

No me ames que me aburres: la efracción heideggeriana del aburrimiento

Javier Garrido Fernández. Máster en Filosofía Contemporánea

Resumen

en el presente escrito se revisa el análisis existencial que Heidegger hizo del aburrimiento. Tras una breve introducción, expongo la *efracción* heideggeriana del aburrimiento, intentando mostrar su efectucción y procedimiento. Una vez hecho esto, repaso las relaciones del aburrimiento con los tres conceptos de tiempo característicos de nuestra tradición grecolatina. Por último, como ejercicio de una reactualización fenomenológica y hermenéutica del aburrimiento, arrojo algunas consideraciones sobre los efectos y posibilidades del mismo en algunas prácticas sociales de nuestro presente actual.

Palabras clave: *aburrimiento, temporalidad, efracción, fenomenología, hermenéutica, metafísica.*

Abstract

Don't love me, you bore me: the Heideggerian breakthrough of boredom

This paper reviews Heidegger's existential analysis of boredom. After a brief introduction, I expose the Heideggerian ephraction of boredom, trying to show its performance and procedure. Having done this, I review the relationship of boredom with the three concepts of time characteristic of our Greco-Latin tradition. Finally, as an exercise in a phenomenological and hermeneutic updating of boredom, I throw some considerations on the effects and possibilities of boredom in some social practices of our present day.

Keywords: boredom, temporality, ephraction, phenomenology, hermeneutics, metaphysics

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

No me ames que me aburres: la efracción heideggeriana del aburrimiento

Javier Garrido Fernández. Máster en Filosofía Contemporánea

“El <<no tener tiempo>>, que aparenta ser la seriedad más rigurosa, quizá sea el máximo perderse en la banalidad de la existencia.”

Martin Heidegger

0. Introducción

En el invierno de 1929/1930, Heidegger impartió en Friburgo un curso semestral cuyo motivo giró en torno a los conceptos de *mundo* (*Welt*), *finitud* (*Endlichkeit*) y *aislamiento* (*Entlegenheit*); conceptos ya fundamentales en *Ser y Tiempo* y de los que en dicho curso (2007) replantea sus preguntas. En este replanteamiento, Heidegger introduce el *aburrimiento profundo* como *stimmung*¹ a partir del cual habría que desarrollar las preguntas acerca de qué es el *mundo*, el *aislamiento* y la *finitud*. La razón por la que opta por el aburrimiento se encuentra en que este sentimiento supone, en palabras de Heidegger, “una relación temporal eminente en la existencia humana, y por tanto una posibilidad excepcional para responder a las tres preguntas.” (2007, p. 115).

A lo largo del presente escrito trataremos de ver en qué consiste esa relación temporal privilegiada que supone el aburrimiento.

En el contexto previo a este curso de invierno, en septiembre de 1929, Heidegger le escribe a Elisabeth Blochmann: “En nuestra búsqueda, estamos falsamente orientados de raíz por la laboriosidad dominante y sus éxitos y resultados; creemos

¹ *Stimmung*: es un concepto acústico, tonal, en el sentido material, cuya mejor transposición en nuestra lengua quizás sea la de *Vibra*. Para un comentario crítico-filológico del concepto de *stimmung*: (Agamben; 2007, p. 99).

erróneamente que lo esencial puede fabricarse. [...]. Con mis lecciones de metafísica en el invierno he de lograr un comienzo enteramente nuevo.” (Safranski; 1997, p. 230).

Este nuevo comenzar, partiendo de la pregunta por el sentido de la existencia, se sitúa ahora en lo que en *Ser y tiempo* aparecía como esencia del cuidado, esto es, en la temporalidad. Y para adentrarse en la temporalidad como esencia del cuidado (*Sorge*), Heidegger recurre al análisis existencial del aburrimiento. De dichas lecciones, Rudolf Safranski dirá que constituyen el estilo de una *filosofía del evento*, que trataría de despertar el “acontecer fundamental en la existencia humana”, ligado a la inquietud que la filosofía debe crear en la familiaridad con que habitamos el mundo (1997, p. 222).

Este carácter intempestivo del filosofar heideggeriano, crítico y reactivo a toda forma de *cosificación*, se hizo notar en la controversia que Heidegger mantuvo con Ernst Cassirer en la primavera de 1929. Recordemos que para Cassirer, la existencia consiste fundamentalmente en “habitar en la Cultura”, en *recrearse* en el mundo de los entes simbólicos. Sin embargo, Heidegger consideraba este tipo de pensamiento como la losa que oculta la esencia del *ser* y de la *verdad*, en el sentido de que los culturalistas reducen la verdad a una “corrección del representar”, reduciendo constantemente el ser a la entidad, la verdad del ser a su representación.

Esta intempestividad del pensamiento heideggeriano, sin ocultar su desprecio hacia toda filosofía de la cultura, será también manifestada como prolegómeno a estas lecciones sobre el aburrimiento:

“Volvemos a preguntar ahora: ¿qué sucede con el hecho de que estos diagnósticos culturales encuentren una acogida en nosotros, aunque sea de modo totalmente diverso? ¿Qué sucede en el hecho de que este periodismo de alto vuelo colme nuestro espacio <<espiritual>> o al menos lo delimite? ¿Es sólo una moda? ¿Es algo superado cuando se lo trata de designar como <<filosofía de moda>> para así empujarlo? No podemos ni queremos recurrir a medios tan banales.” (2007, p. 109)

Como podemos observar, aunque la filosofía de la cultura de su época expone en todo caso “lo actual de su situación”, Heidegger afirma que esta filosofía no sólo no les alcanza, sino que impide de alguna manera que nos encontremos a nosotros mismos en la radicalidad de la existencia. Y lo impide, según Heidegger, porque nos asigna de manera predeterminada un papel en la historia universal. Las consecuencias

de estas consideraciones, se manifiestan de modo tajante en la batería de preguntas que arroja a continuación, en las que, además de atacar la imagen del mundo y de sí mismos que tuvieran sus oyentes, aprovecha para introducir el tema del aburrimiento:

“¿qué se encierra en el hecho de que nos asignemos este papel y encima nos lo tengamos que asignar? ¿Nos hemos vuelto demasiado *insignificantes* para nosotros como para que requiramos de un papel? ¿Por qué no encontramos para nosotros un significado, es decir, una posibilidad esencial del ser? ¿Porque desde todas las cosas nos bosteza una *indiferencia* cuyo fundamento no conocemos? ¿Pero quién pretende hablar así, si el tráfico mundial, la técnica, la economía, arrebatan hacia sí al hombre y lo mantienen en movimiento? Y sin embargo *nosotros* buscamos *para nosotros mismos un papel*. ¿Qué sucede en ello? ¿Tenemos primero que volver a hacernos interesantes para nosotros mismos? ¿Por qué *tenemos que hacer eso*? ¿Tal vez porque nos hemos vuelto *aburridos* para nosotros mismos? ¿El propio hombre se habría vuelto aburrido para sí mismo? ¿Por qué? ¿*Sucede al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente*?” (2007, p. 113)

Detengámonos un momento en estas cuestiones, para repasar algunos puntos importantes que ayudarán a comprender mejor la posterior exposición sobre el aburrimiento.

La primera pregunta que Heidegger hace aquí remite directamente a su ya clásica descripción de la existencia como “carga”, como preocupación (*Sorge*) que asalta la existencia cuando esta se nos aparece desligada del sostén confortable de la familiaridad (*Vertrautheit*), (1997,§29).

Las siguientes cuestiones, redundan en el tema de la identidad de un *nosotros* que no se reconoce en el papel que le es asignado, pero que permanece *indiferente* ante la movilización general que impone el complejo tecnológico-económico. Respecto a esta indiferencia, el aburrimiento es planteado como *stimmung* que puede estar determinando las actitudes. No obstante, lo interesante de estas cuestiones está en el posible efecto que encierran. La intención de Heidegger con tales cuestionamientos es tratar de lograr que sus oyentes se vinculen propiamente con su propia existencia, de modo que la existencia auténtica se vuelva lo único vinculante (2007, p. 109).

“Por tanto, no hemos de proseguir en un parloteo cultural generalizado acerca de nosotros mismos, pero tampoco hemos de correr tras nosotros mismos en una psicología expectante, sino que tenemos que encontrarnos a nosotros de modo que nos vinculemos con nuestra existencia y de modo que esto, el ser-ahí, se vuelva para nosotros lo *único* vinculante.”²

Este objetivo que Heidegger trata de cumplir en su análisis sobre el aburrimiento, resulta relevante porque se encuentra relacionado con la distinción entre existencia auténtica o propia y existencia inauténtica o impropia; distinción que supone la proyección sociológica de su ontología.³ Por tanto, no es de extrañar que justo antes de iniciar la exposición sobre el aburrimiento, Heidegger haga una incisiva crítica de los diagnósticos culturales:

“De este modo, al cabo no se necesita en absoluto de los diagnósticos y de los pronósticos culturales para asegurarnos de nuestra situación, porque sólo nos asignan un papel y nos dispensan de nosotros, en lugar de ayudarnos a que queramos encontrarnos a nosotros mismos. ¿Pero cómo hemos de encontrarnos a nosotros mismos, en medio de un vanidoso narcisismo, en medio de un repugnante olisqueamiento de lo anímico que hoy ha excedido toda medida? ¿O hemos de encontrarnos de tal modo que en ello seamos *devueltos* [*zurückgegeben*] a nosotros mismos, y concretamente devueltos *a nosotros*, de modo que estemos encomendados [*aufgegeben*] a nosotros mismos, encomendados a llegar a ser lo que somos?” (2007, p. 109)

En estas líneas queda claro el rechazo a todo psicologismo personalista, sustituido por las *Stimmung* las cuales no remiten a nuestra psicología sino al clamor de los epifenómenos, al modo en que nuestro estar en el mundo se anticipa y es anticipado respecto a nuestra aprehensión del mismo.

² Desde un punto de vista histórico, en estas líneas encontramos condensadas la impronta y lema del existencialismo que recorrerá la filosofía del siglo XX. Así mismo, encontramos señalados los escollos en los que cualquier filosofía de la existencia no debería de vararse (psicologismo y sociologismo), como Heidegger volverá a recordar en su *Carta sobre el humanismo* de 1946 a sus colegas franceses [edición española: Madrid, Alianza Editorial, 2006].

³ Para un comentario crítico-filológico sobre esta distinción conceptual: (Agamben; 2007, p. 393)

Habiendo dejado esto claro ante sus alumnos, Heidegger introduce el aburrimiento como *stimmung* que permite vincularnos realmente con nuestra existencia de manera única, prescindiendo de toda generalización teórica previa.

1. El aburrimiento *chez* Heidegger

A continuación vamos a observar la efracción que Heidegger realiza del aburrimiento. Digo “efracción” porque Heidegger en su exposición, en cierto modo, violenta el aburrimiento. No se limita a describirlo, sino que concentra la reducción fenomenológica en la experiencia del aburrimiento de un modo que estimula su vivencia. En este sentido aún podemos hablar de fenomenología. Pero en tanto que lo replica y trata de que el aburrimiento campe *según la ocasión*, estamos hablando de hermenéutica, de esa *hermenéutica de la facticidad* ya definida en 1923.

La fenomenología es el método de acceso a las cuestiones ontológicas, que ya no son simplemente descritas sino *interpretadas*. Y es en este sentido en el que Heidegger ejerce aquí su efracción filosófica de modo sapiencial, prescindiendo, dentro de lo posible, de toda conceptualización precisa, la cual, cuando es alcanzada, lo es para ser puesta de nuevo en cuestión, dando juego así a la temporalidad que constituye la esencia del aburrimiento, quedando éste *efractado* en tres modos.

Los análisis críticos sobre el aburrimiento comienzan resaltando el rechazo que el aburrimiento produce, nuestra constante huida de él, aferrándonos a cualquier cosa que nos evada de ese sentimiento, y preguntándose cómo escapamos de él. La respuesta que da Heidegger ya introduce la temporalidad: tratamos de escapar del aburrimiento haciendo transcurrir el tiempo, llenándolo de ocupaciones más o menos importantes. Por esto el aburrimiento quizás pueda ser la *stimmung* que resuena en el fondo de muchas de nuestras ocupaciones. Es, al menos, un sentimiento que está en nosotros de una manera latente. Sentimiento que podemos intuir pero que mantenemos alejado en cuanto inmersos en nuestras tareas cotidianas.

En esta asociación del aburrimiento con el tiempo, Heidegger aprovecha para introducir la definición del término alemán para este sentimiento: “tiempo largo”.

Langeweile es el tiempo que se nos hace largo y que nos provoca aburrimiento. Inmediatamente, Heidegger relaciona el “tener tiempo largo para” con el “tener

nostalgia de”, identificando el aburrimiento profundo con una nostalgia, que no casualmente se relaciona con el filosofar, siendo el “aburrimiento un temple de ánimo fundamental del filosofar” (2007, p. 113-114).

Esta referencia a la “nostalgia” repite y remite a la que ya hiciera Heidegger en las primeras semanas del curso. Allí, al tratar de definir y diferenciar filosofía, ciencia y religión, comparaba el impulso de la filosofía con una nostalgia, con la nostalgia de estar en cualquier sitio como en casa. Aquí lo recuerda como punto de anclaje ante la deriva que van a tomar las siguientes clases, dejando de momento al margen “lo que pueda ser la esencia última del aburrimiento”, para centrarse en la peculiar relación con el tiempo que supone (p. 114).

Por otra parte, esta peculiar relación con el tiempo, viene a ser la misma que en *Ser y tiempo* tiene la angustia (*Angst*) como modo de apertura del *Dasein* al estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), (1997, § 40). Recordemos que allí la angustia es uno de los modos eminentes de la existencia humana que produce la asunción de la temporalidad. En este sentido, el proyecto que Heidegger se había propuesto con *Ser y tiempo* continúa, pudiendo concebirse estas lecciones y sus escritos sobre historia de la filosofía, como la segunda parte de dicha obra.⁴

En esta inmersión en el aburrimiento, lo primero que hay que aprender, advierte Heidegger, es a no resistirse de inmediato a la aburrición, a no ponerle resistencia, “sino dejar que termine de vibrar” (p. 116). Por otra parte, Heidegger deja claro en este punto algo que es fácil de confundir: la diferencia entre *vivencias* y *stimmungs*. Las *stimmung* o temples de ánimo “no son una clase de vivencias, pues, de ese modo, el ámbito mismo de las vivencias y su orden quedarían intactos”. En este sentido, el aburrimiento profundo es un existenciarío *óntico* que nos constata de modo inmanente, directo, como seres temporales en un mundo en bloque. Desde el punto de vista

⁴ Así lo percibe también Safranski en su biografía sobre Heidegger (1997, p. 209): “Y por lo que se refiere a la segunda gran parte de *Ser y tiempo*, la cual todavía no ha visto la luz, y cuyo tema previsto era la destrucción de las ontologías ejemplares en Kant, Descartes y Aristóteles, Heidegger la elabora en los años siguientes a base de escritos o lecciones particulares: en 1929 aparece *Kant y el problema de la metafísica*; en 1938 se publica *La época de la imagen del mundo*, con la crítica del cartesianismo; y en las lecciones de los años treinta desarrolla la confrontación con Aristóteles. En este sentido *Ser y tiempo* siguió desarrollándose y se concluyó.” A lo que cabría añadir el curso de verano de 1927 que dio lugar a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Trotta, 2000), en el que Heidegger ahonda en las relaciones entre ontología y temporalidad.

ontológico, es decir, doméstico, pasado por la red del *logos*, Heidegger diferencia precisamente la aburribilidad que constituye lo aburrido y el aburrimiento mismo, con la intención de dejar claro que no parte de la definición de aburrimiento como si pretendiera analizar una vivencia anímica en nuestra conciencia. Por tanto, algo aburrido no es el aburrimiento mismo:

“En cualquier caso vemos ya una cosa: el aburrimiento no es simplemente una vivencia anímica en el interior, sino que algo de él, lo que aburre, que hace surgir el aburrirse, nos sale al encuentro justamente desde las cosas mismas. El aburrimiento está más bien fuera, está asentado en lo aburrido, y desde fuera se desliza dentro de nosotros.”[...] El carácter de aburrido, por tanto, pertenece al objeto y al mismo tiempo se refiere al sujeto.” (pp. 117-118)

Al enfrentar el aburrimiento, otro detalle importante es que la dialéctica sujeto/objeto se difumina. El hecho de pertenecer a un mundo del que solo experimentamos, conscientemente y de forma aislada, una pequeña parte, disuelve el sentido que pudiera encontrarse en un enfrentamiento de la conciencia del sujeto sobre el objeto. Si algo nos aburre, o somos aburridos por algo, es porque el aburrimiento campa en ambas dimensiones de la existencia. Es así que, por ejemplo, en la aburrición causada por un libro, vibra de fondo la cuestión de nuestra inmersión temporal en el mundo (p. 121). Desde este planteamiento, Heidegger distingue entonces: 1) Lo aburrido en su aburribilidad; 2) El *ser aburrido por* y el *aburrirse con*; 3) El aburrimiento mismo.

Con este primer planteamiento del asunto, Heidegger aventura una primera definición de lo aburrido: aburrido “es lo que da largas y sin embargo deja vacío”. En el caso de un libro, la referencia a un objeto aburridor obstaculiza la aprehensión de la esencia del aburrimiento, porque puede darse el caso de que simplemente el libro no nos guste sin que causalmente nos de largas o nos deje vacíos. El aburrimiento en cuanto *Stimmung* nos determina, y hace que consideremos aburrido este o aquél objeto, pero no por relación causa-efecto proveniente del objeto, del mismo modo que nuestro amor por algo no proviene, al menos unilateralmente, del objeto amado:

“Y preguntando otra vez de modo concreto: si amamos algo, una cosa o incluso un hombre, ¿es lo amado sólo la causa que sucede en alguna parte para un estado que sucede en nosotros, que nosotros transferimos a lo que llamamos lo amado? Desde

luego que no, se dirá, sino que lo amado es el objeto de nuestro amor. ¿Pero qué significa aquí 'objeto'? ¿Algo con lo que nuestro amor topa y en lo que queda adherido? ¿O todo eso no sólo se dice externamente, sino que es totalmente falso? ¿No es de tal modo que en el amor no topamos en absoluto con un objeto, y sin embargo amamos algo?" (p. 124)

Heidegger advierte con estos ejemplos de que no se busca la mera observación del aburrimiento, ni el transponerse en él de modo meramente intelectual; si bien reconoce que eso satisface la regla fundamental de la investigación. Lo que busca es traer a la experiencia algo que podamos sentir como esencia del aburrimiento, a ser posible, "el modo en el que campa".⁵

Por tanto, debemos observar cómo el aburrimiento campa en diversos aspectos de la cotidianidad y cuáles son las reacciones que produce en nuestro *dasein* ese alargamiento del tiempo, ese destiempo que parece ser el aburrimiento, o al menos, por el momento, lo aburrido de la aburrición.

Heidegger toma como ejemplo de modo peculiar en el que el aburrimiento aparece campeando, el caso del *pasatiempo*, es decir, los modos en los que tratamos de evitar que algo nos dé largas o nos deje vacíos.⁶ A través del pasatiempo es como mejor podemos observar el modo en que este trata de "despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo" (p. 128).

Heidegger usa de ejemplo el caso de una espera en una estación. El autobús que esperamos viene con retraso, por lo que comienza a darse un tiempo largo (*Langeweile*), más largo de lo esperado. Ante este inesperado suceso puede que tratemos de buscar un pasatiempo, como ponernos a jugar con el teléfono móvil, o a contar el número de

⁵ Id., p. 125: "Si nos transponemos en un aburrimiento, o si nos transponemos en él imaginativamente y entonces lo acometemos y lo investigamos, estamos satisfaciendo la regla fundamental de la investigación. Y sin embargo, por muy exacto que parezca el planteamiento de esta tarea, yerra la tarea. Convierte el temple de ánimo como vivencia en un objeto que nada en la corriente de la conciencia y que nosotros seguimos como observadores. De esta manera *justamente no llegamos a la relación original con el aburrimiento*, ni él llega a nosotros. Si lo convertimos así en objeto, entonces le estamos denegando justamente aquello que ha de ser en la auténtica intención de nuestro preguntar. Le estamos denegando que campe como tal, como el aburrimiento con el que nos aburrimos, para que de este modo experimentos su esencia."

⁶ p. 126: "De este modo, precisamente en el *pasatiempo* obtenemos la actitud correcta en la que el aburrimiento nos sale al paso sin desfiguraciones. Por tanto, no hemos de convertir el aburrimiento, en calidad de un estado que sucede, en objeto de observación, sino que tenemos que tomarlo tal como nos movemos en él, es decir, tal como al mismo tiempo tratamos de expulsarlo."

relojes repartidos por la estación, con el fin de que algo nos distraiga en la espera. Si en el pasatiempo que elijamos, nos da por mirar el reloj, no para contarlo, ni para reajustárselo a la muñeca, sino para mirar la hora, ahí aparece, según Heidegger, “la proclamación desamparada del fracaso del pasatiempo, y por tanto, del *creciente ser aburrido*.” (p. 132) Es decir, el fracaso del pasatiempo hace que el aburrimiento emerja y nos oprima. Esta opresión es causada por el “propio demorarse del curso del tiempo”, que priva de sentido -en cuanto *inesperado*- el alargamiento de la espera. El tiempo, dirá Heidegger un poco más adelante, *nos da largas y nos deja vacíos*. Permanecer en el vacío de ese darnos largas, en el destiempo, es lo que nos permite avanzar hacia la esencia del aburrimiento y contemplar las conexiones de éste con la temporalidad originaria.

En este primer modo del aburrimiento, las cosas nos dan largas y nos dejan vacíos. Ante el retraso del autobús, el pasatiempo, que en otra ocasión funcionó contra el vacío generado por el desajuste entre nuestra medida del tiempo, que no contempló el retraso, y lo inesperado de su alargamiento, no ha funcionado. Aunque las cosas estén presentes, nos aburren, no nos entretienen. Somos *aburridos por* las cosas, en cuanto que estas tienen *su tiempo*.

Cuando estamos atentos a la llegada de un autobús y el tiempo de la espera nos es birlado por alguna eventualidad, como puede ser el retraso en la llegada por un atasco o avería, éste, el retraso del autobús en su llegada, convierte nuestra espera en un “tiempo largo” (*Langeweile*), en un tiempo desasido, en el que se nos da largas, haciéndonos pasar de la certidumbre temporal a la incertidumbre en la espera, la cual acompaña a la efracción, más lenta o más rápida, más pesada o más liviana, que el aburrimiento opera al “darnos largas el tiempo”.

Por otra parte, en la segunda forma del aburrimiento, su efracción pasa del *ser aburrido por* algo al *aburrirse en*.

Como ejemplo de esta segunda forma de aburrimiento, del *aburrirse en*, Heidegger emplea el caso de aburrirse en una reunión. En este caso destaca la dificultad para determinar el motivo real del aburrimiento. Su efracción posee un carácter indeterminado, respecto a su primera forma.

La velada estuvo bien, nos encontramos con gente que hacía tiempo que no veíamos y que nos agrada, la comida estuvo muy buena, no faltó de nada, y sin

embargo un sentimiento de aburrición sobrevuela nuestro ánimo. Heidegger dirá que esta indeterminación de la aburrición está provocado ya no por el darnos largas del tiempo sino por el “dejarnos vacíos”. Este dejarnos vacíos, como desposeídos de nosotros mismos, se produce ya en el momento en el que acordamos el compromiso de asistir a la reunión. El vacío aquí lo produce el ser desposeídos del tiempo por algo ajeno (la reunión tiene *su* tiempo, que no es el nuestro), en este caso por el ser emplazados a la reunión. Este emplazamiento, este postergarse en un tiempo asignado por otro, parece ser el motor de esta segunda forma de aburrimiento, de difícil determinación.⁷

Casi podríamos decir que este aburrimiento, que deja entrever el campar del aburrimiento profundo, se identifica más con el sentimiento de *desgana* que nos asalta al pensar en la cita, aunque la hayamos aceptado con entusiasmo en su momento y tengamos pensado disfrutar de ella.⁸

En la primera forma del aburrimiento, somos oprimidos por el tiempo que se demora cuando no queremos perder el tiempo. En la segunda forma del aburrimiento postergamos nuestro tiempo *en el emplazamiento* de la reunión. En esta segunda forma, hipotecamos el tiempo y dejamos abandonado *en otro* nuestro ser propio.

Según Heidegger, esta segunda forma sería lúdica y la primera no, en cuanto que en la primera forma no queremos perder tiempo y nos esforzamos por no perderlo (Heidegger; 2007, pp. 161-168). No obstante, esta oposición y contraste entre las dos primeras formas del aburrimiento no hace más que mostrarnos lo problemático de deducir consecuencias tanto a partir del *no-tener-tiempo* o del *destiempo* (1ª forma del aburrimiento), como del *dejar-se-tiempo* (2ª forma del aburrimiento). Ni una ni otra nos

232

Nº 97
Enero
febrero
2021

⁷ (Heidegger; 2007, p. 151): “No hallamos nada aburrido, y sin embargo el pasatiempo asume una dimensión según la cual reivindica para sí la situación entera.”[...] “Este peculiar entrelazamiento del pasatiempo con el ser aburrido mismo ¿no apunta a que este aburrimiento es <<más profundo>>? [...] El aburrimiento se concentra cada vez más y más en nosotros, en nuestra situación en cuanto tal, aunque lo particular de la situación no obtenga un peso determinante: es sólo incidentalmente eso en lo que nos aburrimos, no aquello que nos aburre.”

⁸ (García Bacca; 2003, p. 212): “Hay veces en que al hombre le acomete otro aburrimiento más hondo: *el aburrimiento de estar en el Universo de los seres* o, con frase más castellana, la *desgana* universal; y en este caso o acaecimiento pasa algo importantísimo y nunca valorado hasta Heidegger, a saber: que la *desgana universal*, el *aburrimiento* total, nos hace perder de vista, de atención, de voluntad... todos los objetos particulares, por muy sublimes, atractivos y evidentes que sean, y quedan todos sumidos en una especie de *indiferencia global*, notando nosotros entonces que estamos presentes *sin remedio* en un universo en bloque.”

aseguran una existencia más seria o profunda. Por tanto, concluye Heidegger, la prueba de una profundización en el aburrimiento sólo puede darse “a partir de la constitución respectiva del aburrimiento mismo” (p. 169).

Tras la suspensión navideña de las clases, Heidegger retoma las lecciones enumerando las consideraciones que ha realizado sobre el aburrimiento hasta ahora. En este resumen, las dos formas de campar del aburrimiento, son designadas respectivamente como I y II:

1) Con relación al momento estructural del ser dejados vacíos: en I, que para un vacío ya dado meramente falte lo que lo llene; en II, el formarse por vez primera el vacío. [En el caso de la espera en la estación, falta el autobús y la persona que esperamos. En el caso de la reunión, el momento en el que percibimos la “carga” de haber hipotecado nuestro tiempo]

2) Con relación al momento estructural del darnos largas: en I, el ser retenidos por lo moroso de un tiempo del cual de alguna manera necesitamos; en II, el no ser despedidos y estar colocados por el tiempo detenido en tanto que el sí mismo abandonado. [En la estación, el retraso y consiguiente alargamiento de la espera genera un destiempo que puede ser irrecuperable y afectar al ritmo temporal de otras tareas cotidianas. En la reunión, nos da largas nuestro propio tiempo en la retención que padece al permanecer en ella].

3) Con relación al referirse del aburrimiento a la situación: en I, el estar sujetos y el estar fijados a la situación determinada, delimitada por circunstancias externas; en II, el no estar fijados a lo determinado que está sucediendo en la situación. (Esta tercera diferencia general queda aclarada con más precisión con los dos puntos siguientes) [En la espera, aunque el tiempo nos de largas y deje vacíos, el aburrimiento campa externamente, depende del tiempo de las demás cosas. En la reunión, el aburrimiento no se fija a nada concreto, es indeterminado, incluso indiferente a la contemporización, permanece ya en lo postergado previamente y en el permanecer cautivo a la alteridad].

4) En I, el practicar el pasatiempo, que resulta ostensible en la propia persona que se aburre, en la búsqueda de una ocupación determinada con cualquier cosa; en II, el inaparente estar desarrollándose el pasatiempo, que queda oculto para el

sí mismo que se aburre, en todo el comportamiento durante la situación. [En la estación, el pasatiempo es buscado conscientemente. En la reunión, nos pasa inadvertido en gestos como echar un cigarrillo o iniciar una conversación].

5) En I, la veleidosa inquietud del pasatiempo, un correr, que de algún modo resulta fácilmente confuso, contra el aburrimiento, y por tanto un ser agitado en el propio aburrimiento. (Pues precisamente la inquietud del pasatiempo hace que el aburrimiento mismo resulte en cierta manera más apremiante e inquieto.); en II, el pasatiempo es más bien sólo un eludir el aburrimiento, y el aburrimiento mismo es más bien un dejarse aburrir. [Aquí se repite de un modo más claro la naturaleza del pasatiempo en ambos casos. En el primero, acentuando la intensificación del aburrimiento en cuanto que el pasatiempo no responde a un *dejarnos* el tiempo sino a perderlo por cuestiones externas; mientras que en el segundo, responde al haberse abandonado al tiempo de la reunión, donde eludimos el aburrimiento, por decoro, de las más sutiles maneras].

6) La diferencia en cuanto a la amplitud de vibración del aburrimiento: en I, el ser forzado a estar metido entre algo aburrido determinado, y por consiguiente un quedar fijamente adherido a ello; en II, el estar propagado y pendiendo del aburrimiento a lo largo de toda la situación. [En el primer caso la amplitud vibratoria del aburrimiento depende de nuestra respuesta y resolución en el *verse afectado por*, siendo por tanto imprevisible. En el segundo, el aburrimiento ya está desplegado, o propagado, en lo aburrido que supone el haber empeñado el tiempo propio en la reunión, que dependiendo de los pasatiempos puede ser mayor o menos, pero que está ya delimitado al tiempo de la reunión].

7) En I, la llegada y venida en cierto modo externas del aburrimiento desde la circunstancia determinada; en II, el alzarse el aburrimiento en y desde la existencia, ocasionalmente de la situación respectiva. Por consiguiente en I, la agitación hacia afuera, hacia la azarosidad del aburrimiento; en II, el ser introducidos en la gravedad propia del aburrimiento. [Lo que viene a refrendar lo comentado en el anterior punto]

Tras esta exposición fenomenológica, Heidegger les recuerda a sus alumnos que de nada sirve tomar esta descripción objetivada de la vivencia del aburrimiento, si no

hemos asumido personalmente la exposición a su vivencia; vivencia que es para Heidegger, recordémoslo, quizás lo único vinculante con nuestra existencia más propia:

“Sin embargo, sería un malentendido si lo resumido en los siete puntos lo tomáramos sólo como resultado, en lugar de que todo eso nos lo acreditemos de modo vivo al recorrer los senderos diversos y entrelazados que la investigación hecha hasta ahora ha seguido intencionadamente. Pues, por decir también esto, caso de que ustedes no lo hayan advertido: no se trata de que ustedes se lleven a casa una definición del aburrimiento, sino de que aprendan a saber moverse en la profundidad de la existencia.” (Heidegger; 2007, pp. 170-171)⁹

En el aburrimiento, pasamos a contemplar el mundo y a nosotros mismos como indiferentes respecto al devenir y sus cosas, en cuanto éstas son aprehendidas como algo familiar, pasando a considerarlas entes que ocultan la verdadera esencia del ser. Esta indiferencia generada por el aburrimiento, nos preserva entonces de buscar en los entes un consuelo o una respuesta acerca de la totalidad de nuestro ser en cuanto Dasein. Es decir, nos retira al ser indiferenciado que sustenta todo ente (pp. 176-180).

En esta indiferencia, producida por el dominio pujante del aburrimiento, su tercera forma del campear consiste en la denegación de los entes en su conjunto. Esta denegación, en cuanto acto, no deja de indicar las posibilidades de la existencia que yacen dormidas, pero en cuanto denegación forma parte del “dar largas” y del “dejarnos vacíos” (p. 183). No obstante, esta tercera forma del aburrimiento, a diferencia de las otras dos formas anteriores, no parece tener en sí misma una relación directa y esencial con el tiempo. Parece que en ella somos sustraídos de la dimensión temporal, situándonos en el vértice del horizonte existencial tanto del *proyecto* como del *cuidado*. Pero este parecer salirse de los goznes de la temporalidad que experimentamos como vacío, remite a la denegación de lo ente en su conjunto. La temporalidad del aburrimiento profundo permanece oculta en esta denegación; no está presente, pero es lo que oprime en ese denegar y ser denegados en nuestras

⁹ Ibidem, p. 173. Mientras que en *Ser y tiempo* este papel de zapador de la existencia lo desempeñaba la angustia: “Como una disposición afectiva que satisface estas exigencias metodológicas, se pondrá a la base del análisis el fenómeno de la *angustia*.[...] La angustia, en cuanto posibilidad de ser del Dasein, junto con presentar al Dasein mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein.” [p. 183]

posibilidades existenciales. Y esta es la manera *refractaria* en la que el aburrimiento oprime. Por el mismo motivo, se desvela sin embargo como *tempo* que anticipa nuestro modo de estar en el mundo, que es, a su vez, el modo de templar propio del aburrimiento, en el que tanto el “ser-dejados-vacíos” como el “darnos-largas” se agudizan (pp. 184-187).

Cuando *uno se aburre* y no encuentra pasatiempo alguno al que asirse, experimentamos de manera más o menos intensa el cuestionamiento radical de lo que en otro lugar Heidegger definió como *facticidad* (Heidegger; 2000, p. 49). La *facticidad*, nuestro existir propio en cada ocasión, condensa presente, pasado y futuro en un mismo tiempo, constituyendo nuestro horizonte temporal. En este “horizonte temporal”, el aburrimiento profundo provoca que las funciones analépticas y prolépticas que desarrollemos o carguemos, se vean abocadas a su propia anulación. De este modo, incluso el proyectar puede verse abocado a la abyección, dado que el horizonte de posibilidades reducido a la *facticidad* es, en palabras de Karl Löwith, “lo que queda de la vida cuando se han eliminado todos sus contenidos”(Löwith; 2006, p.101).¹⁰

En esta tercera forma, podemos decir que el aburrimiento campa a sus anchas, o al menos se manifiesta de una manera mucho más molesta e indeseada, en una especie de involución y regresión existencial:

“Para la existencia anulada se alza el vacío del denegarse en su conjunto por parte de lo ente. Este estar anulada la existencia tiene justamente -éste es el sentido peculiar de este temple de ánimo- que dejarle a tal vacío el campo de acción ilimitado. La fuerza anuladora en este temple de ánimo no es el punto temporal determinado en el que se alza el aburrimiento correspondiente, pues este ahora determinado se hunde de golpe. La señal de ello es que no nos preocupamos en absoluto del reloj y similares. [...] Ni sólo presente, ni sólo pasado, ni sólo futuro, pero tampoco estos sumados en su conjunto, sino su unidad inarticulada en la simplicidad de esta unidad de su horizonte de vez.” (Heidegger; 2007, p. 191)

Heidegger trata aquí de introducir la idea de que es la propia esencia del tiempo la que dota de unidad al *ser dejados vacíos* y al *darnos largas* del aburrimiento. El

¹⁰ Esta consecuencia heideggeriana se encuentra también en el concepto de *nuda vida* de G. Agamben; *vid.: Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2006.

horizonte temporal, la condensación temporal en nosotros, anula las posibilidades de la existencia, al mismo tiempo que las libera proyectivamente, al mismo tiempo que nos fuerza a constatar nuestra libertad.

Este anulamiento o anonadamiento que produce el tiempo, sólo puede romperlo otro modo de la temporalidad, en concreto, el *instante*:

“El instante rompe el anulamiento del tiempo, lo puede romper en tanto que él mismo es una posibilidad propia del tiempo mismo. No es un punto de ahora que solamente constatamos, sino la mirada de la existencia en las tres direcciones de la visión, que ya hemos conocido: en el presente, futuro y pasado. El instante es una mirada de un tipo propio, que nosotros llamamos la mirada de la resolución a actuar en la situación respectiva en la que se encuentra la existencia.” (pp. 194-195)

El instante nos reenvía entonces a la *facticidad*, a nuestro propio existir en cada ocasión, pero ya desbloqueados de la parálisis que el horizonte temporal ejerce sobre el vértice de nuestro horizonte de posibilidades. Por traducir esto a la vulgaridad de la vida cotidiana: el instante nos libra del anonadamiento del mismo modo que un roce o choque de nuestra tibia con algún borde nos devuelve la atención y el tono hacia la inmediatez del aquí y ahora. Volviendo al texto, Heidegger remite aquí al §65 de *Ser y tiempo*, en el que trató de determinar la esencia del instante y su encauzamiento en la esencia de la temporalidad, la cual identifica con la esencia propia de la existencia (2007, p. 195).

Recopilando un poco todo esto: el aburrimiento profundo, en cuanto *stimmung*, supone el vibrar en el *entre* de la amplitud del horizonte de posibilidades y su vértice, el cual representa la posición del *solum ipse*, que solo puede darse en el instante de la acción. Entre la disposición a realizar nuestros deseos, dentro de las posibilidades que se abren ante nosotros, y la disposición a permanecer solamente dispuesto para la acción, lo segundo vendría a ser lo único vinculante con una existencia auténtica -pues la decisión, el paso al acto, puede comprometer la libertad en un proyecto inauténtico o impropio.

Camino a la nada, en una línea muy parecida aquí a la de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, Heidegger insta, sin embargo, a sus alumnos a una especie de decisionismo filosófico que no ofrece en la apertura que inicia ni un solo cimiento sobre el que construir o mantener algún tipo de moralidad. Respecto a este efecto de la

ontología heideggeriana, Karl Löwith cuenta una broma que corría entre los alumnos de Heidegger. La broma consistía en decir «*estoy decidido, pero no sé a qué*» (Löwith; 2006, p. 100).

Como recuerda esta broma relatada por Löwith, este estar decidido y dispuesto preclaramente para la acción, supone una acción cualquiera, indiferente a su contenido. Esta indiferencia, derivada de la concepción del ser como fuerza unificadora inherente a todos los entes, a los cuales Heidegger reduce a su fenómeno de ser, es, por otra parte, la que impide cualquier interpretación de la filosofía heideggeriana como una *ontología de la diferencia* (Safranski; 1997, p. 312).¹¹

Pero volvamos sobre las conclusiones acerca del aburrimiento profundo. La diferencia en Heidegger se encuentra más bien en la tensión entre lo significativo y lo insignificante que se da en el transcurso de una vida:

“La existencia del hombre puede hacerse esencial en la brevedad del tiempo objetivo, y puede permanecer inesencial aunque dure setenta años o más. En el caso de este tiempo no se trata del tiempo del reloj ni de la cronología, sino del hacerse largo o hacerse corto el auténtico tiempo.” (Heidegger; 2007, pp. 196-197)

La existencia auténtica es temporalidad, y por tanto, solo aparece fiable en ese modo de la temporalidad vinculado de modo inmediato a la acción: el instante. El instante es lo que nos insta, nos empuja o fuerza, a la acción. Pero ¿cuál es el tiempo auténtico que según Heidegger esencia al aburrimiento y nos vincula ahí existencialmente con nuestro *poder-ser* más propio? ¿Acaso no vivimos esencialmente tanto en los momentos significativos como en los no significativos, sin los cuales nada cambiaría nuestro discurrir por y en el mundo? Aquí volvemos a constatar la ausencia de contenido, debido en parte a la eliminación que Heidegger hace, a diferencia, por ejemplo, de Sartre, del concepto de *intencionalidad*. Al parecerle incierta la intencionalidad de nuestros actos y de lo dado, la existencia es tan solo la constatación de sí misma como un hecho en bruto. No es de extrañar entonces, que tras el desasosiego y la angustia, sea el aburrimiento el existencial más apropiado de la *óptica* heideggeriana. No por casualidad, Heidegger va terminando su exposición del

¹¹ Cosa que le reprochará entre otros E. Levinas: “El ser del ente es un logos que no es el verbo de nadie.”, (1977, p. 111).

aburrimiento repitiendo que lo único propiamente aburridor en el aburrimiento profundo “es la temporalidad en una determinada forma de su cuajar” (p. 198).

De esta determinada forma de cuajar del tiempo, ya ha dado varios ejemplos en las dos formas del *ser aburrido* y del *aburrirse*, consideradas como efracciones que el mismo aburrimiento opera existencialmente. En la tercera forma, esto es, en el aburrimiento profundo, afirma la agudización del zumbar y campar del aburrimiento recorriendo el ser de todos los entes, quedando estos indiferenciados y denegados en el horizonte de posibilidades de la existencia como propio *poder-ser*. Con esto, Heidegger vuelve a repetir el esquema expuesto en *Ser y tiempo*, sustituyendo la *angustia* por el *aburrimiento*, y acentuando el carácter temporal del *dasein*.

En *Ser y tiempo*, Heidegger dedica el capítulo sexto de la segunda sección a la intratemporalidad y a la temporalidad como origen de la concepción vulgar del tiempo (1997, p.389, p.404), y aquí cierra su exposición sobre el aburrimiento deteniéndose en la valoración vulgar del aburrimiento:

“En el sentido vulgar, el aburrimiento es molesto, desagradable e insoportable. Para la comprensión vulgar, todas estas cosas son ya también de escaso valor, indignas, desdeñables. Ser aburridos es un indicio de superficialidad y exterioridad. Quien plantea a su vida una verdadera tarea y le da contenido no ha de temer al aburrimiento y está asegurado frente a él. Pero no se sabe qué es más grande en esta moral, si la engañada autoseguridad o la banalidad. Pero nada de eso es casual, no lo es que el entendimiento vulgar juzgue así sobre el aburrimiento, sino que eso tiene sus motivos. Un motivo decisivo para la mala comprensión del aburrimiento es el desconocimiento de la esencia del temple de ánimo en general, no sólo del aburrimiento como un temple de ánimo especial, lo cual se remonta a su vez a una concepción aparentemente evidente y absoluta de la existencia.” (2007, p. 203)

Compárese con los siguientes párrafos extraídos de su obra de 1927:

“Este encubrimiento nivelador del tiempo del mundo, llevado a cabo por la comprensión vulgar del tiempo, no es casual. Precisamente *porque* la interpretación cotidiana del tiempo se mueve únicamente en la perspectiva de la comprensión común inherente a la ocupación y sólo comprende lo que se “muestra” en este horizonte, dichas estructuras no pueden menos de escapársele.”[...] “La tesis fundamental de la interpretación vulgar del tiempo, según la cual el tiempo es “infinito”, manifiesta del

modo más elocuente la nivelación y el encubrimiento del tiempo del mundo implícitos en esa interpretación y, por ende, la nivelación y el encubrimiento de la temporalidad en general.” (1997, § 81, p. 407)

Heidegger asimila la concepción vulgar del tiempo tanto a la tesis del infinito temporal como al mirar y usar el reloj. En el caso del aburrimiento, vemos que es también el desconocimiento de la temporalidad, su encubrimiento por medio de ocupaciones cotidianas, el motivo decisivo para su mala comprensión. No obstante, unas líneas después, tras recordar que todo pasa por el análisis y comprensión de las *stimmung*, Heidegger reconoce que el aburrimiento es “de una vez por todas desagradable, lo cual hay que eliminar en tanto que estado” (2007, p. 203). Pero *en tanto que estado desagradable*, no en tanto que estado de ánimo fundamental, pues sin él no estaríamos preparados, siguiendo el hilo de Heidegger, para acceder a la disposición temporal desde la que poder formular las preguntas sobre la esencia del *mundo*, el *aislamiento* y la *finitud*.

Más allá de ese enlace de contraste con la concepción vulgar del aburrimiento, necesario para no olvidar que habitamos en un mundo compartido y vulgar, Heidegger, en un ejercicio dialéctico inesperado, ofrece una nueva razón de lo que oprime en el aburrimiento profundo, razón que, relacionada con la temporalidad, la excede o violenta de alguna manera. La razón por la que el aburrimiento es despreciado y no enfrentado propiamente está en que no es el aburrimiento lo que nos oprime, sino que “lo que oprime profunda y ocultamente es, más bien, la falta de una opresión esencial de nuestra existencia en su conjunto.” (2007, p. 209).

Esta falta de *una opresión esencial* se refiere sin duda a la ausencia de una fuerza que nos empuje a tomar conciencia del instante y del ser-ahí en su autenticidad. Cuando algo nos oprime de modo esencial, esto nos conmina a reaccionar de modo auténtico o propiamente. Pero claro, esto no asegura que lo propio no sea la miseria, la abyección o el delirio. Del modo que sea, una de las cosas que nos enseña cualquier *opresión esencial* es, que solo asumiendo el aburrimiento sin reaccionar a él, sino dejándolo campar, podemos situarnos en la existencia auténtica que supone la temporalidad, y por tanto, nuestra capacidad de vincularnos con la altura o bajeza de cualquier historia.

Para terminar este apartado, como ya he recordado anteriormente, toda la exposición sobre el aburrimiento está dirigida a preparar el terreno a las preguntas sobre el mundo, el aislamiento y la finitud. Cuando Heidegger comienza con la exposición de estos conceptos, lo primero que hace es cuestionar el orden de estas preguntas metafísicas esenciales, volviendo a situar la finitud en un orden anterior al de la soledad. Para Heidegger, la muerte también aburre.

2. Comentarios sobre el aburrimiento y las concepciones grecolatinas del tiempo.

Hemos visto que Heidegger parte de la palabra alemana *Langeweile* para desarrollar su exposición sobre el aburrimiento. Este término alemán significa literalmente “tiempo-largo”, significación que Heidegger toma como motivo para relacionar la esencia del *aburrimiento* con la temporalidad, con algún modo especial en el que cuaja la temporalidad. Pero el hecho de situar la temporalidad como esencia del *dasein* y del aburrimiento, y que esta temporalidad originaria sea en realidad el retraimiento del tiempo presente a un originario *fuera de sí*, supone una circularidad paradójica que reduce el asunto del tiempo a su condensación, *hic et nunc*, como presente, pasado y futuro. Paradójico, porque Heidegger destaca como propiedad del *dasein*, en su contemplación del aburrimiento, la opresión anonadante que su horizonte de posibilidades ejerce sobre su acción en el presente, la cual es condenada a la indiferencia, a ser vaciada de contenido efectivo para su realización. De este modo, el tiempo que Heidegger considera propio es en el que el *aburrimiento* irrumpe como desajuste que nos sustrae de nuestro tiempo *acordado*, es decir, del tiempo previsto que nos hemos dado o que hemos aceptado como dado y en el que nos hemos desprendido de todos sus contenidos para poder estar liberados en el instante.

Vimos que esto ocurre en el caso de la espera que se alarga más de la cuenta de forma imprevista. También vimos que incluso el *aburrimiento* nos asalta como *desgana* en el momento en el que somos convocados a una reunión, porque este emplazamiento en otro tiempo que ya no es el nuestro propio, nos sustrae a su vez del tiempo auténtico, nos obliga a compartirlo en el espectro de la impropiedad, y aquí Heidegger ve pocas posibilidades de surgimiento de algo propiamente auténtico, llegando a

considerarlo como algo lúdico, en sentido despectivo -al menos en el caso de la fiesta, aunque en ella se hubiera disfrutado.

Los ejemplos empleados por Heidegger conducen solapadamente a vehicular esa insistente dialéctica entre lo propio y lo impropio, pues el aburrimiento profundo está latente en ellos y no aparece vinculado esencialmente más que a la pura sustracción del tiempo, pero no de modo inherente a la temporalidad. De ahí la insistencia de Heidegger sobre el *darse un tiempo* como anticipación del futuro que encubre la sustracción al presente. Sólo en esa proyección puede el *dasein* sentirse vacío, como cuando te plantan en una cita sin tener un plan b, o como cuando desaparecen las coordenadas de referencia en pleno vuelo o en un velero sin motor en alta mar. En estos dos últimos casos, el aburrimiento no es tanto la contemplación del vacío en el darnos largas de las cosas y del mismo tiempo, sino el propio horror de quedar en manos del tiempo meteorológico y de las fuerzas de la naturaleza. En este sentido, cabría interpretar el aburrimiento como el proceso de apertura al horror en la que el tiempo desaparece o se suspende, del mismo modo que si se suspende el movimiento de los motores del avión seremos arrojados y sin proyecto.

En este sentido, en el sentido de una destemporalización, en la que *el tiempo* no solo *se sale de sus goznes* sino que directamente se difumina, permaneciendo como auténtico, *solum ipse*, aislado en nuestra constitución atómica; el aburrimiento puede llegar a desligarse del tiempo y explicarse como la separación de aquello que nos pone los pelos de punta; tomando en consideración conceptual la etimología de 'aburrimiento': *ab-horror*.

Quizás la etimología latina de aburrimiento permita alguna desvinculación entre el aburrimiento y el tiempo, como un estímulo que nos *destempla* igual que la indiferencia de su encubrimiento. Esta concepción sería precisamente la opuesta a la que la psicología actual maneja para explicar los estados de aburrimiento.

En el texto de Heidegger, sin embargo, el único rastro que he encontrado de aparente desvinculación del aburrimiento del tiempo ha sido cuando en varias ocasiones reconoce la dificultad de determinar este existencial y en su estrategia negativa recuerda que no debe confundirse con sus formas, las cuales aparecen,

evidentemente, sujetas al tiempo. Por ejemplo en su afirmación de que no hay reciprocidad entre el pasatiempo y el aburrimiento.¹²

Aunque la vinculación con la temporalidad es evidente en el alemán *Langeweile*, este asomarse al abismo del vacío viene a coincidir con el origen del término español 'aburrimiento', el cual remite al latín *ab-horrorre*, significando la ausencia de lo que nos horripila o estremece.

Pero de nuevo quisiera observar la otra cara del asunto. No está claro que el aburrimiento no estremezca ni horripile, o que no nos haga temblar lo suficiente, que no nos ponga nerviosos. No parece que sea tan unidimensional como la psicología actual hace al ligarlo a la indiferencia, a la falta de estímulos por repetición. Parece razonable conceder al menos, que el aburrimiento, en alguna de sus efracciones temporales nos *irrita*, que es algo molesto, por lo que no nos es del todo indiferente. Hemos visto que obviamente, a veces, nos *inquieta*.

En este sentido, la preposición *ab-* tendría otro significado, contrario al de separación, significando procedencia o causa. Así, porque nos horripila, por estremecimiento, por inquietud ante cierta destemporalización o sustracción temporal, el aburrimiento, como ya hemos visto, trata de ser conjurado por el pasatiempo. Y a la inversa, porque nada nos oprime esencialmente, porque somos indiferentes a lo que eriza la piel, *somos aburridos y no somos capaces de efectuar una acción digna de proyecto*. Pero esto, esta referencia a la reacción muscular que enerva los capilares, no deja de ser la muestra de una vinculación del aburrimiento con la temporalidad, y por tanto con alguna dinámica diferencial respecto a nuestro estar en el mundo irreductible a nuestra conciencia.

Una consecuencia de esto es que la efectuación del aburrimiento es dialéctica. Tanto porque se produzca un "tiempo-largo" -que se opone opresiva e inesperadamente a nuestro tiempo propio y esperado-, o porque suponga la negación de cualquier estímulo positivo, productivo, *temprante*, el aburrimiento opera conceptualmente dentro de una *dialéctica negativa*, en el sentido de que el carácter unitario y unilateral de su concepción es puesto radicalmente en entredicho,

¹² "Un pasatiempo, conforme a su esencia, siempre se refiere al aburrimiento, pero no al revés.": (Heidegger; 2007, p. 203).

liberándolo de sus actualizaciones, de sus posibles reducciones intelectivas (Adorno; 1984, p.80).

Teniendo esto en cuenta, quería ahora recordar las diferentes concepciones del tiempo heredadas de *nuestra* antigüedad clásica, las cuales nos llegaron representadas bajo las figuras de *Cronos*, *Aión* y *Kairós*.

En la *Teogonía* de Hesíodo, desde un punto de vista mítico, podemos leer que entre Cronos y Gea emasculan a Urano. ¿No representa aquí Urano el tiempo vital, cósmico, es decir, a *aión*? Cada cosa tiene *su* tiempo, y parece que resultó necesario poner orden a tanta *desmesura*. Pero Cronos, una vez en el poder, engulle indiferentemente a sus hijos según Rea los pare. De una manera mecánica, como las agujas del reloj, medida e implacablemente. Ante este exceso tiránico, Zeus reacciona y lo derroca, convirtiéndolo en recordatorio bajo la forma de reloj de sol (en Pitia arroja la piedra que Cronos se tragó creyendo que era su hijo), restableciendo un orden más cercano a lo humano, restableciendo, por tanto, cierto equilibrio y contemporización entre *aión* y *chronos*.

Este criminal juego que se traen los dioses griegos, ejemplifica perfectamente, entre otras cosas, la tensión entre el tiempo en su carácter originario, *aión*, representado como un niño que juega con Azar, es decir, con una disposición vital, sensible, irregular; y el tiempo objetivo, mensurable y continuo, *chronos*, que iguala y subsume las diferencias e irregularidades en su implacable marcha. Como recuerda Agamben, lo interesante de esta clasificación es que “nuestra cultura contenga desde su origen una escisión entre dos nociones diferentes de tiempo, correlativas y opuestas.” (2007, p. 105).

La importancia de esta tensión temporal representada en estos mitos, está precisamente en las relaciones que se establecen entre un tiempo y otro. De modo que lo que importa es la mezcla, la mezcla de tiempo vital y cronológico que arroja una tercera forma del tiempo. Esta tercera forma del tiempo es la que conocemos como *kairós*.

El tiempo kairológico es el tiempo que merece la pena ser vivido, el tiempo del que se tiene un recuerdo significativamente positivo. Es el *tempus* latino en su consideración de mezcla, como cuando hablamos de una *tempura* o de las *témporas*. Es el momento en el que confluyen una serie de variables de una manera más o menos

aleatoria, de modo que se genera una reunión que constituye un evento de una duración más o menos determinada, difícilmente decidible, e irrepetible. Una buena cosecha en la que todos los elementos han confluído de la mejor manera posible, un encuentro azaroso de amigos que cristaliza en una buena fiesta; son ejemplos en los que encontramos condensados el oportunismo azaroso de *kairós*, el ritmo pulsátil de *aión* y la implacable constancia disolvente de *chronos*.

Por su parte, en la exposición sobre el aburrimiento, Heidegger resume de manera indirecta estas dimensiones temporales en la siguiente cita, ya reproducida anteriormente:

“La existencia del hombre puede hacerse esencial en la brevedad del tiempo objetivo, y puede permanecer inesencial aunque dure setenta años o más. En el caso de este tiempo no se trata del tiempo del reloj ni de la cronología, sino del hacerse largo o hacerse corto el auténtico tiempo.”

Lo inesencial representa en esta cita la vida gastada cronológicamente, el mero pasar implacable del tiempo. Lo esencial, por su parte, se corresponde con esa idea del *tempus* latino, según la cual el tiempo se singulariza y es vivido como propiamente auténtico (Marramao; 2008, p. 128 y ss.).

Heidegger lo dice claramente: no es el tiempo cronológico, es el contraerse o expandirse de la vivencia del *dasein*, es decir, del tiempo aiónico y ocasional. Por otra parte, la acentuación que Heidegger pone sobre la ocasionalidad, sobre el vivir según cada ocasión que expresa su concepto de *facticidad*, vincula a ésta directamente con el tiempo kairológico entendido como momento oportuno, como en la *occasio* latina. En este sentido, *kairós* es entendido no sólo como mezcla que genera una ocasión más o menos duradera pero significativa y generalmente positiva (el tiempo que merece la pena ser vivido), sino como simple oportunidad. Es el momento justo en el que los sofistas saben cuándo introducir una palabra o dar un giro a la conversación; el momento en el que un boxeador conecta su mejor golpe a conciencia, ni demasiado pronto, ni demasiado tarde, sino *ahí*.

El tiempo kairológico significa, por tanto, la apertura en la que aparece ocasionalmente la oportunidad de introducir algo que puede causar un efecto significativo en el devenir cronológico y vital. Si lo que rige el tiempo cronológico es la sutil matemática, el tiempo kairológico está regido por el no menos sutil azar. La

tensión entre el reloj, la vibra y la oportunidad, constituye por tanto la dimensión en la que tenemos que habérmolas con los diferentes modos en los que el aburrimiento abre o deniega nuestros cálculos respecto a las posibilidades de acción.

3. Consideraciones pandémicas sobre el aburrimiento

Redundando en la comprensión de lo que Heidegger denomina “una opresión esencial de nuestra existencia en su conjunto”, no me resisto a remitirnos a la situación actual, en la cual hemos pasado de vivir en el trajín de la destemporalización generalizada, a estar, “la mayoría”, parados en casa, como medio de protección frente a la pandemia de Covid-19 que se ha extendido por el planeta.

Las consecuencias, muchas todavía por venir, no se limitan a estar confinados. También se extienden a verse morir separado de los seres queridos, a tener que convivir y experimentar el *mitsein familiar* sin las vías del escape del trabajo, los amantes o el bar; a reconocer la necesidad de separarse de un matrimonio que no había sido seriamente pensado ni sentido; a afianzar el amor por la pareja o la mascota, a expresar el resentimiento y actitudes fascistoides disfrazadas de solidaridad, por ejemplo, insultando a un niño autista que *tiene que pasear*; a congratularse y renovarse al sentir de nuevo el tiempo y el lugar privilegiado de una existencia desahogada; a obedecer sin respuesta, no solo por el bien común, sino también por el miedo, la inercia, la falta de soberanía nacional, colectiva, individual... aunque el panorama, desde cierto punto de vista, se anime, también se abre un tiempo, de pobreza, de disminución ontológica.

Todas estas cosas, que ya existían antes de la citada pandemia, se han visto acentuadas obligadamente en este estado de alarma. Esta situación es, sin duda, algo que oprime esencialmente, y ha tenido que ser esta opresión la que agudice de algún modo la percepción sobre la impropiedad de las habladurías bajo las que generalmente vivimos.

Si el mundo se abre a un cambio con este evento, que ya había sido anunciado repetidamente como posibilidad, si es posible que el horizonte apunte a la necesidad de una nueva forma de organizarse, no es porque no hubiera razones anteriores a esta situación, sino porque antes, la administración de la vida había conseguido que nada

nos oprimiera esencialmente, esto es, lograba mantenernos en un nivel, digamos hermenéutico, en el que contemplarse uno en el darse al ser para la muerte solo era pensable para unos pocos, mientras que el imaginario social disfrutaba con *slogans* distanciados de su verdadera realidad existencial, enfrascados en el resentimiento inconsciente de la mala fé (*mauvaise foi*), como si les fuera la vida en ello.

Cuando esto comenzó a cumplirse, y *la vida comenzó a irse en ello*, han proliferado las habladurías, la búsqueda compulsiva de ocupaciones, para intentar mitigar lo esencial de la opresión generada por la pandemia y su gestión política. Por eso, una de las cosas que nos enseña este estado y la opresión esencial que pueda producir, es que solo asumiendo el aburrimiento sin reaccionar a él, sino dejándolo campar, podemos situarnos en la existencia auténtica que supone la temporalidad, y por tanto, nuestra capacidad de vincularnos con la altura o bajeza de la historia. Pues también puede ser que la denegación de esta opresión pueda más que la opresión misma. No olvidemos que la necesidad también es una categoría del conocimiento.

De la misma manera que a unos todas estas cosas les parecen superficialidades, vaguedades que no les alcanzan, y a otros les parece algo extraordinario, cuando lo raro era que no sucediera algo parecido; para muchos, el arte contemporáneo que se enseña en los medios tampoco parece lograr ninguna vinculación esencial con nuestra existencia. Todo lo más, sea más o menos ingenioso el producto cultural, *ergo* no artístico, nos lleva a contemplar *desde la idiocia* los méritos del desarrollo tecnológico contemporáneo. Basta con observar en los medios el tiempo que se dedica a la obra y el tiempo que se dedica al genio y figura del artista en cuestión, que suele consistir en banalidades envueltas en un vanidoso narcisismo. Incluso cuando no es así, la significación de la obra tiende a ser neutralizada o reducida a la indiferencia por cualesquiera motivos banales y generales.

Cosas de este tipo, pero en filosofía, eran las que en el año 1923 hacían decir a Heidegger que “emancipada para la organización de la mentira, la filosofía interpreta la propia corrupción como resurgimiento o <<resurrección de la metafísica>>.” (2000, p. 21). O también, que “estamos en la actualidad tan faltos de envidia que ya ni somos capaces de soportar una cuestión; cuando uno de los curanderos filósofos no tiene respuesta, se acude al siguiente. Esa demanda hace que la oferta crezca. En lenguaje popular a eso se le llama <<un interés creciente por la filosofía>>.” (p. 35)

Desde el otro espectro de la interpretación, no filosófica, en el caso de aquellos a los que la situación actual les oprima esencialmente, las manifestaciones “culturales” o “artísticas” que se exhiben en las redes y balcones de los confinados, no suponen ni entretenimiento, ni evasión. Todo lo más, producen una aburrición oscilante entre la indiferencia y el enervamiento, por cuanto constatan la desvinculación temporal de la existencia, así como la terrible diferencia que puede llegar a haber entre dos seres humanos. No obstante, esta última consideración quizás entrañe alguna carga que indica que seguimos demasiado atareados y entretenidos, como para que el aburrimiento profundo efectúe un cambio en el temple de ánimo fundamental de nuestra contemporaneidad.

En tiempos en los que se ha dormido la perspectiva histórica, el devenir no depende de perspectivas optimistas ni pesimistas. La única constatación es que el peligro despierta. Al respecto, Ernst Jünger recordaba, en *Radiaciones*, que tras un terremoto, la gente golpea a los sismógrafos. Por tanto, cabe tener en cuenta que cuando algo oprime esencialmente, todas las estructuras representacionales se rompen, lo que nos da muestras de la fragilidad y rango real que tienen psicológica y sociológicamente. Cuando falta pan, cuando existe el hambre de verdad, la filosofía, el teatro, la pintura, la música, se desvelan como lujos que habíamos dejado de ejercer y practicar debidamente. Algunos los convierten en objetos culturales de ostentación, ornamento, o entretenimiento, perdiendo de vista su vinculación con el mundo de la vida. Esta pérdida de perspectiva, ya sea por soberbia o indolencia, por dejadez o falta de envidia, se encuadra en la notable *regresión* que afecta desde hace décadas a nuestro devenir histórico.¹³

Dentro de estas formas patológicas de habitar el mundo, hace años llamadas *alienantes*, encontramos en la imagen del mundo actual una forma de regresión a la animalidad, al salvajismo, en el *multitasking*, como bien ha señalado Byung-Chul Han (2016b, p. 33 y ss).

¹³ Regresión vinculada a ciertos triunfos sobre los cambios evolutivos, lo que alarga la neotenia, y también, a nivel representacional, imaginario, al enfriamiento histórico implementado tras el final de la “Guerra fría”, con el anunciado “fin de la historia”.

El desplazamiento de la atención que exige el modo “multitareas” no desvela unas mayores capacidades o una mayor inteligencia desde el punto de vista cultural y educativo, sino que desvela el desplazamiento de la preocupación por la buena vida, a la preocupación por la supervivencia -al menos en el caso de los que tienen necesaria conciencia de la opresión esencial que les empuja y afecta. En quienes viven recreándose en la imagen distorsionada de lo que son o creen ser, manifestando una grave incapacidad para reconocer sus reales condiciones materiales de existencia, el *multitasking* seguirá campando como ejercicio de *misdirection*, camuflado en la creencia de poseer una inteligencia y habilidades superiores a las de un *pekinés*, en ser dueño y señor de *mi* desarrollo personal, de *mi* carácter servicial, y en último término, de un Yo que no se sostiene como tal sobre ninguna de sus patas. Debemos comprender que así es como se vende la quimera de una Edad de Oro, en la que el salvajismo es deformado idealmente, por quienes sin embargo ostentan unos niveles de vida considerablemente altos y desarrollados, y cuyos hábitos se encuentran lejos de las necesidades que sería necesario cubrir sin todo el desarrollo técnico del que disfrutan.

Al respecto, Byung-Chul Han nos recuerda que los logros culturales de la humanidad, entre ellos la filosofía, pero también el cine y las tecnologías, como aquellas que hoy nos aportan *confort*, se deben a una atención profunda, contemplativa (2016b, p. 35).

En la disposición de la *hiperatención*, el aburrimiento profundo brilla por su ausencia, y por tanto, también falta el ejercicio sobre el tiempo originario, aniquilado en una destemporalización más cercana a lo que podríamos llamar una *sociedad del infarto*, que a una sociedad culturalmente desarrollada bajo valores como el conocimiento, el humanismo y la libertad.

Por otra parte, como reverso de esto, no es del todo cierto que para aburrirse sea necesario disponer de tiempo libre, si bien es cierto que donde aparece el aburrimiento aparece también la libertad. Tal concepción, la de que uno se aburre “porque tiene demasiado tiempo libre”, encubre y prepara el terreno para una moral del trabajo y de las administraciones de tinte tiránico. Porque *uno* se aburre también en el entretenimiento, en cuanto es emplazado y convocado por alguno de los modos industriales de organización del tiempo.

Lo que nos aburre de estas situaciones, es que nos sustraen de nuestro tiempo propio, del aislamiento, del *solum ipse*. Este es un aspecto problemático del pensamiento heideggeriano, que tiene bastante importancia. Su importancia está en que ese aislamiento no es un simple solipsismo idealista. En el aislamiento, el *dasein* espera su encuentro, la ocasión para desarrollar el *cuidado de su anticipación*, en el *ser-con* (*mitsein*) de una manera propia. Es decir: se trata de la espera y de la atención a las posibilidades de apertura de un acontecimiento; siendo el acontecimiento aquí, el tiempo que merece la pena ser vivido. Pero en lo que vamos a llamar eventualmente *sociedad del infarto*, el tiempo no se digiere ni se gestiona, se *congestiona*. Bastaría con consultar los datos verificados por hechos sobre el número de enfermedades relacionadas con algún tipo de congestión (respiratoria, celular, *circulatoria*...) Pero fijémonos en la imagen invertida que oculta la morbilidad del obeso fumador preso de la gula: la figura del *runner*.

Tras la figura del *runner* se proyecta la sombra del infarto. Lo que aparece y se vende como imagen de una vida sana, o un sano *hobby*, resulta ser escapismo frente a la morbilidad que produce el “sedentarismo”, y a su vez, un efecto de la aceleración congestionada provocada por el destiempo; pues no se encuentra otra manera de evitarlo que poniéndose a correr. Por estas razones, en el momento actual, cobra pleno sentido el dicho, usado por la figura del contemplativo para expresar burlescamente su moral frente a la del deportista: *correr es de cobardes*.¹⁴

La figura del *runner*, en este sentido, es un reflejo *biopolítico* de las sociedades civilizadas, pero no representa un avance civilizatorio, sino una regresión a la animalidad.¹⁵ Por ello, su equivalente estético en el mundo animal no sería el del leopardo o la leona, ni siquiera el del antílope que corre para salvar su vida, sino el del *hámster* doméstico en su jaula, dando vueltas en su rueda de ejercicio.

¹⁴ Entiéndase que la crítica trasciende la *figura* del *runner* hacia el *engagement* que lo dispone. Obviamente, están fuera de esta conceptualización los corredores profesionales o amateurs que practican atletismo, así como las personas particulares que participan en mayor o menor medida de su influjo sociológico.

¹⁵ Del mismo modo que la falta de cuidado sobre la lengua y su uso (propiciada enormemente por la digitalización, que reduce en el fondo la comunicación, no a la oralidad, sino a déicticos y gruñidos), conduce a una bestialización del acto comunicativo.

Del mismo modo que correr hoy es de cobardes, no encarar el aburrimiento también lo es. Por usar una fórmula que puso de moda hace años Zizek, habría que, al menos en este sentido hermenéutico y crítico, *repetir a Heidegger*.

Quien agitadamente busca ocupaciones para no aburrirse, imposibilita la contemplación y surgimiento de lo nuevo. Y si no el surgimiento, al menos la anticipación de su apertura. Además, la hiperactividad sin dirección, determinada por intereses oblicuos (salario, necesidades, consideración social, prestigio, etc.) suele reincidir negativamente en la producción y en el funcionamiento de muchos servicios, sean estos de mayor o menor necesidad. ¿Quién no ha visto al personal ajetreado, zumbando como moscas en la cola de caja de un supermercado? ¿Quién no ha padecido a camareros, profesores, policías, médicos, confundiendo diligencia con hiperactividad y neurosis? ¿Quién no se ha percatado aún de que vivimos en una pandemia de soberbia que solo puede ser sostenida por la pandemia del miedo y la ausencia de dignidad? Por otra parte ¿no es cierto que a la comitiva del miedo y del aburrimiento se suma muy a menudo otro existencial recurrente e inadvertido, la *estupidez*, sin el cual seguramente el miedo se viera limitado y forzosamente superado por algún tipo de racionalismo crítico?¹⁶

Si a su vez estos ejemplos pueden parecer estúpidos, pues tampoco es nada grave que un camarero esté estresado y nos de mal la vuelta o nos tire la bebida encima, piense el lector si su consideración y juicio cambiaría si a quien tenemos delante, con un alto grado de estrés o soberbia, o ambas a la vez, es un médico cirujano del que depende nuestra salud.

La estupidez, que no distingue gremios, culturas, individuos, ni siquiera entre algunas especies, quizás sea el modo por el que confundimos *tiempo ocioso* con pérdida de tiempo, diligencia con aceleración, descanso con pereza, regeneración con vagancia. Pero resulta que actualmente, lo vago se encuentra en la superficialidad de lo impropio, siendo la neurosis histérico-narcisista su profundidad (Bounan; 2007). Por tales cuestiones, en la hiperactividad desatada y desbordada de la *sociedad del infarto*, se anonada el conocimiento de lo que nos aburre (1ª forma de aburrimiento) y parecemos carecer de la capacidad de determinar dónde nos aburrimos (2ª forma del

¹⁶ Planteo estas cuestiones en la línea en la que Heidegger vincula planetarismo e idiotismo (2007b, p. 43 y ss), teniendo en cuenta también sus consideraciones sobre el aturdimiento (2000b p. 83 y p. 193).

aburrimiento), quedando al abrigo de lo accidental el modo de una posible recuperación del tiempo originario y de la figura contemplativa.¹⁷

De acuerdo con Byung-Chul Han, sólo en una nueva conciliación de la *vita activa* con la *vita contemplativa* es posible la disminución y disolución vibratoria de los afectos negativos producidos por el aburrimiento profundo. Pero para que esto sea posible, para que surja una nueva fusión entre la *vida activa* y la *vida contemplativa*, quizás sea necesario implementar o rehacer nuevos espacios, nuevas arquitectónicas, que aseguren y marquen los tiempos para el ejercicio del tiempo propio y su mezcla con los tiempos que requieren los diferentes modos de vida activa (técnicos, biológicos, laborales, festivos, deportivos, teatrales, políticos, científicos, artísticos, amorosos, bélicos, místicos). Obviamente, algunos ya están implementados. Pero me parece necesario al menos pensarlo en un momento en el que nuestra existencia está tratando de ser redefinida históricamente.

Para un lector u oyente algo avisado sería fácil pensar en que dicha arquitectónica ya está realizada, por ejemplo, en los monasterios de las distintas órdenes religiosas, donde el tiempo está claramente compartimentado entre las actividades destinadas a la producción, las relativas a los ejercicios y oficios espirituales, y las dedicadas al descanso y esparcimiento. Pero de lo que se trata ahora es de revitalizar o de implementar una *nueva conciliación*, no de repetir precisamente las que nos han traído hasta aquí y que ya han demostrado su alcance. No obstante, no es casual el relativo éxito que han tenido desde hace ya algunas décadas los centros de meditación “alternativos”, dedicados a que el visitante se desprenda de sus estresantes y neuróticos hábitos a través de la obtención de unos nuevos.

Quiero indicar con esto que el hecho de que estas visitas o permanencias en centros de meditación estén incluidos dentro de lo que se considera tiempo de ocio (*ocio inauténtico*, en cuanto que no dejan de ser espacios-tiempo de negocio), dificulta que la conciliación entre *vida activa* y *vida contemplativa* sea realmente efectiva, pues siguen

¹⁷ Byung-Chul Han describe este menoscabo de la experiencia de este modo: “Quien se aburra al caminar y no tolere el hastío deambulará inquieto y agitado, o andará detrás de una u otra actividad. Pero, en cambio, quien posea una mayor tolerancia para el aburrimiento reconocerá, después de un rato, que quizás andar, como tal, lo aburre. De este modo, se animará a inventar un movimiento completamente nuevo. Correr no constituye ningún modo nuevo de andar, sino un caminar de manera acelerada.” (2016, p. 36). Para su apología de la vida contemplativa en ese mismo libro (pp. 37-60).

siendo, en último término, lugares solo de descarga o de evasión. Con esto no pretendo afirmar que lo que allí se haga no sirva de aprendizaje ni suponga una experiencia más o menos provechosa a nivel individual. Pero de lo que aquí se trata no es sólo de buscar una suerte de soteriología que uno pueda adoptar o preferir personalmente, sino de contemplar la posibilidad de una apertura existencial sistemática, de una sociedad que sea digna defensora de aquellos valores por los que la mayoría de individuos pueden gozar de mayor bienestar y desarrollo, dotando de sentido su proyecto de vida.

Por otra parte, el tiempo de ocio admite, obviamente, *diversiones*, pero no una política de planificación familiar. Tiene su propio tiempo, que no es el del reloj sino el de la *contemplación*. Por estas razones, los lugares de ocio marcados por el *stablishment* se caracterizan por ser lugares de *desahogo* y no lugares, al menos para sus usuarios, de contemplación ni de creatividad.¹⁸

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podríamos contemplar la Escuela como el espacio-tiempo privilegiado donde se puede y debe implementar esa conciliación entre *vida activa* y *vida contemplativa*. En la Escuela encontramos un espacio en el que el tiempo se dedica sin contemplaciones a la *contemplación*. La Escuela salvaguarda el distanciamiento necesario respecto al desasosiego y la hiperactividad que impiden ejercitar la atención y la demora necesarias para adquirir las competencias de observación, análisis, capacidad de respuesta, pericia temporizadora, crítica, dominio lingüístico, matematizar; con la ventaja de que su vinculación con el mundo circundante es directa, estando precisamente vinculada como *training camp* para enfrentarse a las adversidades implicadas en el discurrir mundano.

Con todas las necesidades básicas cubiertas, en la Escuela, el doctrino puede y debe aprovechar el tiempo ocioso en bregarse con el tiempo de la contemplación. *De la contemplación*, es decir, del tiempo en el que podemos acercarnos a las cosas por nosotros mismos, no solamente por necesidad. Por tanto, no es un tiempo para la *desgana* ni para la reproducción de las habladurías de lo impropio, ni para el *pasotismo*; sino precisamente, un tiempo para la puesta en cuestión y análisis de todo eso. Lugar, pues, donde experimentar precisamente el conflicto entre el tiempo que todo lo

¹⁸ Una consideración actual del ocio y su analogía con la contemplación se encuentra en (Byung-Chul; 2016, pp. 123-134)

disuelve y el tiempo propio, tratando de habilitarse para contemplar ambas dimensiones temporales.

La Escuela no es por tanto un asilo de alienados ni una guardería, sino un lugar donde *armarse* lo mejor posible frente al mundo y con todo el mundo, contra la barbarie.

Cualquier otra concepción de la escuela que busque separarse y aislarse del *discurso material* del mundo carecerá de medios para estar a la altura de los acontecimientos.

Desde esta perspectiva, la Escuela debiera ser reestructurada partiendo del concepto griego de *skhole*. Por supuesto, no cabe olvidar su necesaria vinculación con la *vita activa*, para no repetir la construcción de burbujas aisladas de las duras implicaciones del curso de la historia del mundo. Sigo en esto a Byung-Chul Han, quien ha recuperado estas consideraciones sobre el tiempo del ocio y el concepto griego de escuela:

“El *skhole* griego no tiene mucho que ver con el <<ocio>> o el <<tiempo libre>> en el sentido actual. Es un estado de libertad, ajeno a la determinación y la necesidad, que no genera esfuerzos ni preocupaciones. El trabajo, en cambio, roba la libertad, puesto que está sujeto a las necesidades de la vida. A diferencia del ocio, no reposa en sí mismo, sino que está entregado a producir lo útil y necesario.”¹⁹

Una reforma de las escuelas estatales, desde esta perspectiva, pasaría por la toma de conciencia de los alumnos de que el tiempo de la escuela no es sólo tiempo de abrigo (asistencialismo), de adoctrinamiento ideológico y laboral (reproductivismo), de vigilancia y control (panoptismo), sino que también es tiempo de entrenamiento, *tiempo privilegiado para el error*, resultando la postergación del tiempo propio u originaria en una necesaria experiencia de la contemporización social. La Escuela debiera ser, por tanto, guardiana de asegurar una fusión equilibrada entre el tiempo del *otium*, del propio tiempo de la escuela, con el tiempo de la adversidad, que es el del trabajo y la necesidad, y no al revés.

¹⁹ HAN, BYUNG-CHUL, *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder, 2016, p. 123.

La importancia de tener tiempo para pensar, es generalmente menospreciada, pues suele presentarse como evidente, con demasiada inmediatez, que pensar no conduce a nada. Y ciertamente, en muchos casos, así es. Pero obviamente, en muchos otros no. Esto atañe principalmente a la filosofía, en unos tiempos en los que su escasa demanda parece venir solicitada por aquellos que buscan algún tipo de bálsamo espiritual o recetas rápidas de comprensión de tal o cual fenómeno.

No tengo nada en contra del carácter soteriológico que pueda tener para muchos, ya sea a nivel psicológico, místico, religioso o moral. Otra cuestión es, dónde reside realmente ese carácter soteriológico. Y para mí ahí está la importancia del mantenimiento de una actividad tan ociosa y aburrida como la filosofía. Porque la filosofía, amigos, causa aburrición, sobre todo a quienes habitan indiferentes las pasiones de lo real.

En un conocido *sketch* de los Monthy Python, Alemania y Grecia disputan una peculiar final de un mundial de fútbol protagonizado por equipos de filósofos.²⁰ Los filósofos llegan al partido sin haberse preparado las jugadas, por lo que se pasan la mayor parte del juego pensando, charlando, incluso especulando sobre el libre albedrío. Lógicamente, el partido se torna aburrido para la mayoría de aficionados al *football*. Evidentemente, suele causar inquietud en aquellos que esperan entretenerse viendo rodar y volar el balón. Sin embargo, como vimos respecto a las diferencias entre el tiempo cronológico y el tiempo kairológico, lo inesencial puede darse indiferentemente tanto con el balón en marcha como con el balón parado. Lo importante son las acciones significativas de ataque, de posesión del balón, o de defensa. Solo el espectador que no está templado realmente por el gusto del juego, se aburre en un partido como el de los filósofos.

El caso es que el balón queda parado en el campo mientras los filósofos se ponen a pensar.

Sólo Beckenbauer, el único futbolista profesional, queda descolocado ante la actitud de sus compañeros de equipo, sin saber qué hacer, anonadado. Mientras tanto, sucede alguna amonestación arbitral por increpar al árbitro, pero el partido discurre sin grandes acciones.

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=n2jT6BBoutc>

Hasta que en un determinado momento, Arquímedes grita “*jeureka!*” y los griegos inician una fabulosa jugada que culmina con un gol que da la victoria al equipo Griego. En la repetición podemos observar cómo Sócrates marca el gol con un preciso remate de cabeza. Grecia se corona como campeona del mundo de la Filosofía, con una Alemania debilitada por asuntos personales dentro del equipo.

La genialidad de esta pieza humorística reside, entre otras cosas, en su capacidad para representar la distancia entre el pensamiento y la acción, en el juego que introduce respecto al tema de la inutilidad inmediata del pensar filosófico y sus posibilidades pragmáticas. En este sentido, cabe resaltar cierta confusión que se da en el caso de la segunda forma del aburrimiento, cuando éste se confunde con el desprecio que Heidegger podía albergar respecto al ocio. En el ejemplo de la invitación al convite, Heidegger califica de “lúdico” ese tiempo impropio. En este punto, lo certero de su análisis choca con lo arbitrario de su asunción, es decir, con su *interpretación*, pues nos encontramos de nuevo con una romántica llamada a estar en la acción, a estar dispuesto para cualquier eventualidad que sin embargo nunca acaba de concretarse, y parece despreciar la apertura hospitalaria hacia el otro y hacia la posibilidad de constituir auténticamente algún *nosotros*, a pesar del reiterado uso que hace de ese plural mayestático.²¹ Casualmente, Beckenbauer era el futbolista preferido de Heidegger.

En el tiempo de ocio es precisamente donde mejor puede surgir la apertura a una propia posibilidad originaria del proyecto; es más, me atrevería a decir que es el único tiempo en el que es posible una anticipación de segundo grado sobre el devenir mundano. De otro modo, bajo algún tipo de opresión impropia y no esencial, como puede ser algún trabajo indeseado *pero necesario*, o como andar cumpliendo las caprichosas y tiránicas órdenes de una esposa, la posibilidad de apertura a un tiempo propio estará viciada desde su inicio, al venir determinada como reacción dialéctica a una opresión concreta que reducimos a su identificación personal. Por seguir con el ejemplo del partido de filósofos, resulta imposible imaginarnos a Sócrates rematando

²¹ Si bien no se le puede reprochar a Heidegger su carácter, es en este punto donde la mayoría de sus discípulos (de Levinas y Löwith a Byung Chun, pasando por Agamben) echan en falta desarrollos sobre la contemplación desde la analítica existencial, señalando unos el enroque en el solipsismo, otros la falta de sensibilidad, y otros una supuesta herencia protestante.

de cabeza con esa precisión, si Jantipa anduviera por el campo detrás de él para que la ayudara con las tareas de casa.

Del mismo modo, sin el debido tiempo de ocio, Arquímedes y el resto del equipo, difícilmente hubieran podido construir una jugada de tal perfección geométrica. De este triunfo de la voluntad racionalista y geométrica sobre el voluntarismo emotivista, se desata en el equipo griego otro gran afecto: el gozo.

La consideración del gozo, de la satisfacción en alguna de sus formas, es otra carencia, quizás por reserva, del pensamiento heideggeriano.²² En este sentido, podríamos decir que Heidegger aburre perversamente, porque como todo mesianismo, nos da largas, pero en su caso, obviando la relación con la alteridad, también pocas alegrías.

Todo esto apremia al desprendimiento de toda forma de ilusión metafísica, con el fin de constatar que sólo existimos de hecho y no por derecho, siendo este el punto central de la impronta heideggeriana.²³ Invito a que esta impronta se deje sentir en la actual situación, en la cual la opresión esencial comienza a vislumbrarse, a sentirse como tal. Entonces quizás merezca la pena repetir a Heidegger. Al menos, su resistencia a ser despojado de las fuentes que nos vinculan con el cuidado de nuestra transitoria y efímera existencia terrenal, pero también, y menos efímera, cultural. Para ello, podemos comenzar respondiendo a las impertinencias de las habladurías con la siguiente fórmula: *no me ames que me aburres*.

²² Como señaló Levinas: "Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación con el gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El Dasein, según Heidegger, jamás tiene hambre. El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación." (1977, p. 153).

²³ Impronta o más bien fondo que Levinas denuncia como materialismo grosero y cuya ética está desvinculada de toda posibilidad de construcción moral. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*; Sígueme, 1977, p. 303.

La ética heideggeriana se ve reducida por tanto a su concepto de *facticidad*, al ser según cada ocasión. Recordemos que Sartre salvó esta ausencia de base ética introduciendo los valores de *libertad* y *responsabilidad*, respecto al *mitsein*; posteriormente añadirá el *compromiso* como acto de vinculación moral del individuo con la Humanidad, a la cual representa en cuanto parte (ante la estupefacción de las corrientes antihumanistas).

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1984). *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- Agamben, Giorgio (2007). "La pasión de la facticidad", en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Bounan, Michel (2007). *La loca historia del mundo*, Melusina.
- Byung-Chul, Han (2016). *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder.
- Byung-Chul, Han (2016b). *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- García Bacca, Juan David (2003). *Introducción literaria a la filosofía*, Barcelona, Anthropos,
- Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Löwith, Karl (2006). *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder.
- Marramao, Giacomo (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, Martin (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin (2007b). *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos.
- Heidegger, Martin (2000b). *Contribuciones a la filosofía*, Chile, Universidad de Valparaíso.
- Safranski, Rudolf (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets.

260

Nº 97
Enero
febrero
2021

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA