

«Ist nicht durch die lässlichen Geschäfte
jede Störung von dir abgelenkt?»¹

R.M. RILKE

I. ¿Quién puede aburrirse? Introducción

No quisiera aburrirles con un innecesario y meticuloso marco de aclaración contextual que confirme que vivimos en la era de la inmediatez, del no-aburrirse-nunca. A pesar de ello, siempre andamos aburridos, con miedo a seguir aburridos. ¡Qué oscura esa hora del día en la que no hay nada que hacer! ¿Quién no la ocuparía con espléndidas plataformas de *streaming*, redes sociales que nos sitúan en la más rigurosa actualidad, lecturas iluminadoras o buena música? Con suerte, parece que el desarrollo tecnológico pueda hacerse cargo de esto solucionando el malestar que supone el aburrimiento. ¿Quién está lo suficientemente loco para sentarse a no hacer nada, a aburrirse? ¿Ha superado nuestra época esa sensación tan desagradable de estar aburridos gracias al avance de la tecnología? ¿Cómo lo ha logrado? ¿Acaso sirve de algo eso de *aburrirse*? Muy acertadamente, Aristóteles supo señalar que

la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte [...]. Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios (*Pol.* 1253a).

Necesitamos la ciudad porque no somos autosuficientes. Entre otros muchos que aquí no cabe mencionar, uno de los bienes que nos proporciona la ciudad, el vivir con los otros, es la posibilidad de aburrirnos. ¿Acaso podríamos tener el lujo de aburrirnos teniendo que ser autosuficientes y viviendo en una eterna búsqueda de la supervivencia? No es ese el modo de vida del hombre en tanto animal político. El animal político, puede, gracias a las necesidades satisfechas por la comunidad, llegada cierta hora del día, sentarse y aburrirse. En una palabra: una de las posibilidades que brinda la ciudad² es la de aburrirnos. La ciudad permite que *al final del día*, aunque solo sea *un rato antes de dormir*, nos aburramos un poco: estemos *sin nada que hacer*. ¿Hemos perdido la posibilidad de aburrirnos buscando algo parecido a la autosuficiencia que posibilita vivir en comunidad con los otros de la que hablaba Aristóteles?

¹ «¿No serán nuestras más fútiles fuerzas las que alejan de ti cualquier trastorno?», *Sonetos a Orfeo* (I, XII), trad. Otto Dörr.

² La *πόλις* (*polis*) debe ser entendida aquí como una relación tan básica, tan fundamental como es vivir con los otros. Este vivir con los otros posibilita cierto nivel de subsistencia que nos debería llevar a no estar continuamente ocupados con alguna labor.

¿En qué medida ese *estar sin nada que hacer, estar sin nada concreto* que nos induzca al aburrimiento sería una posibilidad primaria de nuestra existencia? ¿Acaso podría una época arrebatárnosla? ¿Sería tan grave que así fuese? ¿Ha alcanzado el modelo de producción neoliberal una monstruosidad tal que se están poniendo en jaque nuestras posibilidades más primarias? ¿Nos está prohibiendo nuestro tiempo la capacidad de aburrirnos? Partiendo del juicio sospechoso de que tal cosa sea posible, ¿cómo se llega a la prohibición de algo?

2. Prohibición del aburrimiento y entretenimiento tecnificado

«Las prohibiciones son estrictas y delicadas» (Adorno, 2004: 57), decía Theodor Adorno refiriéndose a las prohibiciones en las obras de arte. Es posible que las prohibiciones en otros ámbitos sean también estrictas y delicadas. Estrictas en tanto imposibilitan algo —en este caso: la posibilidad de aburrirnos—, delicadas quizá en tanto difíciles de percibir a primera vista. Sería ridículo que a la entrada de un establecimiento hubiese un cartel que prohibiese el aburrimiento, o que apareciese escrito en leyes. Las prohibiciones, los castigos o el control no tienen por qué presentarse como algo negativo, pueden permanecer ocultos. Mucho más inquietantemente: pueden presentarse como avances para la humanidad, como algo beneficioso y placentero. Este atrevido y casi conspiranoico diagnóstico de prohibición del aburrimiento, por muy exagerado que suene, nos hace a todos pensar en que verdaderamente siempre tenemos *entre manos algo* y nunca un rato para no hacer nada y, entonces, aburrirnos. Siempre tenemos entre manos algo que nos priva de aburrirnos. Eso es, en gran parte, gracias a la llamada *industria cultural*, en su forma presente de operar.

Es evidente: el modo de acción de la industria cultural jamás sería presentándose en *prime time* para anunciarnos: «sus posibilidades existenciales primarias están siendo arrebatadas en nuestro beneficio». No se nos prohibiría nunca el poder aburrirnos de manera explícita. La industria cultural siempre nos tendrá que ofrecer una recompensa que dote a la prohibición de una apariencia liberadora o emancipadora. ¿Qué hacer en nuestro tiempo libre posibilitado por el vivir con los otros en la ciudad? La industria cultural nos lo soluciona:

Durante el tiempo libre, el individuo debe organizarse de acuerdo con la unidad de producción. La tarea del esquematismo kantiano aún esperaba de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, se la quita la industria el sujeto. Ésta establece el esquematismo como primer servicio al cliente (Adorno y Horkheimer, 2020: 137).

Esta forma de recreo suministrada por la industria cultural en su nivel de desarrollo actual que palió el aburrimiento será llamada en este texto *entretenimiento tecnificado*. Esa última hora del día en la que, tras trabajar, no sabemos muy bien qué hacer, queda cubierta gracias a la industria cultural. Ella se encarga de que estemos en todo momento ocupándonos con algo, gracias a ella podemos elegir no aburrirnos nunca. *Bendita sea*, dirían algunos. La industria cultural se ocupa de la tarea del esquematismo, siéndonos todo ya dado como un producto elaborado y final. Cada vez asume la

industria cultural una mayor parte de la labor del esquematismo. Es la gran fuerza del entretenimiento tecnificado. No hay espacio para una elaboración autónoma, estamos liberados de eso. Se nos está liberando de una tarea al mismo tiempo que se nos está prohibiendo, hasta cierto punto, poder realizarla.

Podemos entenderlo de dos formas, a saber: afortunadamente, quedaríamos liberados de dicha tarea o, desgraciadamente, iríamos perdiendo, poco a poco, la autonomía bajo la trampa de ser un dispositivo que nos hace progresar y ser más felices. Al delegar en la industria cultural la tarea de ofrecérselo todo ya mascado y esquematizado entregándonos al entretenimiento tecnificado caemos en el siguiente problema: «el mundo entero debe pasar por el filtro de la industria cultural» (Adorno y Horkheimer, 2020: 139). Cuánto más se perfeccione, y bien perfeccionada está ya en la forma de entretenimiento tecnificado, la industria cultural, más borrosa será la línea entre lo real y lo ficticio proporcionado por ella (2020: 139), llegando incluso a poder instaurar un mundo nuevo en el que nos lleguemos a pensar que podemos olvidarnos de posibilidades tales como aburrirnos.

Hablar hoy de industria cultural tendría que adaptarse a los formatos de entretenimiento del presente. Adorno y Horkheimer, a pesar del pesimismo que siempre les caracterizó, no tuvieron la capacidad (quizá hablaríamos de adivinación y no filosofía) de ver los avances de la industria cultural en nuestros días. Para entretenernos ya no tenemos que ir al cine, sintonizar una radio o ir a un concierto; hoy en día el entretenimiento descansa en nuestro bolsillo. El dispositivo del teléfono móvil está ahí siempre a la mano, listo para ser utilizado en toda sala de espera, toda parada de autobús o situación improductiva que se entrometa en nuestro día. El teléfono móvil como dispositivo de entretenimiento constante no solo nos proporciona entretenimiento; sino que aterriza bajo la promesa de que —gracias a él— no nos aburrirémos más. Podemos decir que hoy es más fácil mantenernos entretenidos que aburridos. Por ello, el nivel de profundidad es hondo:

La diversión y todos los elementos de la industria cultural han existido mucho antes que ésta. Ahora son retomados desde arriba y puestos a la altura de los tiempos. La industria cultural puede vanagloriarse de haber llevado a cabo con energía, y haber erigido en principio, la a menudo poco hábil transposición del arte a la esfera de comunidades más molestas y haber mejorado la hechura de las mercancías (Adorno y Horkheimer, 2020: 148).

La industria cultural ha sabido malear una serie de posibilidades del existente que siempre habían estado allí para moldearnos a nosotros de una determinada manera, a su gusto. Aunque no lo hayamos dicho aún, no podemos pasar por alto que la industria general es sierva del neoliberalismo, enemigo que no necesita de introducciones. «Los automóviles, las bombas y el cine mantienen el todo social hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía» (Adorno y Horkheimer, 2020: 134). Y, unas líneas más adelante nos lo siguen aclarando:

La dependencia de la más poderosa compañía radiofónica respecto de la industria eléctrica, o la del cine respecto de los bancos, caracteriza a toda la esfera, cuyas ramas particulares están a su vez económicamente enredadas unas con otras (2020: 135-136).

El neoliberalismo, mediante los sofisticados métodos del entretenimiento tecnificado, nos estaría ofreciendo el *cese* del aburrimiento. Nos brinda la oportunidad de no tener que sufrir esa oscura hora del día en la que no cabe más que quedarnos a solas con nosotros mismos. Al haber llegado a un nivel de precisión técnica como el que conocemos ahora, la promesa que hace sesenta años solamente podía cumplir unas horas del día puede ser cumplida las veinticuatro horas del día durante todos los días del año. La industria cultural que aparece en la forma del entretenimiento tecnificado nos ofrece la posibilidad de desterrar el aburrimiento de nuestras vidas. Hasta aquí cabe hacernos dos grandes preguntas que podemos ir refinando en lo que queda de este texto: 1) ¿A cambio de qué recibimos el cese del aburrimiento por parte de la industria cultural? ¿Qué interés tiene el sistema en velar por nosotros sobre una cuestión tan íntima como es el aburrimiento?, y, adquiriendo el tono filosófico que desde el comienzo anhelamos, 2) ¿no hay nada que se dé en el aburrimiento por lo que merezca sospechar de su prohibición? ¿Acaso no habría que oponer ningún tipo de resistencia frente a esta tendencia de expulsión del aburrimiento de nuestras vidas? En lo que queda de este punto pretendemos responder a la primera interrogación y trataremos de abordar la siguiente pregunta en la próxima sección.

Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina solo es posible escapar amoldándose a él en el ocio. Toda diversión se resiente de esta realidad. El placer se petrifica en aburrimiento, pues para seguir siendo tal no ha de costar esfuerzo, debiendo discurrir por los carriles de las asociaciones habituales. El espectador no ha de necesitar ningún pensamiento propio: el producto indica toda reacción: no en virtud de su contexto objetivo —éste se desmorona en cuanto implica al pensamiento— sino por medio de señales (Adorno y Horkheimer, 2020: 150).

Hoy somos espectadores constantes. Basta con cerrar el procesador de texto en el que escribo para ser espectador, solamente tengo que echarme la mano al bolsillo, salir a la calle y mirar una fachada. El momento de desarrollo de la industria cultural actual nos convierte en constantes espectadores, continuamente entretenidos. Al haberse desplegado ya tal desarrollo, el aburrimiento no solamente se desactiva cuando deliberadamente decidimos entrar al cine o al encender la radio, esto es: al decidir entretenernos; el aburrimiento está prohibido a no ser que —de manera insistente— lo busquemos.

Avancemos unos años para un análisis más concreto a partir de cómo opera nuestra relación con la industria cultural en su forma actual. Paul B. Preciado señala en *Dysphoria mundi* acertadamente que lo que nos suministran internet, las redes sociales, no es sino una

«sustancia electrónica» que el cerebro contemporáneo consume, como en el siglo XVII aprendimos, con la extensión de la educación a la lectura, a consumir «textos» y a partir del siglo XX consumimos imágenes fijas y en movimiento, pero también como aprendimos, durante los siglos del colonialismo industrial a consumir azúcar, carne, tabaco u opio (2023: 68).

Hablar de sustancia electrónica —y de ahí el acierto de Preciado— implica que es algo concreto lo que suministra internet, lo que suministra la industria cultural, no es algo cibernético, virtual o proveniente del metaverso; a pesar de la maliciosa similitud de estos términos con cierto dualismo ontológico de segunda categoría. El mundo falso que promete crear internet se presenta como solucionador del problema del aburrimiento, prometiendo ser capaz de arreglar nuestros problemas, de hacernos gozar; pero nunca haciéndose responsable de los severos problemas de adicción y dependencia que sufrimos en mi generación. ¿Puede realmente la industria cultural —mediante internet— transportarnos a un mundo en el que solo exista el goce, en el que no existe el aburrimiento? ¿Es capaz de crear un mundo únicamente beneficioso? ¿Es eso posible en cuanto mundo? ¿No suena *falso* un mundo en el que solo existe el goce? En el siglo pasado se escribió suficiente literatura distópica como para, al menos, mantener cautela frente a quien prometa un mundo sin sufrimientos. El mundo que genera internet bajo el pretexto de la virtualidad es *auténtico* en tanto lo habitamos y *falso* en tanto no puede cumplir las propias promesas que realiza y no se responsabiliza de ellas. De nuevo con Adorno: «en el mundo falso, toda ἡδονή (*hedoné*) es falsa» (2004: 24). ¿Acaso la promesa del cese del aburrimiento se cumplirá?

«Los mismos que nos rehabilitan, son los que nos enganchan» (Preciado, 2023: 68), concluye el párrafo que citábamos. Esto hace referencia a algo que supieron ver Adorno y Horkheimer: el constante engaño sobre el cumplimiento de la promesa que la industria cultural realiza. La industria cultural se presenta en su forma actual como solucionadora de muchos problemas, del aburrimiento en concreto mediante el entretenimiento tecnificado. Siempre de manera sutil, nunca apareciendo con claridad nada parecido a una prohibición.

Debemos ahora pensar de manera más profunda sobre el aburrimiento en cuanto tal. No se trata de realizar un ejercicio de estudio de las estructuras de la conciencia al aburrirse, sino de fortalecer y endurecer la crítica que estamos realizando con fundamentos más profundos. ¿Qué es realmente el aburrimiento? ¿Qué hay en el aburrimiento que nos haga huir de él tan rápido? ¿Qué beneficios tiene para la industria cultural que ya apenas nos aburramos? ¿Acaso somos más controlables si no estamos aburridos? De una vez por todas: si verdaderamente aburrirse es algo indeseable, ¿por qué nos quejaríamos de su abolición? Meditemos sobre el aburrimiento bajando un poco más de profundidad.

3. Formas del aburrimiento y posibilidades existenciales

El filósofo Martin Heidegger estuvo dándole vueltas a la cuestión del aburrimiento alrededor de 1930. En su célebre conferencia pronunciada el 24 de julio de 1929 en la Universidad de Friburgo, la enigmática ¿Qué es metafísica?, decía el alemán:

Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese «todo» por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. Éste todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero irrumpe cuando «uno está aburrido». El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del Dasein como una niebla callada, reúne todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad (2000: 98).

El gran tema de abordaje de esta conferencia no fue el aburrimiento, aunque se adelantaba ya que en ese tedio en el que a veces nos encontramos, en el tedio profundo, se revela lo ente en su totalidad: se revela todo. Sería sin duda miope quedarnos aquí para hablar de Heidegger y el aburrimiento. El análisis del aburrimiento lo desplegará Heidegger en sus lecciones del semestre de invierno del curso 1929-1930. Aunque de este primer acercamiento no podemos omitir dos cuestiones, a saber: 1) hay distintos tipos de aburrimiento y 2) desde el aburrimiento se revela lo ente de una forma distinta. Tratemos de profundizar en la segunda de las tareas que antes asumíamos pensando con Heidegger en las tres formas del aburrimiento. El sentido de la aproximación a este curso no es la exposición erudita de los modos de aburrimiento, eso siempre lo hará el propio texto mejor que uno mismo, sino la investigación de qué posibilidades existenciales se vuelven accesibles al estar aburridos y por qué deberíamos temer su prohibición.

3.1. Ser aburrido por algo y lo aburrido determinado que nos lleva a preguntar

La primera forma de aburrimiento (*Langweile*) que analizará Heidegger será aquel aburrimiento en el que el tiempo *se nos hace largo* (2015: 112). Nuestra constante lucha, nuestro continuo escape del aburrimiento nos lleva a pensar que es algo que está siempre ahí, al acecho, esperando para regresar en cualquier momento (2015: 112). Una vez viene el aburrimiento nos ponemos a expulsarlo. Al igual que Edipo huyendo de su destino y dándose de frente y con más fuerza con él. Nuestros intentos por eliminar el aburrimiento lo vuelven más resistente, lo fortalecen pudiendo incluso derivar en una profunda nostalgia (2015: 112). En este mismo curso se recuerdan las palabras del poeta Novalis: *Die Philosophie ist eigentlich Heimweh. — Trieb überall zu Hause zu sein*³. Al ponernos el aburrimiento al borde de la nostalgia, de ese también enigmático temple, se nos abre una de las posibilidades de la filosofía: querer estar en casa en todas partes. Como aclara Heidegger:

El *aburrimiento*, al margen de lo que pueda ser su esencia última, muestra casi palmariamente, y especialmente en nuestra palabra alemana⁴, una *relación con el tiempo*, un modo como es-

3 «La filosofía es, en realidad, nostalgia. Impulso de estar en todas partes en casa», trad. Antonio Pau. Citamos directamente de la biografía de Novalis escrita por Antonio Pau (p. 168, referencia completa en la bibliografía).

4 *Langweile*, traducido literalmente vendría a decir *largo-momento*.

tamos respecto del tiempo, un sentimiento de tiempo. Es decir, el aburrimiento y la pregunta por él nos conducen al problema del tiempo (Heidegger, 2015: 114).

No perdamos de vista lo que hemos dicho en el apartado previo, sigamos con la prohibición del aburrimiento en el horizonte para pensar ahora que dicha prohibición supondría la prohibición de un modo de relacionarnos con el tiempo que nos conduce al problema con él. Dejémoslo claro: los intentos por prohibir el aburrimiento, la imposición sutil del entretenimiento tecnificado... son también los intentos por prohibir al existente las preguntas que en el aburrimiento florecen, por muy baldío que parezca el terreno. ¿Podríamos pensar en el problema del tiempo sin tener tiempo para plantearlo? ¿Acaso no se revela la complejidad del tiempo al hacérsenos este largo o corto según nos sintamos?

En algo aburrido —una película, un libro, este capítulo, una ceremonia— no se agota lo que podamos decir sobre el aburrimiento. No bastaría con un análisis completo sobre una película aburrida para atisbar qué quiere decir aburrirse. Heidegger se va a preguntar qué es lo que hace de algo que sea aburrido. En nuestro trato cotidiano con las cosas decimos de ellas que son aburridas: el libro aburrido, la película aburrida, incluso la *persona aburrida*. ¿Qué queremos decir de algo al calificarlo como aburrido? Si el libro es aburrido es porque el temple del aburrimiento lo está *merodeando* (Heidegger, 2015: 122). Como si el aburrimiento se escondiese tras el libro, listo para aburrirnos. Esta primera forma del aburrimiento es definida por Heidegger como

aquello que expulsamos, que tratamos de expulsar, y concretamente mediante un *pasatiempo* al que por nosotros mismos no sucumbimos tan rápidamente sin que se haya activado un aburrimiento, sino un pasatiempo que nos reclama específicamente desde y contra un aburrimiento determinado (2015: 128).

Podríamos decir, siguiendo con la línea planteada en este texto, que aquello de lo que podría llegar-se a encargar la industria cultural es de ir proporcionándonos más y mejores *pasatiempos* que palien-la, a veces demasiado prolongada, longitud que adquiere el tiempo. Si realizásemos una aproximación tan cuidadosa como los pasatiempos requieren, lo primero que tendríamos que preguntarnos sería ¿qué es el tiempo?, tarea demasiado grande como para hacerle frente hoy. En pleno aburrimiento, mirando al reloj, ¿qué queremos realmente que pase? Lo que queremos es que el tiempo haya pasado ya.

Que acabemos mirando al reloj es indicio de que el pasatiempo ha fracasado (Heidegger, 2015: 132). Es posible que en ese estado en el que todo intento por matar el tiempo resulte fútil, en ese careo con el reloj surja el acceso a la pregunta por el tiempo. Desde el pasatiempo, y en su fracaso, bien podrían surgir interrogaciones como: ¿por qué el tiempo pasa tan lento? ¿No pasó más rápido el tiempo antes que estaba ocupado? ¿Acaso este reloj que está aquí delante puede medir el tiempo de verdad? ¿Se puede medir el tiempo? La oscuridad del aburrimiento y la también oscura relación

que con el tiempo mantenemos estando aburridos nos llevan a un lugar mucho más profundo del que esperábamos llegar: la oscuridad del tiempo mismo. Por ello, desde dentro del aburrimiento podemos lanzar una mirada a la esencia oculta del tiempo (Heidegger, 2015: 134-135). El interés por el pasatiempo y su relación con el aburrimiento nos viene revelando la oscuridad de numerosas cuestiones. Una manera de formular nuestro trato con las cosas en esta clase de aburrimiento sería con la expresión de Heidegger: que *las cosas nos dejan en paz* (2015: 139). ¿Acaso las cosas pueden hoy día dejarnos en paz? ¿Son los pasatiempos actuales *inagotables*?

Las cosas nos dejan en paz, no nos molestan. Pero tampoco nos ayudan, no atraen sobre sí nuestro comportamiento. *Nos abandonan a nosotros mismos*. Nos dejan vacíos porque no tienen nada que ofrecernos. Dejar vacío significa *no ofrecer nada* en tanto que presente. Dejarnos vacíos significa que no recibimos nada ofrecido de lo presente (Heidegger, 2015: 139).

El vaciamiento que experimentamos estando en pleno aburrimiento es algo que posiblemente hoy quede lejano. Nuestro trato actual con la tecnología y el entretenimiento bien nos podrían estar privando de esta posibilidad existencial del vaciamiento, de ser vaciados. Los dos momentos estructurales que Heidegger acaba extrayendo de su análisis de la primera forma de aburrimiento son el tiempo que *nos da largas* y cuando el ser *dejados vacíos*. En el aburrimiento somos dejados vacíos por las cosas en tanto nos deniegan algo que nosotros esperábamos de ellas (Heidegger, 2015: 143-144). En el aburrimiento el tiempo nos da largas y aparece moroso, se demora, en tanto ser aburrido es «un *darnos largas el transcurso temporal que se demora de un tiempo intermedio*» (Heidegger, 2015: 136).

Es posible que el modo de ser del entretenimiento mezclado con la tecnología haya alcanzado su propia meta: *entretenernos siempre*. Crearnos la falsa sensación de que el tiempo está acorde con nosotros y que nunca *nos da largas*, nunca decepciona; y el falso sentimiento que estamos continuamente en plenitud en tanto continuamente distraídos y con *algo entre manos*. Se intenta prohibir el aburrimiento. La reflexión sobre este primer tipo de aburrimiento y si gozamos o no del mismo como posibilidad, merece ser realizada. Examinemos los otros dos tipos de aburrimiento que tematiza Heidegger en este curso para seguir con nuestro análisis.

Antes de caer en malentendidos: este texto no es un panfleto reaccionario que nos condena al aburrimiento de manera acrítica y simplemente asustada contra la tecnología. Nunca se trató de eso. Únicamente tratamos de aproximarnos fenomenológicamente al aburrimiento para encontrárnoslo —en la medida que podamos— con la mayor claridad posible. ¿Qué merece la pena defender de este primer aburrimiento? Nada más y nada menos que la posible activación del filosofar a la que el aburrimiento nos conduce. En un texto un tanto recóndito Heidegger decía que

en la profunda noche de invierno, una agitada tormenta de nieve pasa rugiendo con sus sacudidas alrededor del refugio, cubriendo y tapándolo todo, *entonces* es la hora señalada de la filosofía (2014: 16).

Únicamente por ello merecería la pena una pequeña reivindicación del aburrimiento que nos llevase a dicha hora. La aburrida hora en la que se revela lo profundo de las horas, lo profundo del tiempo, lo misterioso del tiempo; aquella hora en la que estamos abocados a pensar en que hay cosas misteriosas.

3.2. Ser aburrido con algo y el extraño e indeterminado mundo

La segunda forma del aburrimiento es planteada por Heidegger a partir de, o, en comparación con, la primera forma de aburrimiento vista. Esta segunda forma de aburrimiento se trata de una situación un tanto más compleja. Heidegger busca un aburrimiento más profundo. Los ejemplos que el filósofo de Meßkirch propone son esclarecedores. En el primer modo de aburrimiento hablábamos de la espera ante la llegada de un tren que nos tomaba unas horas (Heidegger, 2015: 128), situación en la que cabría esperar que apareciese el aburrimiento y que quizá los avances del entretenimiento hoy podrían llegar a paliar. La segunda, como decimos, es más profunda. Y por ello cabe replantearnos lo que venimos diciendo y meditar si es posible la prohibición a tal nivel de profundidad.

Nos han invitado por la tarde a alguna parte. No tenemos por qué ir. Pero hemos estado tensos todo el día, y por la tarde tenemos tiempo. Así que vamos. Allí hay la comida habitual con la habitual conversación de la mesa; todo es no solo de buen gusto, sino incluso exquisito. [...] En efecto. No se encuentra absolutamente nada que haya sido aburrido en esta velada, ni la conversación, ni los hombres, ni las estancias. Por tanto uno vuelve contento a casa. Echa un vistazo en una previsión para el día siguiente, y entonces viene esto: en realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación (Heidegger, 2015: 147).

El objeto a analizar ya no es tal o cual situación que llamaríamos *evidentemente aburrida*, sino que, contra todo pronóstico, nos hemos aburrido. Heidegger entiende que el pasatiempo sufre una transformación en esta situación frente a la primera. Ya no contamos árboles que vemos desde la estación de tren, sino que nos entrenamos con el humo y el jugueteo de un cigarrillo (Heidegger, 2015: 150). Es complicado hallar el pasatiempo en esta segunda situación descriptiva, pues es posible que toda la situación es en ella misma el propio pasatiempo y que el aburrimiento se vaya concentrando cada vez más y más en nosotros (2015: 150-151). Cuesta decir qué nos aburre y ahora decimos en qué nos aburrimos.

Si bien en el primer caso teníamos facilidad para determinar qué era lo aburrido: el libro, la ópera o la estación; en el segundo modo del aburrimiento no está tan claro. No sería justo acusar a una agradable velada de haber sido aburrida cuando, examinando los acontecimientos que sucedieron, no encontramos nada que nos debiera aburrir. En el primer caso las cosas aburren, pero en el segundo no hallamos *nada aburrido*; en el primer caso aburría algo determinado, pero en el segundo aburre algo indeterminado (Heidegger, 2015: 152). También podemos pensar a través de pa-

labras de Novalis, *Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge*⁵. Este tipo de aburrimiento que no es posible hallar en ninguna cosa concreta nos pone en contacto con toda realidad irreductible a cosas concretas. Lo incosificado, lo complicado de determinar de una aburrida tarde en la que no encontraríamos de entrada nada de lo usualmente aburrido, revela que en ocasiones nuestro trato con el mundo no se agota en el trato con los entes concretos, sino que las ciertas situaciones son mucho más complejas y, por tanto, irreductibles a cosas concretas. Heidegger caracteriza este tipo de aburrimiento como un «no sé qué» que no podemos reducir o eliminar,

sino que tenemos que establecer precisamente esto indeterminado y desconocido en su indeterminación y desconocimiento, no reemplazarlo por una determinación y un conocimiento. Se trata de ver cómo *esto* que aburre nos aburre, o qué es, pues, este *aburrirse en...* (2015: 155).

Algo que nos enseña esta segunda forma, ese aburrimiento indeterminado, es que por el hecho de que algo guarde una apariencia más sutil, de que sea difícil de identificar; no significa que sus efectos sobre nosotros sean menores (Heidegger, 2015: 155). Esta forma parece llevarnos a estar, de algún modo, más orientados a nosotros mismos (2015: 167). Echar la vista atrás de esa extraña tarde en la que todo nos aburría pero no había nada aburrido nos pone cara a cara con nosotros mismos, siendo reclamados «a la propia gravedad de la existencia (2015: 167)». El aburrimiento indeterminado parece habernos rasgado aún más profundo esa herida que en el primer tipo de aburrimiento parecía complicar el mundo, su tiempo y su forma de ser. La punzada llega ahora a nosotros mismos: ¿de qué modo soy yo para haberme aburrido aquel día?, cabría preguntarnos. La primera forma del aburrimiento merecía ser experimentada en tanto ponía de manifiesto la complejidad del mundo; mientras que la segunda parece estar poniendo de manifiesto la complejidad de nosotros mismos frente al mundo. Nos lleva a pensarnos como —irremediabilmente— parte del mundo y a la vez en continua descoincidencia con él. Este modo de aburrimiento revela la compleja relación que mantenemos con el mundo. Parece claro que los intentos de prohibir el aburrimiento también serían intentos de resolver u olvidar la complejidad del mundo. Pero aún podemos ir más profundo.

3.3. El aburrimiento profundo. Uno se aburre y ¿qué queda de uno entonces?

A pesar de que ya hayamos alcanzado cierto nivel de profundidad en el aburrirnos en el paso del primer al segundo tipo, la bajada continúa en la meditación sobre la última clase de aburrimiento hasta el punto de ser bautizada por Heidegger como *aburrimiento profundo*. El filósofo de la Selva Negra se pregunta si el hombre de hoy se volvió aburrido para sí mismo, y si el *aburrimiento profundo* caracteriza de manera fundamental a la existencia actual (Heidegger, 2015: 174). En nuestro intento de rescatar algo *positivo* de los anteriores tipos de aburrimiento, logramos sacar en claro que, a pesar de ser un ánimo de entrada indeseable, era capaz de situarnos de manera *privilegiada* en tanto

5 Traducción de Antonio Pau: «Buscamos por todas partes lo absoluto, y siempre y solo encontramos cosa» (2012: 169).

nos encaminaba a ciertas preguntas. Cuanto más profundo es el aburrimiento, «tanto más plenamente está enraizado en el tiempo, en el tiempo que nosotros mismos somos» (2015: 175).

Esta suerte de *bajada de humos* en la que el estar aburridos nos instala, adquiere más fuerza en el aburrimiento profundo. En este estado de aburrimiento profundo en el que todo parece tornarse banal —incluidos nosotros mismos—, ponemos en cuestión la subjetividad, al hombre como plexo de vivencias, como conciencia general... toda concepción del hombre que obstruye el acceso a la pregunta esencial por el tiempo (Heidegger, 2015: 175). La esencia del tiempo parece de algún modo iluminarse por la vía de estar aburridos.

Uno se aburre sería la forma más próxima de traducir, y así lo hace Alberto Ciria⁶, la expresión alemana para el aburrimiento profundo, a saber: *es ist einem langweilig*. No se hace referencia a que *yo me aburra*, sino que, para expresar este aburrimiento, se habla de que es *uno* el que se aburre (Heidegger, 2015: 176), haciendo que toda subjetividad posible quede desplazada. Podemos decir ya que algo *salvable* de este modo de aburrimiento, algo por lo que merece la pena advertir la prohibición del aburrimiento es por el hecho de que, estando profundamente aburridos, todo modelo moderno de subjetividad se viene abajo. R.M. Rilke lo supo ver en *El libro de horas* al íntimamente confesar: *Ich bange manchmal, dass du nichtmehr bist, /wenn ich mich sehr verliere an die Zeit* (Rilke, 1989: 118)⁷. En la oscuridad del tiempo, al tornarse este tan misterioso como lo hace en el aburrimiento profundo, todo puede acabar siendo preguntado. Un intento de prohibición del aburrimiento es un intento de prohibición de preguntas esenciales. En el aburrimiento profundo nos preguntamos por nosotros mismos hasta darnos cuenta de que los modelos modernos de subjetividad pueden ser cuestionados.

En este aburrimiento profundo ya no aparecen como aburridas las cosas o los hombres, los sujetos o los objetos. Este tercer tipo de aburrimiento viene a romper esquemas ontológicos: no aburre sujeto u objeto, aburre la temporalidad en cuanto tal (Heidegger, 2015: 203). Es en este tipo de aburrimiento cuando estamos en la claridad que nos permite la comprensión del tiempo como horizonte, como condición de posibilidad de la manifestabilidad de lo ente (2015: 189). En este tipo de aburrimiento son puestos en jaque los sujetos y los objetos como piedras angulares del conocer y damos cuenta de la importancia del tiempo en nuestra existencia.

4. Salvar incluso aquello que nadie querría. El ángel sereno dispuesto a aburrirse

Hemos tratado de defender el aburrimiento como una posibilidad existencial desde la que surgen preguntas fundamentales. Hemos tratado de ver también al principio de este texto cómo el aburrimiento puede estar siendo prohibido o eclipsado con la aparición y el perfeccionamiento del entretenimiento mezclado con el desarrollo técnico de los objetos. Estamos convencidos de que la actitud que cabe mantener frente a estas propuestas de la industria cultural bajo la forma del entre-

6 La traducción del curso de 1929-1930, en el que nos basamos, fue realizada por Alberto Ciria.

7 «A veces tengo miedo de que tú ya no existas, cuando en lo temporal me pierdo con exceso», trad. Bermúdez Cañete.

tenimiento y la promesa del cese del aburrimiento es, cuando menos, de sospecha profunda. Esta promesa que incluso puede parecer que se llega a cumplir lejos de liberarnos, nos individualiza, nos deja solos, relegados cada uno a nuestro propio mundo. Dijo Heráclito que para los que están despiertos el orden del mundo es común, mientras que los que duermen se vuelven cada uno hacia su propio mundo (fr. 89)⁸. Quizá bajo la promesa de liberación de algo que causa tan poco agrado como es aburrirnos, estemos siendo inducidos a un sueño del que cada vez sea más complicado despertarnos, el sueño en el que somos individuos incapaces ya de habitar un mundo común.

Sería profundamente injusto, incluso diríamos despiadado, haber escrito un diagnóstico tan pesimista sin propuesta de alternativas más o menos tangibles. Esta propuesta quizá no sea la tarea de la que se suele ocupar un filósofo. No es nuestra tarea solucionar el presente. Pero podemos servirnos quizá de dos figuras, de dos actitudes filosóficas para pensar este inquietante avance de la técnica y nuestra relación con él. En primer lugar, Walter Benjamin habló en *Sobre el concepto de historia* acerca de lo que conocemos como el ángel de la historia [*Engel der Gesichte*]. Basado en una acuarela de Paul Klee, Benjamin lo describe:

Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad (2008: 310).

La tempestad no va a cesar. Esto significa en este caso que el progreso técnico no va a detenerse. Dentro de diez años el aburrimiento será más difícil de encontrar que hoy, pero más fácil que dentro de veinte. Seguiremos siendo llevados por el progreso hacia delante, querámoslo o no; sea sórdido o bello nuestro destino. Pero siempre la actitud debe ser la *angelical*, esto es: saber que vamos hacia delante pero no perder la vista lo acontecido. Negar el avance de la técnica y, en este caso, el entretenimiento solo nos llevará a ser relegados a nuestro mundo propio. Benjamin plantea que la lucha de clases «es una lucha por las cosas burdas y materiales, sin las cuales no habrá las espirituales y refinadas» (Benjamin, 2008: 306-307). Quizá haya llegado el momento de la historia en el que merezca la pena luchar por algo tan burdo y desagradable como el aburrimiento para poder acceder a algo más refinado. Quizá una de esas cosas de altura por las que merece la pena luchar sea el aburrimiento, o, más bien las posibilidades existenciales que el aburrimiento permite y que hemos tratado de esbozar. Como confiamos en el vuelo de ese ángel, pero sabemos que sufrirá tur-

8 Citamos por la edición de Bernabé.

bulencias, es bueno que reforcemos su trayectoria con otra posición frente al presente planetario. Si bien la actitud del ángel de la historia puede ser entendida como una respuesta general al avance de la historia, podemos reforzarla en su relación con el aburrimiento y el entretenimiento tecnificado con un concepto de Heidegger: la *Gelassenheit*.

Todo esto con lo que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre — todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido (Heidegger, 1994: 21).

Estamos en peligro de eliminar de nuestro existir posibilidades como el aburrimiento mediante la instalación generalizada del entretenimiento tecnificado. ¿Podemos rebelarnos contra la historia y resistir a este devenir que sobre nosotros se cierne? Actuemos como Heidegger antes de contestar a estas preguntas hace uso del pensar meditativo y piensa, primero su época, la época atómica⁹.

Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época (Heidegger, 1994: 25).

No se trata de que se instale como modelo generalizado el entretenimiento tecnificado, sino de que estemos tan sumidos en él que no podamos pensar más allá de sus propios términos. La actitud de *Gelassenheit* para con las cosas pasa por dejar entrar a los objetos técnicos —en este caso, el entretenimiento tecnificado— en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo, saber mantenerlos fuera. Al igual que el Ángel avanza y mira hacia atrás, la *Gelassenheit* dice *sí* y *no* al mismo tiempo al mundo técnico en general (Heidegger, 1994: 27) y, ahora, en concreto al entretenimiento en su forma tecnificada que nos salva del aburrimiento.

Pensemos por tanto en un ángel sereno que mira a la historia consciente del progreso, consciente de su dirección y es virtuoso al decir a la vez *sí* y *no* al avance total. Decimos *sí* al asumir que la historia sigue y que el progreso técnico sigue con ella y decimos *no* a la intromisión total de la técnica en nuestro mundo mediante el entretenimiento tecnificado que nos promete el cese del aburrimiento. El aburrimiento merece ser al menos experimentado algunas veces. Decimos *no* a un régimen vital estéril del aburrimiento y *sí* al abrirle la puerta como temple revelador de numerosas complejidades de la existencia. El aburrimiento es quizá un elemento peligroso y desagradable,

9 Podemos entenderla, quizá, como antesala de la nuestra.

pero recordemos, con Hölderlin, *Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch* (2020: 450)¹⁰. Puede que el aburrimiento sea peligroso, pero dentro de él puede crecer lo salvador del preguntar más primario.

¹⁰ «Pero donde hay peligro/también aumenta lo salvador», trad. Eduardo Gil Bera.

