ennui* adquiere una dimensión más ontológica. Aquí vemos por primera vez que el aburrimiento no es ni un desequilibrio como en la melancolía, ni un ataque espiritual de demonios, sino que está en el centro de la por él llamada *humaine condition*. El aburrimiento está ligado a nuestra posición ilusoria en medio de los dos infinitos de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño<sup>9</sup>, dimensiones que han sido reveladas tanto por las nuevas consideraciones cosmológicas como por el uso de nuevos aparatos para ver –microscopio y telescopio– a comienzos del siglo xvii. Esa posición, que podríamos llamar de una centralidad topológica, diametralmente opuesta a la centralidad topográfica del mundo aristotélico, es ilusoria, pues nuestro conocimiento del universo solo alcanza a iluminar una parte de esos dos infinitos y por tanto, con respecto a la totalidad del Universo, será siempre insignificante. El hombre está atrapado en la cárcel insignificante de su propio conocimiento y de su incapacidad de iluminar lo existente. ¿A dónde querríamos ir para liberarnos de esta cárcel en la que nos encontramos, si todos los lugares no sabrían ser sino otras cárceles para el hombre?<sup>10</sup>

Su análisis del aburrimiento, sin embargo, no podría realizarse sin la centralidad que ocupa en su pensamiento la aceptación del espacio vacío, como realidad última del cosmos. El vacío le permite ponerse fuera de la tradición aristotélica, pues el vacío no puede entenderse dentro de las categorías de sustancia y accidente. El espacio vacío no es ni lo uno ni lo otro, como tampoco lo es el tiempo. Por otra parte, la aceptación del vacío le permite negar la capacidad de la naturaleza para experimentar algo como el *horror vacui*. Si aceptamos la existencia del vacío, y atribuimos al peso del aire los fenómenos atribuidos al horror del vacío, no necesitaremos otorgar a la naturaleza una tal pasión como característica antropomórfica. Eso significa también que hombre y naturaleza no hablan el mismo lenguaje, que la naturaleza enmudece ante nuestros intentos por desvelar sus secretos. El espacio es un gran silencio, no podemos leerlo ni adentrarnos en sus secretos. No existe conmensurabilidad entre lo que la naturaleza hace o el por qué de su actuar y nuestros intentos por explicarlo<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> “Également incapable de voir le néant d’où il est tiré et l’infini où il est englouti”. Pascal (1963). Los pensamientos de Pascal están dados de acuerdo con esta edición.

<sup>10</sup> Pensées Nr. 136 ‘Divertissement’. (Pascal, 1963).

En el vacío del espacio y en la infinitud del tiempo en su indiferencia frente a mi pasado y a mi futuro, es imposible encontrar razones para el aquí y el ahora de mi existencia. Las preguntas, ¿quién me ha otorgado el tiempo y el espacio insignificantes de mi vida? ¿Cómo me han sido asignados? quedan sin respuesta. Ante el vacío de respuestas, ante el vacío e inutilidad del conocimiento, solo queda el retorno al cuarto encerrado, que desde los tiempos de Petrarca había sido la característica central del humanista, el *studiolo* (Liebenwein, 1977). Pero lo que allí era lugar de la memoria, de la reunión de libros y estatuas de los antiguos con quienes el humanista podía entonces entablar conversación, es aquí en Pascal un cuarto desnudo y de paredes blancas, donde el vacío de mi espíritu es igualado por el vacío de la desnudez<sup>12</sup>.

En su interpretación fenomenológica del aburrimiento en las lecciones del 29/30, Heidegger une a dicha tonalidad anímica como un modo de encontrarse dispuesto el *Dasein* como ser-en-el-mundo, una característica más compleja, la del aburrimiento como carácter de fundamento de nuestra época y que determina nuestro acceso y modo de encuentro con los entes: el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental de nuestro *Dasein* situado históricamente en el presente. Al aburrimiento más relacionado con una forma general de estar el mundo, Heidegger lo llama forma superficial de este, mientras que al aburrimiento que define la época presente, lo llama aburrimiento profundo, el cual constituye propiamente el temple de ánimo fundamental. Antes de entrar, sin embargo, a examinar el aburrimiento como fenomenología del tiempo, debemos preguntarnos qué entiende Heidegger por temple de ánimo fundamental.

Los conceptos metafísicos, mundo, finitud, soledad, no son, nos dice Heidegger, definiciones ya dadas de antemano que pueden ser utilizadas sin más por el conocimiento teórico. Los conceptos señalan mas bien una tarea a cumplir, son señalamientos formales (*formale Anzeige*) que apuntan a la transformación del hombre cotidiano en el *Dasein* que está adormecido por la existencia fáctica y dispersa del hombre en medio de lo ente. Puesto que los conceptos apuntan a la tarea, pero no son la tarea misma, solo pueden ser formales. Esa tarea viene

<sup>11</sup> "La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle". Pensées, Nr. 308. (Pascal, 1963).

<sup>12</sup> "[J]'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre". Pensées Nr. 136 'Divertissement' (Pascal, 1963). Ver también el siguiente texto: "Ennui. Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme, l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir". Pensées, Nr. 622 (Pascal, 1963).

entonces anunciada como un llamado desde nuestro ser-arrojado en el ahí, al despertar en medio del temple de ánimo. Es el llamado a regresar a casa, a existir en el ahí de nuestro ser, en la cercanía del ser. La tarea para el *Dasein* es pensar desde el medio del ente en su conjunto y ello en dos direcciones: por un lado hacia el ser de ese ente en conjunto, y por otro, hacia el ente y sus divisiones regionales, dadas por los diversos modos de ser de lo ente: la naturaleza, lo viviente, el arte, lo a la mano, lo ante los ojos, el *Dasein* mismo visto ahora en su carácter óntico, es decir en sus dimensiones éticas, sociales o políticas.

Así, la tarea de pensar el ser se da mediante el dejar despertar en el hombre un temple de ánimo fundamental. Estamos abiertos al ser y al ente en su conjunto, solo en la medida en que pensamos determinados por un temple de ánimo fundamental, es decir que el estar abierto al ser y la posibilidad de pensarlo se dan de una forma prelógica, y es precisamente ese estar abierto al encuentro con los entes, lo que permite acceder al fundamento de toda vinculación entre ellos y por tanto acceder a la posibilidad del enunciado y del lenguaje, en la forma del “en tanto como”. A partir del temple de ánimo fundamental nos situamos entonces en medio del ente en su conjunto y nos abrimos a la posibilidad de acceder al ser de ese ente en cuanto tal. En un temple fundamental que determina una época, nuestro acceso al ser mismo y a los entes en su conjunto deben estar determinados por ella.

El aburrimiento, nos dice Heidegger, implica “una *relación con el tiempo*, un modo de estar nosotros frente al tiempo, un sentimiento temporal”<sup>13</sup>. En su hermenéutica fenomenológica del aburrimiento, Heidegger establece un camino para ir desde su fenómeno más superficial y cotidiano hasta su estado más profundo, ante el cual se nos revela la totalidad del tiempo como un estar exiliados de este, como un desorden completo que impide cualquier temporalidad regulada: “Este aburrimiento superficial”, nos dice Heidegger, “debe llevarnos al aburrimiento profundo, o dicho de una manera más adecuada, el [aburrimiento] superficial debe revelarse como el profundo, que como fondo del *Dasein* nos afina”<sup>14</sup>.

Para el objetivo limitado del presente ensayo, es decir, en el marco de una interpretación diferenciada entre tiempo público y tiempo del mundo, nos interesa solo la primera forma del aburrimiento, pues ella nos coloca directamente en el campo del tiempo público, del tiempo de la sucesión de instantes indiferenciados y nivelados, que adquieren su sentido solo en el modo

---

<sup>13</sup> Die Langeweile ist “ein Verhältnis zur Zeit, eine Art, wie wir zur Zeit stehen, ein Zeitgefühl”. (Heidegger, 1983, p. 313).

abstracto del reloj que apunta a un cierto número y que se coordina con otros relojes. Aquí no entra en consideración ese tiempo del mundo, que en *Ser y Tiempo* aparecía como el tiempo propio de la ocupación circunspecta. En el hoy del aburrimiento, parece decirnos Heidegger, solo existe ya el tiempo medido y ajustado, el tiempo intersubjetivo entregado por entero al trasfondo del Uno de la publicidad. Veamos entonces el comienzo de este análisis de la primera forma del aburrimiento:

Estamos, por ejemplo, sentados en una estación de tren sin ningún atractivo, en un tramo perdido del ferrocarril. El próximo tren no viene sino hasta dentro de cuatro horas, la región no despierta nada en nosotros. [...] Leemos los horarios o estudiamos las listas de las diferentes distancias entre esta estación y los otros lugares. [...] Miramos el reloj –ya ha pasado un cuarto de hora. Entonces salimos a la calle. [...] Ahora contamos los árboles que enmarcan la calle, vemos nuevamente el reloj– exactamente cinco minutos desde que lo consultamos por última vez<sup>15</sup>.

En la desnudez de la mera presencia sin atractivo, en la inhibición de cualquier posibilidad de distracción, aunque no por falta de esfuerzo, no por carencia de una intención de hacer hablar las cosas, de encontrarles un sentido que por lo menos nos distraiga de nuestra espera, nos hallamos en una instancia del aburrimiento cotidiano de la que no nos es permitido huir. En la ausencia de cualquier ornamento, la estación de tren nos revela su funcionalidad desnuda, el hecho de que está ahí para permitirnos comprar billetes de tren y poder montarnos en un tren y salir de ella lo más pronto posible (Heidegger, 1983 p. 155). La estación no debería nunca llamar la atención en nuestro transitar ocupado, pues ha de cumplir su para qué, en tanto punto de transición entre un lugar u otro, entre una ciudad y un pueblo, entre un destino y otro. Cuando esa transparencia se rompe, nos encontramos con el puro estar ahí de la estación, con su presencia dura y pesada, inamovible y que no responde a nuestro débil llamado.

Es la pura presencia masiva y material de algo que no ha debido aparecer ante nuestros ojos en su pura funcionalidad determinada por un horario de

<sup>14</sup> "Diese oberflächige Langeweile soll uns gar in die tiefe Langeweile bringen, bzw. angemessener gesprochen, die oberflächige soll sich als die tiefe Langeweile offenbaren, uns im Grunde des Daseins durchstimmen". (Heidegger, 1983, p. 122).

<sup>15</sup> "Wir sitzen z. B. auf einem geschmacklosen Bahnhof einer verlorenen Kleinbahn. Der nächste Zug kommt erst in vier Stunden, die Gegend ist reizlos. [...] Wir lesen die Fahrpläne oder studieren das Verzeichnis der verschiedenen Entfernungen dieser Station zu anderen Orten. [...] Wir sehen auf die Uhr –gerade erst eine Viertelstunde vorbei. Also hinaus auf die Landstraße. [...] Nun zählen wir die Bäume an der Landstraße, sehen wieder auf die Uhr– gerade fünf Minuten, seit wir sie befragten". (Heidegger, 1983 p. 140).

tren, por una conexión y una actividad propia. En la ruptura de esa cadena, en la descoordinación entre los tiempos en lo que deben suceder las cosas, se nos revela no la totalidad de lo ente “a la mano”, como era el caso cuando a las cosas por utilizar en su plena disponibilidad sucedía algún modo de su ausencia, es decir, de su llamatividad, de su urgencia o de su ser-obstáculo, sino precisamente lo contrario. Lo que de allí surge es la pura presencia “objetiva”, el estar-ahí de una estación aislada de todo contexto, desnuda de todo adorno, alejada de la totalidad por la ausencia de un tiempo coordinado como sucesión de instantes. En el ser-en-el-mundo bajo el modo del tiempo público, en el que el tiempo pertenece no al mundo de la ocupación circumspecta como lugar en el que las descripciones de su dimensión temporal se realizan mediante deícticos, ni tampoco a una naturaleza como ritmo intersubjetivo y sin embargo situado en el entorno inmediato del *Dasein* ocupado, sino como otra cosa. Esa “otra cosa” nos revela la distancia que había ya en *Ser y Tiempo* y que no quedó explicitada en su desarrollo, entre el tiempo del mundo y el tiempo público, pero que ahora con la fenomenología del aburrimiento cotidiano nos es permitido ver. Así dice Heidegger: “En el aburrimiento se trata de un lapso (*Weile*), un perdurar, de un permanecer particular, un durar. Por tanto entonces del tiempo”<sup>16</sup>. Pero ese permanecer no puede ser llenado por una contemplación de las cosas o por la curiosidad manifestada en otras circunstancias, ni por la banal distracción de lo que acontece, pues *nada* ocurre, nada despierta nuestro interés o nos ofrece la posibilidad de olvidarnos del tiempo. En el aburrimiento superficial de esta forma cotidiana, el tiempo público es lo *inolvidable*, lo que nos acompaña y no nos suelta, en el que el yo mismo queda reducido a no ser sino la conciencia de un tiempo que pasa inalterable, pues no hay condición subjetiva alguna que pueda alterarlo.

En el aburrimiento de esta primera forma se presenta el fenómeno del tiempo público en su totalidad, pero *bajo la forma de la negatividad*. Es un tiempo que no ha de poder ser tomado por el *Dasein* como lo disponible<sup>17</sup>, no es el tiempo que puede utilizarse para una ocupación determinada, sino que ese tiempo se experimenta precisamente en la imposibilidad de ser llenado, es un tiempo en el que la espera no es una condición nuestra sino que ha pasado por completo del lado de las cosas. Pero las cosas se nos muestran en su lado de ausencia y el tiempo que ellas nos traen es el tiempo vacío de lo que no acontece, de lo que las cosas deben cumplir pero no son capaces de hacerlo. Así el tiempo mismo de los instantes regulares, el tiempo en el que los minutos se suceden, unos iguales a los otros, se nos impone en su puro estar ahí, en su

---

<sup>16</sup> “In der Langeweile handelt es sich um eine Weile, ein Verweilen, um ein eigentümliches Bleiben, Dauern. Also doch um die Zeit”. (1983, p. 145).

pura sucesión de horas que no se distinguen, incapaces de formar un sentido. La estación, el ambiente, se nos dan en la desconexión de su pertenencia a algo a un para qué, a un todo referencial, casi que podríamos decir, se nos dan más bien en su inutilidad, ya que han sido desnudados de su ritmo, han sido extraídos del conjunto de sucesos, de llegadas y partidas, de relaciones con el referente único del tiempo, el reloj.

Ese aburrimiento desolado, esa lejanía de sentido, nos hace pensar, y como no habría de hacerlo, en aquellos cuadros de De Chirico, en los que se reúnen los motivos de la estación de tren y el reloj, que este pintó entre 1914 y 1919 y a los que llamó *Pittura Metafisica*. Aquí, el reloj que planea sobre la estación se nos presenta como un ojo que nos mira y nos atraviesa, nos fija en nuestro lugar y nos produce un estado similar a la muerte, a esa psicastenia legendaria de la que hablaba Roger Caillois (1938, p. 89-119). En las pinturas de De Chirico podemos sentir esa fijación de nuestro yo en el espacio, esa cesación de toda acción y de todo pulso, es decir de ese reloj interior, producto del paso implacable de un tiempo desnudo y vacío.

En esas pinturas, la descoordinación entre el tiempo del reloj y el tiempo indicado por las sombras sobre el suelo, un tiempo que se expresa aquí por la imagen visual de un deíctico, dado que toda sombra es la sombra de este cuerpo aquí y ahora, en este suelo y en este grado de iluminación, parece indicarnos que el tiempo del mundo, tal como Heidegger lo analizó en *Ser y Tiempo* y el tiempo público de los relojes, no coinciden y no pueden ya coincidir. El tiempo público se ha convertido en una cantidad sin referente, auto referencial, exterior a toda medida real. El tiempo público ha absorbido de tal forma todo rastro de temporalidad del mundo, todo rastro de ente a la mano, que este desaparece y en la huella de una sombra permanece su último rastro. Así dice De Chirico: “Toda cosa tiene dos aspectos, el aspecto ordinario, que casi siempre vemos y todo el mundo ve, y el aspecto espiritual y metafísico, que solo pocos individuos pueden ver en momentos de penetración y de abstracción metafísica” (De Chirico, 1919). En la desaparición del tiempo del mundo absorbido por el tiempo público aparece también como su negativo la posibilidad de un tiempo vacío, que nos abre a la experiencia de la nada como presencia angustiante de una temporalidad desprovista de todo sentido, de toda comprensión y contexto.

En la vacuidad de nuestro estar situados en el aburrimiento de algo que no viene, en la espera sin esperanza de un tren que no llega, y que nos recuerda aquí el

---

<sup>17</sup> Ver más arriba.

absurdo de una obra de Beckett, se nos niega no solo el sentido del tiempo sino con ello el sentido de lo ente mismo. Así dice Heidegger: “Igualmente se sustrae a nuestro fin no solo la estación sino también efectivamente su entorno, y con éste en su totalidad se señala ahora de forma total la estación como aquello que se rehúsa a darse en su funcionalidad”<sup>18</sup>. Es en el aburrimiento donde se revela por primera vez tanto la totalidad de tiempo desde su vacuidad, la esencia del tiempo del reloj como la nivelación de los instantes y la alienación de nuestro tiempo propio en un sistema de coordinación de la cual tanto el reloj como el tren, los horarios y la coordinación entre ellos, las convenciones de los husos horarios, etc. forman parte, *pero no nosotros*. Esa objetivación total del tiempo conlleva lo que ya en el marco de los análisis de *Ser y Tiempo* señalábamos, el tiempo vacío del aburrimiento es el tiempo de los entes en su puro ahí, como *Vorhandenheit*. En la experiencia del tiempo público vacío se destruye la posibilidad de reconstruir el contexto de referencia de lo ente que acompaña lo a la mano, quedando el ente en su puro ahí, listo entonces para ser transformado en objeto de la ciencia:

El “quedarse vacío” (*Leergelassen*) como el no darse en su funcionalidad, presupone algo en su puro ahí, pero esto debe ser algo determinado y esperado en una determinada situación, por lo cual podemos ser dejados vacíos en el sentido del estar siendo aburridos por algo... (Heidegger, 1977, p. 157; 2003).

Lo que se pone en entredicho con esta forma del aburrimiento es nuestra confianza en el mundo, base de todo comportamiento cotidiano del *Dasein* y forma del ocuparse circunscriptivo. Lo ente se nos revela en su puro ahí, bajo el modo de la extrañeza, de lo inútil y que en el lapso de nuestro ser dejado vacío por el tren que no llega, se revela como imposible de contener un sentido. Así también, con la determinación del tiempo público bajo su forma negativa de la vacuidad, se nos revela otra característica del mundo público, del mundo del Uno. Con la referencia exterior del tiempo bajo la forma de la abstracción del reloj, es decir de la sucesión mecánica de los horas nivelados, lo ente aparece en el tiempo bajo la forma de la coordinación. Es la coordinación misma la que le da la posibilidad a lo ente de aparecer en su pura funcionalidad y como parte de una sincronía global. En efecto, la estación aparece en su utilidad en cuanto recibe en un determinado tiempo y en un determinado ritmo los trenes que le son propios. Pero la estación misma no aparece sino en cuanto hace parte de una región (al menos al principio del transporte férreo, ver nota siguiente) que tiene un mismo tiempo y en el que los relojes se sincronizan para garantizar

<sup>18</sup> “Gleichwohl versagt sich uns jetzt nicht nur der Bahnhof, sondern erst recht auch seine Umgebung, und mit dieser im Ganzen zeigt sich nun vollends der Bahnhof als dieser sich versagende”. (1983, p. 156).

la coordinación de las acciones reguladas por el tiempo público mismo<sup>19</sup>.

Así, lo que en Heidegger es la acción aislada de ver el reloj para compararlo con la tardanza del tren, es en realidad el producto de la coordinación altamente compleja de relojes, trenes, horarios y distancias que han sido reguladas de antemano y a partir de la cual el tiempo del reloj tiene un sentido. Solo que ese sentido no tiene nada que ver con quien mira el reloj sino que es enteramente dependiente de lo ya regulado de antemano. De este modo y solo así podemos ver el tiempo en su vacuidad pura de tiempo público cuando se independiza de la sincronía que le dio origen.

Aun si esta forma de aburrimiento es llamada por Heidegger superficial, es ella la que nos revela, por una parte la estructura fundamental de todo aburrimiento, tanto superficial como profundo, así como la configuración de la publicidad vista no desde la Caída, desde el estar con las cosas en el modo de la inautenticidad, sino desde el carácter público del tiempo. Este análisis heideggeriano del tiempo público revelado por el aburrimiento superficial guarda una sutil pero manifiesta relación con los análisis de la vida de la gran ciudad emprendida por Georg Simmel. Para este sociólogo, en efecto, la abstracción del tiempo permitida por la masificación de los relojes de pulsera, significa que la gran ciudad funciona como un todo coordinado y sincronizado por ese tiempo público (Simmel, 1995a, p. 116-131). En la gran ciudad prima la actividad diaria bajo la forma de la lógica del *rendez-vous* (Simmel, 1995b, p. 150), una forma que solo tiene sentido en cuanto se presupone la coordinación y la sujeción del sujeto actuante a una forma única de tiempo. Una característica resaltada por Simmel y que nos acerca a la insinuación heideggeriana de que la posibilidad misma de la ciencia moderna tiene su origen en una forma del aburrimiento y en la consideración del tiempo como una cantidad abstracta, ha sido anticipada por Simmel: “El espíritu moderno se ha convertido cada vez más en un espíritu calculador. El ideal de las ciencias naturales, convertir al mundo en un ejemplo del cálculo [...] corresponde a la exactitud calculadora de la vida práctica” (Simmel, 1995a, p. 119). Para Heidegger no es, sin embargo, que la ciencia moderna se haya convertido en fondo y certeza de la vida práctica, sino que en él en cierto modo dicha relación se invierte. Es porque la vida moderna con la introducción de un tiempo público ha hecho

<sup>19</sup> Al comienzo de los viajes en tren el horario de los trenes era válido solo para una firma y había por tanto tantos tiempos diferentes como firmas, aun en la misma estación. Cuando se establecieron los primeros monopolios regionales de ferrocarriles se hizo necesario unificar el tiempo, pero ese tiempo unificado sirvió hasta fines del siglo XIX solo para el transporte de trenes (Schivelbusch, 1989, p. 43). El origen de los husos horarios, y con ellos del tiempo globalizado, tuvo su origen en los viajes transoceánicos luego de la inauguración de las líneas férreas a lo ancho del país.

del aburrimiento un modo cotidiano de estar-en-el-mundo por lo que la consideración matemática y abstracta de la naturaleza se ha hecho posible y con ella la posibilidad misma de la ciencia moderna.

Así, en esa forma superficial del aburrimiento, se nos revela la forma del tiempo público que pertenece al mundo moderno históricamente considerado, tiempo que adquiere el carácter de una revelación fenoménica de la tonalidad fundamental que lo subyace: el aburrimiento profundo. Con ello se hace claro aquel paso demasiado rápido dado por Heidegger en *Ser y Tiempo* entre un tiempo del mundo, es decir del mundo circundante de la ocupación circumspecta, y un tiempo público caído en la intersubjetividad y abstracción del Uno. Con ello hemos alcanzado uno de los objetivos de este ensayo, al distinguir entre un tiempo de lo ente a la mano del tiempo del simple estar ahí de los objetos. Pero al revelar la tonalidad fundamental otra posible consideración de la naturaleza como lo todopoderoso (*Übermächtige*), como aquella fuerza de los elementos que se presenta en el cuerpo del *Dasein* como enfermedad, pero también como nacimiento, crecimiento madurez y muerte, es decir en su estar arrojado no ya en un mundo sino también y paralelamente en la *physis*, ¿no habrá entonces la posibilidad de pensar un tiempo otro que no corresponda ni a la centralidad del *Dasein* ocupado, ni a la omnipresencia del reloj, un tiempo de la naturaleza como dimensión originaria de la temporalidad?<sup>20</sup>

Por otro lado, en las consideraciones ofrecidas en las últimas páginas, en el análisis de la significación del tiempo público en el marco de la coordinación y sincronización, en el paralelo con las interpretaciones de Simmel de la vida de la gran ciudad, a lo que habría que añadir el importante concepto debido a Marc Augé (1993) de lo “no-lugares” como formas espaciales de lo que él llama “sobremodernidad”, se plantea la posibilidad de interpretar una espacialidad que tome su punto de partida en el aburrimiento y en la necesaria distracción que le es concomitante. Así, la estetización de los espacios, la monofuncionalidad disfrazada de los lugares más significativos de nuestra contemporaneidad, apuntan a un origen que desde el aburrimiento heideggeriano se ofrecen para ser interpretados. En dichos análisis por venir habrá que procurar balancear las dimensiones tanto temporales como espaciales, con el fin de demostrar que en una tonalidad fundamental se esconde la decisión metafísica fundamental de una época, aquel juego que abre la posibilidad del espacio-tiempo en su co-originalidad e inseparabilidad.

---

<sup>20</sup> Ver desde otra perspectiva una consideración parecida en Sallis (s.f., p. 175-190, especialmente, p. 190) y Gander (2001, p. 229-251).

## Referencias bibliográficas

- Augé, M. (1993). *Los “no-lugares”: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Caillois, R. (1935). Mimétisme et psychasténie légendaire. *Minotaure* 7. Impreso de nuevo en: (1938). *Le Mythe et l’Homme*. Paris: Gallimard.
- Cassien, J. (1965). *Institutions Cénobitiques*. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, S. J. Paris: Cerf.
- De Chirico, G. (1919). Sull’arte metafisica. Roma. *Valori Plastici*, (4/5).
- Franck, D. (1986). *Heidegger et le problème de l’espace*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Gander, H. (2001). Existenzialontologie und Geschichtlichkeit (p. 72-83). En T. Rentsch, (Ed.). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Heidegger, M. (1975). Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Wegmarken. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Sein und Zeit. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Sommersemester 1928. En K. Held (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). Parmenides, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43. En M. S. Frings (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Wintersemester 1929/30. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. J. E. Rivera (Trad.). Madrid: Trotta.
- Irlenborn, B. (2006). Negativität und Metaphysik. Heidegger und das Urchristentum in der Phase nach *Sein und Zeit*. *Heidegger Studies*, (22).
- Liebenwein, W. (1977). *Studiolo, Die Entstehung eines Raumtyps und seine*

*Entwicklung*. Berlin: Gebr. Mann.

Pascal, B. (1963). *Œuvres Complètes*. En L. Lafuma (Ed.). Paris: Seuil.

Sallis, J. (s.f.). Another Time. En J. Faulconer & M. A. Wrathall (Ed.). *Appropriating Heidegger*. S. l.: s.n.

Schivelbusch, W. (1989). *Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: s.n.

Simmel, G. (1995a). Die Großstädte und das Geistesleben. In R. Kramme (Ed.). *Gesamtausgabe* Bd. 7, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, G. (1995b). Soziologie des Raumes. In R. Kramme (Ed.). *Gesamtausgabe* Bd. 7, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.