

*La okupación del tiempo.  
Notas anarcoexistencialistas sobre el aburrimiento*

**The Squatting of Time. Anarchoexistentialist Notes on Boredom**

Fernando Gilabert Bello

0000-0002-7503-3654

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

**Resumen:**

Este estudio pretende exponer una serie de reflexiones que elucidan el carácter ocupacional del aburrimiento a partir de los planteamientos filosóficos de Martin Heidegger. El tono que emplea tal trabajo toma forma a través de una serie de notas que elaboren una propedéutica adecuada para las cuestiones del anarcoexistencialismo, de la temporalidad y del aburrimiento. Más allá de volver a señalar una y otra vez lo dicho por el filósofo de Meßkirch en las lecciones que impartió en la Universidad de Friburgo entre 1929 y 1930 acerca del tedio como el temple anímico fundamental, lo que aquí se plantea es establecer unas pautas que muestren cómo la ocupación que conlleva el cuidado conforme a la temporalidad permite una indagación en el aburrimiento (y no al revés, como ocurre en las citadas lecciones). Para ello, es necesario hacer una clarificación de conceptos que nos introduzcan en la problemática a dilucidar.

**Palabras clave:** Heidegger; Temporalidad; Cuidado; Anarcoexistencialismo; Aburrimiento

**Abstract:**

This study aims to set out a series of reflections that elucidate the occupational character of boredom on the basis of Martin Heidegger's philosophical approaches. The tone of this work takes shape through a series of notes that elaborate an adequate propaedeutic for the questions of anarcho-existentialism, temporality and boredom. In addition to repeatedly reiterating what the philosopher from Meßkirch said in the lectures he gave at the University of Freiburg between 1929 and 1930 about boredom as the fundamental mental temperament, what is proposed here is to establish guidelines that show how the occupation that entails care in accordance with temporality allows an enquiry into boredom (and not the other way around, as is the case in the aforementioned lectures). In order to do so, it is necessary to clarify concepts that introduce us to the problem to be elucidated.

**Keywords:** Heidegger; Temporality; Care; Anarcho-existentialism; Boredom.

**I.** Las siguientes reflexiones pretenden incidir en una fenomenología del tedio desde una óptica anarcoexistencialista. Es por eso por lo que es primario la necesidad de aclarar, por un lado, qué es eso de anarcoexistencialismo, y por otro, qué es el tedio, sobre todo en lo que lo diferencia del simple aburrimiento. Una vez desentrañados ontológicamente tales conceptos, se prevé posible elucidar la relación del tedio con la temporalidad y cómo el ocuparse de dicha cuestión toma la forma de una *okupación*, tomando prestado el término a partir del movimiento social *okupa*, siempre desde un cariz ideológico determinado tal y como se expondrá en este estudio.

La referencia al tiempo, a la temporalidad, siempre pone en juego a la propia tradición filosófica, pues desde los tiempos de Platón y Aristóteles ha sido un tema recurrente de indagación reflexiva<sup>1</sup>. Tras los clásicos griegos, diversos autores a lo largo de la historia se preocupan de la cuestión del tiempo, como Agustín<sup>2</sup>, Kant<sup>3</sup> o Bergson<sup>4</sup>. Pero no es hasta la irrupción en el siglo pasado de la filosofía de Martin Heidegger, cuando el tiempo adquiere un estatus ontológico adecuado al ser considerado desde la temporaneidad (*Temporalität*), la cual a su vez se relaciona con la subjetividad y, por ende, con la finitud (Heidegger, 1995). En Heidegger el tiempo se vincula a la existencia (*Dasein*) conforme a la temporalidad (*Zeitlichkeit*), que, desde el cuidado (*Sorge*), no considera a los éxtasis temporales (pasado, presente y futuro) como momentos diferentes de una línea, sino como entrelazados esencialmente, de modo tal que es la propia subjetividad existencial la que determina aquello mismo que es el tiempo (Heidegger, 2006: 337-339).

---

1 Para Platón el tiempo es la versión inmanente y cósmica de la idea de eternidad. Tal sucedáneo mundial es móvil y cambiante, por lo que se asocia al número, que controla mediante el cálculo el antes y el después (Platón, *Timeo* 37d, 5-8), lo cual constituye desde una perspectiva platónica moderna un tanto perversa una física que establece sus principios ónticos de forma matematizante, esto es, regida exclusivamente por el cálculo. Por su parte, Aristóteles también señala esa relación con el movimiento y el cambio, presentando al tiempo como un presente continuo que puede medirse como una sucesión de «ahoras» (Aristóteles, *Physica* II, 219a). La temporalidad conforme a lo que Aristóteles desarrolla en su *Física* predomina en la concepción vulgar del tiempo que se maneja en la vida cotidiana.

2 Las reflexiones de Agustín sobre el tiempo parten de la perplejidad de no poder expresarlo, rechazando la concepción aristotélica al considerarlo como un mero instrumento de cálculo del movimiento. El tiempo, vinculado a lo humano, mantiene una relación asimétrica con la eternidad, que es un atributo de lo divino, por lo que la conexión entre temporalidad y eternidad debe darse en el interior del ser humano, de modo que tal interiorización origine una «presentificación» del todo, a modo de la plenitud temporal que constituye la eternidad (Agustín, *Confessiones* XI).

3 La concepción de Kant del tiempo está muy influenciada por la física newtoniana. Presenta al tiempo como una de las condiciones a priori de lo sensible, junto al espacio. Es una forma pura de la intuición y es presupuestado por el sujeto a la hora de conocer el fenómeno. Espacio y tiempo tienden a ser indisolubles, pero en Kant el tiempo es la forma del sentido interno, pues posibilita a los sujetos percibirse a sí mismos (Kant, I., *KrV* A30-41, B46-58).

4 Bergson considera la diferencia entre el tiempo de la ciencia y el tiempo de la conciencia. Este último, más que tiempo, es duración. La temporalización de la existencia (la duración) es el tiempo vivido. En el tiempo científico pensamos la diferencia entre estados sucesivos a través del cálculo, y en la duración pura su continuidad a través de la intuición (Bergson, 1959: 9-10).

Del presupuesto heideggeriano acerca de una temporalidad subjetiva es desde donde parte la reflexión anarcoexistencial acerca del aburrimiento bajo la forma del tedio. El tiempo subjetivado establece las pautas para realizar una fenomenología de dicho temple anímico y un posible análisis de las consecuencias del tedio profundo, de las cuales la más grave de todas es el olvido del ser. Aunque según Heidegger no parece que sea viable solucionar o enmendar el problema, tal vez allí donde está ese peligro crece también lo salvador<sup>5</sup>. Tal vez esa salvación surja desde la temporalidad desarrollada en sus planteamientos filosóficos, al permitir la posibilidad de tomar una resolución que permita paliar tales consecuencias, ya no como una elección de carácter moral, sino como un comprender la misma toma de decisiones, esto es, no como una resolución deontológica sino como una resolución meramente ontológica.

**II.** Lo primero a señalar, sin embargo, es qué se entiende por anarcoexistencialismo<sup>6</sup>. Es posible definirlo como una corriente filosófica y política que, partiendo de una lectura de Heidegger, permite girar los presupuestos del filósofo de Meßkirch «a la izquierda», siguiendo la misma pauta con las que los jóvenes hegelianos (Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Engels y sobre todo Marx) marcan los planteamientos de Hegel como una dialéctica no ya cerrada, sino futura, aún por suceder, que tiene pendiente llevar a cabo una revolución conforme a los preceptos que se extraen de la filosofía del autor de *La fenomenología del espíritu*<sup>7</sup>.

5 Heidegger toma la sentencia que Hölderlin enuncia en *Patmos* para proclamar que es posible contrarrestar el olvido del ser que produce la tecnificación del mundo moderno, expresada bajo el inquietante término de *Ge-Stell*. Es en varios lugares de su obra donde alude explícitamente a tal sentencia a fin de esclarecer una posible salvación de los peligros de la técnica, como en *Wozu Dichter?* (Heidegger, 1984: 273) o en *Die Frage nach der Technik* (Heidegger, 2000: 29-30). En el original alemán, *Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch*, el verbo «salvar» (*retten*), que habitualmente significa agarrar lo amenazado de destrucción para asegurarla en su persistencia anterior, dice algo más: es lo que permite reconducir algo a su esencia, para así llevarla finalmente a su verdadera manifestación. De este modo, el dominio de la técnica no encubre solo la verdad, sino que es lo que permite recuperar el ser de su propio olvido, al conducir a la verdad a su propia esencia.

6 El término «anarcoexistencialista» es empleado por vez primera por Silvia Medina Anzano, profesora de la Facultad de Psicología de la Universidad de Sevilla para calificar los planteamientos que el profesor José Ordóñez-García despliega en diversas lecciones y seminarios impartidos en la Facultad de Filosofía durante los primeros años del siglo XXI, en torno a 2005-2015. Tales planteamientos constituyen la formación de una línea de estudio del Grupo de Investigación *Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad* (Cód. PAIDI: HUM-018). Un posible hito en el que se defendió la idea generalizada de anarcoexistencialismo es la conferencia *El populismo visto desde una perspectiva democrática de carácter ontológico (de la democracia radical a la democracia ontológica como condición de posibilidad)*, impartida en el encuentro con Ernesto Laclau «Democracia y participación política», celebrado en La Rábida (Huelva) el 10 de abril de 2014 y recogido pormenorizadamente en varios textos donde, con variaciones, se va puliendo la idea. El autor agradece la referencia al propio José Ordóñez-García.

7 Los jóvenes hegelianos (*Junghegelianer*) o hegelianos de izquierda (*Linkshegelianer*) eran un grupo que se constituye

Esa similitud, «romántica» si se quiere, con la izquierda hegeliana, sirve, de una parte, para contrarrestar la adscripción al nazismo de Heidegger<sup>8</sup>, de otra para exponer un posicionamiento político necesario para entender la propuesta anarcoexistencialista<sup>9</sup>. Con el término «anarcoexistencialismo» se señala una síntesis que engloba una teoría política radical, el anarquismo, desde una visión autogestionaria como la que puede entreverse a partir de presupuestos kantianos<sup>10</sup>, y entendido como una oposición a toda forma de jerarquía impuesta al individuo, como una sociedad mutualista, con la fenomenología existencial desarrollada por Martin Heidegger. Ese anarcoexistencialismo parte de una ontología de lo político que retome la crítica a la tradición política moderna, no como una oposición hostil, sino con la pretensión de una regeneración fundada en una hermenéutica de la existencia con los demás.

Ahora bien, más que señalar una ontología de lo político, aquí es preciso establecer las bases de una presunta anarquía de índole heideggeriana. No es un planteamiento ideológico como el de Bakunin o Kropotkin<sup>11</sup>, sino que más bien remite a una falta de fundamentos, a la ausencia de

---

en la Humboldt-Universität de Berlín en torno a las doctrinas de Hegel. Frente a una derecha hegeliana que aúna la filosofía de Hegel con la teología y que considera que la sociedad prusiana es el culmen de todos los cambios dialécticos y, por ende, el mejor de los mundos posibles, los *Junghegelianer* exponen que ello es una falacia y proclaman el derecho a una utopía por realizar bajo las directrices de la dialéctica. Una buena introducción general al mismo se encuentra en la segunda parte de la obra de Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* (Löwith, 1995).

8 Evidentemente, Heidegger fue nazi. Y ¿qué más da? Es un hecho incuestionable su adscripción, pues se conserva hasta el número de carnet del partido (Xolocotzi, 2013: 111). El lector de Heidegger puede sorprenderse de que este hecho se acentúe con profusión, puesto que la obra del pensador de Friburgo gira en torno al intento de dilucidar el sentido del ser, un tema que no parece tener nada que ver con un planteamiento político, ni nacionalsocialista ni de otro tipo. Sus escritos aluden a la política en contadas ocasiones y de manera oscura y equívoca. La adhesión al nacionalsocialismo pareciera que supone una ligazón de su pensamiento a una praxis política efectiva, pero podría haber sido otra cualquiera. Pero la idea de un Heidegger nazi vende, pues gusta de indagar en la fascinación por lo escabroso de un periodo terrorífico, independientemente de que sea o no un error de interpretación, por parte de Heidegger, de lo que suponía el ascenso al poder de Hitler.

9 La propuesta anarcoexistencialista hace hincapié en la diferencia entre la política y lo político. Lo político presupone la convivencia con los otros, la vida en comunidad, mientras que la política presupone una teorización acerca de esa vida en comunidad, el modo de organizar lo político, las formas que adopta lo político. Esta diferencia vertebría la tesis anarcoexistencialista desde las hipótesis de Chantal Mouffe, quien separa ambos ámbitos al considerar al ser humano como un ser social, pero con una sociabilidad egoísta, que hace que lleve implícito el conflicto. Lo político está ligado a lo antagónico, a la hostilidad y a la oposición. La política, por su parte, apunta al establecimiento de un orden en la co-existencia, a pesar de que el conflicto subyace (Mouffe, 1993: 14).

10 Puede hacer una lectura kantiana desde una proclama política a favor de una comunidad autogestionada formada por individuos autónomos y responsables de dicha autonomía, con miras a una internalización. A este respecto, se alude al anarquismo no como una ideología política, sino como una postura ética. Véase KANT, I. WiA, EA VIII 32-43; KANT, I. ZeF, EA VIII 341-385.

11 Si nos atenemos a los preceptos de Martin Heidegger, el anarquismo como corriente política es, al igual que el resto

un principio: *an-archía*, sin *arché*. El fundamento se revela como un espacio en blanco sin un poder legislador real sobre la vida (Schürmann, 2013: 20); no hay fundamentos dados de antemano al margen de la existencia al que asirse para las construcciones del mundo; no hay un remitirse a lo anteriormente dado, una causa última que sirva de piedra fundacional de la realidad. Al no haber un elemento último al que remitirse, la existencia solo puede rendir cuentas ante sí misma. Esto es lo que la hace ser-libre, estar en libertad para ser. Quien comprende esta libertad es el único que puede «ser» verdaderamente, por lo que solo ser filósofo es ser libre (Trawny, 2014: 28).

El modelo de libertad al que podría acogerse Heidegger sería la libertad negativa, una libertad que, más que caracterizarse por un poder-hacer algo, se determina por la ausencia de interferencias<sup>12</sup>. Esta libertad negativa es an-árquica, no responde a principio alguno y, al no remitir a nada más allá de sí misma es un abismo de libertad originaria y, como tal, señala un comienzo<sup>13</sup>, porque en el comienzo no hay ningún principio anterior al que ligarse (Trawny, 2014: 29). El problema de la libertad an-árquica es que corresponde primeramente al pensamiento y de él, del pensamiento, brota un actuar libre, pero quien se cierra al pensar no puede actuar sino que sigue el modelo de acción de los sustitutivos de la libertad de la sociedad del consumo y del deseo. Esta sociedad «acomoda» al no forzar el pensamiento y eso es lo experimentado como la mayor libertad (Trawny, 2014: 33).

En Heidegger, la libertad es un hacer que los entes «sean»: ex-ponerlos en su des-ocultamiento, porque así uno se libera para su propia libertad, no es que uno la posee, sino que es la libertad la poseedora de la existencia en sentido originario (Heidegger, 1976: 189). La des-ocultación (*Unverborgenheit*) es que la apertura en libertad retrocede a favor de algo que originariamente estaba oculto, dándose el juego recíproco entre ambos movimientos de occultación y apertura que constituyen la verdad del ser. Al experimentar la verdad como este juego expositivo, se extrae una

de movimientos políticos, una metafísica acerca del hecho dado de que vivimos en colectividad. Cualquier entramado que pueda servir para organizar y administrar la comunidad, aún yendo a la contra de toda organización y administración, constituye una política, frente a la mera circunstancia de la vida en común. Véase nota 9.

12 Las dos ideas fundamentales de libertad son expuestas por el «historiador de las ideas» Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad*. En dicho texto opone una libertad positiva que propugna la ley y la autorrealización y que consiste en la posibilidad de hacer algo conforme a las propias capacidades, a una libertad negativa, una ausencia de barreras. Tales modelos de libertad entran en conflicto en la geopolítica mundial, así como muestran su especial incidencia en determinados momentos de la historia (Berlin, 1990).

13 Parece una contradicción hablar de la posibilidad de un re-inicio, máxime cuando se ha señalado que no hay un principio al que poder remitirse. El principio de una época es a la vez el fundamento que da razón y a la vez es la autoridad que imparte justicia. Sin embargo, ese principio no está ahí desde el «principio», sino que su comienzo está marcado por la crisis del paradigma de la época anterior. El principio se consolida con el tiempo, dando lugar a un nuevo paradigma, pero el principio de todos los principios, el comienzo originario es la propia existencia. La cuestión primordial para Heidegger es la de encaminarse hacia un re-inicio que parte del cuestionamiento de los fundamentos de la existencia.

libertad an-árquica que permite quebrar la rutina de la sociedad contemporánea. Pero dicho quiebre es trágico, pues muestra la desazón de que la libertad es un abismo y, como tal, no hay nada, ningún principio ni ningún fundamento al que asirse.

El anarcoexistencialismo se muestra así como una comprensión de la tragedia humana, de mostrar la falta de un asidero. Pero esa es precisamente la oportunidad que tiene, pues al no haber un fundamento último más allá de la existencia, algo externo a ella que delimita el trato con los otros queda siempre en suspenso, pues se abre a infinitas posibilidades, siempre delimitadas por el precurso la propia muerte<sup>14</sup>. Desde la finitud de la existencia pueden elegirse unas posibilidades y rechazar otras, la elección de cada posibilidad afecta directamente al modo en que se vivencia la existencia, constituyendo el destino individual de cada uno (Lythgoe, 2016: 62). Se trata entonces de cómo, desde la analítica de la existencia, se puede comprender el ser con los demás como una liberación para las posibilidades más propias, no como un lazo comunitario, sino como una acentuación del poder-ser en cada caso propio. Desde esa singularidad del en-cada-caso-propio solo puede darse una política de mínimos (anarcoexistencialismo) que tome la forma de una democracia ontológica<sup>15</sup>.

**III.** Hecha la presentación del anarcoexistencialismo, toca exponer el estado afectivo del tedio, que es el ánimo que predomina en las sociedades contemporáneas. La época actual, los años que abarcan el primer cuarto del siglo XXI, es la época del tedio. Casi cien años después de la revelación heideggeriana de que constituye el temple de ánimo fundamental<sup>16</sup>, en detrimento de la angustia (como en

<sup>14</sup> La finitud del *Dasein* es uno de los temas centrales de Heidegger en los años veinte, en el camino del desarrollo de *Sein und Zeit*. La versión más conocida del despliegue de tal finitud se encuentra en los párrafos 46 a 53 del *opus magnum* heideggeriano, donde la problemática de la muerte (y la angustia frente a ella) constituye la posibilidad del trance del estado de impropiedad al estado de propiedad por mor del cuidado (*Sorge*), que muestra que tiene un resto pendiente tras el que ya no existe más (adviene la nada) y que en cada caso es de cada uno (Heidegger, 2006: 242). Eso sí, no es el único texto donde Heidegger expone la problemática del fin de la existencia. Otra versión donde se clarifica la concepción de la finitud humana puede verse en la conferencia de 1924 *Der Begriff der Zeit*, donde Heidegger expone la muerte como uno de los existenciarios fundamentales (Heidegger, 1995).

<sup>15</sup> La democracia ontológica consiste en trasladar el concepto de diferencia ontológica de Heidegger al plano de lo político. Si ser y ente no son lo mismo, del mismo modo, la democracia no puede ser lo mismo que unos intereses ideológicos, sino que se ha de fundar sobre una no preeminencia de ningún miembro de la comunidad sobre otro. Una democracia real consistiría en que unas demandas políticas, no tendrían preeminencia unas sobre otras, dando lugar a una suerte de horizontalidad política (Laclau, 2009: 9). Ser y ente se dan en conjunto, pero ningún ente prima sobre otro, lo que constituye una igualdad radical conforme a la no preeminencia y a la equivalencia. El ser es el que da sentido a los entes pero éste no es algo trascendente, con una entidad propia, no es un ente, sino que se da conjuntamente con ellos.

<sup>16</sup> En las lecciones que Heidegger imparte en el semestre de invierno de 1929-1930, expone que el temple anímico fundamental (*Grundstimmung*) de las sociedades contemporáneas es el tedio (*Langeweile*). Solo el aburrimiento profundo

1927 establece en *Sein und Zeit*<sup>17</sup>), el tedio muestra su estatus preponderante de disposición afectiva primordial en la situación pandémica de 2020, donde uno de los principales problemas es el aburrimiento, cómo «matar» el tiempo<sup>18</sup>.

El individuo contemporáneo se aburre, pero no es consciente de que su situación es tediosa, pues en la cotidianidad media ese tedio no se vislumbra porque siempre se busca algo con que «rellenar» el vacío que produce: las lógicas del capital ya se encargan de ofrecer toda una industria del ocio a fin de que el aburrimiento sea un mal apenas perceptible, pero que, sin embargo, interesa mantener a fin de que no se detenga la producción de mercancías novedosas que puedan distraer al ocioso que no sabe qué hacer con su ocio<sup>19</sup>, pues ya el negocio no es una opción<sup>20</sup>. En ese «camuflaje»

puede poner en jaque al ser humano consigo mismo en tanto que le muestra el abismo, el vacío de la propia existencia, pues es en el aburrimiento donde se difumina la frontera entre el existente y las cosas, pues ni uno se aburre ni las cosas aburren, sino que el aburrimiento sobreviene, como un encontrarse (*Befindlichkeit*) (Heidegger, 2004).

17 La descripción de la angustia (*Angst*) como estado anímico fundamental se sitúa en los párrafos 50, 53 y 60 de *Sein und Zeit*, pero sobre todo en la lección inaugural del curso de 1929 (Heidegger, 1976: 103-122). En la obra de 1927, Heidegger expone la angustia como una forma de apertura originaria que provoca la ruptura con la cotidianidad y posibilitando la apertura a un ser sí mismo propio, al singularizar la existencia y revelando la falta de fundamento del mundo: la angustia surge ante la posibilidad de la muerte, al revelarse con ella la nada y el vacío que surgen tras ella (Adrián Escudero, 2009: 42-43). En *Was ist Metaphysik?*, sin embargo, señala que la angustia lo que revela es la nada misma: y que se presenta no como un ente mundano posibilitante y activo, sino como un desasimiento que revela lo vacío mismo del ser.

18 El encierro en los días de pandemia supone una ruptura con lo cotidiano mostrando la cara menos amable al revelar como uno de los principales problemas no ya la tragedia de las muertes ni las consecuencias económicas, sino el mero aburrimiento de un ser social que se encontraba aislado y que la oferta de entretenimiento de Netflix no supo paliar, mostrando la sintomatología de la vida cotidiana, esa que Heidegger expone en *Sein und Zeit* bajo la forma de la impersonalidad (*das Man*) (Gilabert, 2020).

19 Ello estaría en relación con lo que Heidegger denomina en *Sein und Zeit* la «novelería» (*die Neugier*), uno de los modos improprios de ser en la vida cotidiana (Heidegger, 2006: 170-173). En la novelería se dan conjuntamente la dispersión y la incapacidad de quedarse. En el ocio, la ocupación respecto de las cosas mundanas no desaparece, sino que la circunspección queda libre para buscar la posibilidad de ver el mundo en su aspecto, dejándose llevar por tal aspecto, deshaciéndose uno de su propia mismidad conforme a la ocupación con los entes intramundanos. Pero en esa libertad no hay una preocupación por la comprensión, sino un mero «ver por ver».

20 Las sociedades capitalistas habían heredado de la tradición un modelo económico basado en la negación del ocio (el negocio, lo que no es ocio), pero en los últimos siglos este modelo cambia en función de los intereses consumistas del propio mercado (Racionero, 1983). La teoría marxista clásica supone que el capital desea que el proletariado produzca sin cesar a fin de que dicho trabajo, dicho negocio, origine más y más beneficios para los propietarios de la industria y materia prima a costa de la explotación laboral (Marx & Engels, 2008). Pero el capitalismo liberal de finales del siglo XIX deriva hacia una forma de autocracia capitalista más inquietante: la sociedad de consumo, la cual se hace fuerte en el siglo XX, donde la producción se realiza en masa para la disponibilidad inmediata de la satisfacción de las necesidades, produciendo incluso muy por encima de las rentas de los agentes económicos, los cuales se ven impelidos a trabajar más a fin de obtener rentas más altas. A finales del siglo XX y su estela en el XXI, el consumo se

del tedio bajo las formas contemporáneas del capitalismo, no es posible mostrar que el tedio es una consecuencia de la historia de la que habría que plantearse si es posible hallar una vía de escape de manera satisfactoria, pues para ello es necesario que los individuos llegasen a un estado de resuelto y desde su propia emancipación elaborar un plan de huida, aun a sabiendas que dicha fuga no implica el abandono del estado caído en la impropiedad. A ello se añade un segundo problema: en el trazado de los planes de la evasión podrían sobrevenir las influencias de otros estados anímicos, frutos de un dejarse arrastrar por los demás, por la masa<sup>21</sup>.

Es el propio Heidegger quien pone sobre la palestra el problema de la masa casi cuando ya está acabando *Sein und Zeit*: la existencia siempre está consignada al mundo y a los otros y desde ese legado tiene que asumir su propio estado de resuelto frente a la muerte. Pero ese legado nunca acontece originariamente de forma individual, sino siempre conforme a la comunidad (el mundo y los otros) a los que es arrojado, por lo que la posibilidad de la existencia auténtica siempre se revela como un destino común (*Geschick*) (Heidegger, 2006: 383-384). Ahora bien, este destino común implica de facto, lo contrario: el dejarse arrastrar por la comunidad (por la masa) conforme a la repetición (*Wiederholung*) de la historia, lo que constituye la tradición, que no apunta al pasado, ni siquiera al presente, sino al futuro, en tanto que estar vuelta hacia la muerte (Heidegger, 2006: 386)<sup>22</sup>.

Esa es la tesis: establecer un proyecto desde, por y para el colectivo, pretendiendo su emancipación, pero a sabiendas de la preponderancia del tedio, que nivela, «aplana» y pasa a todos los existentes bajo un mismo cariz óntico que impide alcanzar su sustrato ontológico, transformándolos en «masa»<sup>23</sup>. Frente a esta masa se impone la cuestión de «¿Qué hacer?» tomada desde

---

comienza a equiparar al ocio, siendo este uno de los bienes más demandados y que, sin embargo, es vacío, por lo que se ha de llenar de algún modo a través de productos de diversa índole por y para el ocio. Las sociedades capitalistas habían heredado de la tradición un modelo económico basado en la negación del ocio (el negocio, lo que no es ocio), pero en los últimos siglos este modelo cambia en función de los intereses consumistas del propio mercado.

21 El problema de la incorporación de la masa a la sociedad y la cultura constituye uno de los grandes temas de la filosofía del siglo XX (y su extensión en el XXI), pues las sociedades industriales asumen los rasgos de la impersonalidad a la que la masa va aparejada. Si bien la mayoría de las hipótesis filosóficas acerca del concepto «masa» se exponen desde una concepción elitista (pues no hay que dejar de tener en cuenta que la masa siempre representa a un Otro ignoto, sin rostro y vacuo), es cierto que hay toda una corriente que aboga por un cambio de paradigma a la hora de tratar la masa y propone retomar el concepto spinoziano de «multitud», denotando con ello el carácter emancipado del pueblo en una sociedad que se precie democrática (Negri, 2014).

22 Es necesario hacer notar entonces que la comunidad propia, el sueño interrumpido del *Volk*, denota una «comunidad de muerte»: los hermanos de sangre que van a la guerra sabiendo que van a ser masacrados, como los espartanos dirigidos por Leónidas (Heródoto, *Hist.* VII 201-238) o la resistencia de Numancia, donde la ciudad quedará devastada tras el asedio romano (Bataille, 1937: 19.-20). Hay que agradecer la referencia al texto de Bataille a César A. Moreno Márquez y a Luis Sáez Rueda.

23 En los planteamientos heideggerianos, la masa se identifica con la impersonalidad (*das Man*) descrita en *Sein und*

su cariz político<sup>24</sup>, esto es, desde la búsqueda de una salida a la situación de arrastre que implica la masa. Pero tal salida parece que no puede consignarse desde la colectividad, pues es el Otro el que deviene masa, nunca uno mismo<sup>25</sup>, por lo que la política plausible que derive de esta situación ha de establecer unos mínimos particulares que latiesen en el horizonte de una democracia ontológica, anarcoexistencialista: la resolución solo es viable (y efímera) de manera singular, uno solo sabe de sí y conforme a eso actúa; puede autogestionarse con otros iguales, pero ha de ser consciente de su extrema particularidad a raíz del carácter finito expuesto en su resolución precursora.

**IV.** Expuestos los contenidos propedéuticos para tratar de formular una «okupación» del tiempo, queda demarcar precisamente en qué consiste tal «okupación». Un término esencial de la analítica existencial tal y como la despliega Heidegger en los años en que labra su obra principal es el término «ocupación» (*Besorgen*), en estrecha relación con el cuidado (*Sorge*). Dicha ocupación es la relación existencial con los entes que aparecen en el mundo<sup>26</sup>. El cuidado encarna el modo cómo la existencia se relacio-

*Zeit* (Heidegger, 2006: 126-130). El modo en que nos encontramos a los demás en la cotidianidad media es el impersonal, pues no es éste, ni este otro ni aquel, sino que es un individuo indeterminado el agente de la realidad cotidiana (la gente hace tal o cual cosa, suele decirse), que en castellano se expresa bastante bien bajo la forma de la oración pasiva refleja (se dice, se actúa...). Es la impersonalidad uno de los temas más inquietantes del Heidegger de los años veinte, pues impide poner rostro a quien determina en gran parte la existencia de cada uno (el otro), pues al no ser nadie concreto, no queda sino resignarse a no poder controlar sus actos sobre la mundanidad compartida.

24 No es casual la alusión aquí al famoso texto de Lenin homónimo. En *¿Qué hacer?* (1902) se argumenta que el proletariado no puede tomar conciencia política revolucionaria espontáneamente, sino que los marxistas deben establecer un partido desde el que difundir la ideología a fin de instruir al proletariado. El proletariado sin conciencia es tratado por Lenin como «masa», por lo que es necesario que se produzca su emancipación y su organización (Lenin, 1976: 380-403). El matiz anarcoexistencialista sí permite ese intento emancipatorio, si bien, y como se ha expuesto, no de manera comunitaria, «adoctrinando» a las masas, sino, tal vez, en soledad, haciendo valer la singularidad de cada existente.

25 A este respecto puede señalarse que la masa siempre la constituye el Otro nunca uno mismo, pues uno mismo siempre está de algún modo determinado para sí; cuando uno es indeterminado siempre es para el Otro, que toma cada existencia particular conforme a las circunstancias en que se produce su encuentro en el mundo. Los otros determinan la existencia particular, pero la existencia del otro nunca puede determinarse exclusivamente desde uno. De ahí que el intento de ubicar al otro en el mundo siempre termine adquiriendo matices impersonales, que sobrepasan incluso al «conocido», que si bien no es del todo determinado, más o menos establece una posición «fija» respecto de la mismidad. Pero el desconocido, la masa, es imposible de ubicar en el entramado del mundo: está en él, se sabe que habita el mundo y actúa en él y sobre él, pero es imposible de determinar su rostro y, por ende, saber quién es. De esta manera, no puede organizarse bajo un colectivo, que exige una determinación de los miembros que lo componen.

26 En *Sein und Zeit*, el cuidado (*Sorge*) se despliega en dos modos fundamentales: la ocupación (*Besorgen*) y la solicitud (*Fursorge*). El cuidado es una estructura ontológica fundamental de la existencia como una indicación formal que reemplaza el concepto husseriano de intencionalidad (Adrián Escudero, 2009: 156). Mientras que el cuidado respecto del trato de las cosas mundanas se realiza a través de la ocupación, el trato con los semejantes se lleva a cabo a través de la solicitud (Heidegger, 2006: 117-125). El matiz que lo diferencia es señero, puesto que denota una claridad de inten-

na con el mundo (Adrián Escudero, 2009: 156), definiendo la existencia misma, pues esta tiene como una de sus estructuras ontológicas fundamentales el trato mundano, una suerte de «hacer» con el mundo que permite anticiparse a sí estando ya de suyo en el mundo.

Es evidente que, a la hora de tratar con lo temporal, a pesar de que la definición última de lo tempóreo la da el existente<sup>27</sup>, el cuidado del tiempo debe realizarse desde un ocuparse (*besorgen*) al modo de un ente, pues trata con la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en cuanto que calcula, planifica, previene y precave (Heidegger, 2006: 406). Dicha temporalidad se expone como un estar a la espera y una retención. Mientras se espera, uno se aburre reteniendo el tiempo, el momento del tiempo (*Zeitpunkt*) se alarga indefinidamente mientras no se dé un cuidado, una ocupación del mismo. Ese vacío se da conforme a un eterno ahora estático, parecido al de los Dioses aburridos que mandan desgracias al mundo buscando distracción<sup>28</sup>.

Para mitigar el aburrimiento, se busca «ocupar» el tiempo, conforme a pasatiempos<sup>29</sup> u otras distracciones que permiten dar al tiempo la comprensibilidad de este, perdida en el aburrimiento (llenar el vacío que supone el aburrimiento), propiciando la apertura de la existencia a sus posibilidades, las cuales se habían perdido en el tédio, como aplazamiento de posibilidades. La ocupación impide que ese sentido temporal del aburrimiento (*Langeweile*)<sup>30</sup> se haga fuerte, impidiendo «datar»

---

ciones antisolipsistas, pues implica tratar al otro como un existente al modo en que cada uno es y no como un objeto que estuviera ahí en el mundo, como uno más de tantos entes intramundanos.

27 A estas alturas, señalar que Heidegger considera que el tiempo siempre se resuelve de manera existencial, esto es, para cada uno, debería ser superfluo. No obstante, siguiendo la propedéutica desplegada en este ensayo, habría que hacer notar que el tiempo no es un «qué», como si se respondiera ante un ente cualquiera que aparece ahí frente a los ojos, sino que más bien es un «quién», pues denota esa existencialidad propia del tiempo. Esta es una cuestión fundamental en el camino que se dirige a *Sein und Zeit*, por lo que siempre es recomendable las lecturas póstumas de ese primer periodo, como la conferencia *Der Begriff der Zeit*, de 1924 (Heidegger, 1995).

28 La eternidad es algo propio de los dioses, mientras que los mortales han de conformarse con un tiempo finito. Sin embargo, los mortales aspiran a una suerte de eternidad en tanto que ser significa mantenerse en una pura comparecencia, pero tal comparecencia no es un mero perdurar ilimitadamente en toda dirección, como la eternidad; sino que la duración más ilimitada es el rato más largo, el aburrimiento infinito (Heidegger, 1991: 85).

29 El sentido del pasatiempo es precisamente el de hacer amena la espera: con el pasatiempo, uno se distrae y no se coloca frente al tédio. El pasatiempo, a diferencia del juego, se realiza en soledad. Es en el hecho individual siempre donde uno acepta su propia resolución, como sucede en *Sein und Zeit* cuando el temple anímico fundamental de la angustia, experimentado al saber de la propia muerte, permite el paso del modo de ser impropio al modo de ser de la propiedad (Heidegger, 2006: 260-267). De igual modo, ante el tédio, el existente se encuentra aislado, pero a diferencia de la angustia, donde busca excusas para no tener que asumirla, las distracciones ya vienen dadas: la soledad de la espera se mitiga mediante pasatiempos.

30 Este estudio ha dejado conscientemente casi para el final una aclaración del término fundamental con que Heidegger denomina al aburrimiento. La palabra alemana *Langeweile* hace énfasis en la larga duración (*Lange*), presentando el tédio como una larga espera a que ocurra algo. *Lange-weile* literalmente significa «largo rato», es en ese largo rato esperando donde uno se aburre. El tiempo del aburrimiento es el tiempo de la espera, pero en la época del tédio ya

el trato con el mundo, por lo que aquello que uno hace le permite determinar el tiempo, su propio tiempo en tanto que arrojado al mundo: al perderse uno en sus múltiples quehaceres, pierde con ello su tiempo (Heidegger, 2006: 410).

Ahora bien, esta presunta salida del aburrimiento no hace más que profundizar en él, de modo que el tedio predomina aún bajo las formas del pasatiempo y la distracción. Ello solo permite un respiro del aplanamiento temporal. Por eso, la propuesta final de este estudio ha de derivar en una violentación de esa distracción, violentación que incluso afecta a la propia palabra «ocupación» al derivar en «okupación». Dicho término, extraído de movimientos sociales de izquierda, viene al caso conforme a los términos más elementales del anarcoexistencialismo: la autogestión y la ruptura con la jerarquía, pues el movimiento okupa denuncia una situación y responde a una serie de problemas (el principal, el de la vivienda)<sup>31</sup>.

Hay entonces que «okupar» el tiempo, hacerse fuerte en él, no a través del pasatiempo, sino a partir de ser consecuente con el mismo, tal vez subvertirlo conforme al estado datado de los momentos temporales. Pero lejos de la intención de este trabajo moralizar acerca de cómo se ha de llevar a cabo tal «okupación», pues somos fieles a lo que señala una lectura atenta a la obra de Heidegger: este camino ha de recorrerse en soledad. En todo caso, sirvan estas notas anarcoexistencialistas como recetas para combatir su propio tedio.

---

no se puede esperar nada porque ya todo ha llegado. La novelería (*die Neugiert*) no es más que el fruto de una cultura del deseo que permite mitigar el tedio superficial, pero el tedio profundo se ha instalado puesto que ya no es posible esperar nada. Al no haber nada que esperar, no hay futuro y, por ende, no hay tiempo. Esto lo comprende Heidegger bien en sus lecciones de 1929-1930 (Heidegger, 2004), pero su comprensión solo tiene calado tras el «aullido» de Allen Ginsberg o el grito en el escenario de Johnny Rotten.

<sup>31</sup> El movimiento okupa no solo tiene por base la solución al problema de la vivienda, habitando inmuebles en los que poder vivir o terrenos en los que cultivar, sino que también representa una alternativa cultural y asociativa, sobre todo a través de los llamados «centros sociales okupados», que persiguen una transformación social, en muchos casos a través de influencias ideológicas que nada tienen que ver con la reclamación del derecho a la vivienda.

## Referencias bibliográficas

- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús (2009): *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder.
- BERGSON, Henri (2006): *L'Évolution créatrice* (1959), Paris, Presses Universitaires de France.
- BATAILLE, Georges (1937): «Chronique Nietzscheenne», en *Acephale*, 3-4, Paris.
- BERLIN, Isaiah (1990): *Four Essays on Liberty* (1969). Oxford, Oxford University Press.
- GILABERT, Fernando (2020): «Sintomatología de la cotidaneidad en tiempos de pandemia global», en Teresa Oñate, Nacho Escutia y Begoña Fleitas (eds.), *Pandemia – Globalización – Ecología*, Madrid, UNED, pp. 333-339.
- HEIDEGGER, Martin (1976): *Wegmarken* (1919-1961), Frankfurt am Main, Klostermann.
- (1984): *Holzwege* (1935-1946), Frankfurt am Main, Klostermann.
- (1991): *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten auslegung von Schelling: Philosophische untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* (1809) (1941), Frankfurt am Main, Klostermann.
- (1995): *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), Tübingen, Niemeyer.
- (2000): *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Frankfurt am Main, Klostermann.
- (2004): *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Wintersemester 1929-1930), Frankfurt am Main, Klostermann.
- (2006): *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer.
- HERÓDOTO (2006): *Historia*, Madrid, Gredos.
- LA CLAU, Ernesto (2009): *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- LENIN, Vladimir Ilich (1976): *Obras completas de Lenin V* (1901-1902). Madrid, Akal.
- LYTHGOE, E. (2016): «La analítica existencial. Continuidad y ruptura entre 1927-1930», en Lythgoe, E. y Rossi, L. A., *Ser y tiempo. Singularización y comunidad*, Buenos Aires, Biblos.
- LÖWITH, Karl (1995): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941), Hamburg, Meiner.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2008): *Das Kommunistische Manifest: Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlin, Kadmos.
- MOUFFE, Chantal (1993): *The return of political*, London, Verso.
- NEGRI, Antonio (2014): *El devenir principio de la multitud*, Sevilla, En Huída.
- RACIONERO, Luis (1933): *Del paro al ocio*, Barcelona, Anagrama.
- SCHÜRMANN, Renier (2013): *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Diaphanes.
- TRAWNÝ, Peter (2014): *Irrnisfugue. Heideggers An-archie*, Matthes & Seitz, Berlin.
- XOLOCOTZI, Ángel (2013): *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, México D.F., Plaza y Valdés.