

LA FILOSOFÍA Y EL ABURRIMIENTO: IDILIOS Y DESENGAÑOS

**Trabajo de Fin de Máster
Máster en Filosofía y Cultura Moderna**

Presentado por:

Miguel Ángel Márquez Romero

Dirigido por:

Prof. Cat. Dn. Antonio Gutiérrez Pozo

LA FILOSOFÍA Y EL ABURRIMIENTO:

IDILIOS Y DESENGAÑOS

POR

MIGUEL ÁNGEL MÁRQUEZ ROMERO

RESUMEN

El aburrimiento es concebido en nuestro tiempo como un fenómeno a evitar a toda costa. Esto es así debido a la hegemonía del discurso clínico que ha provocado que el aburrimiento albergue en la actualidad nociones patológicas y médicas. Además, la psicología ha venido repitiendo sin miramientos que hasta finales del siglo XX el aburrimiento apenas había suscitado el interés de los investigadores. Sin embargo, la historia de la filosofía y la literatura desmienten este tópico absurdo. El aburrimiento, teniendo en cuenta las metamorfosis históricas que han ido modelando su concepción, ha sido objeto de numerosas reflexiones desde la Antigüedad hasta la época contemporánea. No obstante, ha sido el aburrimiento complejo y sus radiaciones disfuncionales -recordemos el grito de Théophile Gautier '*plutôt la barbarie que l'ennui*'- el que ha acaparado toda la atención por parte de filósofos y escritores relegando a un papel residual al aburrimiento sencillo. Uno de nuestros propósitos a lo largo de la presente investigación será reivindicar un mayor espacio de estudio desde las disciplinas filosóficas de esta variante del aburrimiento. Creemos que para filosofar se requiere de un particular estado de ánimo o *páthos* hacia el cual podría conducir el aburrimiento sencillo. Este tipo de aburrimiento, como decía Miguel de Unamuno, es un *licor agridulce* que dispone al ser humano al asombro. El *thaumázein* domina desde el primer movimiento hasta el último la gran sinfonía inacabada que es la filosofía. Pero la ética del trabajo propia de las sociedades neoliberales se opone a la actitud ociosa y distraída que se requiere para la filosofía. En nuestras sociedades el ocio está sometido a la misma presión productiva que el tiempo laboral y en consecuencia vamos por el mundo ajenos a cualquier perplejidad.

Palabras claves: aburrimiento, ocio, *thaumázein*, filosofía, patología.

ABSTRACT

Boredom is conceived in modern times as a phenomenon to avoid at all costs. This is due to the hegemony of clinical discourse that has caused boredom to currently harbour pathological and medical notions. Furthermore, psychology had always stated without foundation that until the end of the 20th century, boredom had barely aroused the interest of researchers. However, the history of philosophy and literature deny this absurd cliché. Boredom, bearing in mind the numerous historical metamorphoses that have shaped its conception, has been the subject of numerous reflections from antiquity to contemporary times. However, it was complex boredom and its dysfunctional

radiations, not forgetting the words of Théophile Gautier, '*plutôt la barbarie que l'ennui*', that has captured the undivided attention of philosophers and writers alike, relegating simple boredom to a residual role. One of our purposes throughout this work will be to claim a greater study space for the philosophical disciplines of this variant of boredom. We believe that philosophising requires a particular state of mind or *páthos* which simple boredom could lead. This type of boredom, as Miguel de Unamuno said, is a *bittersweet liquor* that fills human beings with wonder. From the first movement to the last, *thaumázein* dominates the great unfinished symphony that is philosophy. But the work ethic of neoliberal societies is opposed to the idle distracted attitude that is required for philosophy. In our societies, leisure is subject to the same pressure as time working and consequently we go through the world detached from any perplexity.

Keywords: boredom, leisure, *thaumázein*, philosophy, pathology.

“Estaban los escritores, los poetas, viviendo una vida aparte, ociosa e inteligente, que era la vida literaria, sin abuelas enfermas ni deudas en el mercado”.

Francisco Umbral, *Las Ninfas*.

ÍNDICE

Resumen/Abstract

Presentación	9
1. Introducción	10
1.1 El estado de la cuestión: La hegemonía del discurso clínico.....	10
1.2 A la búsqueda de una definición del fenómeno del aburrimiento.....	12
1.3 Breve panorámica histórica del concepto de aburrimiento.....	16
1.3.1 El aburrimiento en Grecia y Roma.....	17
1.3.2 La condena del ocio y la pereza en el cristianismo medieval.....	19
1.3.3 La crisis del XIX: la gran ciudad y el capitalismo.....	21
1.3.4 El Romanticismo alemán y la lenta experiencia del tiempo (<i>Langeweile</i>).....	24
1.3.5 El <i>mal du siècle</i> francés.....	27
1.3.6 La industria del entretenimiento.....	29
1.4 El aburrimiento como fuerza motriz.....	34
1.5 Objetivos de la investigación.....	37
2. Filosofía y aburrimiento: Idilios	42
2.1 Filosofía y asombro.....	42
2.1.1 El despiste de Tales de Mileto.....	43
2.1.2 El <i>thaumázein</i> (<i>θαυμαζείν</i>) como rasgo distintivo de Europa.....	46
2.1.3 El filósofo: un hereje con educación ocular.....	47
2.1.4 El flirteo entre la filosofía y el aburrimiento.....	49
2.1.5 ¿Acaso la ciencia ya no sorprende?.....	53

2.2 <i>Vita contemplativa y animal laborans</i> (Una defensa del ocio).....	55
2.2.1 El derecho a entregarse al ocio	55
2.2.2 La exaltación de la virtud del trabajo.....	61
2.2.3 La sociedad del rendimiento según Byung-Chul Han.....	63
2.2.4 Elogio a la figura del <i>flâneur</i>	69
3. Filosofía y aburrimiento: Desengaños	73
3.1 Aburrimiento y conciencia de finitud.....	73
3.2 El aburrimiento en la filosofía de Arthur Schopenhauer.....	77
3.2.1 Introducción al filósofo experto en aburrimiento.....	77
3.2.2 Los latigazos de la caprichosa voluntad.....	80
3.2.3 Los elevados placeres espirituales.....	83
3.3 Aburrimiento y depresión en la narrativa de Michel Houellebecq.....	86
3.3.1 En Occidente no se dan las condiciones históricas para la felicidad.....	86
Conclusiones	95
Bibliografía	98

PRESENTACIÓN

El aburrimiento es concebido hoy en día por la sociedad como un fenómeno a evitar a toda costa. Es lógico, pues, pensar que el aburrimiento genera una cierta sensación desagradable en el sujeto que lo padece y no caeríamos en la exageración si dijéramos que actualmente el ser humano tardo-moderno es intolerante al aburrimiento. La propia raíz de la palabra “aburrimiento” -*abhorre*- indica ya el aborrecimiento mismo. Existe un abismo entre el miedo a caer en el aburrimiento en nuestro tiempo y el ya viejo consejo de Bertrand Russell de las primeras décadas del siglo pasado (1930) según el cual “puede que cierto grado de aburrimiento sea un ingrediente necesario de la vida”.¹ Es lícito, incluso, preguntarnos si el aburrimiento hoy en día existe; en la medida en que aplicamos toda nuestra voluntad e ingenio en huir del mismo y, también, la férrea salud que presenta la industria del entretenimiento da buena cuenta de ello. El célebre ejemplo de la espera en las estaciones de tren que Martin Heidegger sugería en su análisis sobre la lenta experiencia del tiempo (*Langeweile*), como ocasión para aprovechar para meditar sobre la existencia y su destino, pertenece hoy a tiempos pasados. Heidegger afirmaba que dicha espera inclinaba al espíritu “al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal”.² Esas esperas en los andenes en las que el transcurrir lento del tiempo te acorralaba o, por decirlo de otra manera, esos claros que hace la existencia, constituían pretextos para rehuir la banalidad cotidiana o la existencia inauténtica. Sin embargo, nadie aprovecha ya tales ocasiones para hacer metafísica. Nos entregamos con fervor y avidez a las pantallas para matar el tiempo. El presupuesto para seguir viviendo es hacer de la vida otra cosa. La vida cotidiana actual está -en el sentido heideggeriano- construida sobre una farsa fundamental. Si aburrirse hoy es un quimera, ¿cómo investigar, pues, sobre un asunto tan fantasmal como el aburrimiento?

Además, el fenómeno del aburrimiento parece tener hoy un tratamiento clínico y, por tanto, ha cristalizado un concepto psicopatológico del mismo. Josefa Ros Velasco llama la atención sobre este asunto en su tesis doctoral “*El aburrimiento como presión selectiva en Hans Blumenberg*”: “En la actualidad el aburrimiento es concebido como un fenómeno que afecta al ser humano como si de una patología psicológica se tratase”³ y “se comprende casi como una epidemia que asola la

¹ RUSSELL, B.: *La conquista de la felicidad*. Madrid, Debolsillo, 2020, p. 60.

² HEIDEGGER, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 2007, p. 187.

³ ROS VELASCO, J.: *El aburrimiento como presión selectiva en Blumenberg*. (Tesis doctoral s.p), Universidad Complutense de Madrid, 2018, p. 13.

civilización”.⁴ ¿Cómo hemos llegado a esta concepción del aburrimiento dominada por los relatos médicos? ¿Desde siempre ha albergado la emoción del aburrimiento nociones clínicas o farmacológicas? ¿Acaso se trata de una actitud natural o, en cambio, ha sido inducida por agentes ocultos?

1. INTRODUCCIÓN

1.1. El estado de la cuestión: la hegemonía del discurso clínico

En los diferentes ámbitos académicos e investigadores se viene repitiendo sin miramientos que hay una escasez de literatura acerca del fenómeno del aburrimiento. Lo que ha contribuido a crear el lugar común según el cual el aburrimiento ha despertado poco interés entre los investigadores⁵ y de ahí la poca comprensión que se tiene del mismo.⁶ Ros Velasco ha llevado a cabo una elogiada tarea a la hora de deconstruir este tópico y con ello ha conseguido aportar una inestimable ayuda a los futuros investigadores:

I considered it very important to share my discoveries with future researchers on the subject by publishing a paper so that they do not fall into the same trap I was about to. In order to develop this further, I hypothesize that it is not true that exists shortage of literature on boredom; rather there exists a lack of thematic variety and availability in accessible languages. (...) In doing so, we see that there exists ample literature on boredom.⁷

Esta labor ha sido realizada metódicamente investigando cuántos trabajos sobre el aburrimiento se han publicado, desde qué disciplinas y, también, el idioma de las publicaciones. Para ello se sirvió de la aplicación *Google Scholar* y sus conclusiones vienen a desmentir el tópico que se ha asumido de forma acrítica en el mundo académico acerca de la escasez de trabajos sobre el aburrimiento. Contrariamente al tópico: “The total population of academic studies on boredom

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ Richard Smith estimaba que desde 1926 hasta 1980 apenas un artículo sobre el aburrimiento aparecía anualmente., SMITH, R.: “Boredom: A review”, *Human Factors*, Jun, 23 (3), (1981), pp. 329-340.

⁶ De acuerdo con EASTWOOD (2012): “the scientific study of boredom remains a relatively obscure niche and boredom itself is still poorly understood”. EASTWOOD, J.D., FRISCHEN, A., FENSKE, M.J., SMILEK, D.: “The unengaged mind defining boredom in terms of attention”. *Perspectives on Psychological Science*, Volumen 7, Issue 5, (2012), pp. 482-495.

⁷ ROS VELASCO, J.: “Boredom: a comprehensive study of the state of affairs”. *Thémata*. Revista de filosofía. N° 56, julio-diciembre, (2017), p. 174.

which we found with the online search tool *Google Scholar* was 2878”.⁸ A la vista de los datos es, pues, difícil seguir creyendo en el comentado lugar común. De acuerdo con Ros Velasco “it is untrue to claim that there is a shortage of literature on boredom”.⁹

Hemos manifestado en la presentación de nuestra investigación que actualmente la concepción del aburrimiento está construida sobre narrativas clínicas. Que el aburrimiento sea visto como un fenómeno relativo al ámbito de la salud médica puede deberse a las disciplinas que se encargan mayoritariamente de investigar el mismo. Respecto a esta conjetura Ros Velasco nos llama la atención haciéndonos ver que

es indiscutible que el estudio sobre el aburrimiento se ha realizado principalmente desde disciplinas como la literatura (354 trabajos), la pedagogía (340) y las distintas vertientes de la psicología y la psiquiatría (367).¹⁰

Es cierto que el aburrimiento se ha abordado desde disciplinas tan diversas como la etología o la filosofía e, incluso, los estudios de género; sin embargo, es indudable que el ámbito médico representa la hegemonía del discurso en este caso. Por consiguiente, el estudio del fenómeno del aburrimiento está monopolizado por unas pocas áreas de investigación. Resulta asombroso que siendo una emoción tan cotidiana y que trasciende tantos ámbitos de la vida de ser humano no se aborde con mayor empaque desde otras disciplinas para obtener una perspectiva más diversa y multiforme. Quizás, insistimos, puede ser esta una de las causas principales que ha propiciado la comprensión del aburrimiento desde una perspectiva médica. Otro de los motivos lo podemos encontrar en la historia de nuestras civilizaciones. Por lo tanto, habría de exigírsenos la tarea de llevar a cabo una panorámica histórica sobre las diferentes concepciones que del aburrimiento se han tenido. Aventuramos, por ahora, a decir que el estatuto patológico que ha ido adquiriendo el aburrimiento puede deberse, por un lado, a las áreas de investigación que se encargan del mismo y, por otro lado, al devenir histórico y a las distintas comprensiones que del aburrimiento se han formado nuestros antepasados. En ambos factores pueden encontrarse los motivos por los cuales ha cristalizado una concepción patológica del aburrimiento.

⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰ ROS VELASCO, J.: *El aburrimiento ... op.cit.*, p. 19.

1.2. A la búsqueda de una definición del fenómeno del aburrimiento

Tras esta introducción al estado de la cuestión es necesario acordar una definición del fenómeno del aburrimiento, puesto que no precisar los conceptos y limitar los contornos de una investigación sería provocar su ruina. En este punto tropezamos con una dificultad no menor. Así lo justifica Ros Velasco:

Entre la psicología y psiquiatría existe una falta de consenso respecto al origen y naturaleza del aburrimiento, así como en lo que a sus causas y consecuencias se refiere. A finales del siglo XX y principios del XXI nos encontramos frente a una total confusión y ausencia de acuerdo respecto a un fenómeno sumamente común que se ha convertido en una quimera inabarcable.¹¹

La complejidad a la hora de establecer una definición del fenómeno del aburrimiento no estriba únicamente en que los especialistas que se encargan de estudiarlo no se pongan de acuerdo a la hora de ofrecer una definición *standard*, sino que también -y esto no es menos importante- la consideración de la emoción del aburrimiento ha sido diferente según el periodo histórico -incluso la geografía- y por esta razón ha sido nombrado y conceptualizado de diferentes formas a lo largo de la historia. A pesar de estas dificultades no podemos desistir en el empeño de formular una definición, aunque sea provisional, del aburrimiento. No obstante, en los estudios acerca del aburrimiento se ha establecido una clara diferenciación entre dos tipos de aburrimiento:

Al enfrentarnos a la bibliografía contemporánea sobre el aburrimiento comprobamos que se ha establecido una diferencia entre dos variantes del aburrimiento: el de tipo sencillo y el de tipo complejo. El aburrimiento sencillo o situacional se define como el más común y tradicional estado de hastío que todos los seres humanos experimentamos de forma temporal y que resulta en mayor o menor medida evitable en tanto que es provocado por un escenario monótono y repetitivo.¹²

Así pues, por un lado, el individuo que se encuentra afectado por el aburrimiento sencillo juzga su circunstancia como insípida y poco excitante y, por esta misma razón, se resuelve a buscar algo novedoso, es decir, estimulante. Por tanto, se dice que el aburrimiento sencillo deviene de la circunstancia que rodea a un individuo concreto en la medida en que esta se vuelve previsible y repetitiva. El filósofo danés Søren Kierkegaard expresa esta necesidad de cambio que genera el aburrimiento en su escrito *La rotación de los cultivos*: “Aquellos por lo que claman quienes se

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 21.

aburren es el cambio. En esto estoy completamente de acuerdo con ellos, pero se trata de actuar por principio”.¹³ A lo largo del presente trabajo de investigación nos referiremos a este tipo de aburrimiento como un aburrimiento inocuo, mundano o exógeno, del que cabe explorar un aspecto positivo: su fuerza motriz, pero, como diría Kierkegaard, debería estar orientada por un *principio*.

Por otro lado, el aburrimiento complejo vendría a denotar un malestar existencial que trasciende toda situación particular. En este caso, el aburrimiento parte del fondo del alma del sujeto y no así de la circunstancia. Bajo esta segunda acepción el aburrimiento sería hermano de sangre de la melancolía o la depresión. Así, hablamos, según la época histórica, de *ennui*, *taedium vitae*, *horror vacui*, acedia., en definitiva, de hastío vital o insoportable aburrimiento. En esta segunda variante del concepto de aburrimiento se observa claramente el carácter clínico que puede adquirir. Es interesante resaltar que a lo largo del siglo XIX es cuando se consagra esa afinidad entre aburrimiento complejo y enfermedad. Los siglos XX y XXI han recibido este *testigo enfermizo* del siglo decimonónico. El aburrimiento complejo no significa, pues, no saber en qué ocuparse, sino, muy al contrario, representa la apatía y la náusea de vivir. Søren Kierkegaard describe este estado existencial en los *Diapsálmata*:

No me apetece nada. No me apetece montar a caballo, es un movimiento demasiado brusco; no me apetece caminar, resulta demasiado agotador; no me apetece recostarme ya que, o bien debería permanecer acostado, y esto no me apetece, o bien debería levantarme, y esto tampoco me apetece. *Summa summarum*: no me apetece nada de nada.¹⁴

El ser humano que padece aburrimiento profundo no encuentra nada estimulante en el mundo y, como dijo Immanuel Kant, “el vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror (*horror vacui*)”.¹⁵ Por otra parte, también bajo esta variante o acepción del aburrimiento tiene cabida el fenómeno de la sobreexcitación. Es un caso muy común en el siglo XXI puesto que debido a la hiperestimulación propia de las sociedades neoliberales -ya reparó Gautier que el culto al capitalismo se constituía como una especie de ‘*concupiscencia ocular*’- cada vez más individuos

¹³ KIERKEGAARD, S.: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Volumen 2/1. La rotación de los cultivos*. Madrid, Trotta, 2006, p. 298.

¹⁴ KIERKEGAARD, S.: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Volumen 2/1. Diapsálmata*. Madrid, Trotta, 2006, p. 46.

¹⁵ KANT, I.: *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza, 1991, p. 160.

son incapaces de alcanzar cotas suficientes de excitación por el despliegue vertiginoso y alocado de las imágenes. El dogma del capitalismo es entregarse a él hasta la extenuación.

Byung-Chul Han es uno de los autores que más ha elevado la voz de alarma respecto a esta cuestión. En su obra *La sociedad del cansancio* Han sostiene que las enfermedades prototípicas de las sociedades neoliberales y consumistas son la depresión, el trastorno de déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional (*burnout*). Para filósofo alemán vivimos en unos tiempos marcados, por un lado, por el exceso de positividad y, por otro, por un exceso de información que discurre en un tiempo atomizado a través de las omnipresentes pantallas que provocan que la atención de los individuos quede fragmentada por los continuos estímulos, y origina una incapacidad para la excitación por más que se ofrezcan cantidades inusitadas de información e imágenes. El individuo requiere de una hiperatención para poder vivir en una sociedad como la descrita y, paradójicamente, esta hiperestimulación ocasiona que la atención se disperse por el acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos. Por lo que se hace imposible centrarse en una sola cosa. Con respecto al diagnóstico que Han hace de nuestras sociedades resulta visionaria la reflexión de Friedrich Nietzsche de su obra *Más allá del bien y del mal*: “La objeción, la cana al aire, la desconfianza jovial son signos de salud: todo lo incondicional cae dentro de lo patológico”.¹⁶

Es interesante hacer constar que el aburrimiento sencillo apenas ha recibido interés por parte de los investigadores que, en cambio, sí han destinado esfuerzo a estudiar el aburrimiento complejo implicando la patologización del mismo con la consiguiente proliferación de prácticas médicas que intentan reducirlo a un plano terapéutico y sanatorio. Peter Toohey llama la atención sobre este hecho en su libro *Boredom. A Lively History* (2011) puesto que resulta sorprendente que esta segunda forma de aburrimiento llene páginas y páginas de libros mientras que el aburrimiento sencillo, al ser considerado como trivial, no reciba atención alguna:

There seems to be a stigma attached to experiencing this sort of ‘simple’ boredom. Perhaps this is because it is so often associated with children. I’ve often wondered if this stigma go childishness has given rise to the *second* form of boredom, occasionally termed ‘complex’ or ‘existential’. (It was the German sociologist Martin Doehlemann who seems to have coined the expression ‘existential boredom’.) This form of boredom is said to be able to infect a person’s very existence and it may even be thought of as a philosophical sickness. It is no easy thing to characterize. Its complexity can take in

¹⁶ NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 2019, p. 135.

many well-known conditions. These often go under such evocative names as melancholia, depression, ennui, mal de vivre, world-weariness, tristesse, *tedium vitae*, the Christian ‘demon of noontide’ o spiritual despair (named acedia o accidie), the French ‘existentialist’ nausea and despair, and many other comparable terms and conditions. It is the subject of most of the books written on boredom. While this second form of boredom has caused the expenditure of a very considerable amount of black ink, very little has been devoted to the first form because it is dismissed as ‘trivial’. But to my mind, existential boredom is a hotchpotch of a category, and one whose basis is more intellectual than experiential -it is a condition which seems to me to be more read about and discussed than actually experienced. This book will unapologetically give simple boredom an equal billing.¹⁷

Nosotros, al igual que Peter Toohey, pretendemos concederle una importancia hasta ahora inusitada -por desgracia- al aburrimiento simple como factor que propicia e instiga el autoconocimiento -resuena aquí el eco de la vida examinada de Sócrates- la reflexión, la creatividad, el cambio¹⁸, la contemplación y, como trataremos de demostrar, la indagación filosófica.

El cantautor Bob Dylan, poco entusiasta de las entrevistas, confesó hace pocas fechas en una de ellas -con motivo de la publicación *The Basement Tapes Complete: The Bootleg Series Vol. 11* que recopila canciones inéditas de los años sesenta junto al grupo *The Band*- que escribía porque sencillamente se aburría:

The events of the day, they were just happening, they seemed to be a million miles away. We weren't really participating in any of that stuff, well it was the Summer of Love, but... we weren't there, so we did our thing where we wrote '*Million Dollar Bash*', you know, go along with the Summer of Love. We had nothing else to do, so I started writing a bunch of songs.¹⁹

¹⁷ TOOHEY, P.: *Boredom. A lively Boredom*. New Haven, Yale University Press, 2011, pp.5-6.

¹⁸ Christian Parreño sugiere que “el aburrimiento emerge como un momento topológico; es decir, como un estado de ánimo que involucra la presencia simultánea de cualidades diversas, frecuentemente opuestas, con el fin de significar algo diferente a su propia existencia. (...) Sugiere que el descontento con ‘lo anterior’ es el origen de la búsqueda de ‘lo nuevo’”. PARREÑO, R.: “Aburrimiento y espacio: Experiencia, Modernidad e Historia”. *Revista de la escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica*. Volumen 2, Número 03, (2013), p.3.

¹⁹ Las palabras de Bob Dylan puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=OuCRNN08wBc>

1.3. Breve panorámica histórica del concepto de aburrimiento

Hasta ahora hemos introducido la problemática en torno al fenómeno del aburrimiento y hemos comprobado su enorme dimensión y complejidad. Al ser una emoción inevitable sería conveniente preguntarse cómo se ha pensado y sentido el aburrimiento a lo largo de la historia. ¿Ha tenido desde los inicios de la humanidad una connotación tan negativa? ¿Ha cobijado siempre ideas relativas a patologías y trastornos mentales? ¿Por qué apenas se resalta el aspecto más positivo del aburrimiento, es decir, su capacidad para despertar el *sentido fabulador*?

Quizás las ciencias de la naturaleza no necesiten recurrir a la historia para poder formular nuevas hipótesis o conjeturas. En cambio, a disciplinas como la filosofía se les ha de exigir que acudan a la historia en busca de la genealogía de los conceptos con los que trabajan. Estamos, pues, obligados a examinar la historia., “el misterioso taller de Dios”, según J.W. Goethe.

Somos conscientes de que en este somero repaso histórico que pretendemos llevar a cabo se habrán echado en falta matices, obras y autores que habrían supuesto una mayor profundidad y empaque a la investigación. Sería síntoma de un atrevimiento propio de la ignorancia el que nosotros creyéramos posible hacer tal recorrido histórico de manera exhaustiva. No sólo sobrepasa los límites de dicha investigación, sino también nuestra pericia y capacidad, y por esta razón supondría una arrogancia que rozaría la impertinencia. Si bien se hace imposible llevar a cabo de manera detallada un repaso histórico de la concepción del aburrimiento por la razones ya aducidas, esto no es razón suficiente como para no atisbar, siquiera, las fluctuaciones y variaciones históricas que han ido modelando el concepto del fenómeno del aburrimiento hasta desembocar en la actual concepción patológica del mismo.

La representación que se ha hecho del aburrimiento ha sufrido varias metamorfosis a lo largo de los distintos periodos históricos que constituyen la biografía general de la humanidad -con razón alguien dijo que se debe imaginar el pasado como viajar a un país extranjero-. Aunque es justo reconocer que siempre ha estado asociado a una afección de carácter negativo. Sin embargo, es a partir del siglo XIX cuando se produce esta metamorfosis en la concepción del aburrimiento que hace del mismo una emoción patológica en un sentido fuerte -y, por tanto, susceptible de tratamiento- que, andando el tiempo, se consolidará en los últimos lustros de nuestra era como fenómeno relativo al ámbito clínico.

1.3.1. El aburrimiento en Grecia y Roma

Esta indagación histórica debe iniciarse en la Grecia clásica, pues, parafraseando a Marguerite Yourcenar *lo que mejor ha dicho el hombre ha sido en griego*. Sin embargo, en la Grecia Clásica apenas se encuentran referencias a la emoción del aburrimiento. Siguiendo la argumentación de Ros Velasco,

el concepto de aburrimiento apenas hubo de ser usado o aludido en los textos de la Grecia Antigua, a partir de lo que se concluye que hubo una tendencia a ignorar dicha emoción en la literatura.²⁰

Ahora bien, no obedece a la lógica pensar que los griegos no se aburrían nunca, puesto que el aburrimiento es una afección típicamente humana. O bien suponemos, como Ros Velasco, que los griegos tendieron a desconsiderar literariamente el aburrimiento, o bien, nos aventuramos a decir que los griegos estimaban el aburrimiento como una emoción innoble para el arte de la literatura y, dado que los griegos mostraron cierta obsesión por el legado y la imagen que dejarían al mundo, rehusaron concederle espacio en su literatura a pesar de la presencia que tenía en sus vidas.

En Aristóteles sí encontramos algunos pasajes, en obras de dudosa autoría como los *Problemata physica*, que hacen referencia a la melancolía: “Todos los hombres que han destacado en la filosofía, en la política, en la poesía o en las artes parecen ser melancólicos”²¹. Sin embargo, no podemos alcanzar a saber si para el filósofo de Estagira la melancolía y el aburrimiento vendrían a significar lo mismo y, también, no sería honesto contorsionar los textos para afirmar que la palabra “melancolía” sea otro modo de designar al aburrimiento. El experto helenista Carlos García Gual comenta al respecto:

Que nosotros sepamos, éste es el primer texto en que se insinúa o se postula una relación entre el talante extraordinario de ciertos personajes (“hombres geniales”, *perittoí*) y la afección de la melancolía. Los efectos de esa dolencia, causada por la llamada “bilis negra”, la *mélaina cholé*, habían preocupado desde mucho antes a los médicos hipocráticos. La bilis negra fue considerada como un humor extremadamente dañino, tanto física como psíquicamente, y su predominio en la mezcla humoral se denunciaba como motivo de graves alteraciones del cuerpo y del espíritu.²²

²⁰ ROS VELASCO, J.: *El aburrimiento ...* op.cit., p. 188.

²¹ ARISTÓTELES, *Problemas físicos*, 30, 1, 953 a.1. Madrid, Gredos, 2004.

²² GARCÍA GUAL, C.: “Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía”. *Faventia*, Número 6, Fasc. 1, (1984), pp. 41-42.

Es importante señalar que la teoría hipocrática que llega a Aristóteles establecía que la melancolía tenía la consideración de enfermedad -más concretamente hablaríamos en términos actuales como ‘depresión’-, mientras que para Aristóteles la melancolía se asocia al carácter genial de una persona. Por consiguiente, y siguiendo la perspectiva de García Gual, se trata de una inclinación o temperamento natural y no de una patología. Pero hemos de reconocer que Aristóteles siempre alude a los melancólicos con una apreciación ambigua. En definitiva,

la melancolía no es una enfermedad, sino una constitución natural. Una constitución muy interesante, porque es un tanto inestable. Se caracteriza por su *anomalía*, en el sentido griego del término. (*Anómalo* es lo que no es llano y liso, sino que presenta diversas altitudes y una superficie impredecible.) Los melancólicos son gente distinta y superior generalmente a los demás humanos, sean flemáticos, biliosos o sanguíneos, o más equilibrados o normales. Son gente poco corriente y un tanto imprevisible. Pueden caer en desvaríos, producidos por un exceso de bilis negra, o por la excesiva temperatura del humor negro en ellos dominante.²³

Es a lo largo del Imperio Romano cuando se comienza a relacionar al aburrimiento con la enfermedad en un sentido literalmente clínico y no tanto metafórico. Lucrecio en *De la Naturaleza de las cosas* lleva a cabo una, ya famosa, descripción del aburrimiento sin nombrarlo en el libro III -pasaje 1060-1070-: “Uno a las veces deja su palacio por huir del fastidio de su casa, y al momento vuelve, no encontrando algún alivio fuera a sus pesares”.²⁴ Lucrecio narra aquí la sensación de seguridad aburrada que arrincona al romano de vida cómoda y holgada. Según Lucrecio, el apetito de cambio o de novedad corresponde a la necesidad de mantenerse ocupado para no pensar en la muerte. Siglos más tarde esta reflexión será llevada a su forma más conspicua en los *Pensamientos* de Blaise Pascal. A su vez encontramos referencias al aburrimiento dentro del marco del ámbito médico en Horacio y Séneca, puesto que ambos autores aconsejan remedios médicos para tratar esta afección del espíritu. Séneca en *Sobre la brevedad de la vida, el ocio y la felicidad* hace alusión al *taedium vitae* como impulso enloquecido por la novedad: “cada cual precipita su vida y se atormenta por el deseo del futuro y el hastío del presente”.²⁵ En el epistolario de Séneca aparece el aburrimiento, incluso, como una de las causas del suicidio. Por tanto, desde muy temprano se relaciona el aburrimiento, como podemos comprobar, con el desencadenamiento de conductas

²³ *Ibid.*, pp. 49-50.

²⁴ LUCRECIO.: *De la naturaleza de las cosas*. Madrid, Cátedra Letras Universales, 2017, p. 232.

²⁵ SÉNECA.: *Sobre la brevedad de la vida, el ocio y la felicidad*. Barcelona, Acantilado, 2013, p. 23.

nocivas o disfuncionales. No obstante, hemos de reconocer que dentro del amplio campo de la literatura de la era romana las referencias al fenómeno del aburrimiento son relativamente fugaces.

1.3.2. La condena del ocio y la pereza en el cristianismo medieval

Siglos más tarde, con la consolidación de la religión cristiana, surge el concepto de acedia²⁶ en relación a la vida monacal.²⁷ En efecto,

después de Séneca, la consolidación definitiva de la noción de aburrimiento complejo unido al temor a la muerte -el sentimiento de estar desperdiciando una vida que tiene el tiempo contado- quedaría consagrada. Pero para ver en qué desembocará esta primera toma de contacto con el aburrimiento complejo deberemos esperar hasta la llegada del cristianismo y el posterior periodo de renacimiento cultural del siglo IV, cuando seremos testigos del nacimiento de la “acedia”, de la que filósofos como Agamben darían buena cuenta siglos después.²⁸

Ciertamente la “acedia” en el cristianismo va a ser la enfermedad del alma que afecta a la vida del monje en el convento. Sin embargo, debemos resaltar un matiz importante: con el cristianismo se va combatir la pereza, esto es, aquello que posibilita la aparición del aburrimiento. No se trata ya de evitar el aburrimiento, sino que dicho fenómeno está preñado ahora de significaciones perversas, o, lo que es lo mismo, se le consideraba como “pecado”. Los peligros se atribuyen, pues, en la Antigüedad al tiempo perezoso que puede cobijar fantasías insidiosas. Así nos lo hace saber Ros Velasco:

si el aburrimiento se asociaba en la época precedente al “*horror loci*” del miedo a la muerte y la religión cristiana venía a solventar dicho miedo, no podía por menos que condenar el tiempo ocioso en que surgían este tipo de pensamientos y sensaciones desoladoras acerca de la contingencia de la vida.²⁹

²⁶ Véase la obra de AGAMBEN, Giorgio (2001). *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia. Pretextos.

²⁷ A pesar del tópico que asocia la acedia a la vida monacal, Peter Toohey afirma que los límites de la acedia no los constituyen los conventos, sino que los trasciende: “But it is of crucial importance to note that acedia was not confined to the monastery. Monks were not alone in the predisposition to the illness. This is indicated by an aside of St. John Chrysostomos. He states that acedia is a condition also suffered by those living outside monasteries. But for them it was less dangerous. Thus the malady suffered by Stagirus has its parallel even in the comfortable world beyond the cave or the monastery. It is hard not to conclude that acedia represented something of a pandemic”. TOOHEY, P.: “Acedia in Late Classical Antiquity”. *Illinois Classical Studies*, Vol. 15. No. 2, (1990), p 346.

²⁸ ROS VELASCO, J.: *El aburrimiento ... op.cit.*, p. 196.

²⁹ *Ibid.*, pp. 196-197.

Es importante hacer constar que la “acedia” vendría a significar una enfermedad espiritual en la que el entorno o el contexto no son influyentes. Este matiz es realmente importante, puesto que nos permite relacionar la “acedia” con el aburrimiento complejo. A lo largo del Renacimiento el uso de la “acedia” irá disminuyendo hasta ser enterrada por un nuevo concepto: la melancolía, que vendría a traducirse por un malestar existencial general. También es justo reconocer que el concepto de ‘acedia’ experimenta cambios según la región, la época o el sujeto que la padezca. Así lo reconoce Peter Toohey:

The variety of definitions for acedia in scholarly literature is symptomatic of the actual nature of the affliction. Depending on the era, depending on the sufferer, depending on his or her health acedia could vary in intensity. It could resemble a mild form of frustration, a deeper form of boredom, or a psychotic type of depression. The disease affected religious and lay people alike. Its severity, however, seems to have been predicated upon historical, geographical, and physiological peculiarities. Perhaps the best analogy for acedia is that of a severe viral illness.³⁰

³⁰ TOOHEY, P.: *Acedia* ... op.cit., p. 351.

1.3.3. La crisis del XIX: la gran ciudad y el capitalismo

Será desde finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando la metáfora del aburrimiento como hermana de sangre de la enfermedad alcance su máxima expresión. No es fruto de la casualidad que sea en el siglo XIX cuando se origina un *boom* en la literatura -especialmente- y la filosofía por el tedio. Lord Byron, Friedrich Schiller, Heinrich von Kleist, Novalis, J.W. Goethe, Charles Baudelaire, François-René Chateaubriand, Emile Durkheim, Gustave Flaubert, Paul Verlaine, Stephané Mallarmé, Lev Tolstói³¹, Fiodor Dostoievski, Søren Kierkegaard y Arthur Schopenhauer son, entre otros, solo unos cuantos de los más ilustres ejemplos de un interés -casi enfermizo- por el aburrimiento. ¿A qué puede deberse que en diferentes latitudes y lenguas los pensadores se interesasen de lleno por el lento discurrir de los días, por la “enfermedad del alma”? El advenimiento de las revoluciones industriales, la Revolución Francesa, las últimas radiaciones de las ideas ilustradas y las revoluciones obreras cambiaron radicalmente las condiciones materiales y espirituales de los ciudadanos occidentales.³² ¿Qué otro aspecto fundamental de la vida de los humanos sufre un cambio radical y en relativamente poco tiempo? Las ciudades; puesto que habían comenzado a conquistar con fuerza el terreno de la seguridad en oposición a lo que se hallaba más allá de las murallas de la ciudad, esto es, la naturaleza. Es sorprendente comprobar que durante muchos siglos nuestros antepasados habitaban el mundo de manera *natural*, sumergidos en la

³¹ En *La felicidad conyugal* Tolstói aborda el tema del aburrimiento desde el punto de vista de la institución del matrimonio. La novela comienza del siguiente modo: “Antes de que terminara el invierno, esa sensación de tristeza ocasionada por la soledad, y también el simple hastío, crecieron hasta tal punto que ya no salía de mi cuarto, no abría el piano ni tomaba un libro en las manos. Cuando Katia intentaba convencerme de que me dedicara a una u otra cosa, le respondía: «No tengo ganas, no puedo», pero lo que sonaba en mi alma era: ¿para qué? ¿Para qué hacer algo si de forma tan gratuita se desaprovechaban mis mejores años? ¿Para qué? Y a ese *para qué* no había más respuesta que las lágrimas. Me decían que había adelgazado y que estaba desmejorado, pero ni siquiera eso me importaba. ¿Para qué? ¿Para quién? Me parecía que mi vida estaba condenada a transcurrir en ese lugar solitario y apartado del mundo, en medio de una melancolía impotente de la que no tenía yo ni fuerzas ni ganas de salir”. TOLSTÓI, L.: *La felicidad conyugal*. Barcelona, Acantilado, 2012, pp. 8-9. La descripción que hace aquí Tolstói del aburrimiento bien pudiera pasar sin ambigüedad alguna por la sintomatología de la depresión. Tolstói tuvo un fino olfato para detectar cómo la modernidad sucumbía a los individuos en el tedio más profundo. En *La muerte de Ivan Ilich* nos muestra la vida de un funcionario y burócrata que se afana de forma infatigable en lograr sus metas profesionales. Una vez conseguidas sus metas el personaje va adquiriendo la conciencia de que todo aquel esfuerzo fue en vano. El tormento le corroe las entrañas espirituales, pues, comprende que perseguir esa metas no ha henchido su corazón ni coloreado su amarillenta pero exitosa existencia. Tolstói estaba, una vez más, reclamando otra orientación vital que no fuese la económica ni laboral. Akira Kurosawa realizó un monumento imperecedero a la obra de Tolstói con su película “*Vivir*”. Sin desviarnos del mundo cinematográfico, Woody Allen será el gran explorador de las consecuencias del aburrimiento en la vida matrimonial. *Annie Hall*, *September*, *Manhattan*, *Interiors*, *Hannah and her sisters*, *Husbands*, and *wives* o, entre otras, *A midsummer night's sex comedy*; son hoy valiosas y emocionantes obras que tratan con genialidad los males que aquejan al matrimonio en la sociedad americana.

³² Pankaj Mishra en su obra *La edad de la Ira* estudia las patologías y las perturbaciones espirituales propias de la modernidad ocasionadas a raíz de la vida segura, en términos materiales, de Occidente: “John Keats fue uno de los que sintió la tentación de luchar en Venezuela. Incluso John Stuart Mill, al salir de una crisis nerviosa, descubrió que el “estado mental” de Byron era perturbadamente parecido al suyo propio, denunciando la buena vida de la próspera Inglaterra como “algo insípido, carente de interés”. Stuart Mill proyectó más adelante su propio temor a la debilidad y el tedio en toda la sociedad moderna, advirtiéndole contra los peligros del estancamiento espiritual”. MISHRA, P.: *La edad de la ira. Una historia del presente*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 170.

naturaleza. La naturaleza era insondable y nadie podría haber intuido que más adelante las ensoñaciones modernas e ilustradas convertirían a la naturaleza en pura mecánica predecible y manipulable. Antes de la emergencia de la modernidad no había una división tan radical entre naturaleza y ciudad. Las relaciones entre la naturaleza y el ser humano se trastornan radicalmente. Esta separación del mundo humano del mundo natural -a priori inocente e, incluso, beneficiosa- se reveló como una vida segura, aburrida, pobre de excitaciones y, en definitiva, predecible y monótona marcada por una soporífero y mecánico ritmo laboral. La insatisfacción de las nacientes sociedades capitalistas engendra constantes deseos en una fantasmagórica atmósfera que genera fastidio porque a fin de cuenta *todo es más de lo mismo*. El aburrimiento comienza a extenderse, pues, como si de una plaga se tratase gracias al surgimiento de las ciudades modernas y la subjetividad económica que tiende a petrificar el tiempo y a convertir las vidas en incoloras rutinas de trabajo.

Sin embargo, la gran ciudad se va a convertir, para las gentes de la amarillenta vida de provincias, en un anhelo fervoroso donde se piensa que el aburrimiento no tiene cabida. Este deseo no hace sino recalcar, también, el aburrimiento de las pequeñas ciudades. La obra *Madame Bovary* de Gustave Flaubert es un claro ejemplo de las aspiraciones de las mujeres burguesas de provincias que deseaban despachar su aburrimiento rural en la gran metrópoli que era París en el siglo XIX. Como explica Daniel Lesmes:

Como si tuviera lugar una inversión entre su entorno y lo que les quedaba sin duda demasiado lejos, lo nuevo destellaría para aquellas señoras de provincias en ese deseo repetido una y otra vez, cuya cara negativa no era sino el desprecio por su propia situación, el *ennui*. No es sólo que en su pequeña ciudad presintieran una muerte lenta, marcada por el lento paso de los días en provincias, una muerte más temible que cualquier accidente inesperado; no, no es sólo eso; pues además estaba en juego una cuestión de valor. Porque a ellas no les hubiera bastado con un cambio cualquiera, sino hacia la excelencia de ese París imaginado.³³

La burguesía de provincias, con su vida predecible auestas, pensaba -ingenuamente- que la gran ciudad sería la cura frente al aburrimiento con su abundancia de novedades, tiendas y teatros. Sin embargo, el problema del *ennui* rural se transformaba en algo inesperado en la ciudad. Puesto que las novedades continuas que ofrece la ciudad comienzan a tener una uniformidad dentro de lo

³³ LESMES, D.: *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*. Valencia, Pretextos, 2018, p. 149.

novedoso y se acaba convirtiendo todo en más de lo mismo. La ciudad, con el creciente ritmo y aceleración de las nacientes metrópolis, no aporta ya nada nuevo en la medida en que la novedad es la norma. ¿Quién pensaría que las novedades conllevarían al hartazgo de lo nuevo? Además, aquellos hombres y mujeres de provincias fascinados por el encanto de la gran ciudad mostraban una visión paleta y pueril de la misma, puesto que las expectativas eran disfrutar e integrarse en la ciudad, pero le esperaban la insignificancia y el anonadamiento. En la ciudad se perdía el nombre y se cobraba un triste y gris anonimato entre las masas.

Pero para que la gran ciudad, envuelta en misterios y reclamos excitantes, se convirtiese en objeto de deseo había que presentarla pulida, limpia y preñada de novedades. Esto es: la gran ciudad comienza como una ilusión cosmética. Habría, pues, que deshacerse de las gentes de mala fama, limpiar las calles -la sangre como elemento común de la ciudad comenzará a desaparecer en el XIX- trasladar en la periferia a los locos, criminales y enfermos. También los mataderos y los castigos públicos fueron desplazados del centro de la ciudad. Daniel Lesmes nos hace notar este sustancial cambio:

Se reglamenta entonces el transporte de la carroña, obligando con ello a que se realizara en coches cerrados; la disección fue prohibida en todo el Barrio Latino, donde se encontraba la facultad de Medicina; todos los restos de animales tuvieron que desaparecer de la vía pública. Algo que en tiempos muy cercanos se había aceptado en la rutina diaria, pasó rápidamente a volverse incomprensible, no sólo por cuestiones de higiene, sino también por su crudeza. Lo mismo sucedió con los castigos públicos: en 1833 se suprimió la marca con hierro; en 1848 la exposición pública de culpables fue definitivamente abandonada; la guillotina dejó de emplearse en el Hôtel de Ville, y ya sólo se vio caer su terrible cuchilla fuera de los muros de la ciudad. Para la sangre, la pintura; para la muerte, los hospitales, los mataderos, los márgenes, el extrarradio de la ciudad.³⁴

También se unificarán los horarios: los horarios del ferrocarril, del trabajo y del ocio se centralizarán con arreglo a la hora parisina. Vemos aquí claramente el embrión de la industria del entretenimiento de masas de los siglos XX y XXI. A resultas de esta unificación del reloj se institucionaliza el ocio: el consumidor es tan esencial como el trabajador y se destinan determinados lugares de la ciudad para la diversión y el consumo. Todo comenzaba a estar pautado, reglado y uniformado. El aburrimiento y la depresión acechaban sigilosos en el porvenir.

³⁴ *Ibid.*, p. 146.

Estos límites y contornos bien definidos de la ciudad y la consiguiente criminalización y patologización de sus márgenes y periferia -junto a su invisibilización- han sido estudiados concienzudamente, como sabemos, por Michel Foucault. Todo esta limpieza que se lleva a cabo en la ciudad pasa por, efectivamente, establecer un sistema de vigilancia y control absolutos. La sociedad disciplinaria se basa en estos esquemas de vigilancia, castigo, exclusión y categorización:

Lentamente, se van aproximando, y corresponde al siglo XIX haber aplicado al espacio de la exclusión, cuyo habitante simbólico era el leproso (y los mendigos, los vagabundos, los locos, los violentos, formaban su población real), la técnica de poder propia del reticulado disciplinario. Tratar a los ‘leprosos’ como a ‘apestados’, proyectar los finos recortes de la disciplina sobre el espacio confuso de la internación, trabajarla con los métodos de distribución analítica del poder, individualizar a los excluidos, pero servirse de los procedimientos de individualización para marcar exclusiones es lo que ha llevado a cabo regularmente el poder disciplinario desde los comienzos del siglo XIX: el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el establecimiento de una educación vigilada, y por una parte los hospitales, de manera general todas las instancias de control individual, funcionan de un modo doble: el de la división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal); y el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.). Por un lado, se ‘apestá’ a los leprosos; se impone a los excluidos la táctica de las disciplinas individualizantes; y, por otro, la universalidad de los controles disciplinarios permite marcar quién es ‘leproso’ y poner en juego contra él los mecanismos dualistas de la exclusión.³⁵

1.3.4. El Romanticismo alemán y la lenta experiencia del tiempo (*Langeweile*)

Durante el romanticismo alemán el papel que cobrará el aburrimiento será muy relevante. Por entonces aparecen multitud de escritos acerca del lento paso del tiempo (*Langeweile*) y la homogeneización social. Si hoy en Europa sentimos, al menos algunos, una triste sensación ante la americanización y uniformidad³⁶ de nuestras culturas, los románticos alemanes tuvieron ese mismo temor cuando cayeron en la cuenta de que la tan esperada -para algunos- Revolución Francesa hizo

³⁵ FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 2018, p. 231.

³⁶ A este respecto George Steiner alerta sobre el olvido actual de las ideas fundacionales de la cultura europea y el avance imparable del modelo de vida americano: “No hay nada que amenace a Europa más radicalmente -“en las raíces”- que la detergente marea de lo angloamericano, una marea que aumenta geoméricamente, y los valores uniformes y la imagen del mundo que ese “esperanto” devorador trae consigo. El ordenador, la cultura del populismo y el mercado de masas hablan angloamericano desde los clubs nocturnos de Portugal hasta los emporios de comida rápida de Vladivostok. Europa, en verdad, perecerá si no lucha por sus lenguas, sus tradiciones locales y sus autonomías sociales. Si se olvida de que “Dios está en el detalle””. STEINER, G.: *La idea de Europa*. Madrid, Siruela, 2020, pp. 72-73.

trizas muchas de las ilusiones de la época. Rüdiger Safranski lo detalla en su magnífico libro *Romanticismo (una odisea del espíritu alemán)* citando a Eichendorff:

Se apodera del viajero un opresivo aburrimiento cuando éste, dondequiera que dirija el timón, encuentra por doquier la misma fisonomía en las ciudad y costumbres [...]. Así pues, en lugar de esta rica multiplicidad de forma y direcciones, vemos exclusivamente una forma y casi solamente una dirección principal: la militar.³⁷

Las ideas ilustradas y ese optimismo inmoderado por la razón convertían, para los románticos del *Sturm und Drang*, la realidad en rutina, en algo predecible y, por ende, aburrida. Los avances científicos comenzaban a *desencantar el mundo* -según la acertada expresión de Max Weber- y los románticos veían uniformidad y normalidad ahora en todas partes. Los genios del ímpetu alemán tenía recelo del “hombre económico” que se comenzaba a gestar como “un juguete artificial, cierto modelo carente de vida”.³⁸ A pesar de que encontramos mucho de escenificación y notas externas en los románticos no podemos negar las influencias decisivas de estos tumultuosos y agitadores pensadores. ¿Qué caracteriza en definitiva al movimiento romántico? Isaiah Berlin contesta diciendo que el Romanticismo es

lo primitivo, lo carente de instrucción, lo joven. Es el sentido de vida exuberante del hombre en su estado natural, pero también es palidez, fiebre, enfermedad, decadencia. La violencia y el caos. Lo extraño, lo misterioso, lo sobrenatural; es ruinas, claros de luna, castillos encantados, cuernos de caza, grifos, el viejo molino de Floss, la oscuridad, lo irracional, lo folclore, el campesino rural, el cambio revolucionario, el idilio pastoral de una inocencia feliz, nostalgia (*sehnsucht*), un andar errante en lugares remotos, el Oriente y lo Medieval, voluntad, misticismo de la naturaleza, los arroyos murmurantes, el *ennui*”.³⁹

Por su parte, Novalis expresaba este necesario *élan vital* exclamando: “En cuanto doy alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello romantizo (*Ich romantisiere*)”. Volviendo a Safranski comprendemos que

el malestar por la normalidad se concentra en el miedo al aburrimiento. Éste, como amenaza, está presente por todas partes en las obras de los románticos. En su *William Lovell*, Tieck proporciona una

³⁷ SAFRANSKI, R.: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona, Herder, 2018, p. 181.

³⁸ BERLIN, I.: *Las raíces del Romanticismo*. Barcelona, Taurus, 2019, p. 77.

³⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.

descripción penetrante de este sentimiento: Sin duda el aburrimiento es el tormento del infierno, pues hasta ahora no he conocido otro mayor; los dolores del cuerpo y del alma ocupan el espíritu; el infeliz se sacude el tiempo con quejas y, bajo la multitud de ideas que le asaltan, las horas vuelan con rapidez e inadvertidamente; pero se sienta y contempla las uñas, a la manera como lo hago yo, y va de aquí para allá en la habitación, para sentarse de nuevo, frota las cejas para reflexionar sobre algo, no se sabe sobre qué; luego vuelve a sentarse ante la ventana, para arrojar después en el sofá. ¡Ay! [...], dime una pena que equivalga a este cáncer, que poco a poco devora el tiempo, y donde se cuenta minuto a minuto, donde son tan largos los días y tantas las horas, para luego, al cabo de un mes, exclamar sorprendido: ¡Dios mío, qué fugaz es el tiempo!.⁴⁰

Se comprueba que el aburrimiento tiene para los románticos alemanes una indudable relación con el paso del tiempo y no termina, pues, de establecerse una afinidad entre aburrimiento y enfermedad. Resulta llamativo que el romántico aburrido cuente desesperado las horas y los minutos y, sin embargo, al hacer balance de grandes temporadas de tiempo tenga la impresión de que el tiempo pasado fue realmente efímero. La razón la encontramos en algo que podemos denominar como “densidad de acontecimientos”. Si el romántico se rebela ante la vulgaridad y normalidad que constituyen los días es porque no ocurre nada extraordinario, esto es, nada que irrumpa la monotonía. Immanuel Kant nos proporciona una explicación de la percepción del tiempo ante la ausencia de cambios o novedades:

¿Cómo explicar el fenómeno de que un hombre que se ha atormentado con el aburrimiento a lo largo de la mayor parte de su vida, hasta el punto de parecerle largo cada uno de sus días, sin embargo, al término de aquélla se lamente de su brevedad? La causa hay que buscarla en la analogía con una observación parecida: las leguas alemanas se hacen, cuanto más cerca de la capital, tanto más pequeñas: cuanto más lejos de ella, tanto más grandes. En efecto, la abundancia de los objetos vistos (aldeas y granjas) engendra en el recuerdo la engañosa conclusión de la existencia de un gran espacio recorrido, por consiguiente, de un tiempo más largo necesario para recorrerlo; el vacío en el segundo caso, poco recuerdo de lo visto y, por ende, la conclusión de la existencia de un camino más corto y consiguientemente de un tiempo más corto que el que resultaría del reloj.⁴¹

⁴⁰ SAFRANSKI, R.: op.cit., p. 183.

⁴¹ KANT, I.: op.cit., pp. 160-161.

1.3.5. El *mal du siècle* francés

Si abandonamos la geografía -todavía rural a finales del XVIII y principios del XIX- alemana para adentrarnos en los suburbios urbanos de las grandes metrópolis deudoras de la industrialización, hemos de hacer parada obligatoria en Francia. El *ennui*, el romanticismo y la figura del maldito son productos de eso que se ha llamado el mito de la gran ciudad, y París⁴² era la ciudad cuya atmósfera embriagaba corrosivamente a los poetas y dandis románticos. F-René Chateaubriand llamó a este paisaje de tedio y de oscura rutina urbana como “*mal du siècle*”⁴³. La nómina de escritores y pensadores desvalidos por el *ennui* es impresionante: Charles Baudelaire, Stephané Mallarmé, Gustav Flaubert o Théophile Gautier. El *ennui* se diseminó en los poemas y textos más relevantes de la época. Todo estaba impregnando por un cierto embrujo de hastío. Parafraseando a Lamartine podemos decir que Francia se aburría una vez pasados los tiempos de agitación revolucionaria, política, histórica y militar. Las referencias a Baudelaire en este sentido son ineludibles. Obras como *Le Spleen de Paris*, *Les Fleurs du mal* o *Les Paradis artificiels* son testimonios valiosos de la experiencia otoñal y adventicia de la vida en la ciudad. Pero es importante señalar que para el romanticismo francés el *ennui* adquiere el significado de enfermedad en su plenitud. No podemos dejar pasar por alto que esta fuerza disolvente que constituye el *ennui* implica cierta artificialidad. Esta raza de poetas malditos y inadaptados llevan a cabo un dictado casi militar de procurarse otro yo. Es decir, no se contentan con su repertorio meramente biológico y, por esta razón, se forjan una nueva identidad para constituirse como dandis al margen y en contra de la vulgaridad de la sociedad francesa del XIX y, por tanto, con otras necesidades diferentes a las de las personas comunes. Por lo que podemos decir que estos malditos tienen algo de excesiva escenificación y el *ennui* vendría a ser una desgracia pero, a fin de cuentas, distintiva y *glamourosa*

⁴² Balzac llamó al *ennui* “aquel mal de las grandes ciudades”. París, en efecto, es un fulgurante fetiche, una ciudad en la que lo imaginario tiene más realidad que lo real mismo. Daniel Lesmes indica que: “El propio mito de París como sueño que siempre podrá cumplirse sólo puede ser instado desde esa separación fundamental, una división, quiero decir, sin la cual la ciudad no logra convertirse en un vivo espectáculo para sus habitantes. Así, todo él puede verse concentrado en el pañuelito bordado con el plano de la ciudad que a comienzos de la década de 1840 se ofrecía al público como *souvenir*; como si se tratara de un mechó de pelo de alguna de esas muchachas que rondaban en torno a Notre-Dame-de-Lorette (muchachas alegres, por decir algo, las *lorettes*); así, digo, este plano -o el pañuelo que se pone en venta- remite a la ciudad que nunca podrá poseerse realmente: la Gran prostituta, esta nueva Babilonia que es París, sólo puede ser recordada del mismo modo que a Baudelaire, al mordisquear el pelo de su querida, le parecía comer recuerdos. Sin necesidad siquiera de usar ese pañuelo, de él salen despedidas las imágenes de París como nutrientes de su mito. Para quien lo posee, su valor es enteramente simbólico, pues sin duda sería una grosería usarlo si nos para recordarla o acaso para imaginarla, si es que acaso nunca se ha visto”. LESMES, D.: op.cit., p. 89.

⁴³ No a otra cosa se refiere el llamado “*mal du siècle*” que a una determinada enfermedad: “Un mal de siglo burgués que el propio Balzac habría descrito como una *impatience d’avenir*, es decir, como una “impaciencia del porvenir” patológica, sin duda, por no verse jamás satisfecha, pues “nos hace piafar, caracolear, probarlo todo y dejarlo todo””. *Ibid.*, p. 82.

frente a los demás, que se lamentaban por el hambre que sufrían y el trabajo molesto. Así nos lo hace saber Daniel Lesmes:

En cualquier caso, la idea de que el *ennui* jamás podría atemorizar a ningún trabajador se me antoja lo bastante clara en aquello que tanto ofende a quien trabaja cuando se le menciona el aburrimiento, pues quien no tiene tiempo ni para aburrirse, como se suele decir, lo afirma con el orgullo de quien recrimina la holgazanería a la vez que lamenta su situación. Lo cierto es que en el imaginario del siglo XIX el *ennui* está prácticamente excluido del vocabulario del trabajador si no es para burlarse de quienes tanto se aburren, y eso a pesar de la imparable maquinaria a la que cada día somete su cuerpo, ese auténtico infierno del *ennui* que Jules Michelet encontró en las grandes fábricas, donde *siempre, siempre, siempre* se repite la misma operación.⁴⁴

Más adelante Daniel Lesmes toma la palabra al carpintero Gauny que se irrita al ver que los poetas se dignifican por el *ennui*, la enfermedad de la distinguida aristocracia intelectual:

Childe-Harold, Obermann, René, confiéennos francamente el perfume de sus angustias. Respondan: ¿no están ustedes orgullosos de sus bellas melancolías? Pues sabemos que ellas aureolaron sus almas por el genio de sus lamentaciones y la amplitud de sus radiaciones; sus penas llevaban una misteriosa recompensa que corroboraba aún más la vanidad de los lamentos. ¡Sublimes desdichas! Ustedes no han conocido en absoluto el dolor de los dolores, el dolor vulgar, el león atrapado, el del plebeyo presa de las horribles sesiones del taller, este recurso penitenciario que corroe el espíritu por el tedio y por la locura de su largo trabajo. ¡Ah! Viejo Dante, de ningún modo has viajado al infierno real, al infierno sin poesía, adiós!⁴⁵

A nosotros nos interesa especialmente el modo en que se gesta definitivamente la consanguinidad entre aburrimiento y la enfermedad. Charles Baudelaire describe líricamente las patológicas afecciones desencadenadas por el *ennui*:

Nada es igual de lento que las cojas jornadas,
cuando bajo pesados copos de años nevosos,
el hastío, ese fruto de la triste desidia,
toma las proporciones de la inmortalidad.⁴⁶

⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵ Gauny, "Opinions" *La Ruche Populaire*, abril de 1841. Cit. en *Ibid.*, p. 52.

⁴⁶ BAUDELAIRE, C.: *Las flores del mal*. Madrid, Cátedra, 2015, p. 301.

En los *Paraísos artificiales* encontramos referencias al uso de las drogas como fuga y evasión ante la insípida monotonía de la realidad urbana:

Un hombre que puede, con una cucharadita de confitura, procurarse instantáneamente todos los bienes del cielo y de la tierra nunca adquirirá la milésima parte de esos bienes por medio del trabajo. Y, ante todo, es preciso vivir y trabajar.⁴⁷

El lenguaje psiquiátrico que atribuye conductas disfuncionales al aburrimiento empieza a fraguarse con testimonios como el anterior de Baudelaire. Como hemos podido comprobar la narrativa del siglo XIX se inunda de descripciones del fenómeno del aburrimiento y lo que era metáfora y literario comenzará pronto a ser tomado por los médicos de la época como literal.

1.3.6. La industria del entretenimiento

Es lógico pensar que el interés por el aburrimiento no disminuyó durante el siglo XX ni tampoco en el presente siglo -puesto que las tendencias económicas y urbanas no hacen sino expandirse por doquier-. En el siglo XX también encontramos autores geniales que dedican innumerables ocurrencias al fenómeno del aburrimiento. André Gide⁴⁸, Jean Paul Sartre, Georg Simmel, Robert Musil, Franz Kafka, Thomas Mann, Fernando Pessoa, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Martin Heidegger y, en nuestro país, a Miguel de Unamuno o Pío Baroja., son apenas unas cuentas figuras reseñables que estudiaron el tedio en la centuria pasada. Si acaso sólo pudiéramos elegir un solo ejemplo significativo que mostrara este lento y aburrido -pero a la vez seguro y apacible- transcurrir de los días lo encontraríamos en Hermann Hesse y *El lobo estepario*. En las anotaciones de Harry Haller -sólo para locos- encontramos la siguiente descripción de un día cualquiera -e intercambiable por cualquier otro día de la vida moderna-:

⁴⁷ BAUDELAIRE, C.: *Los paraísos artificiales*. Madrid, Alianza editorial, 2011, p. 61.

⁴⁸ El caso de André Gide resulta muy llamativo. Fue un personaje muy peculiar que renegaba de la condición de hombre moderno y aburrido. Simon Leys en *Breviario de saberes inútiles* nos ha legado un retrato magnífico de su peculiar ritmo de vida: “Gide dignificaba todo lo que tocaba; la rutina y el estancamiento estaban desterrados de su vida. Se hallaba en estado de permanente “disponibilidad”, de expectación vibrante de lo que trajese el momento siguiente. En realidad, nunca se asentaba en ninguna parte: “Lo que yo necesito es el cambio constante, detesto todos los hábitos”. Era incapaz de permanecer en un sitio durante mucho tiempo, tanto física como mentalmente. Pasaba más tiempo en una habitación de hotel y en casas de amigos que en su propia casa. (...) Toda su existencia no era en cierto modo más que unas largas vacaciones, el ocio era ilimitado, la libertad sin trabas y el dinero abundante. No tenía ninguna responsabilidad familiar, ni obligaciones profesionales. En cualquier momento, acuciado por el capricho, podía viajar a lugares exóticos; y luego, a su regreso, descansar en las espléndidas mansiones campestres de diversos conocidos, donde disfrutaba de la condición de huésped de honor... y de parásito desvergonzado”. LEYS, S.: *Breviario de saberes inútiles. Ensayos sobre la sabiduría en China y literatura occidental*. Barcelona, Acantilado, 2016, pp. 112-113.

No había sido precisamente un día encantador, no había sido un día radiante, de placer y ventura, sino simplemente uno de estos días como tienen que ser, por lo visto, para mí desde hace mucho tiempo los corrientes y normales; días mesuradamente agradables, absolutamente llevaderos, pasables, tibios, de un señor descontento y de cierta edad; días sin dolores especiales, sin preocupaciones especiales, sin verdadero desaliento y sin desesperanza; días en los cuales puede meditarse tranquila y objetivamente, sin agitaciones ni miedos, hasta la cuestión de si no habrá llegado el instante de seguir el ejemplo del célebre autor de los *Estudios* y sufrir un accidente al afeitarse.⁴⁹

Hermann Hesse retrata a la perfección el lento discurrir *-Langeweile-* del tiempo sin interrupciones ni novedades propio del hombre y la mujer modernos. De ahí la necesidad de que algo inesperado ocurra, aunque sea un accidente. Pero la vida, como defendió Pío Baroja,

es estúpida, sin emociones, sin accidentes, al menos aquí, y creo que en todas partes, y el pensamiento se llena de terrores como compensación a la esterilidad emocional de la existencia.⁵⁰

Hoy en día podemos comprobar cómo nuestros contemporáneos sufren el mismo padecimiento del lento discurrir del tiempo y de ahí la necesidad de inyectar intensidad a la vida coleccionando paisajes turísticos exóticos, buscando experiencias intensas⁵¹ -desde el ámbito culinario al deportivo pasando por el sexual⁵²- o, simplemente, la moda de los tatuajes⁵³. El lema de nuestras sociedades se puede resumir en el imperativo de coquetear con todos los objetos posibles de consumo:

⁴⁹ HESSE, H.: *El lobo estepario*. Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 29-30.

⁵⁰ BAROJA, P.: *El árbol de la ciencia*. Madrid, Cátedra, 2007, p. 159.

⁵¹ Véase la obra de GARCIA, Tristan (2019). *Vida intensa. Una obsesión moderna*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona. Herder.

⁵² En la obra *Serotonina* de Michel Houellebecq el protagonista, un depresivo con hartazgo de vivir, acude a la consulta de su psiquiatra con la finalidad de encontrar un tratamiento mejor que los ineficaces antidepresivos. El médico, tras comprobar que los antidepresivos no son suficientes, le recomienda un viaje de turismo sexual para revitalizar su espíritu. Reproducimos, por considerarlo significativo, el fragmento en el que el psiquiatra le aconseja dicho tratamiento al aburrimiento profundo: “Están también las putas de Tailandia, el significado de la Navidad en Asia es un rollo que olvidas completamente, y el 31 puedes pasar el trance suavemente, para eso están las chicas, debería poder encontrar un billete, está menos saturado que los monasterios, eso también ha dado buenos resultados, incluso a veces es casi terapéutico, he tenido a tíos que han vuelto con las pilas recargadas, convencidos a tope de su seducción viril, bueno, eran tíos tirando a gilipollas, o sea, soplagaitas fáciles de timar, usted no me da esa impresión, por desgracia”. HOUELLEBECQ, M.: *Serotonina*. Barcelona, Anagrama, 2019, p.127.

⁵³ Byung-Chul Han en su obra *La desaparición de los rituales* realiza la siguiente reflexión en torno a la moda actual de los tatuajes: “A raíz del culto a la autenticidad se han vuelto a poner de moda los tatuajes. En el contexto ritual los tatuajes simbolizan la alianza entre los individuos y la comunidad. En el siglo XIX, en el que sobre todo a la clase superior le gustaban muchos los tatuajes, el cuerpo era todavía una pantalla en la que se proyectaban los anhelos y los sueños. Los tatuajes carecen hoy de toda fuerza simbólica. Ya solo señalan la singularidad de la persona que los lleva. El cuerpo no es aquí un escenario ritual ni una pantalla de proyección, sino una cartelera publicitaria. El infierno neoliberal de lo igual está habitado por clones tatuados”. HAN, B-C.: *La desaparición de los rituales*. Barcelona, Herder, 2020, pp. 33-34.

Hay que probarlo *todo*, pues el hombre del consumo está atormentado por el temor de “perderse” algo, un goce, el que sea. Uno nunca sabe si tal o cual contacto, tal o cual experiencia (Navidad en las islas Canarias, la anguila del *whisky*, el museo del Prado, el LSD, el amor a la japonesa) no le provocará una “sensación especial”. Lo que está en juego ya no es el deseo, ni siquiera el “gusto” o la inclinación específica, sino una curiosidad generalizada, movida por una obsesión difusa. Esto es la *fun-morality* o el imperativo de divertirse, de explotar a fondo todas las posibilidades de vibrar, de gozar o gratificarse.⁵⁴

Todo vale cuando se trata de escapar de una existencia plana y amarillenta. Al contemplar el espectáculo de nuestra época -tan poco heroica- Adam Zagajewski en su ensayo *En defensa del fervor* hace un alegato en favor de una vida en la que haya lugar para el heroísmo, la santidad, la locura o la tragedia, puesto que de lo contrario lo que nos espera es una vida plana y tediosa:

La cotidianidad privada a hachazos de cualquier posibilidad de heroísmo y santidad -del temblor de una tragedia aún lejana- se vuelve llana y aburrida.⁵⁵

Es por todos sabido que la filosofía crítica del siglo XX coincide en señalar que la modernidad ha generado una cotidianidad aburrida.⁵⁶ Es importante indicar que es a lo largo del siglo XX cuando florece la sociedad de consumo de masas y su corolario natural: la industria del ocio asociado a una economía de la prosperidad. El tiempo de trabajo comienza a disminuir y el tiempo ocioso resultante supone un desafío a la industria del entretenimiento que se va a lanzar a colonizarlo: por todos lados proliferan cines, parques de atracciones, estadios de fútbol, museos y agencias de viajes. Lo que supondrá, en última instancia, una nueva forma de explotación bajo el aparente velo del consumo ocioso que no es sino el modo que encuentra el capitalismo de llegar a todos los aspectos de la vida de los trabajadores, que son ahora consumidores pasivos y siempre insatisfechos, puesto que el sujeto moldeado por la ética del capital es un sujeto ansioso, impaciente e insaciable. A pesar de haber constituido ya un lugar común para los críticos de izquierda, no debemos dejar sin consideración el hecho esencial de que las sociedades modernas, liberadas de una cantidad de tiempo estimable, necesitan una nueva industria del ocio para llenar ese tiempo vacío.

⁵⁴ BAUDRILLARD, J.: *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid, Siglo XXI, 2018, p. 83.

⁵⁵ ZAGAJEWSKI, A.: *En defensa del fervor*. Barcelona, Acantilado, 2005, p. 42.

⁵⁶ Jeff Ferrell considera, incluso, que las escuelas pueden llegar a ser vistas como centros de preparación para el aburrimiento: “public schools emerge as training centers for the new boredom, rehearsal halls for the sublimation of individuality to disciplined efficiency; and for those insufficiently socialized to the new order, the mental hospital, the prison, the juvenile lockup offer entire institutions dedicated to the enforcement of tedium”. FERRELL, J.: “Boredom, crime and criminology”. *Theoretical Criminology*, 8, 3, 287-302. Texas Christian University Texas, (2004), p. 291.

La modernidad eliminó algunas penalidades de las actividades laborales y con ello generó tiempo libre. Pero los hombres y mujeres del XX se vieron sorprendidos al no saber qué hacer con el tiempo que cada vez se le restaba más al trabajo. *Die Halbbildung* (cultura basura) -en expresión de Adorno- será la aliada para ayudar a *pasar el rato*. La situación no puede ser más paradójica y extraña: el ocio -que, por definición, se opone al negocio- se convierte así en consumo indiscriminado y, también, en la acumulación de mercancías que satisfacen momentáneamente deseos artificiales. El aburrimiento, o *la lepra del alma* como lo llamó Jean Paul Sartre, comienza a abarcarlo todo y la narcótica industria del entretenimiento se aprovecha lucrativamente de ello. Max Horkheimer y Theodor Adorno afirman que la modernidad necesita del aburrimiento al afirmar que:

La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo. Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo. El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que deja huella realmente es la sucesión automática de operaciones reguladas. Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina solo es posible escapar adaptándose a él en el ocio. De este vicio adolece, incurablemente, toda diversión. El placer se petrifica en aburrimiento.⁵⁷

Por otro lado y en relación a lo anterior, es interesante detenerse a investigar, si quiera brevemente, que pensó el *establishment* por entonces del Mayo francés. La sublevación del Mayo del 68 no fue comprendida por los sociólogos de la época dadas las condiciones económicas y de bienestar que caracterizaban la sociedad francesa del siglo pasado: ¿Qué razones tenían aquellos jóvenes universitarios bien alimentados y vestidos para quejarse del sistema? ¿Acaso la sublevaciones no eran causadas por la miseria? Estaba claro que no supieron ver que el consumo había creado una nueva pobreza de espíritu y una cotidianidad aburrida que exigía interrupciones

⁵⁷ HORKHEIMER, M y ADORNO, T.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 2018, pp. 176-177.

como suponían las revoluciones.⁵⁸ La perplejidad de las autoridades políticas ha sido recogida por Daniel Lesmes:

No deja de sorprenderme que la interpretación del presidente De Gaulle tras la revuelta sesentaiochonista reprodujese el mismo tópico de la época de Lamartine -Francia se aburre-, pues también De Gaulle atribuyó entonces el origen del problema a un mal del siglo que, a su parecer, no debía ser otra cosa que “el mal de las almas”.⁵⁹

Para finalizar este apartado hemos de completar nuestra exposición afirmando que la incipiente psicología del siglo XX se sumó también al interés por el fenómeno del aburrimiento. Esto es, del interés literario se bascula al interés médico. Discípulos de Sigmund Freud quisieron ver en el aburrimiento un trastorno e, incluso, estudiaron tratamientos a base de anfetaminas y cafeína para los pacientes que mostraban aburrimiento crónico o complejo. Pero ha sido recientemente cuando han proliferado curas contra el aburrimiento y, por tanto, comprobamos que la metáfora de la enfermedad ha cristalizado. Fármacos y terapias extravagantes han hecho su aparición a través de la neurología y la disciplina de la salud mental con dudosos resultados. Ros Velasco reflexiona sobre el tratamiento psicológico y psiquiátrico del aburrimiento:

El verdadero problema de todo esto ya no sólo reside en que se trate de aliviar el aburrimiento -que en ocasiones absolutamente patológicas no sería desaconsejable- cosa que comenzó a suceder en Norteamérica y que actualmente se ha extendido hasta Occidente mediante *curas* basadas en la terapia ocupacional o la terapia Outlander de Mitsubishi; estos procederes pueden, como mucho, hacer perder dinero y el tiempo a las personas, aquellas que precisamente necesitan gastar tiempo y dinero. El miedo y la advertencia reside en que los medios para tratar el aburrimiento dejen de ser metafóricos al igual que ha sucedido con la propia enfermedad; que ya no hablamos de *bromato de armonio* contra el aburrimiento o del *Cannes 72* como vacuna contra sus efectos, como dice graciosamente Guarner (2013). Nadie puede estar seguro de que más de medio siglo después no va a salir a la luz otro Barmack que intente experimentar contra el aburrimiento no sólo jugando con las condiciones

⁵⁸ En este mismo sentido se expresa Camilo Retana: “Quizá fue precisamente esto lo que ocurrió en la revolución de mayo de 1968, revuelta que algunos califican como una rebelión contra el conformismo y el aburrimiento (me refiero a Joseph Heath y Andrew Potter en su obra del 2005 *Rebelarse vende*. En efecto, contrariamente a otras revueltas políticas, las de mayo del 68 tuvieron como blanco la crítica a un sistema (el capitalismo postindustrial) incapaz de producir sentido en distintos ámbitos. El motor de mayo del 68 no fue únicamente luchar contra la injusticia social, sino denunciar el aburrimiento que genera una sociedad laborómana y burocratizada. De ahí que sus focos de expresión fueran el arte y la creatividad: para hacer la contra a un sistema aburrido había que divertirse”. RETANA, C.: “Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral”. *Káñina*, Rev. Artes y Letras, Univ. Costa Rica, 35, 2, (2011), p. 186.

⁵⁹ LESMES, D.: *Aburrimiento ... op.cit.*, p. 49.

ambientales y la temperatura de un cuarto sino aplicando dosis de sulfato de benzedrina o de hidrocóluro de efedrina en *pacientes* aburridos.⁶⁰

Este breve repaso nos hace entender los motivos de la patologización del aburrimiento y las razones que nos mueven a evitarlo a toda costa. Con esta panorámica histórica terminamos de entender que el discurso médico sea el hegemónico a la hora de hablar del aburrimiento y, dado que tiene consideración de enfermedad, la psiquiatría tiene ya la potestad de medicalizar a sus pacientes aquejados de aburrimiento. Todo lo anterior explica, pues, nuestra actual intolerancia al aburrimiento.

1.4. El aburrimiento como fuerza motriz

El fenómeno del aburrimiento trasciende evidentemente la lógica universitaria e investigadora. Nuestra cotidianidad nos muestra que nos aburrimos, esto es, que, a veces, no sabemos en qué ocuparnos y, por tanto, esto viene a significar que el fenómeno del aburrimiento no se limita al ámbito universitario o investigador siempre viciado por los enredos de los tiquismiquis lingüísticos, la asfixiante burocracia y ese mundo seguro y compacto que constituyen nuestras academias. En nuestra existencia común el debate en torno al aburrimiento, potenciado también por el confinamiento a raíz de la pandemia de la COVID-19, ha traspasado las fronteras académicas y ha ocupado espacio en tertulias de radio, periódicos, conversaciones coloquiales, etc. El tema del aburrimiento es, pues, un tema de máxima urgencia y, también, de máxima actualidad. Y esto ha de tenerse en cuenta si precisamente queremos reivindicar una perspectiva filosófica del aburrimiento frente al discurso clínico. Nosotros creemos que es momento de reclamar un tratamiento filosófico-fenomenológico del aburrimiento para desembarazarnos de la peligrosa patologización del mismo. Es uno de los objetivos sobre los que se fundamenta esta investigación: el despertar el interés filosófico sobre la cuestión y, de esta manera, creemos que podría la filosofía arrimarse a un nicho de cuyo encuentro ambas partes saldrían beneficiadas. La una puesto que se ha quedado sin voz ni autoridad para la sociedad -sigue manteniendo pulso dadas las complacencias por todos conocidas del mundo académico- y la otra podría despojarse de la vestimenta de “enfermedad mental” o “trastorno mental”. Pero, ¿reivindicar el aburrimiento como tema típicamente filosófico supondría algo verdaderamente novedoso? En el año 1930 Bertrand Russell ya afirmó que

⁶⁰ ROS VELASCO, J.: “Cura contra el aburrimiento”. *Tales*, Revista de Filosofía. Tradiciones y traiciones. Universidad Complutense de Madrid, número 7, (2017), p. 112.

el aburrimiento como factor de la conducta humana ha recibido, en mi opinión, mucha menos atención de la que merece. Estoy convencido de que ha sido una de las grandes fuerzas motrices durante toda la época histórica.⁶¹

Creemos que el filósofo y premio Nobel de literatura supo ver de manera atinada el olvido del costado positivo del aburrimiento -como fuerza motriz- y, por otro lado, la poca atención que había recibido. Sin embargo, no podemos negar que si rastreamos en nuestra tradición filosófica encontraremos que muchas de las figuras más colosales y luminosas de la historia de la filosofía han dedicado tiempo a estudiar el fenómeno del aburrimiento. Autores como Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Martin Heidegger, Michel de Montaigne, Søren Kierkegaard, Blaise Pascal, Walter Benjamin, etc., han teorizado concienzudamente sobre el aburrimiento y muchos de estos filósofos han defendido al mismo como una presión interior que fuerza al individuo a reobrar sobre su circunstancia dotándola de mayor interés o dilatando los horizontes de nuestra experiencia.

Friedrich Nietzsche en *La ciencia jovial* señala los beneficios que supone consolidar un espíritu ocioso y tolerante al aburrimiento propio de los artistas y contemplativos de toda índole:

El aburrimiento para los pensadores y para todos los espíritus sensibles es como aquella desagradable “calma absoluta” de las almas que precede al viaje feliz y a los vientos favorables. Ha de soportar el aburrimiento, ha de aguardar en sí aquellos efectos, esto es lo que las naturalezas inferiores no son capaces de conseguir. Es vulgar ahuyentar de sí el aburrimiento de ese modo como también es vulgar trabajar sin agrado. Tal vez los asiáticos se distinguen de los europeos en que aquéllos son capaces de un reposo más largo y profundo que éstos. Hasta sus narcóticos obran lentamente y requieren paciencia, muy al contrario de la enojosa brusquedad del veneno europeo que es el alcohol.⁶²

Anticipamos ahora que esta va a ser una de las principales líneas de investigación del presente trabajo y el pilar fundamental sobre el que se vertebra nuestro estudio del fenómeno del aburrimiento sencillo. El aburrimiento dispone o sorprende al sujeto, en primer lugar, ocioso, desocupado y, por tanto, dispuesto a que el mundo le embauque, esto es, a que le cause asombro y, finalmente, posibilita despertar en el individuo una actitud contemplativa o filosófica. Nosotros pensamos que el aburrimiento constituye una fuerza motriz que presiona o motiva al sujeto a

⁶¹ RUSSELL, B.: *La conquista ... op.cit.*, p. 51.

⁶² NIETZSCHE, F.: *La ciencia jovial*. Madrid, Alianza, 1986, p. 97.

resolverse frente a la insípida circunstancia en busca de algo estimulante o novedoso -y por esta razón también llevaremos a cabo una defensa de la vida ociosa-. El aburrimiento concebido así actuaría como un resorte que cesa la inercia de la vida para arrojar al sujeto por senderos más excitantes y menos monótonos. Esta es la principal hipótesis que se defiende a lo largo de la primera parte del presente trabajo de investigación. Creemos que el filosofar requiere de una particular disposición afectiva por parte del sujeto y que, en efecto, el aburrimiento dispone anímicamente al sujeto a la actividad filosófica. Este peculiar estado de ánimo o *páthos* del filósofo es el asombro y pensamos haber encontrado un *idilio* entre el aburrimiento y el asombro o, lo que es lo mismo, entre el aburrimiento y el filosofar. El filósofo Miguel de Unamuno supo expresar de forma lírica la manera en que el aburrimiento sencillo incita a los humanos a suplir la pobreza experiencial del mundo que nos acaba por aburrir:

el aburrimiento es el fondo de la vida, y el aburrimiento es el que ha inventado los juegos, las distracciones, las novelas y el amor. La niebla de la vida rezuma un dulce aburrimiento, licor agridulce.⁶³

En definitiva, creemos, al igual que el citado Peter Toohey, que el aburrimiento puede despertar nuestro costado creativo y reflexivo:

Boredom is a very good thing to be able to escape, but it should never be trivialized. No emotion can be treated as a trivial thing. That's because it's through the emotions that we humans come to know the world and come to know ourselves. But boredom has other positive characteristics as well. Because it can breed dissatisfaction with views and concepts that are intellectually shop worn, boredom can encourage creativity. Boredom may drive thinkers and artists to question the accepted and to search for change. This can even be the case for schoolchildren, according to Teresa Belton and Esther Priyadharshini in their fascinating survey article 'Boredom and Schooling'. They believe that boredom 'can also contain critical reflective potential and can be a powerful stimulus to creativity [for students]'.⁶⁴

⁶³ UNAMUNO, M.: *Niebla*. Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 81.

⁶⁴ TOOHEY, P.: *Boredom...* op.cit., p. 185.

1.5. Objetivos de la investigación

A diferencia de la visión médica y pesimista en la que se circunscribe actualmente el fenómeno del aburrimiento, nuestra propuesta consiste en orientar nuestra mirada para descubrir en el aburrimiento una *agridulce* -como lo expresó Miguel de Unamuno- emoción que presta a dilatar los ojos de asombro del ser humano en unos tiempos en los que la saturación impide el reposo, la demora, la contemplación y, en definitiva, el aburrimiento. Según Byung-Chul Han, vivimos en la sociedad del rendimiento. El espacio del trabajo o de rendimiento totaliza todo nuestro tiempo y, por tanto, el ocio, de manera sutil, pasa a estar coaccionado bajo nuevas y extrañas formas de exigencia. Un sujeto que ha de aportar continuamente rendimiento no puede caer en la desocupación o la actitud contemplativa. La sociedad del rendimiento no permite al sujeto relajarse, es decir, estar desocupado:

El régimen neoliberal totaliza la producción. Por eso se someten a ella todos los ámbitos de la vida. La totalización de la producción conduce a la total profanación de la vida. La producción acapara incluso el reposo, degradándolo a tiempo libre, a pausa para hacer un descanso. No introduce ningún período santo de la congregación. El tiempo libre es para algunos un tiempo vacío, que provoca *horror vacui*. La creciente presión para aportar rendimiento no hace posible ni siquiera una pausa que permita descansar. Por eso muchos se ponen enfermos justamente durante el tiempo libre. Esta enfermedad tiene ya nombre: *leisure sickness* o “enfermedad del ocio”. El tiempo libre viene a ser aquí una tortura forma vacía del trabajo. El reposo activo y ritual deja paso al torturarte no hace nada.⁶⁵

En consecuencia, el encanto del aburrimiento o los efectos del aburrimiento benigno ocupan un espacio mucho más residual o periférico en los trabajos que se encargan del aburrimiento. Así lo confirma Ros Velasco: “los beneficios de la fuerza motriz del aburrimiento sencillo han sido menos visibles en la literatura existente que los perjuicios provocados por el aburrimiento complejo”.⁶⁶

La perspectiva filosófica sobre el fenómeno del aburrimiento entra claramente en disputa con las disciplinas médicas y psicopedagógicas que concentran en la actualidad su investigación y, como hemos visto, tratan el fenómeno del aburrimiento como si de una patología se tratase. Desde numerosos estudios se responsabiliza al aburrimiento de conductas nocivas, tales como los

⁶⁵ HAN, B-C.: *La desaparición...* op.cit., p. 61.

⁶⁶ ROS VELASCO, J.: *El aburrimiento ...* op.cit., p. 28.

trastornos del sueño, adicciones⁶⁷⁶⁸⁶⁹, bajo rendimiento⁷⁰ y abandono escolar⁷¹, depresión, ansiedad, baja autoestima, discontinuidad en la trayectoria de los deseos, tendencias suicidas., entre otras conductas tóxicas. Sin embargo, -y este punto es fundamental-

el descuidado estudio del aburrimiento sencillo y sus consecuencias se aleja de las perspectivas de interés de las disciplinas predominantes (la psicología, la psiquiatría o la pedagogía, entre otras) que principalmente se centran en el aburrimiento complejo como dolencia o enfermedad. Así las cosas, apenas se ha localizado la atención desde estas y otras disciplinas en el aburrimiento sencillo entendido como una realidad causal que provoca efectos necesariamente en quien lo experimenta y que no tienen por qué responder forzosamente a un perfil disfuncional en tanto que su consecuente depende del contexto en el que toma forma.⁷²

Creemos que George Steiner ha sido uno de los filósofos que mejor ha sabido captar las pulsiones tanatológicas que puede albergar el *ennui*. La tesis que expone Steiner en el capítulo “El gran *ennui*” - en *En el castillo de Barba Azul*- postula que las causas de la barbarie que asoló a Europa en el siglo XX estaban ya implícitas en la centuria anterior. A través de un estudio de la literatura y el arte de la época, Steiner formula una conjetura que hace de la violencia latente en el *ennui* del XIX el desencadenante de la guerra de los Treinta Años, como en ocasiones se conoce al periodo comprendido entre 1914 y 1945. ¿Cómo puede explicar la filosofía de la historia - a pesar del tesón de Hegel y de los historiadores por intentar dotar de un sentido y una dirección al despliegue del devenir histórico- que unos años de aparente sosiego y prosperidad concluyeran en la

⁶⁷ Arthur Schopenhauer afirmó que el aburrimiento se convierte de forma indirecta en “fuente de innumerables sufrimientos; pues, con tal de conjurarlo, uno se aferra a todo, es decir, ensaya la diversión, la sociedad, el lujo, el juego, la bebida, etc., que sin embargo solo traen consigo daños, ruina y desgracia”. SCHOPENHAUER, A.: *Parerga y Paralipómena I*. Madrid, Trotta, 2014, p. 433.

⁶⁸ Resulta significativo encontrar ya en el final del siglo XVI reflexiones que asocian el aburrimiento con conductas disfuncionales. Michel de Montaigne afirma en el capítulo VIII titulado *La Ociosidad* de sus *Ensayos* que “si no ocupamos los espíritus en un asunto determinado que los refrene y obligue, se lanzan en desorden, a diestro y siniestro, por el vago campo de las imaginaciones”. Más adelante, asegura que “el alma que no tiene un objetivo establecido, se pierde. Porque, como suele decirse, estar en todas partes es no estar en lugar alguno”. MONTAIGNE, M.: *Los ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay). Barcelona, Acantilado, 2017, pp. 43-44.

⁶⁹ El refranero español nos ilustra igualmente sobre la vaga ociosidad: “Cuando el diablo no tiene qué hacer, mata moscas con el rabo”. Seguramente sea una variante moderna del antiguo proverbio latino “*otium est pulvinar*” (el ocio es la almohada del diablo).

⁷⁰ Georg Simmel atribuye igualmente el fracaso escolar al aburrimiento, destacando de nuevo su perfil disfuncional: “Cuando el alumno se aburre, naturalmente está desatento, y se aburre cuando la unidad de dictado de la materia y hora es una mecánica que descuida la articulación viva, esto es, el estado de expectativa que liga la relación del alma de uno al otro (...) Atomización y monotonía son los enemigos comunes de la expectativa y, por lo tanto, de la atención”. SIMMEL, G.: *Pedagogía escolar*. Barcelona, Gedisa, 2008, p. 61.

⁷¹ Véase Freire, H.: “Fracaso y abandono escolar: de la frustración al aburrimiento”. *Cuadernos de pedagogía*, nº 405, (2010), pp. 10-11.

⁷² ROS VELASCO, J.: *El aburrimiento ... op.cit.*, p. 25.

barbarie más absoluta? Esa falsa paz del siglo XIX, dice Steiner, estaba preñada de aburrimiento (*ennui*):

En extremos nerviosos cruciales de la vida social e intelectual se percibía una especie de gas de los pantanos, un aburrimiento, un tedio, una densa vacuidad. Por cada texto de confianza benthamita, de orgulloso mejoramiento, podemos encontrar un texto contrario que habla de la fatiga nerviosa. (...) Para mí, el clamor más obsesivo, mas profético del siglo XIX es la frase de Théophile Gautier *plutôt la barbarie que l'ennui* [¡antes la barbarie que el tedio!].⁷³

Tras el año 1815 siguió un periodo de relativa calma, pues se estaba preñando el ambiente de fuerzas telúricas y luciferinas. Apenas las revueltas socialistas amenazaban este escenario de crecimiento económico e industrial. Las saqueos y guerras en tierras africanas se ocultaban bajo los rótulos del progreso. Todo se regía por los mandatos secretos de la nueva burguesía. Pero, ¿cómo, por otra parte, “era posible para un joven oír los relatos de su padre sobre el Terror y sobre Austerlitz y luego dirigirse tranquilamente por el plácido bulevar hacia su oficina?”.⁷⁴ A la vista de las novelas y los poemas de los románticos, según Steiner, se podrían rastrear las causas ocultas y silenciosas de toda la brutalidad posterior:

Todas estas corrientes de frustración, de ilusoria liberación y de irónica derrota, están registradas con precisión sin igual en las novelas y en la vida privada de Flaubert. El personaje de Emma Bovary encarna, en un nivel cruelmente trivializado, las despertadas y frustradas energías de sueños y deseos que a mediados del siglo XIX no podían satisfacerse. La educación sentimental es el gran «anti-Bildungsroman», el testimonio de una educación «que se aparta» de la vida sentida y se dirige hacia el sopor burgués. *Bouvard et Pécuchet* es un largo lamento de hastío, de náusea ante los valores de la clase media aparentemente inquebrantables. Y también está *Salammbô*. Escrita casi exactamente en la mitad del siglo, esta novela frenética y sin embargo congelada sobre una guerra bárbara sedienta de sangre y sobre un dolor orgiástico nos lleva al centro de nuestro problema. El sadismo del libro, su aflicción apenas contenida por el salvajismo, proceden inmediatamente de lo que nos cuenta Flaubert sobre su propia condición de vida. Desde la adolescencia Flaubert no había sentido sino «insaciables deseos» y «un tedio atroz». Al leer sólo estas novelas debería uno sentir buena parte del vacío que estaba socavando la estabilidad europea. Debería uno darse cuenta de que el *ennui* estaba engendrando detalladas fantasías de inminente catástrofe.⁷⁵

⁷³ STEINER, G.: *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona, Gedisa, 1991, p. 27.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 40-41.

El *ennui* febril y corrosivo cumple definitivamente en Steiner el papel desencadenante de todo tipo de pulsiones destructivas y satánicas. Como se comprueba, se corrobora una vez más la idea del aburrimiento como presagio del desarraigo y autodestrucción. Creemos haber demostrado, en consecuencia, que los beneficios del aburrimiento sencillo como fuerza motriz son menos visibles en la literatura científica que los efectos negativos que se desprenden de su padecimiento.

En resumen, la presente investigación pretende establecer una sólida afinidad entre el aburrimiento sencillo y el filosofar en la medida en que el aburrimiento dispone afectivamente al sujeto para que este sea cautivado por el asombro y la admiración -el *pathos* del filósofo-. Por esta razón se postula una alternativa investigadora a los estudios médicos del aburrimiento. Esa alternativa creemos encontrarla en la filosofía cuya tradición nos puede proveer de una gran musculatura argumental. Dado el dominio del relato clínico con respecto al aburrimiento se hace, también, necesario plantearse si es posible caer hoy en día en el aburrimiento. Se habla de aburrimiento como plaga y, precisamente, por ello se pretende evitar a toda costa. Veremos qué fenómenos hacen sumamente difícil caer en el aburrimiento espontáneo y, por ende, a dejarse maravillado por el mundo que nos circunda. Los enemigos del asombro son varios y trataremos de desvelar la naturaleza de éstos y de qué manera afectan a la sociedad. La omnipresente pantalla, la necesidad de aportar rendimiento infinito, el asfixiante trabajo del *animal laborans*, las tragedias de la vida cotidiana, la presión productiva que rige el ocio, la necesidad de estímulos cada vez más excitantes y, también, la incredulidad que emana de las omnipotentes ciencias de la naturaleza y las nuevas tecnologías., los citados elementos

constituyen algunos de los obstáculos que dificultan actualmente la disposición a la filosofía. Nunca antes en la historia el ser humano había dispuesto de tantos y tan variados medios de entretenimiento, lo cual no hace sino manifestar que el aburrimiento acecha nuestras cómodas vidas. La cantidad de estímulos que podemos llegar a recibir por nuestro *smartphone* al día sería inimaginable para una persona de finales del siglo XX. Fijémonos en el modo en el que Bertrand Russell advertía a los niños de su generación de los peligros del exceso de agitación y estímulo:

La capacidad de soportar una vida más o menos monótona debería adquirirse en la infancia. Los padres modernos tienen mucha culpa en este aspecto; proporcionan a sus hijos demasiadas diversiones pasivas, como espectáculo y golosinas, y no se dan cuenta de la importancia que tiene para un niño que un día sea igual a otro, exceptuando, por supuesto, las ocasiones algo especiales. En general, los

placeres de la infancia deberían ser los que el niño extrajera de su entorno aplicando un poco de esfuerzo e inventiva.⁷⁶

Llama la atención que Russell tome como diversiones pasivas las golosinas y el teatro cuando hoy día, esto es, 90 años más tarde, los estímulos azucarados causan graves problemas de salud y los medios de entretenimiento alcanzan unas realidades que Russell no hubiera sido capaz de imaginar. *Netflix*, *PlayStation* o *YouTube* son capaces de proporcionar una cantidad de entretenimiento -pasivo- casi ilimitada.

En resumen, hemos destacado las dos líneas principales de nuestra investigación. Por un lado, reivindicamos una defensa del aburrimiento sencillo como fuerza motriz e impulso implícito de muchas creaciones culturales e intelectuales. Para ello se hace necesario cuestionar el discurso hegemónico de la psicología respecto al aburrimiento. La psicología normativa ha desplazado a las disciplinas filosóficas de la investigación sobre el fenómeno del aburrimiento y pretendemos ensanchar los horizontes de estudio del mismo. De la misma manera en que el filósofo trans Paul B. Preciado combate el discurso de la psicología normativa que prescribe qué es enfermedad y qué no, y, además, se ha autolegitimado para determinar exclusivamente “los procesos de subjetivación dentro del régimen de la diferencia sexual, de género binario y heterosexual” con la consiguiente patologización de “toda sexualidad no heterosexual, todo proceso de transición de género o toda identificación de género no-binaria desata una proliferación de diagnósticos”⁷⁷; nosotros pretendemos restituir y habilitar a la filosofía como experta en asuntos de aburrimiento. La historia y la propia naturaleza de la filosofía nos avalan. La filosofía puede constituir un saber disidente frente a las narrativas clínicas hegemónicas que se encargan del aburrimiento como si de una enfermedad se tratase. De esta manera podríamos consolidar un terreno de investigación acerca del fenómeno en cuestión sin acudir a lenguajes que construyen patologías y sus correspondientes tratamientos.

Por otro lado, nos hemos propuesto analizar -y constituiría el tercer capítulo de este TFM- el aburrimiento complejo a través de la obra filosófica de Arthur Schopenhauer y la narrativa de Michel Houellebecq. Pensamos que el aburrimiento ocupa un lugar central en el sistema filosófico del filósofo alemán y, por otro lado, la metáfora del aburrimiento como enfermedad -en concreto, la depresión- se cumple a pie juntillas en el polémico escritor francés.

⁷⁶ RUSSELL, B.: *La conquista ...* op.cit., p. 63.

⁷⁷ PRECIADO, P.: *Yo soy el monstruo que os habla*. Barcelona, Anagrama, 2020, p. 40.

2. FILOSOFÍA Y ABURRIMIENTO: IDILIOS

“Quien se encuentra siempre ocupado, se encuentra más allá de toda perplejidad”.

Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*.

2.1. Filosofía y asombro

La filosofía nació en la Grecia Antigua como fruto del asombro *-thaumázein-*. Los antiguos griegos se sorprendieron azorados observando el querúbico y ordenado cosmos. A los ojos deslumbrados del griego el mundo suponía una fuente incesante de misterios y enigmas. Hoy, sin embargo, nuestra capacidad para asombrarnos se ha mitigado y parece que *hacemos huelga de ojos caídos*. De la antigua costumbre que consistía en la observación perpleja del cosmos apenas nos quedan ya los testimonios de nuestros antiguos maestros. El arrebató espiritual que sintió Giordano Bruno ante la infinitud de un universo del que *el centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna*⁷⁸ es ya una actitud trasnochada o contracultural, o, dicho en términos modernos, es decir, angloamericanos, *outsider*. Hoy en día vivimos indiferentes a los acontecimientos cósmicos -salvo para manipularlos y contorsionarlos para henchar nuestro narcisismo y vanidad-. Para nuestros antiguos el cielo simbolizaba un asidero para olvidar las vidas turbias y sucias, un puerto de madrugada para marineros cansados, el acogedor y colectivo café para el *flâneur*, o un apeadero en el que aprovechar la ocasión para hacer metafísica. Actualmente no nos sorprendemos contemplando el cielo, nosotros fanatizamos, en cambio, los bancos, los ministerios y el trabajo. Para la curiosidad de nuestros griegos párvulos nada era suficiente y todo se prestaba a embriagarlos maníacamente. Hoy creemos ir de vuelta de las cosas, a su reencuentro, y por ello no nos detenemos en el detalle. Para los griegos la verdad era *desvelamiento -Alétheia-*; sin embargo, hoy pensamos que la verdad se encuentra en el bolsillo de la camisa donde guardamos nuestros teléfonos inteligentes. Ya no resulta difícil *des-ocultar* la verdad. Qué irónico es el reverso de la vida. Juan Ramón Jiménez enfatizaba lo saludable que es caminar y discurrir por los senderos más incómodos. “Facilidad, mala novia”, acostumbraba a decir. Así pensaba también Platón cuando dijo que “lo bueno es arduo”⁷⁹ en el libro VI de la *República*.

⁷⁸ Véase la obra *La cena de las cenizas*.

⁷⁹ PLATÓN.: *República*. VI, 11, 435c, 479d.

2.1.1. El despiste de Tales de Mileto

Quizás ya no caeríamos en un pozo como se cuenta que le ocurrió al filósofo presocrático Tales de Mileto pero, a cambio, sufrimos accidentes de tráfico al chequear las novedades de *Instagram* o *WhatsApp* a través de nuestro *smartphone*. Platón ya consideró al asombro como el primer y último movimiento de la gran sinfonía inacabada que constituye la filosofía. En un famoso pasaje del *Teeteto -155d-* leemos:

La admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía. El que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía.⁸⁰

Es muy conocida, por otra parte, la afirmación de Aristóteles en su *Metafísica* según la cual la admiración es el sostén de toda indagación filosófica:

Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; por el estupor de aquellos fenómenos sorprendentes.⁸¹

Queda claro, entonces, que la admiración no solo supone el primer impulso filosófico sino que sostiene de principio a fin la propia actividad filosófica. De Platón nos ha llegado una de las anécdotas más significativas que ilustran al filósofo como un hombre absorto y pasmado, indiferente a los acontecimientos vulgares de nuestra cotidianidad y a las caprichosas subidas de precios del mercado. Así, lo narra Platón en el *Teeteto -174a y b-*:

Tales, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente.⁸²

⁸⁰ PLATÓN.: *Teeteto*. Madrid, Gredos, 1988, p. 202.

⁸¹ ARISTÓTELES.: *Metafísica*. Madrid, Austral, 2007, p. 46.

⁸² PLATÓN.: *Teeteto*... op.cit., pp. 240-241.

Platón nos ha legado el retrato típico del filósofo distraído y atónito ante el ente. Como lo expresa Fernando Pessoa en su cuento “*El Mendigo*”, el ente es milagroso ante una mirada perpleja y desocupada: “El hecho esencial y pasmoso de las cosas es que éstas existan realmente. El hecho de que cualquier cosa exista es milagroso”.⁸³ La imagen que se tiene del filósofo como un ser poseído por el asombro es, ciertamente, la metáfora idónea del filósofo. Así pues, establecemos que el asombro es el verdadero *páthos* o disposición afectiva de aquellos que pertenecen al gremio de la filosofía, esto es, los devotos y obsesos de la verdad. El asombro se constituye como el sacerdocio del filósofo.

Sin embargo, la visión que tiene Aristóteles sobre el accidente de Tales de Mileto es harto diferente. Según Aristóteles, la anécdota del primer hombre de la historia que predijo un eclipse de sol tiene un sentido contrario al indicado por Platón, pues Tales, contemplaría los astros no de un modo desinteresado, sino por motivos financieros y prácticos. Aristóteles relata, pues, el accidente de Tales en un sentido inverso en *Política -A II, 1259 a9-*:

Pues dice que, cuando, por su pobreza, le reprochaban que la filosofía era inútil, tras haber observado por el estudio de los astros, que iba a haber una gran producción de olivas, se procuró un pequeño capital, cuando aún era invierno, y que depositó fianzas por todas las presas de aceite de Mileto y Quíos, alquilándolas a bajo precio porque nadie licitó contra él. Cuando llegó el momento oportuno, al ser muchos los que a la vez y de repente las pedían, las iba alquilando al precio que quería y reunió mucho dinero, demostrando así que es fácil a los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no son las riquezas lo que les interesan.⁸⁴

Es posible que estas anécdotas no sean más que historietas líricas y metafóricas en lugar de dar cuenta o testimonio de un verdadero episodio en la vida de Tales de Mileto; pero la ficción también alecciona o filosofa podríamos decir. Que estas anécdotas contengan poca veracidad o hayan manipulado hasta el exceso los hechos no menoscaba su capacidad para ilustrarnos con una valiosa lección. ¿Qué enseñanza? La del filósofo como un individuo arrastrado por el gozo del asombro. En esta misma dirección se expresan G.S. Kirk y J.E. Raven en *Los filósofos presocráticos*:

Es probable que ninguna de estas historias sea estrictamente histórica, aun cuando surgieron lo más tarde en el siglo IV a.C., antes del gran período de la biografía ficticia de los siglos III y II.

⁸³ PESSOA, F.: *El mendigo y otros cuentos*. Barcelona, Acantilado, 2019, p. 19.

⁸⁴ ARISTÓTELES.: *Política*. Madrid, Gredos, 1988, pp. 77-78.

Demuestran empero con absoluta claridad cómo Tales, en una fecha relativamente temprana, había llegado a convertirse en el filósofo típico: aunque sería más exacta la atribución de la anécdota de Platón, *Teeteto* 174A, una de las versiones más antiguas del motivo del maestro distraído, a cualquiera otro que no se sintiera tan inclinado hacia temas tan notoriamente prácticos como él. La adición del detalle de la esclava ingeniosa hace más mordaz la situación y es probable que sea un vestigio de una broma diferente y ligeramente maliciosa a expensas del filósofo. A Platón le gustaba mofarse de los presocráticos, detalle que, con frecuencia, se olvida en la interpretación de algunos pasajes menos claros. Es posible que la historia narrada en Aristóteles, *Política* A11, 1259 a9 se acuñara incluso antes de Aristóteles en calidad de un modelo típico de réplica al reproche, implícito en Platón, *Teeteto* 174A, de una falta de carácter práctico. Es posible que la anécdota tenga un ligero fundamento de verdad (aunque Aristóteles piense lo contrario): detalles como la adición de Quíos a Mileto comportan, probablemente, un exceso de elaboración como para que la historia sea una pura invención. En cualquier caso, quien lea este libro puede obtener cierto consuelo de una formulación tan clara e influyente de una de las defensas clásicas de los estudios abstractos.⁸⁵

Sean ficticias o históricas estas anécdotas no pierden, insistimos, su potencia ilustradora al presentarnos al filósofo con una particular disposición afectiva o estado de ánimo: el asombro es lo propio del filósofo. En este sentido se expresa Martin Heidegger en la conferencia *¿Qué es la filosofía?* de 1956:

Los pensadores griegos, Platón y Aristóteles, ya advirtieron que la filosofía y el filosofar pertenecen a aquella dimensión del hombre que nosotros llamamos estado de ánimo (en el sentido de estar dispuesto y determinado afectivamente). (...) El *páthos* del asombro no se halla sencillamente al inicio de la filosofía como, por ejemplo, el acto de lavarse las manos que precede a una operación quirúrgica. El asombro sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el final. (...) Pretender que Platón y Aristóteles se limitan aquí a constatar que el asombro es la causa del filosofar sería muy superficial y, ante todo, extraño al modo de pensar de los griegos. Si fueran de esa opinión, esto vendría a decir lo siguiente: en algún momento los hombres se asombraron, a saber, se asombraron del ente, del hecho de que es y de qué es. Impulsados por este asombro, comenzaron a filosofar. Pero tan pronto como la filosofía se puso en marcha, el asombro entendido como impulso se convirtió en algo superfluo, hasta el punto de que desapareció. Pudo desaparecer porque sólo se trataba de un impulso. Ahora bien, el asombro domina de cabo a rabo cada paso de la filosofía⁸⁶.

⁸⁵ KIRK G.S y RAVEN J.E.: *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1969, p. 118.

⁸⁶ HEIDEGGER, M.: *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona, Herder, 2006, pp. 58-61.

2.1.2. El *thaumázein* (θαυμάζειν) como rasgo distintivo de Europa

El *thaumázein* griego o nuestra nativa curiosidad -en la afortunada expresión de José Ortega y Gasset- no son sólo los alicientes del filosofar, sino que sustentan desde el principio hasta el final todo intento de comprender el mundo. Por lo que podríamos decir que toda civilización se vertebra en su capacidad de teorizar el mundo y esta únicamente se alimenta de nuestra capacidad de asombro.

Hoy se habla en todas partes de la decadencia de Europa. Algunos atribuyen este desánimo a la lógica mortalidad de la civilizaciones, según la famosa fórmula de Paul Valéry. Parece que no hay lugar para la esperanza para muchos intelectuales en lo que respecta al futuro de Europa. El ideal cosmopolita y de convivencia pacífica bajo un poder universal expresados por Kant en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*⁸⁷ de 1784 parece que está en entredicho. El proyecto europeo se pone en duda por los auges del populismo y los estados empiezan a mostrar una tendencia más centripeta que europeísta. El lema *Let's take back control* del *Brexit* ha tomado la dirección contraria a la indicada por Kant expresada en la idea de una unión de confederaciones de pueblos. Pocos parecen ver en el fracaso de los entes supranacionales una bancarrota espiritual. El ideal provinciano y los tribalismos vuelven con los movimientos populistas y reaccionarios. Y también, y no menos importante, todo lo “occidental” y “europeizante” parece estar adquiriendo tintes grises y opresivos -al igual que los románticos sentían nostalgia (*Sehnsucht*) por lo medieval, hoy vemos en nuestras sociedades una especie de añoranza de lo pre-colonial y pre-moderno- .

Europa se olvida de sí misma en la medida en que ignora el milagro griego. George Steiner en *La idea de Europa* pretende resaltar los motivos fundacionales de nuestra cultura ahora que parece que nos avergüenzan y, precisamente, recurre al *thaumázein* griego como rasgo esencial de la cultura europea:

Otras culturas y comunidades han hecho descubrimientos científicos e intelectuales. Pero sólo en la antigua Grecia se desarrolla el cultivo de la teoría, del pensamiento especulativo desinteresado a la luz de unas posibilidades infinitas. Además, sólo en la Grecia clásica y en su legado europeo se aplica lo teórico a lo práctico en forma de crítica universal de toda vida y de sus objetivos. Es preciso establecer una clara distinción entre esta fenomenología y el tejido “místico-práctico” de los modelos de Extremo Oriente o la India. El acto primordial de asombrarse -*thaumázein*- y el desarrollo teórico-lógico es

⁸⁷ Véase *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de Immanuel Kant.

platónico y aristotélico hasta la médula. De ahí, en última instancia, el avance de la ciencia y la tecnología europeas y, posteriormente, americana por encima de todas las demás culturas.⁸⁸

No deja de resultar significativo que Steiner suponga que el desarrollo europeo se haya cimentado sobre esa arcaica actitud helénica del asombro. Visto así, el filósofo es un devoto de la admiración, un poseso de la estupefacción y, en definitiva, el asombro es su servidumbre. En el sentido inverso el *in-filósofo* sería aquel al que nada es capaz de causarle admiración o sorpresa. Antonio Machado, maestro de la pericia lírica, dejó sentenciada esta reflexión cuando dijo que “el paleta perfecto es el que nunca se asombra”.⁸⁹

2.1.3. El filósofo: un hereje con educación ocular

En definitiva, y recuperando ahora las magistrales palabras de José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*:

Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista, y que, en cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su tributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados.⁹⁰

El intelectual o el filósofo viven hoy, podríamos decir, una vida de conspiración. Lo marginal es ir hoy poseído por la extrañeza del mundo. De alguna manera, el mundo de la omnipresente pantalla y el trabajo ha malogrado la herencia griega del ojo dilatado de las madrugadas. Esto es ya un ritual anacrónico. El filósofo, que ya no tiene apenas quien le escuche, exige hoy esa pizarra social -ya perdida para la filosofía- para recriminar a las masas que están haciendo de su vida otra cosa, violentando su naturaleza tendente al asombro. Le gustaría escribir en esa pizarra metafórica: “desenterrar a los griegos y buscar en ellos los resortes ocultos, decisivos y originales de nuestra esencia”. El asombro es una larga tarea y la lógica de nuestra vidas no quiere interrumpir su marcha. Quedarse perplejo es para nuestra sociedad, pues, un acto clandestino. Por esta razón se

⁸⁸ STEINER, G.: *La idea...* op.cit., p. 67.

⁸⁹ MACHADO, A.: *Juan de Mairena*. Jaén, Universidad Internacional de Andalucía, 2014, p. 39.

⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*. Madrid, Tecnos, 2016, p. 134

desconfía de los pensadores y se apuesta fervorosamente por los economistas. La marcha de nuestros mercados no puede detenerse y hacer un alto en el camino: *no hay tiempo que perder*. Esto nos mantiene a nosotros -seres monetarios- *constantemente ocupados* o, lo que vienen a ser lo mismo, *ajenos a cualquier perplejidad*. Nietzsche, como buen intelectual, pensaba siempre anticipándose.

Esta disposición afectiva que determina al asombro es algo que interesa a nuestra investigación. Pues que para que el mundo te cause estupor se requiere de una resolución espiritual por parte del ser humano que el aburrimiento o el espíritu desocupado y ocioso es capaz de suscitar. El aburrimiento prepara afectivamente al sujeto para que el asombro haga su aparición. El aburrimiento sencillo es, ya lo hemos dicho, una sensación molesta en la medida en que no sabes en qué ocuparte, en qué entretenerte. Por eso mismo sorprende al sujeto desocupado y, por tanto, dispuesto a dilatar más su mirada y, en última instancia, a que se ponga en marcha el filosofar. El aburrimiento te presta al cambio y, por tanto, te dispone, como una reacción de segundo orden, al asombro, esto es, al filosofar. La mirada desocupada o aburrída tiene otros objetivos que la mirada enfocada a un objetivo claro. El desocupado tiene que reobrar sobre su mundo, detenerse ante él y explorarlo, mientras que en el otro caso hablamos de un ser humano que sigue la inercia del objetivo planteado. El aburrído mira el mundo o se deja impresionar por el mundo de una manera extraña. La perplejidad surge, como indica Nietzsche, del ocio, del aburrimiento o del espíritu libre. Y por eso es lícito preguntarnos si actualmente es posible el asombro dado que el aburrimiento sería una de sus hermanas gemelas y al ser tratado por las narrativas médicas como una patología se tiende a evitar por todos los medios. ¿Es posible, pues, ir hoy en día por el mundo con los ojos dilatados? ¿Está continuamente orientada nuestra mirada a objetivos, metas profesionales y proyectos personales? Uno de los rasgos más definitorios del mundo contemporáneo es la cultura del trabajo que ha restado, consecuentemente, todo el prestigio clásico a la cultura del ocio. Hoy, también, vivimos en la época de la hiperestimulación. Nos asedian los estímulos y las informaciones, y nuestro primer impulso es reaccionar inmediatamente a ellos. El escritor y periodista Juan José Millás considera que

hubo una época en la que corríamos como locos hacia la actualidad. Se levantaba uno de la cama, se echaba cualquiera cosa encima y vengá, a correr hacia la realidad. Hoy es la actualidad la que corre hacia nosotros, y con muy malas intenciones.⁹¹

⁹¹ MILLÁS, J.J.: *La vida a ratos*. Madrid, Alfaguara, 2019, p. 14.

¿Cómo orientar nuestra atención a una sola cosa en los tiempos del tumulto, la agitación y el ruido? Nietzsche, en el *Crepúsculo de los Dioses*, afirma que hay que aprender a mirar; lo que significa “acostumbrar al ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo”, esto es, a llevar al ojo a una profunda y contemplativa atención. Sin embargo, nuestra atención está hoy fragmentada y dispersa por la cantidad de estímulos a los que tiene que dar respuesta. ¿En qué consiste, precisamente, la pedagogía nietzscheana de la mirada y la atención? En decir no inmediatamente a un impulso o estímulo que se presenta debido al asedio al que está sometida la percepción del hombre y la mujer modernos. A este respecto resulta curioso leer en qué ambiente se crió el artista vasco Eduardo Chillida. El padre del conocido escultor trataba de inculcar a sus hijos la mirada atenta, el mirar tras las esquinas y el estar atento a una sola cosa. Así lo describe el propio Chillida en una entrevista:

Mi padre era una persona muy sensible, era un hombre culto. Supongo que hay muchos militares de oficio que han sido y serán lo sensibles y cultos y buenos que era mi padre, pero me atrevo a creer que mi padre reunía unas condiciones que no son corrientes en un militar: era, primero, eso, muy sensible, muy inclinado al arte. En el fondo, mi padre era un artista frustrado. Acaso es por esto por lo que nosotros, los dos hermanos que vivimos, de tres que éramos, nos hayamos dedicado al arte. A la distancia percibo yo ahora que las preocupaciones y los juegos en que nos iniciaba nuestro padre apuntaban en esa dirección. Por ejemplo, nos preparaba para que nos dispusiésemos a abrirnos con todos los sentidos a percibir y a observar todos los objetos que poblaban una habitación de la casa, nos dejaba encerrados en ella durante un tiempo, y al salir teníamos que describir, con detalles de color, tamaño, aspecto, aquellos que él nos fuese señalando. Y esto desde que nosotros éramos muy niños.⁹²

Podríamos decir que la vileza viene, pues, de no ser capaz de oponer resistencia a un impulso-estímulo. Al estar hoy en día atentos a todo, todo nos pasa desapercibido. Estamos constreñidos a vivir impertérritos. Hemos perdido el don de la obviedad. Como decía el poeta Vicente Alexandre en un conocido verso: *ya nadie escucha el rumor de la vida*. Nada tiene duración, lo que ayer era noticia, hoy puede no tener relevancia o, incluso, dejar de existir. Al hombre tardomoderno le ocurre lo mismo que al hombre aburrido y desdichado de Pascal que

⁹² DE UGALDE, M.: *Hablando con Chillida. Vida y obra (Período 1924-1975)*. Donostia, Txertoa, 2010, p. 21.

ama más la caza que la presa. De ahí procede que los hombres amen tanto el ruido y la agitación. De ahí viene que la prisión sea un suplicio tan horrible, de ahí viene que el placer de la soledad sea una cosa incomprendible.⁹³

2.1.4. El flirteo entre la filosofía y el aburrimiento

Hoy en día parece no haber espacio para la contemplación, la demora, el ocio y, en definitiva, el aburrimiento. El discurso médico y psiquiátrico dominante ha patologizado el fenómeno del aburrimiento y por ello se evita a toda costa no tener por oriente un objetivo determinado. Con tal de que el espíritu no se quede sin ocupación alguna, hemos sufrido una verdadera explosión del entretenimiento pasivo; los atracones de series, por ejemplo, dan buena prueba de ello. El algoritmo de *Netflix* ofrece nuevas series que aceptamos más por *matar el tiempo* que por verdadero ánimo lúdico o gozoso. La falta de cuidado *-die Sorge*, como decía Heidegger- espiritual hoy propia de Occidente ha propiciado que los seres humanos, a pesar de la indigestión de divertimentos banales de que disponen, no sean capaces realmente de disfrutar con talante ocioso del tiempo sosegado. Arthur Schopenhauer lleva a cabo la siguiente reflexión al hilo de lo anterior:

Un hombre de espíritu ingenioso, incluso en la más absoluta soledad, hallará en sus propios pensamientos una perfecta distracción, mientras que el continuo cambio procurado por la vida social, los espectáculos, los paseos y las fiestas es incapaz de librar al imbécil del aburrimiento que le atormenta.⁹⁴

Schopenhauer viene a decir que el aburrimiento simple no afecta a todos por igual. Hemos podido comprobarlo a lo largo del confinamiento con multitud de testimonios: las personas creativas y con inquietudes intelectuales celebraron, incluso, esta reclusión involuntaria, mientras que aquellas otras de espíritu menos ingenioso -por utilizar la expresión de Arthur Schopenhauer- les resultó una tortura y, en consecuencia, se lanzaban con énfasis a la acción desesperada. ¿No sería recomendable, por otro lado, que nuestras instituciones educativas enseñasen a tolerar el aburrimientos a los más jóvenes en las escuelas? Parece ser que la dirección tomada es la contraria.

Nuestro propósito es destacar el accidente del distraído Tales como un elemento fundacional de la cultural occidental y del que estamos renegando por la ética del trabajo capitalista. Necesitamos reivindicar hoy más que nunca el estado sosegado que determina al ser humano al asombro y,

⁹³ PASCAL, B.: *Pensamientos*. Madrid, Tecnos, 2018, p. 135.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, A.: *Parerga I...* op.cit., p. 336.

también, reivindicamos el aspecto positivo del aburrimiento sencillo, esto es, su fuerza motriz. Pero, insistimos, ¿es posible andarse hoy despreocupado y aburrido? Las palabras de Fernando Pessoa en su cuento *El peregrino* son ilustrativas para representarnos el tipo de existencia que reclamamos desde esta investigación para desmitificar los trastornos y patologías asociadas al aburrimiento: “La curiosidad inocente de las personas contemplativas era lo que allí me mantenía durante largas horas, enfrascado, quieto, viendo la vida pasar...”⁹⁵ Al igual que para el cristianismo la pereza podía desatar las peores fantasías, para el capitalismo -la religión de nuestro tiempo- el ocio o el *estar viendo la vida pasar* puede suponer una amenaza, puesto que aquella persona que se sustraiga de la velocidad del mundo de consumo podría caer en la cuenta de su sinsentido. El capitalismo impide el ocio libre a través de sus muchos mecanismos para evitar que se piense en sus debilidades y contradicciones pueriles. Los depresivos y los ancianos son únicamente aquellas personas que están fuera de esta lógica productiva. Pero ya la psiquiatría se ha encargado de llamarlos “enfermos” y, por tanto, han perdido todo derecho a reclamar escucha para sus plegarias.

En la tradición filosófica encontramos muchos ejemplos del aburrimiento como fuerza motriz. Søren Kierkegaard plantea en su obra *O lo uno o lo otro* que el hombre es el fruto de dioses aburridos:

Los dioses se aburrían y por ello crearon a los hombres. Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida en que crecía la población. Adán se aburría solo, luego se aburrían Adán y Eva en conjunto, luego se aburrían Adán, Eva, Caín y Abel en *famille*, luego aumentó la población en el mundo y las gentes se aburrieron en *masse*.⁹⁶

Friedrich Nietzsche, por su parte, también recurre a la metáfora de la creación para expresar la manera en que el aburrimiento impulsa a la acción. En el § 48 de *El Anticristo* reelabora el génesis de un modo similar al kierkegaardiano:

El viejo Dios, todo el espíritu, todo él sumo sacerdote, todo él perfección, se pasea por su jardín placenteramente: sólo que se aburre. Contra el aburrimiento luchan en vano incluso los dioses. ¿Qué hace? Inventa al hombre, el hombre es algo entretenido... Pero he aquí que el hombre también se aburre. El apiadamiento de Dios por la única molestia que en sí tienen todos los paraísos no conoce límites: pronto creó también otros animales. Primer fallo de Dios: el hombre no encontró entretenidos

⁹⁵ PESSOA.: *El mendigo...* op.cit., p. 56.

⁹⁶ KIERKEGAARD, S.: *La rotación...* op.cit., p. 294.

a los animales, -los dominaba, no quería siquiera ser un animal. Por consiguiente, Dios creó a la mujer.⁹⁷

Estos ejemplos ficticios refuerzan nuestra idea según la cual el aburrimiento puede actuar como un resorte que impulse a una acción meditada. El aburrimiento nos dispone para, como dijo Victor Hugo, “escuchar el momento en el que el silencio duerme sobre el terciopelo de los musgos”.⁹⁸ El interrogante siguiente habría de ser si es posible, en un mundo dominado por el ruido, la agitación y la velocidad, que uno pueda prestar delicada atención al silencio que adormece sobre los musgos.

El aburrimiento supone ya una actitud ociosa, desocupada y, también, una disposición a emprender algo nuevo. Este ánimo no sólo ha de interpretarse en clave activa, sino también en un sentido teórico o contemplativo. Y es aquí el punto que encontramos de unión entre el aburrimiento y el asombro. La cuestión se reduce, en última instancia, al modo de estar que tenemos en el mundo y cómo lo vivimos. El estado de nuestra mente determina de alguna manera nuestra concepción del mundo, y en un mundo en el que el trabajo ha traspasado las fronteras físicas de la oficina o la fábrica, esto último ha de tenerse muy en cuenta. El ser humano actual está continuamente exiliándose de sí mismo, no cuida de su espíritu ni se hace cargo de él, por eso lo vemos deambular de acá para allá frenéticamente en busca de actividad y diversión para hacer frente a la vacuidad de su espíritu. El aburrimiento sencillo es, pues, para los espíritus inquietos y curiosos un privilegio, mientras que para las masas obtusas temerosas al silencio, una verdadera tortura, una plaga. Arthur Schopenhauer encuentra otra vez las palabras más bellas y adecuadas para expresar este descuido que sufrimos en el mundo actual por nuestro interior y que nos lanza descabezados y de forma compulsiva a la acción ciega y alienante:

Justamente de esta torpeza de espíritu nace, por otro lado, aquel vacío interior marcado en innumerables rostros y que se delata en la atención continuamente despierta hacia todos los acontecimientos del mundo externo, incluso los más nimios; un vacío este que constituye la verdadera fuente del aburrimiento y que está siempre ávido de estímulos externos para poner en movimiento el espíritu y el ánimo con alguna cosa. Por eso no es fastidioso en la elección de aquellos, como atestigua la lamentable condición de los entretenimientos a los que se ve aferrarse a hombres, como también su clase de vida social y de conversación, y no menos los muchos porteros y mirones de ventanas. Principalmente de ese vacío surge el afán de compañía, distracción, diversiones y lujos de todas clases,

⁹⁷ NIETZSCHE, F.: *El Anticristo*. Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 93.

⁹⁸ Victor Hugo, en CORBIN, A.: *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*. Barcelona, Acantilado, 2019, p. 41.

que lleva a muchos al derroche y después a la pobreza. Nada preserva con tanta seguridad de ese extravío como la riqueza interior, la riqueza de espíritu: pues cuanto más se aproxima este a la eminencia, menos lugar deja al aburrimiento.⁹⁹

2.1.5. ¿Acaso la ciencia ya no sorprende?

Nadie podía llegar a imaginar que inventos propios de la modernidad como el telescopio o el reloj -hijos de una actitud contemplativa y no instrumentalizadora- constituyesen la antesala del deslumbrante mundo técnico y tecnológico de la época contemporánea. Este desarrollo científico-tecnológico se ha constituido sobre una secreta convicción alojada en lo más hondo del corazón de la especie *sapiens*: la conciencia de des-limitación. Hoy en día creemos poder llegar a saberlo todo gracias a la ciencia. “La ciencia es la reina¹⁰⁰” dice acertadamente Marcus du Sautoy. En los últimos años la ciencia ha logrado secuenciar el ADN de nuestros antepasados; ha fabricado robots capaces de hacer operaciones de forma más precisa que los humanos; ha desarrollado el uso de células madres para curar enfermedades, los nuevos modelos de telescopios dejarían incrédulo a Galileo; los aceleradores de partículas, como el Gran Colisionador de Hadrones del CERN, han permitido desvelar algunos misterios acerca de la naturaleza de la materia -si bien el enigma de la ubérrima materia oscura sigue suponiendo una frontera a nuestra capacidad de conocer el mundo- o, por citar otro ejemplo más, la neurología y la neurociencia comienzan a desentrañar los misterios del cerebro humano -que ha dejado de ser patrimonio exclusivo de la teología y la filosofía-. La ciencia nos coloca, pues, en una situación extraña en la medida en que ya no nos sentimos seres limitados. Esta nueva conciencia surgida de la omnipotencia de las ciencias había sido ya detectada en el siglo XX por Ortega y Gasset:

La idea que hoy tenemos de la técnica nos coloca en la situación tragicómica de que cuando se nos ocurre la cosa más extravagante nos sorprendemos en azoramiento porque en nuestra última sinceridad no nos atrevemos a asegurar que esa extravagancia -el viaje a los astros, por ejemplo- es imposible de realizar. Tememos que, a lo mejor, en el momento de decir eso llegase un periódico y nos comunicara que, habiéndose logrado proporcionar a un proyectil una velocidad de salida superior a la fuerza de gravedad, se había colocado un objeto terrestre en las inmediaciones de la Luna. Es decir, que el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación.¹⁰¹

⁹⁹ SCHOPENHAUER, A.: *Parerga I...* op.cit., p. 347.

¹⁰⁰ DU SAUTOY, M.: *Lo que nos podemos saber. Exploraciones en la frontera del conocimiento*. Barcelona, Acantilado, 2018, p. 7.

¹⁰¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid, Alianza, 2008, p. 83.

Es significativo que el viaje a los astros fuese concebido en 1933 como una quimera, cuando no tuvo que pasar ni medio siglo para que la ciencia obrase el milagro. Esta conciencia de deslimitación ha provocado consecuentemente una extraña reacción y es, precisamente, la ausencia de estupefacción y asombro ante el desarrollo científico-tecnológico. Al pensar que todo es posible, nada puede cogerte por sorpresa. Actualmente, los periódicos se hacen eco de los avances científicos y estas noticias se insertan entre piezas periodísticas de diversa índole y columnas de opinión que linchan a alcaldes y políticos mediocres. Es decir, los descubrimientos científicos suponen una noticia más entre otras, esto es, no son noticia a pesar de figurar en diarios digitales -también influye que las cosas ya no tengan *duración*-. El hombre y la mujer vulgares, que no tienen precisamente cultura científica, no sienten estupor alguno ante la marcha de la ciencia moderna. La idea que, por ejemplo, Steven Pinker esboza en su libro *En defensa de la Ilustración* haría temblar a cualquier ser humano anterior a los últimos lustros del siglo XX pero hoy es una idea sin resonancias ni ecos:

Resulta técnicamente factible seguir las trayectorias de los asteroides y otros objetos próximos a la Tierra capaces de provocar nuestra extinción, identificar aquellos que sigan un rumbo de colisión con la Tierra y alterar su trayectoria antes de que nos envíen por el camino de los dinosaurios. La NASA ha descubierto también una forma de bombear agua a alta presión al interior de un supervolcán y extraer el calor de la energía geotérmica, enfriando el magma lo suficiente como para que nunca entre en erupción.¹⁰²

¿Cómo es posible que ante tales avances científicos la mayoría de los humanos se sienta indiferente? ¿Es necesario aún recordar que en el cercano año de 1859 se publicó *el Origen de las especies* de Charles Darwin y que hasta entonces desconocíamos nuestro propio origen? Si lo propio del ser humano es asombrarse, ¿cómo no hacerlo ante tales prodigios científicos? Quizás el hecho de asombrarse implique vernos como seres pequeños y limitados. Pero ya hemos visto que es precisamente la ciencia la que nos despoja de esa sensación y, por tanto, impide paradójicamente el asombro que es el sustento espiritual de la actividad filosófica. Jeanne Hersch alertó sobre esta subversión que estaba modelando la naturaleza humana privándola de su capacidad para maravillarse:

¹⁰² PINKER, S.: *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona, Paidós. 2019, p. 365.

Pero ¿puede el hombre del siglo XX “asombrarse” todavía o incluso maravillarse? Vivimos en la edad de la ciencia y creemos saberlo casi todo, o al menos poder saberlo todo.¹⁰³

2.2. *Vita contemplativa y animal laborans (una defensa del ocio)*

2.2.1 El derecho a entregarse al libre ocio

La ética del trabajo que impera en la actualidad -y que comienza a gestarse en los principios del siglo XVIII con el desarrollo de las primeras metrópolis de los países incipientemente industrializados y capitalistas- se opone radicalmente a la actitud desenfadadamente ociosa y distraída que se requiere, según hemos tratado de demostrar, para la filosofía. La noción de ocio que se toma a lo largo de esta investigación no puede, sin embargo, oponerse sencillamente a la actitud febril por el trabajo y así quedar reducido el ocio a una estado de pereza, desidia o parálisis. En absoluto, el verdadero ocio -el ocio libre- se concibe en la presente investigación como libertad y sinónimo de una *vita activa* en el contexto de una actitud contemplativa.¹⁰⁴ La ética del trabajo o, también podríamos llamarla, la religión del trabajo, ha totalizado todos los espacios de nuestras vidas propiciando que aquello que no sea productivo sea concebido como algo a evitar. Con arreglo a la lógica capitalista, el culto al trabajo ha originado sujetos depresivos que son incapaces de hacer ya nada más -los casos de *Oblomov* o *Bartleby* serían las representaciones de esta apatía- o, por otro lado, disidentes o rebeldes del trabajo y, por tanto, representantes del callejeo ocioso e inteligente -como el *flâneur* o el dandi-. En este sentido se lamentaba y realizaba una apología del ocio Robert Louis Stevenson:

En estos tiempos en que todo el mundo está obligado, so pena de ser condenado en ausencia por un delito de lesa respetabilidad, a emprender alguna profesión lucrativa y a esforzarse en ella con bríos

¹⁰³ HERSCH, J.: *El gran asombro. La curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía*. Barcelona, Acantilado, 2010, p. 7.

¹⁰⁴ Es clásica y vigente la defensa del ocio contemplativo de Pedro Laín Entralgo: “No hay duda: nuestra más unánime religión es la del trabajo. Para nosotros el ocio sólo cobra sentido cuando es descanso; de otro modo, no nos parece sino pereza. Pero el pecado capital de la pereza, la *acedia* de la moral escolástica, ¿es simplemente el gusto de no hacer nada, la pasiva entrega al *dolce far niente*? Nada más lejos de la realidad. Para el pensamiento medieval hay una íntima conexión entre la *acedia* y la incapacidad del hombre para el ocio. *Acedia*, “pereza”, es la viciosa falta de ánimo para realizar lo que uno debe ser; “la desesperación de la debilidad”, según la certera fórmula de Kierkegaard. Así se entiende que Santo Tomás vea en la pereza un pecado contra el mandamiento de santificar las fiestas; es decir, una pecaminosa importancia, no sólo para trabajar rectamente, mas también para rectamente gozar del ocio que la fiesta lleva consigo. No: en su sentido clásico -helénico y medieval-, ocio no es ociosidad o inactividad condenable; el ocio clásico es ante todo un estado del alma. Y así entendido el ocio, el ocioso no es el perezoso o el vago, sino el contemplativo”. LAÍN ENTRALGO, P.: *Ocio y trabajo*. Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 22.

cercanos al entusiasmo, la defensa de la opinión opuesta por parte de los que se contentan con tener lo suficiente, y prefieren mantenerse al margen y disfrutar, tiene algo de bravata fanfarronería. Sin embargo, no debería ser así. La supuesta ociosidad, que no consiste en no hacer nada, sino en hacer muchas cosas que no están reconocidas en las dogmáticas prescripciones de la clase dominante, tiene tanto derecho a exponer su posición como la propia laboriosidad.¹⁰⁵

El *animal laborans*, esto es, el ser cuya principal función es la económica y laboral, muestra recelos al ocio, no tanto por romper la lógica del beneficio y rendimiento continuo, sino porque, pobre de espíritu, no saber en qué afanarse si no es en su oficio.¹⁰⁶ Por otro lado, el ocio hoy ha pasado a estar regido por las mismas reglas e imposiciones que el mundo laboral a pesar del velo de aparente libertad y disfrute que lleva aparejado. Jean Baudrillard señala en su libro *La sociedad de consumo* que

En todas partes y a pesar de la ficción de libertad que representa el ocio, asistimos a una imposibilidad lógica del tiempo “libre”: sólo puede haber tiempo obligado. El tiempo del consumo es el de la producción. Lo es en la medida en que nunca constituye más que un paréntesis “evasivo” en el ciclo de producción. [...] El ocio está constreñido en la medida en que, detrás de su gratuidad aparente, reproduce fielmente todas las restricciones mentales y prácticas propias del tiempo productivo y de la cotidianidad sometida.¹⁰⁷

Por este mismo motivo defender el aburrimiento sencillo puede llegar a ser un acto revolucionario o, incluso, herético. Friedrich Nietzsche hizo notar la erosión de la dignidad del ocio libre frente al auge de la acción ávida y sin principio originaria de los Estados Unidos y su cada vez más extendido y exportado ‘*american way of life*’:

Hay algo de salvajismo, propio de la sangre de los pieles rojas, en la sed de oro de los americanos. Su furiosa ansia de trabajar -que es un vicio típico del Nuevo Mundo- empieza ya a contagiar a la Vieja Europa, y a propagar por ella una extraordinaria esterilidad espiritual. Ahora nos avergonzamos de nuestro ocio; la meditación prolongada casi produce remordimientos [...] “Más vale hacer cualquier

¹⁰⁵ STEVENSON R.L.: *En defensa de los ociosos*. Barcelona, Taurus, 2019, p. 7.

¹⁰⁶ En este sentido R.L. Stevenson sostiene: “Una diligencia excesiva en el colegio o en la universidad, en la iglesia o en el mercado, es síntoma de una vitalidad deficiente, y la facultad para el ocio implica un apetito universal y un marcado sentido de la identidad personal. Hay un tipo de personas apagadas, muertas en vida, que apenas son conscientes de vivir, excepto en el ejercicio alguna ocupación convencional. Si las llevas al campo, o las subes a un barco, verás que añoran su mesa de trabajo o su estudio. Carecen de curiosidad; son incapaces de entregarse a estímulos fortuitos; no obtienen placer alguno en el mero ejercicio de sus facultades, y a menos que la Necesidad las espolee, permanecen inmóviles. Es inútil hablar con gente así; no pueden estar ociosas, porque su naturaleza no es lo suficientemente generosa, y pasan en una especie de coma las horas que no están dedicadas a bregar frenéticamente para obtener oro”. *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁷ BAUDRILLARD, J.: *La sociedad...* op.cit., p. 193.

cosa que no hacer nada”: este principio es un ardid para dar el golpe de gracia a todas las formas superiores de cultura y de gusto [...]. Y así se llegará hasta el punto de que ya nadie se atreverá a ceder a una inclinación por la vida contemplativa sin sentir arrepentimiento y vergüenza. Pues bien, antes sucedía lo contrario: un hombre de noble origen se esforzaba en disimular que trabajaba cuando le forzaba a ello la pobreza. El esclavo trabajaba abrumado bajo el peso del sentimiento de que hacía una cosa despreciable.¹⁰⁸

Adam Zagajewski en un reciente y pequeño texto titulado *Adiós a las vacaciones* recuerda que el espíritu de la laboriosidad americana no permite el paréntesis que suponen las vacaciones. En el país de las oportunidades no hay lugar para el *otium* latino:

La puritana adicción al trabajo que reina en Estados Unidos no permite gozar de las vacaciones. ¿Por qué? Muchas veces se lo he preguntado a los norteamericanos. A menudo he oído como respuesta que al salir de vacaciones nos exponemos al riesgo de que un competidor se aproveche de nuestra ausencia, tal vez no de modo directo, no hasta el punto de robarnos el puesto de trabajo o la posición social, pero sí ganando a fuerza de trabajar sin interrupción durante la canícula más tórrida; una ventaja que ya no seremos capaces de arrebatarse en los meses templados.¹⁰⁹

Por su parte, Charles Baudelaire en *El pintor de la vida moderna* apunta que la manera en que la constante devoción al trabajo sólo se mantiene a costa de marchitar otras muchas cosas:

es desgraciadamente muy cierto que, sin el ocio y el dinero, el amor no puede ser más que una orgía de plebeyo o el cumplimiento de un deber conyugal. En vez de un capricho ardiente o soñador, se convierte en repugnante utilidad.¹¹⁰

El trabajo, para el dandi Baudelaire, también lo ha ensuciado todo. Para Baudelaire no se trata de conquistar el ocio como descanso del trabajo asalariado, sino que el ocio es, digamos, una cuestión estética o vital: no se puede presentar el poeta maldito y rebelde en la vida con un “trabajo de oficina”, reuniones de cafés fríos y esperas impacientes de trenes. El vagar ocioso constituye, pues, una revolución frente a lo que se observa en la ciudad; a saber: ritmo frenético, actividad vertiginosa, trabajadores cansados hundidos en el tren y, en definitiva, una sociedad que a fuerza de no poder reclamar el derecho a la pereza, necesita, entonces, barbitúricos y orientalismo. ¿Por qué?

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F.: *La ciencia...* op.cit., pp. 221-222.

¹⁰⁹ ZAGAJEWSKI, A.: *En defensa...* op.cit., p. 175.

¹¹⁰ BAUDELAIRE, C.: *El pintor de la vida moderna*. Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos, 1995, p. 115.

Simplemente para evadirse. Charles Baudelaire no hace otra cosa que cantar a la evasión en su obra *Los paraísos artificiales*. Cuando el ser humano está abrumado de realidad, lo que equivale a decir que está agotado de tanto trabajo y recados; necesita crear un reverso de la vida para suplir la pobreza vital de ésta, o una agitación irracionalista para matar el aburrimiento o, también, un asidero en el que apearse y pararse a descansar de un mundo que no concibe el descanso salvo como impulso renovador de una actitud laboral. Vuelven aquí a resonar los fantasmas psicológicos del aburrimiento y ocio como parteras del vicio. Baudelaire les concede a los médicos del alma otra oportunidad para seguir ostentado el poder para guardarse el derecho de admisión a decir lo que es enfermizo o no.

Se pensaba que las máquinas de la era industrial serían las redentoras de la humanidad. La experiencia demostró la ingenuidad de este planteamiento. Con la era postindustrial se piensa que la automatización y la renta universal librarán al ser humano del castigo bíblico del trabajo. Aún no podemos predecir qué ocurrirá en el futuro, pero las conocidas palabras de Paul Lafargue en su obra *El derecho a la pereza* son hoy en día un aviso:

A medida que la máquina se perfecciona y sustituye con una rapidez y precisión cada vez mayor al trabajo humano, el obrero, en vez de aumentar en razón directa su reposo, redobla aún más su esfuerzo, como si quisiera rivalizar con la máquina. ¡Oh competencia absurda y homicida!¹¹¹

El tiempo libre o el ocio son vistos bajo la óptica capitalista, por tanto, como vicios o perversiones -el capital entiende por ocio la simple diversión a partir del consumo-. El descanso, en cambio, sí sería elogiado para el capitalismo, en tanto en cuanto el descanso permite al trabajador rendir mejor. Por consiguiente, se comprueba una vez más la estrecha finalidad que ha trazado la psicología moderna entre la ociosidad y el aburrimiento como antecedentes de un perfil disfuncional -en este caso en el ámbito laboral-. Søren Kierkegaard también repara en estas malintencionadas afinidades: “La ociosidad, suele decirse, es madre de todos los vicios. A fin de impedirlos se recomienda trabajar”.¹¹² Más adelante incide en nuestra tesis según la cual la ociosidad más que una enfermedad es un don del espíritu que no todo ser humano sabe apreciar:

La ociosidad está tan lejos de ser madre de todos los vicios que más bien es lo verdaderamente virtuoso. El tedio es la raíz de todo mal y es a éste al que hay que mantener a distancia. La ociosidad

¹¹¹ LAFARGUE, P.: *El derecho a la pereza*. Madrid, Fundamentos, 1983, p. 128.

¹¹² KIERKEGAARD, S.: *La rotación...* op.cit., p. 296.

no es el mal; más bien cabe afirmar que quien no tiene sentido de la ociosidad muestra con ello que no ha alcanzado lo humano. Hay una incansable actividad que excluye al hombre del mundo espiritual y lo instala en la clase animal donde, por instinto, deber mantenerse siempre en movimiento. Hay hombres que tienen un don extraordinario para convertirlo todo en un negocio, en el que enamorarse y casarse, una payasada y la admiración de una obra de arte se miden por el mismo celo comercial con el que trabajan en el despacho.¹¹³

Es notorio que esta defensa del ocio que se pretende llevar a cabo aquí no reclama un espacio en nuestras vidas para no hacer nada y dejar la vida pasar, sino, muy al contrario, poder atender las necesidades de un espíritu inquieto y curioso, y, por otro lado, dignificar la vida.¹¹⁴ El que ama el trabajo por encima de todo no es más que un pobre desgraciado que no encuentra nada qué hacer en sus ratos ociosos. Arthur Schopenhauer también es un aliado más a la hora de defender el ocio como el supremo bien:

Ese rico interior no necesita de fuera más que un regalo negativo, a saber, libre ocio para poder cultivar y desarrollar sus capacidades espirituales y disfrutar su riqueza interior, es decir, nada más que el permiso para ser plenamente él mismo durante toda su vida, cada día y a cada hora. (...) Conforme a ello, vemos que los grandes espíritus de todos los tiempos atribuyen el máximo valor al libre ocio. Pues el libre ocio de cada uno vale lo que vale él mismo.¹¹⁵

No es casual que los griegos, que recibieron la antorcha de la filosofía de la mano del asombro *-thaumázein-*, considerasen el libre ocio como un indicador de respetabilidad que permitía consagrar toda vida digna a una *vita contemplativa* o, por decirlo de otra manera, a *cuestiones improproductivas*. Irene Vallejo, en su ensayo sobre el origen y papel de los libros en el mundo antiguo titulado *El infinito en un junco*, destaca el elogio griego por la vida ociosa que, insistimos, no se entiende por una vida sin quehaceres, sino, al revés, una *vita activa*. Para los antiguos griegos el ocio era un signo de estatus y distinción:

¿Qué tipo de educación recibían aquellos griegos? Un baño de cultura general. A diferencia de lo que nos sucede a nosotros, no les interesaba en absoluto especializarse. Menospreciaban la orientación

¹¹³ *Ibid.*, pp. 296-297.

¹¹⁴ Las observaciones de Laín Entralgo al respecto son elocuentes: “Es el ocio la gozosa actividad de la no-actividad, la contemplación silenciosa, lúcida y aceptadora de la realidad y el misterio del mundo, la pausa en el trabajo que, levantándose sobre el mero descanso, levanta al funcionario a la plenitud de su condición de hombre. En cuanto la palabra es trabajo, el ocio -este *otium cum dignitate*, no la perezosa ociosidad- equivale al saciado silencio con que, tras el diálogo, se entregan y comprenden mutuamente las personas que se aman”. LAÍN ENTRALGO, P.: *Ocio...* op.cit., pp. 23-24.

¹¹⁵ SCHOPENHAUER, A.: *Parerga I...* op.cit., p. 359.

técnica del conocimiento. No estaban obsesionados por el empleo; después de todo, para trabajar ya tenían a los esclavos. Todo el que podía permitírselo, evitaba aprender algo tan envilecedor como un oficio. Lo elegante era el ocio -es decir, el cultivo de la mente, la amistad y la conversación; la vida contemplativa-. Solo la medicina, incuestionablemente necesaria para la sociedad, logró imponer un tipo de formación propia. A cambio, los médicos padecían un claro complejo de inferioridad cultural. Desde Hipócrates a Galeno, todos repetían en sus textos el mantra de que un médico también es un filósofo. No querían dejarse encerrar dentro de su esfera particular, sino que se esforzaban por mostrarse cultos y calzar en sus escritos alguna cita de los poetas imprescindibles. Para los demás, las enseñanzas y las lecturas eran en esencia las mismas a lo largo y ancho del imperio, lo que creaba un poderoso factor de unidad colonial.¹¹⁶

A este respecto es interesante señalar las reflexiones en torno al trabajo de Pedro Laín Entralgo en su ensayo “*Ocio y trabajo*”. El médico y humanista español señala que Occidente muestra una tendencia a restringir cada vez más el espacio de ocio y de fiesta¹¹⁷. Al igual que tomamos conciencia de nuestro cuerpo cuando aparecer el dolor, Laín Entralgo manifiesta que cuando cesa la actividad laboral caemos en la cuenta de lo que es verdaderamente importante en la vida, a saber: la libertad del ocio. La raíz del problema consiste en que nosotros hemos dejado de comprender el ocio como lo entendían los antiguos griegos. Para nosotros el ocio es hoy un espacio que rellenar con pasatiempos, entretenimientos pasivos y, en última instancia, supone un abandono del cuidado de sí. Sin embargo, sólo el ocioso puede cuidar su interior y dar cobijo en su espíritu a sus verdaderas pasiones o, dicho en lenguaje del enemigo, a sus verdaderas ocupaciones. Esta especie de subversión que padece el ocio en las sociedades occidentales y capitalistas es resaltada por Laín Entralgo:

Los hombres de todas las ciudades de Occidente son hoy esclavos de la religión del trabajo y, forzados por ella, han sustituido en sus vidas el ocio clásico por la simple diversión.¹¹⁸

Véase que para los venerables griegos “ocio” se decía *skholé*, que hace referencia a una vida exenta de cuidados y preocupaciones y, por tanto, libre. Esto vendría a suponer que ser ocioso sería

¹¹⁶ VALLEJO, I.: *El infinito en un junco*. Madrid, Siruela, 2020, p. 197.

¹¹⁷ Así lo piensa, en efecto, Laín Entralgo: “A las gentes de Europa les duele la carencia de ocio y de fiesta. Como si se tratase de una carencia vitamínica, como si el ocio y la fiesta fuesen espirituales vitaminas de la existencia humana, esa grave deficiencia de uno y de otra es hoy sentida como un desorden profundo. Los griegos, que llamaban *heorté* a la fiesta y *heórtasis* a su celebración, decían *aneórtaston* a lo que carece de fiestas; y así, haciendo ahora un adarme de patología cultural, no será disparatado afirmar pedantescamente que la actual sociedad europea padece de *aneórtasis* o déficit en la celebración de fiestas, si por “fiesta” se entiende lo que en rigor debe entenderse”. LAÍN ENTRALGO, P.: *Ocio...* op.cit., p. 14.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

ir por el mundo con los ojos dilatados, en actitud contemplativa, desocupado, siendo dueño de uno mismo y, por hacer honor a nuestros clásicos, contemplando la verdad, el bien y la belleza. En la Grecia antigua, el saber era propiedad exclusiva de los hombres libres y ociosos. El concepto griego de ocio pasará a Roma con las mismas connotaciones. Las *artes liberales* designan actividades del espíritu propias del hombre libre (*liber*) y se oponía a la vida de los esclavos, que estaban destinados a las artes técnicas o “serviles”. Esta visión del ocio fue socavada con la irrupción de la modernidad. Hoy las sociedades de Occidente están repletas de *Alfas* como en *Un mundo feliz* de A. Huxley.

2.2.2. La exaltación de la virtud del trabajo

En la modernidad asistimos a un proceso de inversión en la escala de valores de la vida que supondrá, con el tiempo, un pilar histórico constituyente de la era contemporánea. Hablamos de la inversión del orden jerárquico entre la contemplación y la acción. Para los griegos, como acabamos de comprobar, la vida mejor era la vida contemplativa. Sin embargo, a partir del siglo XVII asistimos a este proceso de inversión del tradicional orden entre la contemplación y el actuar. Según Hannah Arendt:

La inversión de la Época Moderna consistió, pues, en elevar la acción al rango de contemplarla como el estado más elevado del ser humano, como si en adelante la acción fuera el significado último en virtud del cual tenía que interpretarse la contemplación, al igual que, hasta ese tiempo, todas las actividades de la *vita activa* se habían juzgado y justificado en la medida en que hacían posible la *vita contemplativa*. La inversión afectó sólo al pensamiento, que a partir de entonces fue el sirviente de la acción como ésta había sido la *ancilla theologiae*, la asistente de la contemplación de la verdad divina en la filosofía medieval y la asistente de la contemplación de la verdad del Ser en la filosofía antigua.¹¹⁹

La expresión *vita activa* está henchida de diferentes significados y arrastra tras de sí a una enorme tradición. Los griegos establecieron como digna la vida contemplativa (*bios theoretikos*) frente a la servidumbre del trabajo. Hasta la Edad Moderna esta diferencia se mantiene fija. Sin embargo, en la modernidad la superioridad de la contemplación se pone entredicho. Hannah Arendt insiste en la

¹¹⁹ ARENDT, H.: *La condición humana*. Barcelona, Austral, 2020, p. 317.

idea expresada al inicio de este apartado de nuestra investigación: “Tradicionalmente y hasta el comienzo de la Edad Moderna, la expresión *vita activa* jamás perdió su connotación negativa de “in-quietud”, *nec-otium, a-skholia*”.¹²⁰

Hannah Arendt reformula a lo largo de *La condición humana* el concepto de *vita activa* como la verdadera acción fruto de la *vita contemplativa*. De acuerdo al planteamiento de la filósofa alemana, las sociedades modernas se constituyen como sociedades de trabajo y con ello queda reducida la acción -la verdadera acción, mejor dicho- a niveles marginales. No hay, pues, una verdadera acción en nuestras sociedades modernas, sino que el ser humano queda despojado de *dignitas* para colocarse la vestimenta del *animal laborans*. Esto es, el ser humano pasa a ser un mero engranaje en un proceso de fabricación de mercancías. Desde este punto de vista y siguiendo el análisis de los tres tipos de vida de Aristóteles, el trabajador moderno no es libre, puesto que es esclavo de lo necesario y de lo útil. En la Grecia Antigua existía -ya lo hemos visto- desprecio por la acción. Pero no se puede entender en el contexto de la presente investigación el término “acción” como lo entendía, por ejemplo, Aristóteles al distinguir los diferentes tipos de vida. Sino que reivindicamos la acción como consecuencia del ocio en un mundo donde toda acción verdadera ha sido sepultada y desplazada por la condición laboral del ser humano. La victoria del *animal laborans* supone una radical modificación del concepto de acción:

La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y “tranquilizado” tipo funcional de conducta.¹²¹

En este aspecto nos sentimos deudores de Hannah Arendt puesto que ella misma admite haber volteado el concepto, puesto que *vita activa*, rompiendo con la tradición dominante hasta el medievo, es para la filósofa de origen judío una vida libre:

Porque si a las varias actividades dentro de la *vita activa* no se les aplicara más prueba que la experiencia de estar activo, ni otra medida que el alcance de la pura actividad, pudiera ocurrir que el pensamiento como tal las superara a todas. Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la

¹²⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹²¹ *Ibid.*, p. 346.

razón que asistía a Catón cuando dijo: nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo.¹²²

Así pues, Arendt está en realidad demandando un espacio real para la *vita activa*. Con la inversión producida en la modernidad entre la contemplación y la acción, la primera fue perdiendo espacio en la vida real mientras que la segunda se glorificó. Sin embargo, la victoria del *animal laborans* degradó la acción al simple trabajo y con ello se produce otra inversión en el orden jerárquico, puesto que la cúspide ahora la ocupa la actividad laboral. Arendt al hacer un alegato en función de la *praxis*, no hace sino una defensa de la *theoria* en la medida en que la genuina acción está preñada de contemplación. Byung-Chul Han comenta respecto:

Por ende, al final de su tratado *La condición humana* Arendt habla en favor de la *vita contemplativa* sin pretenderlo. No se percata de que precisamente la pérdida de la capacidad contemplativa, que, y no en último término, está vinculada a la absolutización de la vida activa, es corresponsable de la histeria y el nerviosismo de la moderna sociedad activa.¹²³

2.2.3. La sociedad del rendimiento según Byung-Chul Han

Según Byung-Chul Han, en la actual sociedad del rendimiento no hay espacio para el ocio y, por ende, para la vida contemplativa. El trabajo ha pasado a totalizar todos los aspectos de nuestras vidas. Incluso los más personales cobran aspectos de demandas productivas. ¿Cómo ha sido esto posible?

En la obra *La sociedad del cansancio* Han trata, entre otros muchos asuntos, algunos de los males propios de la sociedad neoliberal e hiperconsumista. En concreto, la autoexplotación promovida por el propio individuo, la depresión, el TDAH o el *burnout* entre otros. Todo ello está motivado por el paso de la sociedad disciplinaria, como la llamaba Michel Foucault, a la sociedad de rendimiento -como la denomina Han-.

Si el siglo XX fue el siglo de los totalitarismos y tuvo como fruto sociedades disciplinarias y represivas; las sociedades del siglo XXI ya no son disciplinarias, sino de rendimiento. Esta es una

¹²² *Ibid.*, p. 349.

¹²³ HAN, B-C.: *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder, 2018, p. 47.

de las principales tesis de Han. Según Han, los sujetos de la sociedad disciplinaria de Foucault estaban presionados por la prohibición, el mandato y la ley. Mientras que hoy nosotros estamos bajo el yugo de los proyectos, las iniciativas y la motivación. La consecuencia lógica es la proliferación de planes de crecimiento y desarrollo personal, charlas motivaciones a cargo de la figura del *coach*, o el delirante plan de estar siempre en forma ignorando la negación dialéctica de nuestra existencia -la enfermedad y la muerte-. Así pues, de la obediencia y el control hemos pasado al emprendimiento y la autorealización. De una sociedad autoritaria y de control hemos pasado a un mundo de una aparente permisividad y libertad.¹²⁴ La sociedad disciplinaria, continúa Han, tiene murallas, obligaciones y restricciones y, por tanto, su exceso de negatividad genera locos y criminales. Estos son aquellos que transgreden la norma y el sistema los repele, lo coloca en la *periferia social*. La sociedad del rendimiento no expulsa a sus transgresores, sino que los asume como inadaptados y, por tanto, hablamos de depresivos, fracasados, cansados y abatidos -sujetos objetivados por el lenguaje hegemónico de la psiquiatría-. Los sujetos que ahora incumplen la ley son aquellos que son incapaces de rendir más. Lo más llamativo de la tesis de Han es que el sujeto típico de la modernidad tardía no se siente explotado o coaccionado por el *otro*, sino por sí mismo. La historia ha dejado atrás el trabajo industrial en el que se establecían relaciones de dominación entre los dueños de las fuerzas de producción y el proletariado asalariado. Hoy en día, según Han, es el sujeto el que se explota a sí mismo, puesto que él mismo se ha convertido en un proyecto, en una *marca*. Byung-Chul Han argumenta que:

El sujeto de rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Es dueño y soberano de sí mismo. De esta manera, no está sometido a nadie, mejor dicho, solo a sí mismo. En este sentido, se diferencia del sujeto de obediencia. La supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan. Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación.¹²⁵

En las actuales sociedades neoliberales y capitalistas las fronteras del lugar de trabajo se han difuminado. No hay umbrales ni contornos definidos que delimiten el tiempo del trabajo en las sociedades posindustriales y, por tanto, el trabajo actual es omnipresente y el ocio una quimera:

¹²⁴ Efectivamente se trata de una aparente libertad. Jean Baudrillard sostiene también que la sociedad de consumo “es, en un mismo movimiento, una sociedad de solicitud y una sociedad de represión, una sociedad pacificada y una sociedad de violencia”. BAUDRILLARD, J.: *La sociedad...* op.cit., p. 221.

¹²⁵ HAN, B-C.: *La sociedad...* op.cit., pp. 30-31.

Hoy, en efecto, estamos liberados del trabajo de las fábricas propio de la era industrial. Sin embargo, hoy los límites entre el trabajo y la vida personal son verdaderamente difusos. En el trabajo en la fábrica había una barrera y una separación entre trabajo y el ámbito personal. Hoy con el trabajo de oficina y aparatos digitales se esfuma tal barrera. La antigua esclavitud es sustituida por una nueva modalidad de esclavitud. El *smartphone* y los ordenadores portátiles tienen un papel fundamental en esta nueva orientación del trabajo posindustrial: Nos explotan de manera más eficiente por cuanto, en virtud de su movilidad, transforman todo lugar en un puesto de trabajo y todo tiempo en un tiempo de trabajo. La libertad de la movilidad se trueca en la coacción fatal de tener que trabajar en todas partes. En la época de las máquinas el trabajo estaba ya delimitado frente al no-trabajo por la inmovilidad de las máquinas. El lugar de trabajo, al que había que desplazarse, se podía separar con claridad de los espacios de no trabajo. En la actualidad esta delimitación está suprimida por completo en muchas profesiones. El aparato digital hace móvil el trabajo mismo. Cada uno lleva consigo de aquí para allá el puesto de trabajo como un campamento. Ya no podemos escapar del trabajo. De los teléfonos inteligentes, que prometen más libertad, sale una coacción fatal, a saber, la coacción de la comunicación. Entre tanto, se tiene una relación casi obsesiva, coactiva, con el aparato digital.¹²⁶

Que el trabajo deje de estar regulado por el reloj o el espacio físico provoca que todo tiempo y espacio se conviertan potencialmente en laborables. Por lo tanto, el ocio se convierte en una inalcanzable ilusión, el aburrimiento en un vicio y la contemplación en un imposible por el cansancio de los agotados trabajadores. Resaltemos, una vez más, que el ocio no tiene para nosotros una connotación pasiva, sino activa. Si se trabaja hasta extenuarnos, no hay posibilidad, pues, de llevar a cabo una vida originariamente contemplativa que implícitamente supone acción. Además, pensamos que ese umbral que separa el ocio del tiempo de trabajo no es más que una engañifa. La alienación del ocio consigue que no sea posible derrochar o dilapidar el tiempo libre. El tiempo nunca se pierde, o, lo que viene a ser igual, no podemos dejar de producir jamás. Jean Baudrillard desenmascara la falsa separación entre libre tiempo y tiempo de trabajo:

Esta ley del tiempo entendido como valor de intercambio y como fuerza productiva no se detiene en el umbral del ocio, como si milagrosamente éste pudiera sustraerse a todas las obligaciones que rigen el tiempo de trabajo. Las leyes del sistema (de producción) no se toman vacaciones, sino que reproducen continuamente y en todas partes, en las carreteras, en las playas, en los clubes, *el tiempo como fuerza productiva*. El aparente desdoblamiento en tiempo de trabajo y tiempo de ocio, en el que este último inaugura la esfera trascendente de la libertad es un mito. Esa gran oposición, aunque cobra cada vez más importancia en el nivel vivido de la sociedad de consumo, no deja de ser puramente formal.¹²⁷

¹²⁶ HAN, B-C.: *En el enjambre*. Barcelona, Herder, 2018, p.59.

¹²⁷ BAUDRILLARD, J.: *La sociedad...* op.cit., pp. 190-191.

Byung-Chul Han lleva a cabo una defensa encendida del ocio, el aburrimiento, la lentitud, la atención profunda, la contemplación y la mirada atónita frente al asfixiante trabajo y el exceso de excitación y estímulos que padece el ser humano moderno. El mundo contemporáneo no nos ha ahorrado, por decirlo de alguna manera, las tareas, sino que, muy al contrario, las ha multiplicado, pues estamos continuamente faenando con recados. Así, el autor establece una analogía entre la vida salvaje de un animal y la vida moderna del ser humano. El ser humano gracias al mundo de la comunicación e información digital ha degenerado, por decirlo de alguna manera, en *animalidad*, ha perdido ese aire semántico que le diferenciaba de las bestias. El animal en la selva ha de procurarse su sustento, el de sus crías, ahuyentar enemigos, debe alimentarse a prisas para no perder el botín y ser atacado por otros animales, es decir, vive en constante peligro. Por su parte, el ser humano no vive en constante peligro, sino que está, como decía Nietzsche, *continuamente ocupado* y, por tanto, *se encuentra por encima de toda perplejidad*. El ser humano tiene que estar constantemente atento y ocupado, quedando, así, su atención fragmentada y dispersa. A esta capacidad para realizar más de una tarea o actividad al mismo tiempo se la conoce como *multitasking*. En efecto, el *multitasking* está ampliamente extendido entre los animales salvajes. Es una técnica de atención imprescindible para la supervivencia en la selva. El ser humano habiendo superado las dificultades impuestas por la naturaleza, *se ha inventado otras*: es una perversa consecuencia del neoliberalismo y de la sociedad del trabajo y de la información.

La hiperatención es una atención dispersa que se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos. Ya no nos podemos centrar en una única y exclusiva tarea, somos seres *multicéfalos*. ¿Qué consecuencias tiene este desdoblamiento constante al que nos tenemos que someter para vivir en la sociedad del rendimiento y la información? La vida ociosa, inteligente y contemplativa se convierte en algo utópico.

Al no tener tiempo ocioso no podemos llevar a cabo una *vita contemplativa*. Hemos perdido la capacidad de asombro. La falta de sosiego contemplativo nos lleva a parecernos a la fiera salvaje. Toda actividad intelectual y cultural es heredera de una vida sosegada y contemplativa. Esta mirada atenta es la hermana de sangre del aburrimiento. El que debemos estar hiperatentos frente a un modo de vida que da demasiado quehacer provoca que tengamos pánico al aburrimiento, esto es, al no saber qué hacer. Estamos siempre a la fuga del aburrimiento. Somos seres en constante huida, verdaderos fugitivos.

Ante esta hiperactividad mortal Byung-Chul Han encuentra el antídoto en la vida pausada y contemplativa. El aburrimiento no es un pretexto para engancharme a una nueva serie, ver algún vuelo barato -¿Qué es eso de viajar con un *leit motiv*?- o contestar banalidades en grupos de *Whatsapp*, sino el estímulo inventor y fabulador de la novela, el arte y la filosofía, en definitiva, de nuestro empeño en dejar de ser bárbaros. En *El Aroma del tiempo* Byung-Chul Han distingue así entre el ocio actual y el ocio antiguo:

La mayor felicidad brota del demorarse contemplativo en la belleza, antiguamente llamada *theoria*. (...) El ocio es un estado desvinculado de cualquier preocupación, necesidad o impulso. Permite que el hombre aparezca como hombre. La comprensión antigua del ocio se basa en una concepción del ser que, para el hombre actual, para un mundo completamente absorbido por el trabajo, la eficiencia y la productividad, resulta inaccesible e incomprensible.¹²⁸

El ocio lo entiende el hombre actual como regenerador de energía laboral, imperativo al consumo¹²⁹ o simple divertimento, esto es, es despojado de toda dignidad y libertad antigua:

La vida guiada por el trabajo es una *vita activa*, que está absolutamente apartada de la *vita contemplativa*. Si el hombre pierde toda capacidad contemplativa se rebaja a *animal laborans*. La vida que se equipara al proceso de trabajo de las máquinas solo conoce pausas, entretiempos libres de trabajo que sirven para recuperarse del mismo, para poder ponerse otra vez a disposición del proceso de trabajo. De ahí que la “relajación” o “desconexión” no supongan ningún contrapeso al trabajo. También están involucradas en el proceso de trabajo, puesto que, ante todo sirven para recuperar la capacidad laboral. (...) El trabajo se totaliza de tal modo que, más allá del tiempo laboral, solo queda matar el tiempo.¹³⁰

Este pavor al libre ocio que se da en el siglo XXI dibuja un panorama de depresivos y apáticos. Individuos sin energía vital, pues solo quien se ocupa verdaderamente de su ocio tiene verdaderas reacciones vitales. La religión del trabajo, con su desbordante carga laboral, ha conseguido que el espíritu humano haya empequeñecido. Robert Louis Stevenson advirtió de los trastornos surgidos a raíz de la inversión jerárquica entre vida y trabajo:

¹²⁸ HAN, B-C.: *El Aroma del tiempo*. Barcelona, Herder, 2018, p. 125.

¹²⁹ Los centros comerciales son “lugares de peregrinación hacia el fetiche llamado mercancía”. BENJAMIN, W.: *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2005, p. 41.

¹³⁰ HAN, B-C.: *El Aroma...* op.cit., pp. 132-133.

Como si el alma humana no fuera ya demasiado limitada, han estrechado y empequeñecido la suya aún más con una vida enteramente de trabajo y nada de juego; hasta que los encontramos a los cuarenta años con la atención embotada, la mente vacía de cualquier elemento de distracción, y ni un pensamiento que pulir contra otro, mientras esperan el tren. De niño, se podría haber encaramado a los vagones; a los veinte años, habría mirado a las chicas; pero ahora la pipa se ha consumido, la caja del rapé está vacía, y mi caballero está sentado en un banco muy tieso y con ojos lastimeros. No me parece que esto sea el Éxito en la Vida. Pero no es sólo la propia persona la que sufre por estar siempre ocupada, sino también su esposa y sus hijos, sus amigos y allegados, y hasta la gente que viaja con él en el tren o en un carruaje. La constante devoción a lo que un hombre llama su trabajo sólo se mantiene a costa de una indiferencia constante hacia muchas otras cosas.¹³¹

¿Existe alternativa a este sistema de trabajo neoliberal aparejado al sistema de creación organizada de insatisfacciones? ¿Existe una alternativa herética a este tipo de vida? Nosotros creemos encontrarla en la anacrónica figura del *flâneur*. El *flâneur* es un transgresor en la medida en que no le interesa acumular mercancías y, por tanto, el trabajo no es lo que orienta su quehacer. El *flâneur* es indiferente a la proeza económica como Diógenes fue indiferente a las hazañas y aventuras de Alejandro Magno cuando éste le preguntó al cínico si podía cumplir alguno de sus deseos. La respuesta de Diógenes descorazonó al gran Alejandro. De la misma manera, la actitud ociosa y bohemia del *flâneur* desafía la lógica del pálido trabajo capitalista. El *flâneur*, en definitiva, sintetiza esta aptitud lúdica, jovial y de complot al orden de las cosas:

No será difícil observar al *flâneur* como alguien que juega y se entretiene, pues de hecho es la figura del ocio llevada al último extremo del *farniente*, tal y como se consignó el verbo *flâneur* en la jerga parisina del primer capitalismo: «hacer nada», ir de acá para allá perdiendo el tiempo, establecer una conexión entre el tiempo y el espacio fundada en nada más que su gasto inútil.¹³²

¹³¹ STEVENSON, R.L.: *En defensa...* op.cit., p. 15.

¹³² LESMES, D.: *El ennui en la escena revolucionaria. París, 1830-1848: Arte, política y sociedad*. (Tesis doctoral s.p), Universidad Complutense de Madrid, 2016, p. 239.

2.2.4. Elogio a la figura del *flâneur*

A pesar del creciente e indudable desarrollo material y económico que ha experimentado la humanidad desde el siglo XIX no nos hemos librado de las tragedias de la vida vulgar: los dolores del mundo, los tediosos líos familiares, los estómagos hambrientos, las humillaciones de la vida y los continuos recados y ajetreos en el mercado dificultan adoptar una pose desocupada y ociosa. No pretendemos aquí, por decirlo en términos marxistas, “cambiar el mundo”, sino que siguiendo a Rimbaud queremos “cambiar las reglas de la vida”. De alguna manera la defensa del ocio que estamos llevando a cabo en el presente trabajo de investigación podría formularse en otros términos: exigimos aristocratizar la vida. Pero para ello debemos alcanzar el mundo del lujo, de lo superficial, de esa *vida aparte ociosa e inteligente* que reclamaba Francisco Umbral en su obra *Las Ninfas*. Son las figuras del *flâneur* o del dandi las que encarnan esta rebelión frente a las agresiones de la pobreza y una revuelta desde la barricadas frente al rutinario y tedioso trabajo. ¿Cómo *ser sublime sin interrupción* -como reclamaba Charles Baudelaire- si hemos de ir por la vida faenando con recados engorrosos, aburridos e incómodos? ¿Qué tipo de dandi ha de pasarse las mañanas entre gestiones y paseos por el mercado ante el temor de las caprichosas subidas de precios? Estas preocupaciones de la vida cotidiana no son sino impedimentos para la actitud libre y ociosa. Por eso Francisco Umbral llegó a decir que “la literatura es siempre aristocratizante por superflua”¹³³. ¿Cómo ir por el mundo con *las pupilas dilatadas y en perpetua embriaguez de visionario* -como dijo Ortega y Gasset- si a resultas de tantas faenas y recados uno acaba agotado en una cama mísera mientras los perros continúan ladrando por la noche? Cuando Baudelaire trata de definir el dandismo recurre a la figura del aristócrata como “hombre rico, ocioso, que no tiene otra aspiración que correr tras la pista de la felicidad”¹³⁴. El ideal del *flâneur* es aspirar a desentenderse de la función económica que empieza a dominar la subjetividad urbana de principios del XIX. El dandi o el *flâneur* no tienen profesión y por eso su trabajo y su producto no están separados. El dandi escritor no quiere pleitearse con editores ni con la imprenta, porque el dandi ni siquiera lleva a cabo un “trabajo intelectual”, en su afán literario o filosófico no hay rastro alguno de “profesionalidad literaria”. No es, por decirlo de otro modo, un profesor universitario obligado a producir literatura científica. El dandi se rebela ante el mundo más que por una cuestión de justicia por una cuestión

¹³³ UMBRAL, F.: *Retrato de un joven malvado. (Memorias prematuras)*. Barcelona, Ediciones destino. 1973, p. 213.

¹³⁴ BAUDELAIRE, C.: *El pintor de la vida moderna*. Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos. 1995, p. 113.

estética. Quizás por este motivo la lógica de capital lo observa y cataloga como un gandul y un maleante.

Resulta llamativo, por otro lado, que sea Charles Baudelaire el que reivindique una vida aristócrata como salvaguardia frente de la vulgaridad, el conformismo y las penurias, pues son por todos conocidas sus desventuras pecuniarias. Simon Leys en *La felicidad de los pececillos* nos cuenta una anécdota muy ilustrativa acerca de los escritos y el dinero:

Dostoievski, bloqueado sin blanca en el extranjero, redactó *El eterno marido* para conseguir una ayuda urgente de su editor; pero en el momento de echar el correo ese manuscrito en el que cifraba su última esperanza, descubrió que no tenía ni con qué pagar el envío. El grado de desesperación y de desamparo alcanzado por Baudelaire parece más negro aún: una tarde, hacia el final de su vida, el poeta se puso a calcular todo lo que le había reportado su pluma. Llegó a un total de quince mil ochocientos noventa y dos francos con sesenta céntimos; y el amigo que fue testigo de esta siniestra contabilidad comentó: “De modo que este gran poeta, este pensador terrible y delicado, este artista perfecto había ganado, en veintiséis años de labor, en torno a un franco con setenta céntimos diarios.”¹³⁵

Se trata de conquistar el ocio para poder vivir sin urgencias ni necesidades, para frecuentar el café con una actitud curiosa y desocupada. El *flâneur*, que en última instancia no tiene a dónde ir -porque es indiferente a los vaivenes económicos-, va a parar al café, que constituye el rincón vaginal, un refugio cálido para su alma de poeta solitario. Esta casta de paseantes que constituye el *flâneur* vaga por el espacio urbano de una manera revolucionaria. Ese caminar desenfadado, inestable y cínico - a la manera en que callejeaba aburrido y curioso el protagonista del relato “*The man of the crowd*” de Poe-; ese andar a lo que salga, sin estrategia, buscando caminos a capricho; ese estilo andarín lleva al dandi al libérrimo mundo nocturno y bohemio del café rodeado de familiares semejantes de la revolución y la clandestinidad. George Steiner llama la atención en su libro *La idea de Europa* sobre la sustitución del café europeo por el pub americano. De alguna manera, Steiner recrimina a la actitud capitalista no dejar ni siquiera *un claro del bosque* al margen de la lógica del beneficio y del consumo. Para Steiner Europa es ante todo un café repleto de pensadores:

Si trazamos el mapa de los cafés, tendremos uno de los indicadores esenciales de la “idea de Europa”. El café es un lugar para la cita y la conspiración, para el debate intelectual y para el cotilleo, para el *flâneur* y para el poeta o el metafísico con su cuaderno.¹³⁶

¹³⁵ LEYS, S.: *La felicidad de los pececillos*. Barcelona, Acantilado, 2016, p. 117.

¹³⁶ STEINER, G.: *La idea...* op.cit., p. 38

No deja de ser sorprendente que de uno de los mitos fundacionales de la cultura europea quede apenas un escenario para lograr fotos como *souvenirs*. Pero en el siglo XIX la expedición ociosa y errante por el descontrol nocturno y las bohémias tabernas decadentes entre revolucionarios, clandestinos y malditos, era, para el dandi, la manera de subvertir la lógica urbana moderna regida por el beneficio económico. El dandi trasnocha y tiene como vocación secreta la calle ante el mundo tedioso de los impuestos y las oportunidades financieras. El progreso, ya lo dijo Baudelaire, es *la religión de los idiotas*. Esa visión *underground* de la calle ha sido adaptada por el capitalismo moderno truncando los barrios malavenidos y malditos en barrios de especulación económica gracias a la gentrificación y, también, al aburrimiento de las masas de turistas que necesitan experiencias para henchir sus vidas planas. Lo otrora marginal y clandestino ahora lo recorre el *hipster* enloquecido. Los intelectuales europeos del XIX y del XX frecuentaron muchos cafés nocturnos donde acudían a tertulias para hacer humor, metafísica y poesía. Hoy sabemos que todo eso ha desaparecido ya. Del *café Gijón*, por citar un ejemplo patrio, sólo quedan cacofonías de una época de esplendor lírico y literario. Hoy es un producto más con el que engatusar al turista despistado. Del café como refugio y olvido de las desgracias cotidianas apenas queda nada hoy. Hoy los restaurantes son sinónimos de acuerdos empresariales, mecanismos de evasión para el trabajador hundido o, simplemente, lugares a los que llevarse el portátil porque suministran *WI-FI* en lugar de periódicos o ajedrez. La otra gran diferencia del café antiguo respecto al actual *pub* la encontramos en que hoy es necesario consumir, mientras que en el café era posible demorarse sin preocupaciones económicas.

El dandi necesita, pues, autorrealizarse, autopararse y forjarse al margen del trabajo filisteo y de las hechuras impuestas por la familia o la sociedad. El horror del dandi es no sentir ese sentido *emulativo* que le hace desembarazarse de su yo para crear otro yo bastardo o expósito. “He aquí el gesto satánico del dandismo. No ser obra de Dios ni de la naturaleza, sino de los sastres y las lecturas”.¹³⁷ El dandismo rinde, pues, sacerdocio a la *inflación artística* y al artificio. En definitiva, el dandi se trabaja a sí mismo, en primer lugar, en el idioma que es la materia ideal para trabajar, modelar y modular. En segundo lugar, el dandi es un amante de la elegancia:

La característica más externa -no por superficial menos significativa- del escritor maldito, del artista maldito, es su manera de vestirse, de presentarse. El repertorio indumentario de esta raza espiritual va

¹³⁷ UMBRAL, F.: *Lorca, poeta maldito*. Barcelona, Austral, 2016, p. 29.

del harapo bohemio -Modigliani- al atildamiento de medirse todos los días la cintura para vigilar la silueta -Byron-. El culto del cuerpo -dionisiaco en los bohemios, apolíneo en los dandies- delata un narcisismo culpable al mismo tiempo que una respuesta exhibicionista a la sociedad. Se cumplen así en el atuendo las dos torturas del creador maldito.¹³⁸

En definitiva, el dandismo -ya lo hemos dicho- sigue un dictado casi militar de procurarse otro yo. Así se ha llamado a esa inconformidad con el yo que heredamos de nuestra familia y entorno y con el que tenemos que vivir. Hay que lograr un andar diferente por la vida: cínico, elegante, excesivo y, quizás, un poco decadente. El dandi es un voto en contra de la sociedad topificada, un grito de guerra a lo que llamamos *standard*. El hombre que se fabrica una figura está mandando un mensaje a los demás:

La elegancia de Byron, de Baudelaire, de Wilde, de Larra, es una respuesta indignada y sobria a la sociedad inglesa, francesa o española, un mudo escribir en el aire, en la pizarra social, con el jaboncillo del sastre: “Así, no. ¿No me veis a mí?”.¹³⁹

El *flâneur* representa, pues, un mensaje heterodoxo frente a los dictados del mundo de los mercados y los bancos, y constituye una fuerza disolvente que pulula por las ciudades repudiando la función económica que le está destinada al humano desde las nacientes sociedades burguesas del siglo XIX. Nosotros hemos querido rescatar esta imagen del *flâneur* como paseante ocioso frente al trabajador con indigestión y desazón nerviosa. Pero sabemos que el mito del *flâneur* no siempre ha estado libre de interpretaciones contradictorias y antagónicas:

Lo cierto es que la imagen del *flâneur* ha llegado hasta nosotros llena de vericuetos y de contradicciones: quien fue celebrado como héroe de la modernidad es tomado hoy como adelanto de un nuevo tipo de consumidor; si se le entendió como heredero del paseante ensoñado del siglo XVIII, hoy se le sitúa en la órbita del coleccionista, quien para Baudelaire fue un príncipe de incógnito, acabará siendo para Benjamin un hombre-anuncio.¹⁴⁰

¹³⁸ UMBRAL, F.: *Larra: Anatomía de un dandy*. Madrid, Visor Libros, 1999, p. 83.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁰ LESMES, D.: *Aburrimiento...* op.cit., p. 196.

3. FILOSOFÍA Y ABURRIMIENTO: DESENGAÑOS

3.1. Aburrimiento y conciencia de finitud

Hasta ahora nos hemos dedicado a llevar a cabo una defensa del aburrimiento como fuerza motriz. Para ello hemos establecido una afinidad entre el asombro, la filosofía y el aburrimiento. Hemos, también, tratado de deconstruir el relato clínico que hace del aburrimiento una patología y, en último lugar, hemos llevado a cabo una encendida defensa del ocio frente a las presiones productivas que impone el neoliberalismo. Sin embargo, aún no hemos desvelado algunos de los factores más señalados que hacen que el aburrimiento sea considerado como una emoción negativa a evitar, y es su relación con la conciencia de mortalidad. En la novela de Pío Baroja *El árbol de la ciencia* el protagonista Andrés Hurtado, un pesimista schopenhauariano, lleva a cabo la siguiente reflexión en torno a la vida en presencia de su tío Iturrioz:

Uno tiene la angustia, la desesperación de no saber qué hacer con la vida, de no tener un plan, de encontrarse perdido, sin brújula, sin luz a donde dirigirse. ¿Qué se hace con la vida? ¿Qué dirección se le da? Si la vida fuera tan fuerte que le arrastrara a uno, el pensar sería una maravilla.¹⁴¹

La vida, claro está, no se nos viene hecha o manufacturada, sino *por hacer*, como decía el sabio Ortega; el ser humano, a diferencia del animal, ha de establecerse un programa vital. La vida acorrala a los hombres y mujeres a elegir un plan vital, mientras que el animal se encuentra su vida ya descodificada. El ser humano ve, quizás con claridad indeseada, que es uno mismo el que tiene que ir forjándose una vida. Esto viene dado por la auto-conciencia. Pero la conciencia es ante todo, por otra parte, conciencia de finitud: ¿cómo habérmolas en la vida sabiéndonos mortales? ¿Se puede vivir de igual manera una vez descubierto el macabro quiebro que el destino depara a nuestra existencia? El puro acto de vivir es un acto que escapa a la lógica o al pensamiento, o si se prefiere, es un acto submental -sin que ello signifique, ni mucho menos, rebajar la dignidad de la vida-. No en vano afirma don Miguel de Unamuno que

¹⁴¹ BAROJA, P.: *El árbol...* op.cit., p. 159.

el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad.¹⁴²

Ciertamente la conciencia es un regalo envenenado. La autoconciencia de finitud es lo que nos separa de la animalidad. Fernando Pessoa explica de una manera muy lírica y metafórica en qué consiste la diferencia entre el ser humano y el resto de seres orgánicos:

una hoja tiene su propia alma, su propia conciencia. Sólo que esa alma es más remota en ella que en nosotros; nuestra alma está en la superficie de nosotros. Nosotros somos los que estamos más alejados de la naturaleza.¹⁴³

La conciencia es, pues, nuestra más íntima vocación de humanidad y, al mismo tiempo, hermana de sangre de la desesperación y el desconsuelo¹⁴⁴. Ese pensamiento que le hace a Andrés Hurtado tener que darle *una dirección a la vida*, porque la vida no le arrastra, convierte al pensar en algo lastimoso. Por esta razón los momentos ociosos y desocupados puede desencadenar en la reflexión agónica por el sentido de la existencia. El estado de congoja es, pues, una consecuencia de un estado de ánimo ocioso u aburrido. De la misma manera, la acción dispersa y sin interrupción nos libra de caer bajo la indeseable reflexión acerca nuestra mortal y desdichada condición. Por suerte, sólo somos en parte conscientes. Ya lo advirtió Sófocles: *La vida más grata está en la inconsciencia*.

¿En qué momentos de nuestra existencia se nos presentan esos claros para meditar sobre nuestro propio destino y, también, en el destino de la humanidad? Sencillamente en aquellos momentos en los que andamos ociosos, desocupados y contemplativos. Aquellos momentos en los que el cuerpo, que es una máquina de vivir, anda en reposo, el espíritu no tiene ocupación ni afección alguna y surge el aburrimiento. Ya hemos advertido que es esa una de las razones por las que el cristianismo

¹⁴² UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona, Austral. 2007, p. 63.

¹⁴³ PESSOA, F.: *El mendigo...* op.cit., p. 21.

¹⁴⁴ En este mismo sentido también se expresa Arthur Schopenhauer respecto a la diferencia entre el animal y el ser humano: “La conciencia de los animales es, por consiguiente, una mera sucesión de presentes, cada uno de los cuales no existe ni como futuro antes de aparecer ni como pasado tras su desaparición, tal y como es distintivo de la conciencia humana. Precisamente por eso los animales tienen que sufrir infinitamente menos que nosotros, pues no conocen otro dolor más que el producido inmediatamente por el *presente*. Pero el presente carece de extensión; en cambio, el futuro y el pasado, que contienen la mayoría de las causas de nuestros sufrimientos, se extienden ampliamente, y a su contenido real se añade el meramente posible, con lo que se abre un inmenso campo para el deseo y el temor: imperturbables ante él, los animales disfrutan tranquila y serenamente cada presente aun meramente soportable. Puede que los hombres muy limitados se acerquen en esto a ellos. Además, los sufrimientos que pertenecen solamente al presente no pueden ser más que físicos. Los animales ni siquiera sienten verdaderamente la muerte: no pueden llegar a conocerla hasta que se les presenta; pero entonces ya no están”. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid, Trotta, 2009, pp. 88-89.

condenó los momentos ociosos. El aburrimiento -ya lo hemos visto- también puede estimular nuestro espíritu y motivarle a fabular distracciones espirituales. Por lo tanto, en este sentido el aburrimiento despierta el costado intelectual y tiene un matiz claramente positivo. Pero, ¿todo el mundo está en disposición de, a partir de su propia interioridad, producir un mundo ficticio que supla la pobreza material del mundo externo? ¿Acaso el aburrimiento para el espíritu obtuso no puede suponer una pesada carga que le lleva al tedio más insoportable y a comprender, quizás con demasiada evidencia, que la vida humana no va a ninguna parte? ¿Acaso no sería esta la razón que justifique la aparición de tantos pasatiempos y entretenimientos pasivos?

Blaise Pascal sostiene en sus *Pensamientos* que “no habiendo podido curar la muerte, la miseria, la ignorancia, los hombres se han concentrado, para hacerse felices, en no pensar en ello”.¹⁴⁵ El ser humano se ha afanado desde el principio en procurarse no pensar en su condición de mortal. Y es precisamente en esos momentos de quietud -cuando el torrente vital desfallece- cuando la idea volátil de nuestra finitud nos angustia. Por ello el ser humano ha inventado pasatiempos, juegos y distracciones para no pensar en su desdichada condición:

De ahí viene que el juego y la conversación de las mujeres, la guerra y los grandes empleos sean tan codiciados. No es que haya, en efecto, en ellos felicidad, ni que uno se imagine que la verdadera beatitud sea tener dinero, poder ganar en el juego, o en la liebre que se persigue: no la quería si se la regalasen. No es este uso blando y apacible y que nos deja pensar en nuestra desdichada condición lo que se busca, ni los peligros de la guerra, ni el esfuerzo de los empleos, sino la agitación que nos desvía de pensar en ella y nos distrae. Razón por la cual uno ama más la caza que la presa.¹⁴⁶

Aquí surgen varios interrogantes. El primero: ¿acaso puede uno abastecerse de distracción externa de forma continua? ¿No acabarían estos entrenamientos -como pueden ser los atracones de series de *Netflix*- resultando ineficaces? ¿No sería mejor tratar el fenómeno del aburrimiento sin tantos factores que condicionan su concepción y lo acaban relegando, injustamente, a enfermedad? El segundo: ¿la agitación continua no desemboca en el aburrimiento de nuevo? ¿No es la hiperestimulación consecuencia de nuestra manía por estar distraídos y que, justamente al contrario, ha conseguido que nada capte ya nuestra atención?

Es archiconocido el aserto de Pascal acerca de la incapacidad del ser humano para permanecer en soledad y desocupado:

¹⁴⁵ PASCAL, B.: *Pensamientos...* op.cit., p. 132.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 134-135.

frecuentemente he dicho que toda la desdicha de los hombres viene de una sola cosa, que es el no saber permanecer en reposo en una habitación.¹⁴⁷

Michel Houellebecq va a contestar mordazmente a Pascal, que habría sido incapaz de imaginar la magnitud de la industria del entretenimiento de la era contemporánea:

yo había instalado en mi cuarto un paquete de SFR, podía acceder a las cadenas deportivas y seguir ligas de fútbol francesa, inglesa, alemana, española e italiana, lo cual representa un número de horas considerable de diversión, si Pascal hubiera conocido este paquete quizá habría pensado de forma distinta, y todo ello por un precio idéntico al de los demás operadores.¹⁴⁸

La industria del fútbol también ha claudicado al mundo del espectáculo ininterrumpido. Los horarios han sido tan ensanchados que puede uno estar un fin de semana entero viendo partidos de fútbol. Pero también durante la semana puede uno deleitarse con el espectáculo del fútbol. Además el aficionado moderno no debe contentarse con ver fútbol nacional, puede aspirar al fútbol internacional e, incluso, con los nuevos paquetes de ofertas televisas de los viejos operadores podrá, por sorpresa, aficionarse a deportes que ni siquiera conocía antes de la instalación de los nuevos dispositivos. Por si esto fuera poco, podrá apostar durante los partidos y estar al tanto de la evolución de sus jugadas. El mundo del entretenimiento tampoco se puede permitir descansos.

Hoy tenemos a nuestra disposición innumerables entretenimientos digitales y estímulos. Sin embargo, paradójicamente no encontramos ya nada que cause excitación¹⁴⁹. Bertrand Russell ilustra este problema agudamente:

Una vida demasiado llena de excitación es una vida agotadora, en la que se necesitan continuamente estímulos cada vez más fuertes para obtener la excitación que se ha llegado a considerar como parte esencial del placer. Una persona habituada a un exceso de excitación es como una persona con una adicción morbosa a la pimienta, que acaba por encontrar insípida una cantidad de pimienta que ahogaría a cualquier otro.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴⁸ HOUELLEBECQ, M.: *Serotonina...* op.cit., p. 42.

¹⁴⁹ Al respecto es interesante investigar las causas que ha propiciado que el síndrome de fatiga informativa haya proliferado en exceso en los últimos años: "El IFS (Information Fatigue Syndrom), el cansancio de la información, es la enfermedad psíquica que se produce por un exceso de información. Los afectados se quejan de creciente parálisis de la capacidad analítica, perturbación de la atención, inquietud general o incapacidad de asumir responsabilidades. Este concepto fue acuñado en 1996 por el psicólogo crítico David Lewis. El IFS afectaba, en primer lugar, a aquellos hombres que en su profesión tenían que producir una gran cantidad de información durante mucho tiempo. Hoy todos estamos afectados por el IFS. Y la razón es que todos nosotros estamos confrontados con una cantidad de informaciones que aumenta velozmente". HAN, B-C.: *En el...* op.cit., p. 88.

¹⁵⁰ RUSSELL, B.: *La conquista...* op.cit., p. 61.

En este sentido, Paul Auster nos ofrece una reflexión muy valiosa en *Diario de Invierno* acerca de su madre, que se encontraba viuda y sin ocupación alguna:

La tele siempre estaba encendida en su apartamento, atronando desde por la mañana temprano hasta altas horas de la noche, pero no era tanto para ver los programas como para oír las voces que salían del aparato. Las voces la reconfortaban, en realidad las necesitaba, y la ayudaban a superar el miedo a vivir sola.¹⁵¹

En la actualidad podemos ver a jóvenes o mayores necesitados del *smartphone* consultando *Instagram*, viendo ofertas por *Amazon* u ojeando una nueva serie por *HBO*. Pascal hablaba de caza, juegos y mujeres, hoy hablaría de *Netflix*, apuestas deportivas y pornografía.

3.2. El aburrimiento en la filosofía de Arthur Schopenhauer

3.2.1. Una pequeña introducción al maestro del sufrimiento

Arthur Schopenhauer está de moda. El malhumorado filósofo originario de Danzig está cobrando una relevancia inusitada en el panorama filosófico de nuestro país. Ello se debe a varios factores. El primero de ellos es la creación de la Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer en 2016 (SEES) y la aparición de la revista Schopenhaueriana -revista española de estudios sobre Schopenhauer dirigida por Carlos Javier González Serrano-. Otra razón que ha podido incidir en el resurgir de su figura en nuestras academias es el bicentenario de la aparición de su obra *Die Welt als Wille und Vorstellung* en diciembre de 2018 aún cuando la imprenta la dio a conocer en 1819. Esta efeméride conmemora su gran obra y para muchos ‘su único libro’ como así lo ha sugerido Brian Magee¹⁵². En la misma línea Roberto R. Aramayo sostiene que “en realidad Schopenhauer nunca hizo ninguna otra cosa que no fuera glosar infatigablemente su primera y, en cierto sentido, única obra”.¹⁵³

¹⁵¹ AUSTER, P.: *Diario de Invierno*. Barcelona, Anagrama, 2012, p. 160.

¹⁵² MAGEE, B.: *Schopenhauer*. Madrid, Cátedra, 1991, p. 30.

¹⁵³ R. ARAMAYO, R.: *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid, Alianza, 2018, p. 41.

Por otro lado, su misoginia¹⁵⁴ y su defensa de una ética de la compasión para los animales ¹⁵⁶ -incluso, su racismo¹⁵⁷- lo hacen fervorosamente actual dadas las corrientes *presentistas* que insisten en juzgar el pasado como si no fuese un país extranjero. Marginado desde el principio de su carrera en el ámbito académico¹⁵⁸, sólo comenzó a despertar interés -pues hasta entonces era un filósofo del todo desconocido- en el ocaso de su vida con la publicación de los *Parerga y Paralipómena* en 1851¹⁵⁹ o, lo que es lo mismo, nueve años antes de fallecer sin dolor por un ataque pulmonar¹⁶⁰.

¹⁵⁴ En el tomo II de los *Parerga* leemos, por ejemplo: “Las mujeres son aptas como cuidadoras y educadores de nuestra primera niñez precisamente porque ellas mismas son infantiles, necias y poco perspicaces; en suma, son niñas grandes durante toda su vida: una especie de grado intermedio entre el niño y el varón, que es el verdadero hombre”. SCHOPENHAUER, A.: *Parerga y paralipómena II*. Madrid, Trotta, 2014, p. 626.

¹⁵⁵ Para consultar una visión schopenhaueriana alternativa sobre el género femenino véase la obra de Fernando Savater “*El traspie. Una tarde con Schopenhauer*”.

¹⁵⁶ Hemos heredado una imagen de Schopenhauer como hombre cascarrabias y malhumorado. Sin embargo, la poca ternura que nos deja su legado podemos encontrarla en su relación con su perro de lanas y los animales en general. Luis Fernando Moreno Claros recupera una anécdota muy significativa en este sentido en su obra *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*: “En cierta ocasión vino a nuestra mesa un viajero; sentó frente a nosotros y nos narró un reciente suceso encantador protagonizado por un perro. Schopenhauer escuchó el relato con suma atención, y luego comentó: “Sí, lo que usted ha contado es con seguridad cierto. En ello reconozco a mis perros. Los estimo más que a los seres humanos. Yo también tengo uno, un perrito de lanas, y cuando hace algo que está mal le digo: “¡Puaf! Tú no eres un perro, eres tan solo un hombre. ¡Un hombre, un hombre! ¡Puaf! ¡Avergüénzate! Y, efectivamente, se avergüenza y se acurruca en su esquina””. MORENO CLAROS, L.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*. Barcelona, Acantilado, 2016, p. 108.

¹⁵⁷ En el primer volumen de los *Parerga* podemos leer una reflexión verdaderamente sorprendente: “Pues en el mundo no se tiene mucho más que la elección entre soledad y vulgaridad. Los hombres más sociables de todos suelen ser los negros, que son también los de menor categoría intelectual; según informes procedentes de Norteamérica aparecidos en periódicos franceses (*Le commerce*, 19 de octubre de 1837), los negros, tanto libres como esclavos, se recluyen en gran número dentro del lugar más angosto, porque no pueden ver repetida con suficiente frecuencia su negra cara de nariz chata”. SCHOPENHAUER, A.: *Parerga I...* op.cit., pp. 348-349.

¹⁵⁸ Son famosas sus críticas a la ‘profesionalización’ de la filosofía y, también, sus desventuras en la Universidad -fracasó estrepitosamente su curso universitario ‘*Filosofía exhaustiva o doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano*’ puesto que apenas pudo impartir un par de lecciones ya que casi no aparecieron alumnos por su aula- y sus enfrentamientos con Hegel. En el primer tomo de los *Parerga* leemos la prosa ácida y expresiva típica de Schopenhauer despachando a gusto al gran filósofo del Estado que era Hegel: “A quien después de todo esto le quede aún alguna duda acerca del espíritu y finalidad de la filosofía universitaria, que contemple el destino de la pseudofilosofía hegeliana. ¿Acaso le ha perjudicado que su pensamiento fundamental fuera la ocurrencia más absurda, un mundo establecido en la cabeza, una bufonada filosófica, que su contenido fuera la más estéril y vacía palabrería que jamás haya satisfecho a las cabezas huecas, y que su exposición en las obras del propio autor sea el galimatías más enojoso y disparatado, y hasta recuerde los delirios de los manicomios?”. *Ibid.*, pp. 171-172.

¹⁵⁹ “En cuanto filósofo, sin embargo, y para la opinión pública. Arthur Schopenhauer nació efectivamente en Inglaterra. Tenía sesenta y cuatro años y había completado ya la obra de su existencia sin que el público le prestase mayor atención cuando, en abril de 1853, un periódico inglés, el *Westminster and Foreign Quarterly Review*, sacó a la luz a este Kaspar Hauser de la filosofía alemana. [...] Este artículo de Inglaterra inauguró lo que Schopenhauer llamaría irónicamente ‘la comedia de la fama’”. SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona, Tusquets, 2011, pp. 17-18.

¹⁶⁰ Wilhelm Gewinner, en el retrato que hace Schopenhauer, relata cómo terminó sus días: “El veinte de septiembre, nada más levantarse lo acometió un violento ataque de convulsiones en el pecho, de tal modo que cayó al suelo y se golpeó en la frente. Al día siguiente volvió a encontrarse recuperado y la noche posterior discurrió bien. Se levantó como siempre, se lavó con agua fría y después se sentó a desayunar; la criada acababa de abrir las ventanas para que entrase en la habitación el aire fresco de la mañana y luego se había retirado. Instantes después apareció su médico y lo encontró muerto, recostado sobre la espalda, sentado en una esquina del sofá. Un ataque pulmonar lo había arrancado sin dolor de este mundo; el rostro estaba sereno, sin indicios de que hubiera luchado con la muerte”. GEWINNER, W.: *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal*. Madrid, Hermida editores, 2017, p. 210.

A todo esto, ¿podemos nosotros ofrecer en nuestra investigación algo relevante y novedoso en torno al pensamiento de Schopenhauer? Caeríamos en la impertinencia si así los estimáramos. Entonces, ¿por qué acudir al maestro del pesimismo? Son varios los motivos que nos llevan a refugiarnos entre los densos tomos de sus obras. El primero de ellos alude al omnipresente papel que tiene el aburrimiento en su filosofía y que nosotros pensamos que puede jugar una baza a nuestro favor respecto a la conjetura que pretende encontrar una afinidad estrecha entre el aburrimiento y la filosofía. Por otro lado, Arthur Schopenhauer ha sido un pensador que se libró de las tragedias de la vida vulgar gracias a la herencia que recibió tras la extraña muerte de su padre comerciante. Disfrutó de una existencia despreocupada y pudo dedicarse a estudios improductivos. El libre ocio y el desprecio al aspecto profesionalizador de la filosofía están presentes a lo largo de su obra. Por último, creemos ver en su filosofía el concepto de aburrimiento como el mal que se extiende a partir del XIX y que empieza a adquirir una tonalidad enfermiza.

Es por todos conocido que Arthur Schopenhauer, el gran genio del pesimismo, es uno de los grandes filósofos de todos los tiempos que dedicó originales y variadas reflexiones al tema del aburrimiento. Schopenhauer habla mucho y de manera muy detallada del aburrimiento. No escribe por una reacción de segundo grado propia de un hombre de biblioteca y carente de reacciones vitales, sino que escribe sobre el aburrimiento y el sufrimiento con una vehemencia, una elocuencia y una expresividad poco frecuentes en el mundo de la filosofía.

Para Schopenhauer “todo en la vida anuncia que la felicidad terrena está destinada a desvanecerse o a ser reconocida como una ilusión”.¹⁶¹ En efecto, según el filósofo alemán, la vida representa un movimiento pendular entre dos sufrimientos: el dolor y el aburrimiento:

La ojeada más general nos muestra que los dos enemigos de la felicidad humana son el dolor y el aburrimiento. Además se puede observar que en la medida en que logramos alejarnos de uno de ellos nos aproximamos al otro, y viceversa; de modo que nuestra vida representa realmente una oscilación más o menos fuerte entre ellos. Esto se debe a que ambos se hallan en un doble antagonismo: uno externo u objetivo, y uno interno o subjetivo. En efecto, externamente la necesidad y la privación producen el dolor, la seguridad y la abundancia, en cambio, el aburrimiento. Conforme a ello, vemos a la clase inferior del pueblo en una continua lucha contra la necesidad, es decir, contra el dolor; y al mundo rico y distinguido, por el contrario, en una lucha continuada y a menudo realmente desesperada contra el aburrimiento.¹⁶²

¹⁶¹ SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad II...* op.cit., p. 627.

¹⁶² SCHOPENHAUER, A.: *Parerga I...* op.cit., pp. 364-367.

Por un lado, el mundo ofrece un espectáculo sin fin de carencias y necesidades propias de las clases más desfavorecidas, mientras que, por otro lado, a las clases adineradas les persigue el aburrimiento y una infinidad de apetitos y deseos nunca satisfechos. ¿De dónde procede todo este sufrimiento? ¿No parece acaso que exista una fuerza oculta que hace las veces de verdugo y regidor diabólico de todo cuanto acontece en el mundo?

3.2.2. Los latigazos de la caprichosa voluntad

La respuesta a estos interrogantes la encontramos en la voluntad. La voluntad es el fondo último e irreductible de todo lo que vemos. La voluntad es

algo del todo independiente del conocimiento, algo del todo originario e incondicional, un impulso ciego, un instinto básico e irracional. Desea de manera ciega e irracional, pero con una avidez y un afán salvajes e irresistibles, el ser, la vida, la *objetivación*.¹⁶³

El gran filósofo -y admirado por Schopenhauer- Immanuel Kant, haciendo un análisis exhaustivo de nuestro psiquismo y de nuestra manera de conocer, había dejado un interrogante o una incógnita indescifrable: la cosa en sí (*Ding an sich*). El *noúmeno* era para Kant absolutamente incognoscible. Schopenhauer se congratulará de haber despejado esta ecuación extraña: la cosa en sí es la voluntad y el mundo fenoménico su representación. La voluntad es una fuerza irracional, ciega que desea afirmarse constantemente. Schopenhauer por fin resolvió el jeroglífico del *noúmeno* kantiano. La voluntad es según Schopenhauer:

aquello de lo cual toda representación, todo objeto, la apariencia, la visibilidad, es objetivación. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza, en la conducta reflexiva del hombre, que en toda su diversidad sólo se diferencia en el grado de sus manifestaciones, mas no por la esencia.¹⁶⁴

Por este motivo nuestros deseos y voliciones no son sino manifestaciones fenoménicas de esta voluntad que subyace en todas las cosas. Anticipándose a Sigmund Freud, Schopenhauer constata que la voluntad es lo principal en el ser humano y no nuestra representación -intelecto-. De este señorío de la voluntad sobre la razón surgirán toda clase de sufrimientos y desgracias, puesto que la

¹⁶³ MANN, T.: *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Madrid, Alianza, 2019, pp. 38-39.

¹⁶⁴ SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad II...* op.cit., p. 323.

voluntad sólo quiere y quiere, pero nada puede saciarla. Precisamente esta insatisfacción es la que hace oscilar al hombre entre el hastío y el sufrimiento:

Al dolor que nunca se aparta de nosotros siempre le buscamos una causa externa concreta, algo así como un pretexto, del mismo modo que el hombre libre construye un ídolo para tener un señor. Pues vamos sin descanso de deseo en deseo y aunque cada satisfacción lograda, por mucho que prometa, no nos satisface sino que la mayoría de las veces se presenta enseguida como un error vergonzoso, no entendemos que llenamos el tonel de las Danaides, sino que corremos siempre hacia nuevos deseos.¹⁶⁵

La voluntad es, vista así, un órgano famélico, insaciable y eternamente insatisfecho. Schopenhauer no niega que no satisfagamos algunos deseos, ¡nada de eso! Sin embargo, asegura que por cada deseo satisfecho aparecerán diez nuevos. Nada puede, por tanto, contentar de forma duradera el apetito de la voluntad que no conoce ni el reposo ni las medias tintas. Así lo estima Schopenhauer:

Lo mismo se muestra, por último, en los esfuerzos y deseos humanos, cuyo cumplimiento simula ser siempre el fin último del querer; pero en cuanto se han conseguido dejan de parecer lo mismo, por lo que se olvidan pronto, se vuelven caducos y en realidad siempre se dejan de lado como ilusiones esfumadas, aunque no de forma declarada; se es lo bastante feliz cuando todavía queda algo que desear y que aspirar, a fin de que se mantenga el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo -tránsito que se llama felicidad cuando su curso es rápido, y sufrimiento cuando es lento-, y no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento, de un fatigado anhelo sin objeto determinado, de un mortal *languor*.¹⁶⁶

Como sabemos la novedad se convirtió en el paradigma de la Modernidad. Esto trajo consigo un ritmo acelerado de vida, aluvión de novedades que paradójicamente repetían una y otra vez lo mismo, y, en nuestro tiempo, una descarga continua de publicidad y anuncios incitándonos y provocando a nuestra voluntad que no sabe lo que quiere pero que quiere irremediamente. ¿Qué consecuencia trae esto a nuestras sociedades modernas? El aburrimiento, puesto que el desfile ininterrumpido de novedades acaba convirtiéndose en simple y esquemática repetición. En realidad no deseamos nada en concreto, sino el desear. Por esta razón dijo Pascal “no saben que es la caza y no la presa lo que buscan”.¹⁶⁷ Y es que si se eliminasen todas las desdichas y males de la vida, “al

¹⁶⁵ SCHOPENHAUER, A.: El mundo como voluntad y representación I. Madrid, Trotta, 2009, p. 376.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 219.

¹⁶⁷ PASCAL, B.: *Pensamientos...* op.cit., p. 136.

final el aburrimiento ocuparía enseguida cada uno de los lugares dejados por los demás y mantendría la vida en el sufrimiento”.¹⁶⁸

Parafraseando al economista Galbraith no es fácil adecuarse a las sociedades modernas de la abundancia y las estrategias del deseo. En el siglo en que escribe Schopenhauer aún la mayoría de las personas temían a la escasez, es decir, luchaban contra la necesidad. Sin embargo, nuestras actuales sociedades no encuentran su reverso dialéctico en la carencia, sino en el aburrimiento. Acostumbrados al despilfarro, ya nada puede contentar nuestra voluntad, ni tan siquiera la ininterrumpida violencia de la industria del entretenimiento. Volviendo a Schopenhauer encontramos reflexiones tan actuales como la necesidad de pasatiempos o, directamente, la de ‘matar el tiempo’ [*Die Zeit zu tödten*]:

El aburrimiento se aproxima tanto que se hace necesario un pasatiempo. Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es el ansia de la existencia. Pero una vez que la existencia les está asegurada, no saben qué hacer con ella: por eso la segunda cosa que les pone en movimiento es el afán por librarse de la carga de la existencia, por hacerla insensible, por “matar el tiempo”, es decir, huir del aburrimiento. En consecuencia, vemos que casi todos los hombres salvados de la necesidad y la inquietud, después de que se han librado por fin de las demás cargas, ahora son una carga para sí mismos y consideran ganancia cada hora transcurrida.¹⁶⁹

El cese de las penurias materiales en Occidente conlleva que las penalidades oscilen hacia el espíritu. Hoy es el espíritu el aquejado y no el estómago. Nuestra fragilidad contemporánea se revela en enfermedades como la depresión o la apatía generalizada. El aburrimiento de una sociedad que no sabe adaptarse a la abundancia genera una sociedad enfermiza en la medida en que ha descuidado los aspectos místicos o interiores. El materialismo de Occidente cree superfluo el cuidado del espíritu y de ahí nuestra superficialidad. A pesar del empeño de la nueva industria del entretenimiento y las instituciones que se encargan de convertir el tiempo libre en diversión, no hemos conseguido librarnos del inquietante costado del aburrimiento y la vacuidad que acechan por todas partes. Es por ello también que hoy en día evitamos el aburrimiento indiscriminadamente. Por esta razón decía Schopenhauer que “el aburrimiento no es para nada un mal que haya que considerar menor: al final pinta una verdadera desesperación en el rostro”.¹⁷⁰ Pero, ¿acaso hoy día es posible ‘matar el tiempo’ o ‘perder el tiempo’? ¿Tenemos la libertad de poder ‘matar el tiempo’?

¹⁶⁸ SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad I...* op.cit., p. 410

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 370-371.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 371.

Ya hemos tratado de demostrar en el anterior capítulo la imposibilidad de perder el tiempo. El ocio tiene para nuestras sociedades contemporáneas el mismo tipo de imperativo que el tiempo de trabajo. El tiempo libre está sometido a restricciones, y la diversión impone sus reglas a sus clientes. Esto se revela de manera manifiesta en el aparente tiempo de ocio por excelencia: las vacaciones. La compulsión a la acción es mayor si cabe que en el espacio laboral. El sacrificio y el esfuerzo no desaparecen en el tiempo libre, puesto que el imperativo de la diversión instiga más que cualquier empresario a sus trabajadores:

En realidad, la obsesión del bronceado, esa movilidad espantada durante la cual los turistas “cubren” Italia, España y los museos, esa gimnasia y esa desnudez de rigor bajo un sol obligatorio y, sobre todo, esa sonrisa y esa alegría de vivir sin desanimarse nunca atestiguan la total asignación al principio de deber, de sacrificio y de ascesis.¹⁷¹

¿Y no son esas imposiciones ociosas que padece la masa algo demasiado zafio y aburrido? ¿Acaso ni tan siquiera son capaces de labrarse un disfrute más sofisticado? Quizás *la masa cocea* como dijo Ortega y Gasset...

3.2.3. Los elevados placeres espirituales

Una de las respuestas más brillantes a estos interrogantes que acaso pudiéramos encontrar rastreando en la historia del pensamiento la constituirían las reflexiones en torno al arte de vivir de Arthur Schopenhauer. Sabemos que gracias a los variopintos ensayos reunidos bajo el nombre de *Parerga y Paralipómena* Schopenhauer, al fin, obtuvo la fama que merece su prosa sugerente y hechicera. Estas ‘adiciones y suplementos’ suponían nuevos añadidos a su gran obra *-El mundo como voluntad y representación-*. En ellos encontramos reflexiones asequibles a todos los públicos acerca de temas tan poco comunes en el austero campo académico de la época como un ensayo sobre *la visión de los espectros* o los célebres *aforismos sobre la sabiduría de vivir*. Para Schopenhauer la filosofía no ha de consistir únicamente en fabricar una cosmovisión *-Weltanschauung-* con arreglo a los postulados científicos, sino que también ha de saber ofrecer consejos prácticos para la vida. Para Schopenhauer la vida es demasiado miserable: está plagada de dolores y sufrimientos, encontramos padecimientos de todo tipo y no encontramos consuelo por ninguna parte. Toda su obra está repleta de alusiones al sufrimiento congénito del ser humano y a las desventuras que ha de sufrir por haber nacido. Todos los pasajes dedicados al sufrimiento y las

¹⁷¹ BAUDRILLARD, J.: *La sociedad...* op.cit., p. 194.

miserias de la vida, ornamentados con su estética elocuencia, hacen del mundo un lugar grisáceo, sombrío y desolado. Para Schopenhauer en definitiva

la vida no es nunca bella; solo lo son las imágenes de la vida en el espejo del arte o la poesía que la transfigura; sobre todo en la juventud, cuando todavía no la conocemos.¹⁷²

Como también cantó Federico García Lorca en la *oda a Walt Whitman* ‘la vida no es noble, ni buena, ni sagrada’. Sin embargo, creemos que el ascetismo finalmente propuesto por Schopenhauer es un consejo pobre y cobarde. Schopenhauer llega a decir que “la perfecta castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir”.¹⁷³ Para nosotros aquietar y mortificar en la medida de lo posible la voluntad es una penitencia medrosa. Lo *salvífico* no puede consistir en una meditada resignación y en alejarse lo más posible de los placeres y dolores de la existencia. En esta ocasión la respuesta del lúcido filósofo no es más que una respuesta burda o yerma.

A nosotros nos interesan de sus famosos *Aforismos* sus agudas y geniales reflexiones sobre los placeres y displaceres espirituales. En sus *Aforismos* podremos encontrar la manera de descodificar el enigma planteado a la conclusión del epígrafe anterior de la presente investigación. Dado el imperativo que fuerza y obliga al ser humano actual a divertirse y emplear productivamente su tiempo libre, ¿no sería posible encontrar, al menos, goces más elevados que, por citar un ejemplo claro, el tedioso veraneo de masas? Si ya no es posible el ocio libre como así lo entendían los griegos, ¿se ha convertido también en una quimera acceder a placeres más elevados o sofisticados?

Según Schopenhauer una gran parte de nuestra capacidad de disfrutar viene fijada de antemano. Lo que uno es, en efecto, constituye las posibilidades individuales tanto de disfrute como de sufrimiento. Puesto que, según Schopenhauer,

Todo lo que existe y sucede para el hombre solo existe inmediatamente en su *conciencia* y solo para ella sucede, está claro que lo esencial es ante todo la índole de su conciencia, y en la mayoría de los casos importa más ella que las formas que en ella se representan. Todos los lujos y placeres, reflejados en la conciencia de un tono, son muy pobres frente a la conciencia de Cervantes cuando escribió *El Quijote* en una incómoda prisión.¹⁷⁴

Más adelante continúa diciendo que

¹⁷² SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad II...* op.cit., p. 421.

¹⁷³ SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad I...* op.cit., p. 442.

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, A.: *Parerga I...* op.cit., p. 335.

Los límites de sus capacidades intelectuales han fijado de una vez por todas su capacidad para un placer elevado. Si son estrechos, todos los esfuerzos exteriores, todo lo que los hombres o la suerte hagan por él es incapaz de hacerle superar la medida de la común y semi-animal felicidad y bienestar del hombre: él permanece dependiente del placer sensorial, de la confortable y apacible vida de familia, de la trivial vida social y de los vulgares pasatiempos: ni siquiera la instrucción es capaz en conjunto de ampliar mucho aquel círculo, aunque sí algo. Pues los placeres más elevados, los más variados y duraderos, son los espirituales, por mucho que en la juventud nos engañemos al respecto; pero estos dependen principalmente de la capacidad innata. [...] Un tonto sigue siendo hasta el final un tonto, y un zoquete, un zoquete, aunque esté en el paraíso y rodeado de huríes.¹⁷⁵

El goce superior parte, pues, predominantemente del interior del sujeto. De acuerdo con esto qué podríamos decir de las masas que no se resignan a quedarse en la habitación de Pascal y vagan en marchas multitudinarias siguiendo las indicaciones de los guías turísticos por los caminos más trillados de las ciudades. O, también, qué cabría pensar de aquellas personas que se afanan en no encontrarse consigo mismas y no sabiendo disfrutar del ocio se aferran a aparatos digitales portátiles para proporcionarse insulsos entretenimientos y estímulos constantemente. La respuesta podríamos encontrarla, tal vez, en el siguiente pasaje de los *Parerga*:

¿Pero qué rinde el libre ocio de la mayoría de los hombres? Aburrimiento y apatía, siempre que no hayan placeres sensibles o necedades que lo llenen. [...] La gente corriente solo piensa en pasar el tiempo.¹⁷⁶

Schopenhauer sostiene consecuentemente que “el hombre de ingenio aspirará ante todo a la calma y al ocio”.¹⁷⁷ Quizás puede deberse este pavor que suscita el aburrimiento o el ocio en las sociedades occidentales a la desaparición de elementos relativos a la espiritualidad, lo sagrado, o, sencillamente, la fulminación de la sosegada vida interior precapitalista; no los sabemos. A la gran mayoría de la gente, el libre ocio no le reporta más que la necesidad de librarse de él. Muchas de las cosas que hacemos las hacemos para *matar el aburrimiento*. ¿Qué está ocurriendo en la vida interior de los hombres y mujeres de Occidente? ¿Es necesario defender una vuelta a la espiritualidad frente al materialismo más despiadado de los países occidentales? ¿A qué se debe, como dijo Bertrand Russell, “la infelicidad cotidiana que padecen casi todas las personas en los países civilizados, y que resulta aún más insoportable porque, no teniendo una causa externa obvia, parece ineludible”¹⁷⁸?

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 335-336.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 349.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 348.

¹⁷⁸ RUSSELL, B.: *La conquista...* op.cit., p. 23

Adam Zagajewski en su texto *Contra la poesía* sugiere que la aniquilación de la vida espiritual es el inquietante reverso de esta compulsión a la acción desorientada:

La cultura de masas actual, a veces divertida y no siempre nociva, se caracteriza por no tener ni la menor idea de qué diablos es la vida espiritual. No sólo es incapaz de crearla, sino que la mina, destruye y corroe.¹⁷⁹

No se pretende aquí llevar a cabo una defensa de una vida monacal o algo por el estilo. Nada de eso¹⁸⁰. Se reivindica otro estilo de vida más alejado del centelleante mundo de la publicidad, la información y la aceleración propias de la civilización occidental. Pero, ¿acaso es esto posible?

3.2. Aburrimiento y depresión en la narrativa de Michel Houellebecq

3.2.1. En Occidente no se dan las condiciones históricas para la felicidad

Europa siempre se ha pensado a sí misma como precedera -todo lo contrario que los Estados Unidos que tiene una actitud visionaria-. Los malos augurios de Europa sobre su propio porvenir le han propinado una ‘autoconciencia escatológica’¹⁸¹. Europa siempre ha llevado a cuestras el rumor de un final, ha interiorizado un destino último trágico y, en consecuencia, su sensibilidad se ha concebido desde una conciencia de fragilidad o de cementerio anticipado. La luminosidad de su pasado contrasta, pues, con sus esperanzas de supervivencia.

¿Qué espíritu de época reina hoy en día en Europa? ¿Progreso y bienestar económico? ¿La posibilidad de llevar a cabo ‘proyectos personales’? ¿La necesidad de ‘orgullo profesional’? ¿Es la tentación de asistir a la vida -como dijo Quevedo- la única en la que no se cae en Occidente? ¿Son sus ciudadanos capaces de adaptarse a los ideales de las sociedades modernas y capitalistas o, por el contrario, los padecen y en consecuencia vemos un panorama de hastío general, sensación de decadencia, aburrimiento y depresión? ¿A qué obedece ese patético intento de recurrir a espiritismos baratos o el *doping* que constituyen los cantamañanas del crecimiento personal y demás chusma? ¿Son estas las consecuencias de haber renunciado al cristianismo o haber relegado a

¹⁷⁹ ZAGAJEWSKI, A.: *En defensa...* op.cit., pp. 156-157.

¹⁸⁰ Así continúa Zagajewski desarrollando la idea de la necesidad de una vida espiritual: “Defender la vida espiritual no es una muestra de indulgencia para con los estetas radicales; pienso que la vida espiritual, aquella voz interior que nos habla en polaco, inglés, ruso o griego, es el baluarte y la base de nuestra libertad, el territorio imprescindible de las reflexiones y de la inmunidad a los porrazos y tentaciones poderosas que prodiga la vida moderna”. *Ibid.*, p. 157.

¹⁸¹ STEINER, G.: *La idea...* op.cit., p. 62.

la superficialidad la vida interior? En este mismo sentido podríamos preguntarnos: ¿Qué lugar encuentran hoy en nuestras sociedades modernas la aventura y la proeza? ¿No han quedado recluidas pobremente a los seísmos de la Bolsa y el riesgo de emprender -¡económicamente!, claro-? Lo único que parece claro es que del rechazo a la modernidad en la actualidad corremos el peligro de sembrar desarraigo, enfermedades corrosivas, irracionalidad, violencia y frustración ante las promesas incumplidas del proyecto moderno.

Uno de los pensadores del panorama actual que más ha criticado el modo de vida de Occidente ha sido Michel Houellebecq. Su narrativa está trufada de críticas despiadadas a la, en su opinión, decadente sociedad occidental moderna. Según el polémico escritor francés “ya nadie será feliz en Occidente. Debemos considerar la felicidad como un ensueño antiguo, pura y simplemente no se dan las condiciones históricas”.¹⁸² Hacia el final de la novela *Plataforma* el personaje principal de la misma lleva a cabo unas reflexiones desesperanzadoras sobre el sistema occidental:

Seguiré siendo hasta el final un hijo de Europa, de la angustia y de la vergüenza; no tengo ningún mensaje de esperanza. No odio Occidente, todo lo demás lo desprecio con toda mi alma. Sólo sé que, tal como somos, apestamos a egoísmo, masoquismo y muerte. Hemos creado un sistema en el cual ya no se puede vivir; y lo que es más, seguimos exportándolo.¹⁸³

En lo que sigue trataremos de ver en qué consiste esta visión áspera que tiene Houellebecq acerca de nuestra civilización teniendo como puntos de referencia sus reflexiones acerca de la desaparición de la libido, la depresión, el tedio, el absurdo, la soledad, el materialismo o la pérdida de una orientación trascendental. En la narrativa de Houellebecq sí encontramos sin ambigüedades que el aburrimiento profundo y la depresión son casi indistinguibles. Prueba de ello son las múltiples visitas que realizan sus personajes masculinos al psiquiatra -con sus respectivos tratamientos-, sus descorazonadas confesiones y sus reflexiones sobre la felicidad, los antidepresivos o el suicidio. En *Serotonina* leemos una reflexión en voz alta por parte del protagonista Florent-Claude Labrouste sobre los efectos del antidepresivo *Captorix*:

Proporciona una nueva interpretación de la vida: menos rica, más artificial, e impregnada de cierta rigidez. No procura ninguna forma de felicidad, ni siquiera un verdadero alivio, su acción es de otra índole: transformando la vida en una sucesión de formalidades, permite engañar. Por lo tanto, ayuda a los hombres a vivir, o al menos a no morir..., durante un tiempo.¹⁸⁴

¹⁸² HOUELLEBECQ, M.: *Serotonina...* op.cit., p. 85.

¹⁸³ HOUELLEBECQ, M.: *Plataforma*. Barcelona, Anagrama, 2014, p.315.

¹⁸⁴ HOUELLEBECQ, M.: *Serotonina...* op.cit., p. 281.

En *Serotonina* asistimos al retrato de un personaje que se dedica a despotricar sobre el modelo de vida occidental, sus problemas sexuales, su insatisfacción laboral, el hundimiento de la Unión Europea, la soledad propia de las grandes ciudades, etc., Florent-Claude Labrouste mantiene únicamente ambiciones decadentes, puesto que afirma que “ya no tenía apenas esperanza de ser feliz, pero todavía ambicionaba escapar a la demencia pura y simple”.¹⁸⁵

La vida de los ciudadanos occidentales es demasiado pobre en el sentido existencial y únicamente la esperanza o la vana ilusión de un cambio mantiene a los hombres y mujeres en sus quehaceres cotidianos a pesar de que no encuentran en ellos una verdadera satisfacción. Así, el protagonista de *Serotonina* se siente

desprovisto tanto de deseos como de razones para vivir (¿eran equivalentes los dos términos?; la cuestión era difícil, no tenía una opinión bien formada al respecto), mantenía la desesperación a un nivel aceptable, se puede vivir desesperado, e incluso la mayoría de la gente vive así, no obstante de vez en cuando se pregunta si puede concederse una bocanada de esperanza, bueno, se lo pregunta antes de responder negativamente. Sin embargo persevera, y se trata de un espectáculo impactante.¹⁸⁶

Es indudable que el aburrimiento profundo es concebido en la *narrativa houellebecquiana* como depresión y, más incluso, como una amenaza en forma de pandemia para las sociedades occidentales. La patologización que lleva a cabo Houellebecq del tedio resulta obsesiva, recurrente y hasta virulenta en toda su obra. En *Ampliación del campo de batalla* Houellebecq nos presenta a otro personaje malavenido y hastiado por su trabajo cuya vida rezuma los ingredientes necesarios para dar de bruces con una depresión. En esta obra el narrador-protagonista lleva cabo una reflexión aterradora mientras comparte cena con un viejo amigo:

Tengo la impresión de que me considera un símbolo pertinente de ese agotamiento vital. Nada de sexualidad, nada de ambición; en realidad, nada de distracciones tampoco. No sé qué contarle; tengo la impresión de que todo el mundo es un poco así. Me considero un tipo normal.¹⁸⁷

En *El mapa y el territorio* aparece recogida también esta impresión sobre las posibilidades de una existencia feliz en Occidente:

Vivieron varias semanas de felicidad (no era, no podía ser la felicidad exacerbada, febril, de los jóvenes, para ellos ya no se trataba de *explotarse la cabeza* ni de *despedazarse gravemente* durante un

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 225.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹⁸⁷ HOUELLEBECQ, M.: *Ampliación del campo de batalla*. Barcelona, Anagrama, 2016, p. 37.

fin de semana; era ya -pero todavía estaban en edad de divertirse- la preparación para esa felicidad epicúrea, apacible, refinada sin esnobismo, que la sociedad occidental propone a los representantes de sus clases medias-altas).¹⁸⁸

Por otro lado, a lo largo de toda su obra el escritor francés realiza una descripción de un extraño fenómeno que acaece en nuestras sociedades: la muerte de la libido. Suena paradójico hablar de la destrucción del apetito sexual cuando lo sexual hoy se exhibe sin pudor y sin límites. Sin embargo, en Houellebecq el sexo es ya *mitología*. A pesar de toda esta exhibición pornográfica a la que asistimos en la actualidad, la sexualidad queda oculta tras este *show*: La pornografía tapando lo sexual. Se ahuyenta el erotismo en la medida en que se incrementan los estímulos pornográficos. Tras la liberación femenina, la secularización de la sociedad, la proliferación de *Apps* para ligar como *Tinder*, los *speed dating* y demás tecnología para ocasionar encuentros amorosos., resultaría incomprensible sostener que el deseo sexual en Occidente esté bajo mínimos.

De la filosofía de Houellebecq se desprende que la pareja tradicional monógama, la soledad propia de las ciudades, la depresión y el asfixiante espíritu laboral de la vida occidental provocan el desinterés del goce carnal y, en una dirección opuesta, suscitan el turismo sexual en países exóticos como último intento -especialmente entre los varones¹⁸⁹- de recobrar una virilidad perdida. Es más, según el *enfant terrible* de las letras francesas la sexualidad es hoy en día *un sistema de jerarquía social*. En efecto,

No hay duda de que en nuestra sociedad el sexo representa un segundo sistema de diferenciación, con completa independencia del dinero; y se comporta como un sistema de diferenciación tan implacable, al menos, como éste. Por otra parte, los efectos de ambos sistemas son estrictamente equivalentes. Igual que el liberalismo económico desenfrenado, y por motivos análogos, el liberalismo sexual produce fenómenos de *empobrecimiento absoluto*. Algunos hacen el amor todos los días; otros cinco o seis veces en su vida, o nunca. Algunos hacen el amor con docenas de mujeres; otros con ninguna. Es lo que se llama la “ley del mercado”. En un sistema económico que prohíbe el despido libre, cada cual consigue, más o menos, encontrar su hueco. En un sistema sexual que prohíbe el adulterio, cada cual se las arregla, más o menos, para encontrar su compañero de cama. En un sistema económico perfectamente liberal, algunos acumulan considerables fortunas, otros se hunden en el paro y la miseria. En un sistema sexual perfectamente liberal, algunos tienen una vida erótica variada y excitante; otros se ven reducidos a la masturbación y a la soledad. El liberalismo económico es la

¹⁸⁸ HOUELLEBECQ, M.: *El mapa y el territorio*. Barcelona, Anagrama, 2015, p. 87.

¹⁸⁹ Según Houellebecq también las mujeres terminarán en un futuro subiéndose al carro del sexo de pago tan extendido en el mundo masculino: “A medida que las mujeres presten más atención a su vida profesional, a sus proyectos personales, a ellas también les parecerá más sencillo pagar por follar; y se dedicarán al turismo sexual. Las mujeres pueden adaptarse a los valores masculinos; a veces les cuesta, pero pueden hacerlo; la historia lo ha demostrado”. HOUELLEBECQ, M.: *Plataforma...* op.cit., p. 134.

ampliación del campo de batalla, su extensión a todas las edades de la vida y a todas las clases de la sociedad.¹⁹⁰

Esta teoría del sexo como *sistema de jerarquía social* va de la mano del aumento, en opinión de Houellebecq, del interés por la glotonería y la cocina. Es una consecuencia lógica: ante la ausencia del placer sexual, surgen otros placeres a modo de compensación. El nuevo interés por la cocina de vanguardia y el turismo gastronómico -placeres que no necesitan estrictamente de compañía, lo cual los hacen idóneos frente a la soledad crónica- son una buena prueba de ello. Incluso Michel Houellebecq emplea irónicamente la expresión ‘Occidente está retrocediendo sin duda a su *estadio oral*’ para explicar cómo los placeres de la mesa se han convertido en una alternativa frente a esta nueva sexualidad que queda, al igual que en el siglo XVIII, restringida a una especie de aristocracia extraña y diversa reclutada por el dinero y la juventud y la belleza efímeras.

En su obra *En presencia de Schopenhauer* persiste Houellebecq en la teoría de la muerte de la libido en los países occidentales:

Asistimos con cierta tristeza a la evocación de los gozos simples del hombre corriente, pues en nuestras sociedades modernas parecen un “paraíso perdido”; incluso los placeres sensuales resisten cada vez peor. Y esos gozos no decrecen en provecho de los “placeres elevados espirituales”, sino en provecho de la conquista de aquello que Schopenhauer considera como una añagaza: el dinero y la fama.¹⁹¹

También, en las numerosas reflexiones sobre la sexualidad que aparecen en sus obras se detecta una singularidad inquietante: la ausencia de placer. Los encuentros sexuales en su obra rezuman siempre una atmósfera siniestra y vacía. En *Sumisión* encontramos una de sus múltiples referencias a la muerte del placer:

Al cabo de una hora aún no me había corrido y me dijo que era muy resistente; lo cierto era que, esta vez tampoco, y aunque mi erección no había desfallecido, en ningún momento había sentido el menor placer. [...] En resumidas cuentas, esas dos *escorts* eran *buenas*. Sin embargo, no lo suficiente como para que me apeteciera volver a verlas, ni para iniciar con ellas relaciones continuadas: ni para darme ganas de vivir. ¿Debía entonces morir? Me pareció una decisión prematura.¹⁹²

¹⁹⁰ HOUELLEBECQ, M.: *Ampliación...* op.cit., pp. 112-113.

¹⁹¹ HOUELLEBECQ, M.: *En presencia de Schopenhauer*. Barcelona, Anagrama, 2018, p. 76,

¹⁹² HOUELLEBECQ, M.: *Sumisión*. Barcelona, Anagrama, 2017, pp. 176-177.

Por otro lado, la obligación de llevar a cabo una vida social lúdica y rica en aventuras e intensidad termina por saturar a los individuos hasta provocar su agotamiento. ¿Qué momentos son los más señalados para esta imposición de un ocio jovial y tentador? Las vacaciones y las fiestas. Pero si uno de los grandes reversos de la modernidad es la soledad, ¿no supondría demasiada presión el imperativo del disfrute del tiempo libre si la gran mayoría de nuestros contactos sociales están mediados por el interés económico -ya sea con una compañera de trabajo o un tendero-? Las navidades constituyen, pues, un periodo crítico que agudiza en nuestro tiempo los estados depresivos:

Mi vida transcurrió sin ningún acontecimiento destacable y ahora me encontraba solo, más de lo que lo había estado nunca, bueno, tenía el hummus, adaptado a los placeres solitarios, pero el período de fiestas es más delicado, me habría hecho falta una bandeja de mariscos, pero eso se comparte, una bandeja de mariscos en solitario es algo terminal, ni Françoise Sagan habría podido descubrir eso, era realmente algo demasiado *gore*. Quedaba Tailandia, pero presentía que no me iría bien, varios colegas me habían hablado, las chicas eran adorables, pero tenían cierto orgullo profesional y no les gustaban demasiado los clientes que no se empalmaban, se sentían cuestionadas, y yo no quería provocar incidentes.¹⁹³

¿Qué otros mecanismos de evasión encontramos en las sociedades occidentales? La homogeneización cultural ha provocado la uniformización de los deseos y las necesidades, y el mercado ha sabido canalizar este fenómeno obsequiando a la masa con destinos lejanos y la promesa de sensaciones fuertes. La prosperidad económica ha mitigado el nervio o la tensión existencial y, por tanto, necesitamos fabricarnos artificialmente una vida que sea intensa. Tristan Garcia ha analizado esta obsesión moderna en su libro *Vida Intensa*:

Sin cesar se nos prometen intensidades. Nacemos y crecemos expuestos a la búsqueda de sensaciones fuertes que han de justificar nuestra vida. Suministradas por el rendimiento deportivo, las drogas, el alcohol, los juegos de azar, la seducción, el amor, el orgasmo, el placer o el dolor físico, la contemplación o la creación de obras de arte, la investigación científica, la fe exaltada o el compromiso exasperado, esas excitaciones repentinas nos despiertan de la monotonía, del automatismo y del tartamudeo de lo mismo, de la banalidad existencial. Porque una especie de pérdida de vitalidad amenaza sin cesar al hombre confortablemente instalado. Hubo un tiempo en el que este adormecimiento era la obsesión del soberano ocioso y satisfecho, de los reyes holgazanes que buscaban desesperadamente la diversión, de Nerón, de Calígula, o de los conquistadores adormilados en lo que se llamaba «las delicias de Capua»: la paradoja que amenazaba al hombre superior era que, triunfando, cumpliendo todos sus deseos y consiguiendo todos sus objetivos, sentía cómo se relajaba

¹⁹³ HOUELLEBECQ, M.: *Serotonina...* op.cit., pp.150-151.

en él la tensión existencial, el vigor de sus nervios y perdía esa sensación indefinible que permite a un ser vivo valorar favorablemente la intensidad de su existencia.¹⁹⁴

Al estar la vida sometida al dictado de la salud, la producción y el disfrute, la existencia se revela como algo carente de esplendor o vitalidad. El imperativo del disfrute durante el tiempo ocioso no es sino el mandato de reanimar nuestras desangeladas vidas. El turismo, que no es más que un traslado geográfico de nuestra necesidad fugitiva frente a la vulgaridad cotidiana que nos acorrala, cumple a la perfección este dictado. Por este motivo los viajes cuanto más lejos nos lleven, mejor: vivimos en la época del auge del exotismo. Recorrer París, Viena o Madrid viene a ser siempre lo mismo. Los nuevos circuitos turísticos por países exóticos ofrecen al cliente la posibilidad de viajar en solitario -caso de no tener con quién largarse de vacaciones- y conocer gente afin, esto es, rematadamente solitaria. Por otro lado, el turista siente esta necesidad de exotismo sin menoscabar las comodidades materiales de su vida occidental, por lo que los circuitos organizados constituyen un producto comercial perfecto. Ante la necesidad de disfrute en vacaciones y la imposibilidad de poder hacerlo ante la falta de compañía, el sector turístico lo tiene todo planeado y sabe vender al consumidor la ventaja competitiva de un crucero o un circuito en grupo. Viajar ha devenido en *bulimia turística*. En *Plataforma Houellebecq* trata el espinoso tema del turismo sexual en Asia. En dicha obra se ven nítidamente estas pulsiones ociosas disfrazadas de turismo a las que nos agarramos como a un clavo ardiendo como antídoto para nuestras amarillentas vidas:

En cuanto tienen unos días de libertad, los habitantes de Europa Occidental se precipitan al otro confín del mundo, cruzan medio planeta en avión, se comportan literalmente como si acabaran de fugarse de la cárcel. No los culpo; yo estoy a punto de hacer exactamente lo mismo. Mis sueños son mediocres. Como todos los habitantes de Europa occidental, quiero *viajar*. Bueno, hay que tener en cuenta las dificultades, la barrera del idioma, la mala organización de los transportes de grupo, los peligros de volar y de que a uno le estafen; para decirlo en plata, en el fondo lo que yo quiero es hacer turismo.¹⁹⁵

¹⁹⁴ GARCIA, T.: *Vida intensa. Una obsesión moderna*. Barcelona, Herder, 2018, p. 11.

¹⁹⁵ HOUELLEBECQ, M.: *Plataforma...* op.cit., p. 31.

En conclusión, en Houellebecq vemos, a lo largo de toda su narrativa, un intento de señalar las patologías propias de las sociedades modernas con especial hincapié en los trastornos depresivos¹⁹⁶. Según Houellebecq, la incorporación a la vida profesional provoca que la gran mayoría de los seres humanos se vea sumida en una soledad radical y un patético intento por dotar a sus vidas de excitación y aventura. La vida profesional comienza a colonizar todos los aspectos de la vida y pronto acaba por confundirse con ella. El trabajo omnipresente, además, provoca una sensación acelerada del paso del tiempo. En *Ampliación del Campo de Batalla* leemos al respecto: “Dos años; parece mucho tiempo. Pero en realidad, sobre todo cuando uno trabaja, pasan muy deprisa. Todo el mundo te lo confirmará: pasan muy deprisa”.¹⁹⁷

En definitiva, Michel Houellebecq se ha destapado como un crítico feroz de las sociedades modernas y ha sabido detectar algunas de sus peores inconsistencias y trágicas penurias. Creemos que también ha sabido captar con sutileza el modo en que el tedio acaba identificándose con la depresión como consecuencia de una vida en la ciudad ensombrecida por el trabajo, la soledad y la esterilidad existencial. Houellebecq augura un final indoloro para el modelo occidental:

Es así como muere una civilización, sin trastornos, sin peligros y sin dramas y con muy escasa carnicería, una civilización muere simplemente por hastío, por asco de sí misma, qué podía proponerme la socialdemocracia, es evidente que nada, solo una perpetuación de la carencia, una invitación al olvido.¹⁹⁸

Si el tiempo vital se acaba convirtiéndose en tiempo laboral, la vida pierde su carácter sagrado. Por esta razón la presente investigación se articula, en parte, como un grito de guerra ante la asfixiante presión por rendir y disfrutar. Es más, habría de ser incluso una labor de nuestra masa

¹⁹⁶ En *Serotonina* traza fenomenológicamente, sin caer en los consabidos tópicos, los principales síntomas del aburrimiento complejo identificado como depresión: “¿Era yo un infeliz, en el fondo? Si por casualidad uno de los seres humanos con los que estaba en contacto (la recepcionista del Hotel Mercure, los camareros del Café O’Jules, la empleada del Carrefour City) me hubiera preguntado por mi estado de ánimo, más bien habría tendido a calificarlo de “triste”, pero se trataba de una tristeza apacible, estabilizada, que por otra parte no era probable que aumentase o disminuyera, una tristeza, en suma, que podría haber inducido a considerarla definitiva. Sin embargo, no caí en esa trampa; sabía que la vida podía todavía depararme numerosas sorpresas, atroces o jubilosas, según viniera. No obstante, por el momento no experimentaba ningún deseo, lo que muchos filósofos, o al menos era la sensación que yo tenía, habían considerado un estado envidiable; los budistas estaban básicamente en la misma longitud de onda. Pero otros filósofos, así como el conjunto de los psicólogos, consideraban que esta ausencia de deseo era patológica y malsana”. HOUELLEBECQ, M.: *Serotonina...* op.cit., pp. 76-77.

¹⁹⁷ HOUELLEBECQ, M.: *Ampliación...* op.cit., p. 20.

¹⁹⁸ HOUELLEBECQ, M.: *Serotonina...* op.cit., p. 130.

política¹⁹⁹, pero las presiones económicas suponen un yugo demasiado pesado para re-orientar nuestra brújula. Sin embargo, el capitalismo ha encontrado resquicios para saber formular y propiciar un nuevo modelo de vida espiritual para Occidente. Una especie de sucedáneo de la religión que se caracteriza por aprovecharse de las debilidades espirituales de la masa que sigue reclamando algún tipo de orientación trascendental. Así proliferan hoy en día ideologías o *culturas* que hacen las veces de religión. Hablamos, por nombrar solo unos cuantos ejemplos, del veganismo²⁰⁰, de la pasión por los animales domésticos -delirante en algunos aspectos- de la cultura *fitness*, del yoga, del *coaching* y demás intentos de restituir una vida interior que el capitalismo no permite. Esta facilidad para adherirse a movimientos que configuran toda una vida es una muestra más de la atomización y aceleración propias de nuestras sociedades. Lo vertiginoso y la conciencia de des-limitación se manifiestan en el ámbito espiritual de nuestras sociedades como un fenómeno extraño que acaso pudiéramos denominar como *zapping espiritual*.

¹⁹⁹ Byung-Chul Han indica que es tarea del político el reivindicar un uso distinto de la vida: “En vista de la creciente presión para producir y para aportar rendimiento es una tarea política hacer un uso distinto de la vida, un uso lúdico. La vida recobra su dimensión lúdica cuando, en lugar de someterse a un objetivo externo, pasa a referirse a sí misma. Hay que recobrar el reposo contemplativo. Si se priva por completo a la vida del elemento contemplativo uno se ahoga en su propio hacer. El sabbat indica que el reposo contemplativo, la quietud y el silencio son esenciales para la religión. También en este sentido la religión se contrapone diametralmente al capitalismo. *Al capitalismo no le gusta la calma*. La calma sería el nivel cero de producción, y en la sociedad posindustrial el silencio sería el nivel cero de comunicación”. HAN, B-C.: *La desaparición...* op.cit., p. 64.

²⁰⁰ Michel Houellebecq retrata en *Las partículas elementales* el desesperado y patético intento de sumarse a cualquier causa y compromiso espiritual por parte de los occidentales en el siglo XXI. *Las partículas elementales* narra la historia de dos hermanos -Michel lleva una vida célibe de manera forzada y Bruno, por su parte, es un adicto a la pornografía, un misógino y reclama para sí un espacio en una sexualidad que cada vez restringe más sus puertas de acceso- que vuelven a coincidir por la muerte de su madre, que vivía en una comunidad hippie. En los últimos momentos de la madre la comunidad hippie en la que vive diserta sobre la vida de la pobre mujer. Houellebecq aprovecha esta situación para desenmascarar los engaños y absurdos propios de estas corrientes espirituales que satisfacen de una manera plana y asequible la necesidad de una vida interior: “-Era una mujer luminosa... -afirmó, zanahoria en mano-. Creemos que está preparada para morir, porque ha alcanzado un nivel lo bastante alto de realización espiritual. ¿Qué quería decir con eso? Inútil entrar en detalles. Era obvio que el viejo pánfilo no decía palabras de verdad, se conformaba haciendo ruido con la boca. Michel se volvió con impaciencia y se reunió Bruno. -Estos imbéciles de los hippies... -dijo mientras se sentaba de nuevo-. Siguen convencidos de que la religión es una iniciativa individual basada en la meditación, la búsqueda espiritual, etc. Son incapaces de darse cuenta de que es todo lo contrario, una actividad puramente social, basada en el establecimiento de ritos, reglas y ceremonias. Según Auguste Comte, el único objetivo de la religión es llevar a la humanidad a un estado de unidad perfecta”. HOUELLEBECQ, M.: *Las partículas elementales*. Barcelona, Anagrama, 2015, pp. 261-262.

CONCLUSIONES

Somos conscientes de la dificultad que entraña investigar un objeto tan vasto y desbordante como son las relaciones entre el aburrimiento y la filosofía. Los límites de una investigación de este tipo no son siempre nítidos y se corre el peligro de perder pie, extraviarse y no saber si se anda por selvas vírgenes o terrenos ya estériles y saturados. El aburrimiento ha pasado como un torrente a través de la filosofía con sus clásicos, sus anónimos, sus místicos, sus heterodoxos, sus oficiales, sus secundarios, sus ilustrados, sus marxistas., etc. Qué es eso de pretender hacer filosofía de manera airada ignorando que otros muchos y antes han manuscrito ya el mundo y mecanografiado la vida. Ante un terreno inmenso, difícil de acotar y sobre el que se ha dicho mucho, lo lógico sería abandonar este ejercicio académico. Pero la filosofía tiene ese halo alrededor de obstinación. Incluso si solo pudiéramos injertar citas por aquí y por allá o glosar a los maestros -¿cómo superar la agilidad helénica del pensamiento?-, deberíamos hacerlo, y con estilo, que es una facultad del alma, como dijo Paul Valéry. Maurice Blanchot dice en *El diálogo inconcluso* que “lo que importa no es decir, es repetir y, en esta repetición, decir cada vez como si fuera la primera vez”. Lo mismo quería expresar T. S. Eliot cuando sentenció que “los poetas inmaduros imitan; los maduros roban”. Quizás nuestros pensamientos excedan con suerte el tamaño de una cáscara de nuez, pero eso no es razón para el desánimo y desestimar, al menos, el intento de aportar algo valioso al mundo de la filosofía con nuestra investigación.

La filosofía y la literatura siempre han sido consideradas las grandes expertas del aburrimiento. Al menos así ha sido hasta los primeros lustros del siglo XX. Este interés por el aburrimiento tuvo su máximo apogeo a lo largo del siglo XIX que, literalmente, es un siglo manchado de tinta y existía un afán desmesurado por manuscibir el alma de la centuria decimonónica. Si radiografiamos el espíritu de la época del XIX veremos que el *ennui* o *Langeweile* constituyen sus resortes ocultos. La irrupción de la modernidad supuso una impresionante mejora en las condiciones materiales de la vida de la gente, el auge de la economía de mercado, la unificación de los horarios, la aparición de un rutina laboral, la institucionalización del ocio, la uniformidad de los deseos y, como consecuencia inesperada, una sensación de vivir una vida que es siempre una repetición de lo mismo, tediosa, pobre de excitaciones, segura, predecible; y el aburrimiento se configura, entonces, como *la lepra del alma*. Esta metáfora del aburrimiento como enfermedad fue tomada al pie de la letra por la incipiente psicología del siglo XX. Los psicólogos creyeron a pie juntillas estos testimonios literarios y se lanzaron a construir una rebotica para encontrar una cura al aburrimiento.

Los relatos médicos fueron los encargados de patologizar en un sentido estricto el fenómeno del aburrimiento y ello podría explicar el actual rechazo al mismo que podemos observar en nuestras sociedades. No ha sido únicamente el discurso clínico el causante de la moderna intolerancia al aburrimiento, sino que también la ética de trabajo capitalista ha subvertido la lógica tradicional del ocio; y, en consecuencia, el tiempo libre está hoy en día sometido a la misma presión productiva que el tiempo laboral. Si el cristianismo condenó la pereza en la medida en que podían propiciar fantasías que hicieran ver a los hombres y mujeres que se estaba desperdiciando la vida, el capitalismo condena el ocio libre porque no puede permitirse descansos que paralicen su velocidad vertiginosa y de ahí el rechazo enérgico a despilfarrar improductivamente el tiempo. El ocio es hoy, pues, simple diversión basada en el consumo indiscriminado.

La filosofía y la literatura se han visto desplazadas en los últimos años por la psicología y la psiquiatría en los estudios sobre el aburrimiento en la medida en que han reclamado una perspectiva que no conceda al aburrimiento el estatus de enfermedad mental y sugiriendo, incluso, algunas de las consecuencias más beneficiosas del aburrimiento. Es llamativo que la filosofía y la literatura se hayan visto esquinadas y arrinconadas por el selectivo escobón académico de la psicología. Ella misma se ha erigido como voz autorizada para hablar del aburrimiento mitigando la variedad temática en la investigación acerca del aburrimiento. Uno de nuestros propósitos ha sido reivindicar una perspectiva filosófica del fenómeno del aburrimiento que permitiría una panorámica más multiforme sobre el mismo con el fin de evitar su conceptualización como psicopatología. Nuestra hipótesis formulada sobre las relaciones entre el aburrimiento y la filosofía intenta demostrar que el aburrimiento dispone anímicamente al sujeto a la acción de filosofar en tanto en cuanto ésta está sostenida de cabo a rabo por el asombro. La capacidad de asombro está determinada, de alguna manera, por la influencia del aburrimiento, esto es, de una situación en la que el sujeto no sabe qué hacer y se resuelve a maniobrar sobre su insípida circunstancia para concederle más excitación. Nuestra conclusión es, pues, que el aburrimiento sencillo actúa como fuerza motriz y ayuda a propiciar un estado de ánimo muy particular que permite *dilatar nuestras pupilas*, como dijo Ortega y Gasset, y caer embelesados por la embriaguez del estupor, que es el ingrediente esencial de toda indagación filosófica. Sin embargo, la ética de trabajo de nuestro tiempo ha colonizado los tiempos vacíos del ocio y los ha metamorfoseado en tiempo ocupado. Friedrich Nietzsche advertía en *La ciencia jovial* ante el avance del espíritu frenético y laborioso: “Quien se encuentra siempre ocupado, se encuentra más allá de toda perplejidad”. Luego si queremos reclamar que el aburrimiento sencillo deje de ser considerado como una patología, estamos obligados, también, a

exigir una defensa del ocio en el sentido del *otium* latino. Nuestras sociedades fanatizan el trabajo, lo que a su vez provoca pavor a enfrentarnos al libre ocio. Esto explica que la industria cultural nos atiborre de entretenimientos poco significativos puesto que lo se quiere es ‘matar el tiempo’ de manera pasiva y a toda costa. El énfasis por el trabajo y la acción está provocando que la contemplación y la quietud curiosa sean patrimonio exclusivo de una aristocracia que puede permitirse una *vida aparte, ociosa e inteligente*, que es la vida filosófica, sin las tragedias de la vida cotidiana y al margen de las caprichosas subidas de los precios.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes principales:

- ARENDT, H. (2020). *La condición humana*. Introducción de Manuel Cruz. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona. Austral.
- ARISTÓTELES. (2004). *Problemas físicos*. Traducción Paloma Ortiz García. Madrid. Gredos.
- ARISTÓTELES. (2007). *Metafísica*. Introducción de Miguel Candel. Traducción de Patricio de Azcárate. Madrid. Austral.
- ARISTÓTELES. (1988). *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid. Gredos.
- BAROJA, P. (2007). *El árbol de la ciencia*. Edición de Pío Caro Baroja con notas nuevas de Inman Fox. Madrid. Cátedra.
- BAUDELAIRE, C. (2015). *Las flores del mal*. Edición bilingüe de Alain Verjat y Luis Martínez de Merlo. Madrid. Cátedra.
- BAUDELAIRE, C. (2011). *Los paraísos artificiales*. Introducción, traducción y notas de Mariano Antolín Rato. Madrid. Alianza editorial.
- BAUDELAIRE, C. (1995). *El pintor de la vida moderna*. Murcia. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.
- BAUDRILLARD, J. (2018). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Traducción de Alcira Bixio. Estudio introductor de Luis Enrique Alonso. Madrid. Siglo XXI.
- BERLIN, I. (2019). *Las raíces del Romanticismo*. Edición revisada, ampliada y con nuevo prólogo de John Gray. Edición de Henry Hardy. Traducción de Silvina Marí. Barcelona. Taurus.
- DE UGALDE, M. (2010). *Hablando con Chillida. Vida y obra (Período 1924-1975)*. Donostia – San Sebastián. Txertoa.
- DU SAUTOY, M. (2018). *Lo que no podemos saber. Exploraciones en la frontera del conocimiento*. Traducción de Eugenio Jesús Gómez Ayala. Barcelona. Acantilado.
- FOUCAULT, M. (2018). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid. Siglo XXI.
- GARCÍA GUAL, C. (1984). «Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía». *Faventia*, 6, 1, 41-50.
- GARCIA, T. (2019). *Vida intensa. Una obsesión moderna*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona. Herder.

- GWINNER, W. (2017). *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal*. Edición de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid. Hermida editores.
- HAN, B-C. (2018). *En el enjambre*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona. Herder.
- HAN, B-C. (2018). *La sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratzaga Arregi y Alberto Ciria. Barcelona. Herder.
- HAN, B-C. (2018). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona. Herder.
- HAN, B-C. (2018). *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona. Herder.
- HAN, B-C. (2019). *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona. Herder.
- HAN, B-C. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona. Herder.
- HEIDEGGER, M. (2006). *¿Qué es la filosofía?* Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona. Herder.
- HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducción de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Madrid. Alianza.
- HERSCH, J. (2010). *El gran asombro. La curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía*. Traducción de Rosa Rius Gatell. Barcelona. Acantilado.
- HESSE, H. (2008). *El lobo estepario*. Traducción de Manuel Manzanares. Madrid. Alianza.
- HORKHEIMER, M Y ADORNO, TH.W. (2018) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid. Trotta.
- HOUELLEBECQ, M. (2014). *Plataforma*. Decimotercera edición en “Compactos”. Traducción de Encarna Castejón. Barcelona. Anagrama.
- HOUELLEBECQ, M. (2015). *Las partículas elementales*. Traducción de Encarna Castejón. Vigésima primera edición en “Compactos”. Barcelona. Anagrama.
- HOUELLEBECQ, M. (2015). *El mapa y el territorio*. Tercera edición en “Compactos”. Traducción de Jaime Zulaika. Barcelona. Anagrama.
- HOUELLEBECQ, M. (2016). *Ampliación del campo de batalla*. Decimoquinta edición en “Compactos”. Traducción de Encarna Castejón. Barcelona. Anagrama.
- HOUELLEBECQ, M. (2017). *Sumisión*. Sexta edición. Traducción de Joan Riambau. Barcelona. Anagrama.

- HOUELLEBECQ, M. (2018). *En presencia de Schopenhauer*. Traducción de Joan Riambau. Barcelona. Nuevos cuadernos anagrama.
- HOUELLEBECQ, M. (2019). *Serotonina*. Primera Edición. Traducción Jaime Zulaika. Barcelona. Anagrama.
- KANT, I. (1991). *Antropología. En sentido pragmático*. Versión española de José Gaos. Madrid. Alianza editorial.
- KIERKEGAARD, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Volumen 2/1. Edición y traducción del danés de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid. Trotta.
- KIRK, G.S. Y RAVEN, J.E. (1969). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Madrid. Gredos.
- LAFARGUE, P. (1983) *El derecho a la pereza*. Madrid, Fundamentos.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1960). *Ocio y trabajo*. Madrid, Revista de Occidente.
- LESMES, D. (2016) *El ennui en la escena revolucionaria. París, 1830-1848: Arte, política y sociedad. (Tesis doctoral s.p)*. Universidad Complutense de Madrid.
- LESMES, D. (2018). *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*. Introducción de José Luis Villacañas. Valencia. Pretextos.
- LEYS, S. (2016). *La felicidad de los pececillos. Cartas desde las antípodas*. Traducción de José Ramón Monreal. Barcelona. Acantilado.
- LEYS, S. (2016). *Breviario de saberes inútiles. Ensayos sobre sabiduría en China y literatura occidental*. Traducción de José Manuel Álvarez-Flórez y José Ramón Monreal. Barcelona. Acantilado.
- LUCRECIO. (2017). *De la naturaleza de las cosas*. Edición e introducción de Agustín García Calvo. Traducción del Abate Marchena. Madrid. Cátedra.
- MANN, T. (2019). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Traducción y nota preliminar de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial.
- MISHRA, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*. Traducción de Eva Rodríguez Halfiter y Gabriel Vázquez Rodríguez. Barcelona. Galaxia Gutemberg.
- MONTAIGNE, M. (2016). *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Prólogo de Antoine Compagnon. Edición y traducción de J. Bayod Brau. Barcelona. Acantilado.
- MORENO CLAROS, L.F. (2016). *Conversaciones con Arthur Schopenhauer: Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*. Introducción, selección, notas y traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Barcelona. Acantilado.
- NIETZSCHE, F. (1986). *La ciencia jovial*. Madrid, Alianza.

- NIETZSCHE, F. (1986). *El gay saber*. Edición de Luis Jiménez Moreno. Madrid. Austral.
- NIETZSCHE, F. (2011). *El Anticristo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial.
- NIETZSCHE, F. (2019). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2016). *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid. Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2008) *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid, Alianza editorial.
- PASCAL, B. (2018). *Pensamientos*. Estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac. Madrid. Tecnos.
- PESSOA, F. (2019). *El mendigo y otros cuentos*. Edición de Ana María Freitas. Traducción de Roser Vilagrassa. Barcelona. Acantilado.
- PINKER. S. (2019). *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Traducción de Pablo Hermida Lazcano. Barcelona. Paidós.
- PLATÓN. (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas por M.^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid. Gredos.
- R. ARAMAYO, R. (2018). *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid. Alianza editorial.
- ROS VELASCO, J. (2017). «Boredom: a comprehensive study of the state of affairs». *Thémata. Revista de filosofía*. 56, 174.
- ROS VELASCO, J. (2017) «Cura contra el aburrimiento». *Tales, Revista de Filosofía. Tradiciones y traiciones. Universidad Complutense de Madrid*, 7, 103-115.
- ROS VELASCO, J. (2018). *El aburrimiento como presión selectiva en Blumenberg. (Tesis doctoral s.p)*. Universidad Complutense de Madrid.
- RUSSELL, B. (2020). *La conquista de la felicidad*. Traducción de Juan Manuel Ibeas. Madrid. Debolsillo.
- SAFRANSKI, R. (2011). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traducción de José Planells Puchades. Barcelona. Fábula Tusquets Editores.
- SAFRANSKI, R. (2018). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona. Tusquets editores.
- SCHOPENHAUER, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid. Trotta.

- SCHOPENHAUER, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid. Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (2014). *Parerga y Paralipómena I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid. Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (2014). *Parerga y Paralipómena II*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid. Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (2019). *Parábolas y aforismos*. Introducción, traducción y notas de Carlos Javier González Serrano. Madrid. Alianza editorial.
- SÉNECA, L. (2013). *Sobre la brevedad de la vida, el ocio y la felicidad*. Traducción de Eduardo Gil Bera. Barcelona. Acantilado.
- STEINER, G. (1991). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona, Gedisa.
- STEINER, G. (2020). *La idea de Europa*. 6.^a edición. Prólogo de Mario Vargas Llosa. Introducción de Rob Riemen. Traducción de María Condor. Madrid. Siruela.
- STEVENSON, R.L. (2019). *En defensa de los ociosos*. Traducción de Belén Urrutia. Barcelona. Taurus.
- TOLSTÓI, L. (2012). *La felicidad conyugal*. Traducción de Selma Ancira. Barcelona, Acantilado.
- TOOHEY, P. (1990) «Acedia in Late Classical Antiquity». *Illinois Classical Studies. University of New England, Armidale*, 15,2, 339-352.
- TOOHEY, P. (2011). *Boredom. A lively Boredom*. Yale University Press, New Haven and London.
- UMBRAL, F. (1976). *Retrato de un joven malvado (Memorias prematuras)*. Barcelona. Ediciones Destino.
- UMBRAL, F. (1979). *Diario de un escritor burgués*. Barcelona. Ediciones Destino.
- UMBRAL, F. (1999). *Larra. Anatomía de un dandy*. Prólogo de José Hierro. Madrid. Visor Libros.
- UMBRAL, F. (2011). *Las ninfas*. Madrid. Austral.
- UNAMUNO, M. (2010). *Niebla*. Madrid. Alianza editorial.
- UNAMUNO, M. (2017). *Del sentimiento trágico de la vida*. Introducción de Pedro Cerezo Galán. Barcelona. Austral.
- VALLEJO, I. (2020). *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*. Madrid. Siruela.

- ZAGAJEWSKI, A. (2016). *En defensa del fervor*. Traducción de A. Rubió y J. Slawomirski. Barcelona. Acantilado.

Fuentes secundarias:

- AGAMBEN, G. (2001). *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia. Pretextos.
- AUSTER, P. (2012). *Diario de Invierno*. Traducción de Benito Gómez Ibáñez. Barcelona. Anagrama.
- BENJAMIN, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid. Akal.
- CORBIN, A. (2019). *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*. Traducción de Jordi Bayod. Barcelona. Acantilado.
- DEBORD, G. (2016). *La sociedad del espectáculo*. Prólogo, traducción y notas de José Luis Pardo. Valencia. Pre-textos.
- EASTWOOD, J.D.; *et al.* (2012) «The unengaged mind defining boredom in terms of attention». *Perspectives on Psychological Science*, 7, 5, 482-495.
- FERRELL, J. (2004). «Boredom, crime and criminology». *Theoretical Criminology*, 8, 3, 287-302.
- MACERIAS FAFIAN, M. (1996). *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión*. Prólogo de Sergio Rabade. Madrid. Ediciones pedagógicas.
- MACHADO, A. (2014). *Juan de Mairena*. Presentación de Eugenio Domínguez Vilches. Introducción de Ian Gibson. Jaen. Espasa-Calpe.
- MAGEE, B. (1991). *Schopenhauer*. Madrid, Cátedra.
- MILLÁS, J.J. (2019). *La vida a ratos*. Madrid. Alfaguara.
- PARREÑO ROLDÁN, C. (2013). «Aburrimiento y espacio: Experiencia, Modernidad e Historia». *Revista de la escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica*. 2, 3, 1-15.
- PRECIADO, P. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Barcelona. Anagrama.
- RETANA, C. (2011) «Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral». *Káñina, Rev. Artes y Letras, Univ. Costa Rica*, 35, 2, 179-190.
- SAVATER, F. (2013). *El traspié. Una tarde con Arthur Schopenhauer*. Barcelona, Anagrama.
- SIMMEL, G. (2008). *Pedagogía escolar*. Traducción Cecilia Abdo Ferez. Barcelona. Gedisa editorial.
- SMITH, R. (1981). «Boredom: A review » *Human Factors*, 23,3,329-340.

- UMBRAL, F. (2016). *Lorca, poeta maldito*. Prólogo de Ian Gibson. Barcelona. Austral.
- VECCHIOTTI, I. (1972). *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*. Traducción por Javier Abásolo. Madrid. Doncel.