

Entre-tenimiento. Apuntes para una fenomenología del aburrimiento.

Escrito por:
Jaime Lloréns Doñate.

Dirigido por:
Juan José Garrido Periñán.

Resumen

En este trabajo realizamos una lectura interpretativa de “*Los conceptos fundamentales de la metafísica*” de Martin Heidegger, centrándonos especialmente en el análisis que allí encontramos sobre el aburrimiento. El objetivo de esta lectura es ofrecer una vía interpretativa de este peculiar fenómeno para acabar sugiriendo, junto a nuestro autor y bajo el método fenomenológico, que este temple de ánimo fundamental podría encontrarse articulando nuestra situación actual, siendo su estudio y comprensión clave para comenzar un correcto preguntar metafísico.

Palabras clave: Heidegger, metafísica, fenomenología, aburrimiento, temple de ánimo, situación actual.

Abstract

In this work we offer an interpretative lecture of “*The fundamental concepts of metaphysics*” from Martin Heidegger, paying specially attention to the analisis of boredom that we can find there. The aim of this reading is to offer an interpretative path to this particular phenomenon to finally suggest, according to our author and the phenomenological method, that this fundamental tempering of mood may be articulating our actual situation, being his study and comprehension the key to start a correct methaphysical asking.

Keywords: Heidegger, metaphysics, phenomenology, boredom, tempering of mood, actual situation.

Índice

1. Filosofía y pensamiento metafísico.	4
1.1) El “de donde” se pregunta.	6
2. Ahondando en el aburrimiento.	8
2.1) Cuestiones metódicas.	9
2.1.1) El pasa-tiempo.	9
2.1.2) La aburribilidad.	11
2.1.3) Pesadez y monotonía.	12
2.1.4) Interpretación del aburrimiento a partir del “ <i>ser aburridos</i> ”.	14
2.2) En la estación de tren.	15
2.2.1) De una, a otra forma.	22
2.3) En la fiesta.	23
2.3.1) En el delta del tedio.	34
2.4) Aquí, aburriéndome.	36
2.4.1) Aburrimiento genuino: interpretación profunda a raíz de nuestro sesgo.	43
3. El temple de nuestro ánimo.	46
4. Bibliografía.	49

1. Filosofía y pensamiento metafísico.

Durante el semestre de invierno de 1929-1930, Martin Heidegger imparte en Friburgo un curso con el nombre de “*Los conceptos fundamentales de la metafísica*” [*Die Grundbegriffe der Metaphysik*]. Tenemos que imaginarnos a un (cada vez menos) joven Heidegger capitaneando un aula desde su cátedra, agitando las mentes de jóvenes promesas y determinando para siempre el futuro filosófico de la Europa tardía de nuestro siglo pasado. Tal curso comienza con un allanamiento, una puesta “a punto”, que consiste en justificar aquello por lo que se debe la reunión y el debido préstamo de atención de los entonces allí presentes. Heidegger, desde su asiento, pretende determinar nada más y nada menos que *la esencia de la filosofía*.

La filosofía ha recibido tantos nombres como interpretaciones a lo largo de su historia, ha actuado en diferentes teatros de diferentes épocas y, como buena actriz, ha representado los grandes géneros y todos los papeles posibles. Ha sido tanto y tan poco, muchas cosas y ninguna. Fuertemente venerada, como repudiada. Incluso se sentó en la mesa de los ricos y poderosos, codeándose tanto con hombres de fe como con poetas. Llegó a bailar al son de la razón y la matemática hasta que, consumada [*Vollendung*] como ciencia, se haya enclaustrada de raíz en las estructuras académicas, condenada a ser simplemente una “asignatura más”.

Ahora bien, ¿qué es “la filosofía”? Existen libros únicamente destinados a responder a esta pregunta y muchos han dedicado su vida a darle un significado a esta palabra. Nosotros no podemos ser una excepción y debemos dar una respuesta. ¿Estaremos en condiciones de superar esta ardua tarea? Alivia un poco este esfuerzo el hecho de que tenemos un autor de referencia, así que nuestra pregunta por “la filosofía” se torna en: ¿qué entiende Heidegger por “filosofía”? Tres son los adjetivos que podrían sintetizar el “qué la filosofía sea” para nuestro autor: incomparable, equívoca y autónoma.

No podemos determinar la filosofía *como* ciencia, arte o religión: es *incomparable*¹. Se suele decir que “las comparaciones son odiosas”, pues en nuestro caso son desastrosas. Mediante esta forma de aprehender la filosofía, no llegaremos a captarla en su esencia. “Ser incomparable” significa que sólo puede entenderse desde ella misma, o sea: es *autónoma*². Ahora bien, ¿qué significa esto? Que sabremos qué es la filosofía, cuando *filosofemos*³. Pero, ¿cómo llegamos a saber si filosofamos? ¿en qué *consiste* el filosofar? Nuestro autor nos da la clave para ello:

“(…) dice *Novalis* en un fragmento: «La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa».”⁴

La filosofía es un *impulso*, una llamada. La filosofía no se busca, el filosofar *nos encuentra*. Pero nos queda un adjetivo que destacar, uno que hemos dejado para el final precisamente por ser el adjetivo fundamental: la *equivocidad*. No es que no sepamos qué es “la filosofía”, sólo que no podemos sino asumirla como un problema, un problema que denominamos “*metafísico*”⁵. La filosofía (entendida por

1. “La filosofía (metafísica) no es ni ciencia ni la proclamación de una visión de mundo.” (Heidegger, 2010, 25).

2. “Quizá ella no pueda determinarse como otra cosa, sino que *sólo pueda determinarse desde ella misma y como ella misma, no comparable con nada* a partir de lo cual pudiera definirse positivamente. Entonces, la filosofía es algo *independiente, último*.”. Ídem.

3. “Ella misma es sólo cuando filosofamos. *Filosofía es filosofar*.” (Heidegger, 2010, 27).

4. (Heidegger, 2010, 28).

5. “Asumimos el término “metafísica” como título para un problema, mejor dicho, como *título para el problema fundamental de la propia metafísica*, que consiste en la pregunta de qué es ella misma, la metafísica. Esta pregunta:

nosotros de ahora en adelante como *metafísica*, como un *pensar metafísico*), es como si jugáramos a un juego cuyas reglas, si no cambian a lo largo de su despliegue (en el *jugar*), se encuentran permanentemente en una *frágil seguridad*. Pero volvamos a lo que nos incumbe, pues es algo que se nos *exige*: ¿Qué es la filosofía? ¿En qué consiste su *especificidad*?

Decimos que filosofar es una nostalgia, un “querer estar en todas partes en casa”. ¿Qué significa esto? “Querer estar en todas partes en casa” parece una peculiar inquietud, un “querer buscar” *nuestro lugar*. Si “nuestro lugar” es algo que buscamos, significa que es algo que *no tenemos* o que *hemos perdido*, no sabemos *qué*, pero sí parece tener mucho *que ver* con *nosotros*, con nuestra mayor *intimidad*, con nuestra mayor *propiedad*.

“La filosofía: un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre que lo abarca por completo y de continuo.”⁶

Eso sí: ¿acaso *qué* no nos abarca por completo y de continuo? ¿Cuándo *no* conversamos a solas con nosotros mismos? Dicho de otro modo: ¿qué tiene de peculiar la filosofía, si *todo* parece cumplir esta característica? Filosofía: un querer estar en todas partes en casa, algo que sólo puede ser si...

“(…) nosotros, que filosofamos, *no* estamos en todas partes en casa.”⁷

Esto implicaría que el filósofo es un *homeless*, un *vaga-mundo*, pues sólo desde la extrañeza y la inhospitalidad podemos *desear* el calor del hogar. Pero, ¿qué es el “hogar”? ¿Cuál es *nuestro hogar*? No lo sabemos, pero desde luego sí sabemos que queremos que *todo* lo sea. ¿Y qué es ese “todo”, qué es ese extraño *conjunto* en el que queremos *estar*? Lo llamamos mundo⁸. De un lado para el otro, zigzagueamos por el mundo. En ese zigzar, *consistimos*: es lo que somos. ¿Qué es aquello que nos *marca*, eso que parece que nos *constituye*? Lo llamamos finitud⁹. Pero no una finitud cualquiera: hablamos de *nuestra* finitud, nuestro *final*, un final que se da de un modo acuciante en nuestra *soledad*, en el *aislamiento*, en el *perseverar* nuestro ser más propio. “Mundo”, “finitud” y “soledad” son términos que son capitales para nuestro autor, y no es de extrañar que estén en el subtítulo de nuestra obra a comentar, ya que son *conceptos fundamentales de la metafísica*.

Estos conceptos no son “meros conceptos”, no están a la altura de otros tales como “botella” o “árbol”. Son *conceptos metafísicos*: de ellos versa la metafísica, *sobre* ellos se piensa metafísicamente. Su carácter metafísico y peculiaridad reside en que son *conceptos abarcadores*¹⁰, precisamente en un doble sentido:

“(…) que busca el conjunto y que abarca la existencia.”¹¹

Los conceptos metafísicos *poseen* lo que pretenden encerrar (el *conjunto* que busca, lo *preguntado*) y a aquél que pregunta por ellos (al *preguntador*). El preguntar metafísico es un modo de preguntar que revela unas respuestas que ponen en juego la totalidad de *nuestra* existencia, reflejándola de un modo

qué es la metafísica, qué es el filosofar, se manfiene inseparable de la filosofía, es su constante acompañante”.

(Heidegger, 2010, 84).

6. (Heidegger, 2010, 27).

7. (Heidegger, 2010, 28).

8. Ídem.

9. Ídem.

10. (Heidegger, 2010, 32).

11. Ídem.

peculiar. Por eso, podemos sin miedo decir que cuando pregunto por “el mundo”, pregunto por *mi* mundo, cuando pregunto por “la finitud”, pregunto por *mi* finitud, al igual que al preguntar por “la soledad”, pregunto por *mi* soledad. Y esto no es todo.

“Los conceptos metafísicos no son nada que podamos aprender (...) de (...) un profesor, o alguien que se haga llamar filósofo, [que] pueda exigir que se le repitan o que se apliquen.”¹²

No podemos “acceder” a ellos como se accede a cualquier concepto de otra índole. Tampoco someterlos a una repetición y esfuerzo para recurrir posteriormente a la memoria y volver a ellos, como al estudiar las tablas de multiplicar o algún dato histórico. Más bien ellos acuden a nosotros: somos *arrebataados* por ellos.

“A este ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar. Pero todo ser arrebatado proviene de y permanece en un *temple de ánimo*.”¹³

Un temple, todo temple, es *nuestro* temple: está íntimamente ligado a nuestro *habérselas* en el mundo. Nos “pone” de una determinada forma, determinándonos por completo. Imaginemos que se nos invita a una fiesta. Supuestamente, una fiesta es *ámbito de alegría y celebración*, todo debe ser jolgorio y risas pero, ¿y si no están así (*templados*) los *ánimos*? ¿Y si aún no ha llegado aquél que es el *alma de la fiesta*? Debemos comprender que, para nuestro autor:

“(...) la existencia como existencia siempre está ya fundamentalmente templada. Lo que siempre sucede es sólo un cambio de los temples de ánimo”¹⁴

Siempre estamos *pre-dispuestos* de entrada (incluso a veces sin darnos cuenta), y tal forma de encontrarnos no sólo nos afecta a nosotros, sino a cómo *encontramos* lo que se encuentra a nuestro alrededor. La tarea del proceder filosófico residiría en “estar atententos”, saber *captar* (en el sentido de “dejarnos arrebatados por”) el temple que determina *en cada caso* nuestra existencia, y saber *mantenerlo despierto*. Eso sí, huelga comentar que todo temple no *nos arroja* a filosofar, pues:

“En la medida en que el concebir y el filosofar no son una ocupación cualquiera entre otras sino que suceden *en el fondo* de la existencia humana, los temples de ánimo desde los que se alza el ser arrebatado y la conceptualidad filosóficas son siempre y necesariamente *temples de ánimo fundamentales* de la existencia, (...). *La filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental* (...). ¿No viene al cabo a decir esto Novalis cuando llama a la filosofía una nostalgia?”¹⁵

1.1) El “de donde” se pregunta.

La filosofía y el pensar metafísicos, así entendidos, son un *comprometerse* con nuestra existencia y el temple fundamental que la articula, siendo todo filosofar *inseparable* de la circunstancia de la que parte, ya que todo temple de ánimo no se encuentra “desarraigado” de una *situación*. Siempre nos situamos *desde* un lugar al preguntar: siempre estamos *situados*. Dónde y cómo nos encontremos fundamentan el preguntar, en especial nuestro preguntar metafísico. Nuestra situación *sitia* el terreno al que apunte

12. (Heidegger, 2010, 29).

13. (Heidegger, 2010, 30).

14. (Heidegger, 2010, 99)

15. (Heidegger, 2010, 30).

nuestra atención y la dirección del cuestionar. Interesados en encontrar un preguntar metafísico, buscamos una *situación*, un *momento en y desde* el que preguntar.

“Si debemos y queremos despertar en nosotros un temple de ánimo fundamental, tenemos para ello que *asegurarnos de nuestra situación*”.¹⁶

¿Qué situación? La situación *actual*, el aquí y el ahora. Pero, ¿cómo aprehender la *inmensidad del instante*? ¿Es posible encerrar mediante una correcta interpretación la totalidad de lo ahora presente? Solemos decir: “quien mucho abarca, poco aprieta” (a lo que podríamos apostillar: *pero se aprieta*). Heidegger lo intenta, y expone cuatro interpretaciones filosóficas que predominan en su situación actual resumidas en una máxima: el ocaso de occidente mediante la decadencia de la vida en y mediante el espíritu¹⁷. Esto es lo realmente interesante: para nuestro autor, cualesquiera de esas cuatro interpretaciones filosóficas (que realizan un “diagnóstico de la cultura”, una *filosofía de la cultura*), tienen en común que:

“(…) no nos capta en nuestra situación actual, sino que ve en todo caso sólo lo actual, pero sin nosotros, lo actual, que no es más que lo eternamente de ayer.”¹⁸

Nuestro autor considera que las interpretaciones de su situación, sin ser “erróneas”, no *sirven* para despertar un temple de ánimo fundamental para el filosofar. Es como si tales especulaciones del hombre en su cultura nos la “refanfinflase”, como si “no fueran con nosotros”. ¿Qué hacer entonces? Heidegger va “más allá” de esas interpretaciones, no quedándose en lo que dicen, sino en lo que *sugieren* decir, gracias a que reformula su pregunta para acceder a comprender verdaderamente su situación. No debemos preguntarnos “¿dónde estamos?”, sino “¿qué sucede con nosotros?”¹⁹:

“(…) esta filosofía de la cultura expone en todo caso lo actual de nuestra situación, pero no *nos* alcanza. Más aún, no sólo no alcanza a captarnos, sino que nos dispensa de nosotros mismos en tanto que nos asigna un papel en la historia universal. (...) la *pregunta decisiva* es: ¿qué se encierra en el hecho de que nos asignemos este papel y encima nos lo *tengamos que asignar*? ¿Nos hemos vuelto demasiado *insignificantes* para nosotros como para que requiramos un papel? ¿Por qué no encontramos para nosotros un significado, es decir, una posibilidad esencial del ser? (...) ¿Qué sucede en ello?, volvemos a preguntar. ¿Tenemos primero que volver a hacernos interesantes para nosotros mismos? ¿Por qué *tenemos que hacer eso*? ¿Tal vez porque nos hemos vuelto *aburridos* para nosotros mismos? ¿El propio hombre se habría vuelto aburrido para sí mismo? ¿Por qué? *¿Sucede que al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente?*”²⁰

Detrás de esas interpretaciones hay un “*tener que*” asignarnos un papel, como si de una *obligación* se tratase. El hombre ya no sólo se *auto-define* sino que se *auto-impone un rol*, un *personaje*, cual ocioso actor que lleva largo tiempo sin salir a escena. Este curioso hecho que se encuentra *latiendo* bajo las interpretaciones imperantes en los tiempos de nuestro autor, llevan a Heidegger a centrarse en el aburrimiento (entre otras razones, como veremos), pues ve la posibilidad de que tal *temple de ánimo fundamental* se encuentra danzando en las sombras de la existencia.

16. (Heidegger, 2010, 101).

17. Tales propuestas son las de Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler y Leopold Ziegler (Heidegger, 2010, 100).

18. (Heidegger, 2010, 107).

19. (Heidegger, 2010, 108).

20. (Heidegger, 2010, 109).

Ahora bien, si hemos estipulado que nuestro preguntar metafísico debe apropiarse de *nuestra situación*, ¿quienes somos “nosotros”? ¿Somos “nosotros” los mismos “nosotros” por los que Heidegger se pregunta? Dicho de otro modo: ¿vivimos (en) la *misma situación* que Heidegger? Nuestra vida acontece casi un siglo después del curso que estamos comentando. Eso significa que es completamente legítimo para nosotros preguntarnos: ¿siguen teniendo la misma carga *hoy* esas interpretaciones filosóficas tal y como las tenían *entonces*? ¿Seguimos interpretando el *mundo* y el destino de la *humanidad* del mismo modo que hace un siglo? ¿Podemos con nuestro autor preguntarnos si un “aburrimiento profundo” se encuentra *rondando* en los abismos de *nuestra* existencia?

Responder a estas preguntas es fundamental, ya que afectan a nuestro trabajo por completo. Digámoslo así: de ser *nuestra situación* distinta a la de nuestro autor de referencia, ¿por qué centramos en el aburrimiento como temple de ánimo fundamental para el filosofar? Vivir “otros tiempos” podría significar que *otro temple de ánimo* articula nuestra existencia, por lo que indagar en el aburrimiento podría significar una genuina *pérdida de tiempo*. No podemos dejar sin responder estas preguntas, pero sí podemos *retrasarlas*. Será nuestra “tarea pendiente”, algo que *inevitablemente* tendremos que *confrontar*, pero que dejamos “por responder”. Sirva lo dicho para entender las razones que han llevado a nuestro autor a centrarse en este curioso fenómeno que es el aburrimiento, y darle a toda la analítica que nos espera un suelo del que partir.

2. Ahondando en el aburrimiento.

Independientemente de que nos quede por justificar que el temple de ánimo fundamental de *nuestra situación actual* sea un aburrimiento tal que denominamos como “profundo”, cualquiera podría achacar a nuestro autor que tal temple de ánimo fundamental es algo que “se ha sacado de la manga”, que es una afirmación sin fundamento²¹.

¿Qué es el aburrimiento? ¿Qué significa que sea “profundo”? ¿Es que acaso es algo así capaz de admitir grados como el alcohol, o altitud como las montañas? ¿A qué se debe este interés en algo que, para muchos, puede ser *superficial*? ¿Es que acaso no tenemos nada *mejor que hacer* que preguntarnos *por* o reflexionar *sobre* el aburrimiento? ¿Qué puede *aportarnos* centrar nuestra atención en esta experiencia tan cotidiana? Más aún: ¿puede aportarnos, si no “algo” desde un punto de vista filosófico, “algo” *en general*? Estas preguntas totalmente justificadas, que cualquiera que nos acompañe puede realizarse, *se desmoronan* en cuanto manifestamos la importancia que el *aburrimiento* contiene dentro de sí para nuestro autor de referencia. Heidegger es totalmente claro a este respecto y, por eso, traemos nada más comenzar esta idea fundamental que determina(rá) nuestra investigación por completo y que será nuestra constante acompañante (como la equivocidad misma de la filosofía):

“El *aburrimiento*, al margen de lo que pueda ser su esencia última, muestra casi palmariamente, y en especial en nuestra palabra alemana, una *relación con el tiempo*, un modo como estamos respecto del tiempo, un sentimiento del tiempo. Es decir, el aburrimiento y la pregunta por él nos conducen al problema del tiempo.”²²

Si no basta con el hecho de que nuestra situación *dista* de la de nuestro autor, encontramos nada más comenzar una “problemática” que afecta de raíz a nuestra labor interpretativa de este (aún supuesto) temple de ánimo fundamental: problemática que bautizamos con el nombre de “*nuestro sesgo*”

21. “Lo hemos constatado en tan poca medida que cualquiera dirá que su presencia la hemos afirmado arbitrariamente.” (Heidegger, 2010, 111).

22. (Heidegger, 2010, 114).

lingüístico". Aburrimiento se dice en alemán "*Langeweile*", palabra compuesta por los términos "*Lange*" ("largo", "demasiado") y "*Weile*" ("tiempo", "momento", "rato"). Así desglosado, el aburrimiento se traduciría literalmente en lengua alemana como un "rato largo", un *instante* en el que:

"El tiempo se nos hace largo."²³

¿Podemos nosotros, castellanoparlantes, secundar esta importancia implícita en el *aburrimiento* que nos revela Heidegger? Dicho de otro modo: ¿se ve en el término castellano "*aburrimiento*" esa relación con el tiempo que tan claramente se manifiesta en el término alemán a simple vista? En esto consiste "nuestro sesgo", y constituye un problema *de entrada* a esta cuestión que debemos soslayar. Ahora, ¿cómo solucionaremos este problema? ¿Entraremos quizás en problemáticas de carácter lingüístico, en reflexiones sobre la estructura del lenguaje y las lenguas? ¿Buscaremos una manera de justificar el (posible) vínculo entre pensamiento y palabra? ¿Entre palabra y pensamiento? ¿Entre un "pensar en alemán" en relación a un "pensar en castellano"? Es más: ¿entraremos en el debate sobre si es posible la filosofía en nuestra lengua vernácula? Podríamos detenernos en las maravillosas tierras de la "filosofía del lenguaje", analizar analíticamente esta cuestión o todo lo contrario: tratarla desde una visión "poética y metafórica", rozando con dedos románticos esta vasta temática. Pero no, no haremos ninguna de estas cosas por el mero hecho de no formar parte de nuestra labor fundamental, del "objetivo" de este trabajo.

Independientemente de *cómo* queramos solucionar este problema, siempre nos encontraremos con un *qué* en el que todas las soluciones coinciden (precisamente, en las *formas*): no trataremos de "anexar" (como hacen todas y cada una de las posibles "salidas" recién mencionadas), mediante justificaciones de carácter argumentativo, el (posible) vínculo entre el "*aburrimiento*" y el "*tiempo*" en nuestra lengua castellana. Todo lo contrario: esperaremos, pues no deja de ser (por ahora) una esperanza que tal vínculo *florezca* por sí sólo. Dicho más claramente: a pesar de admitir que nuestra labor comienza con un problema de entrada (ese "*sesgo lingüístico*"), no haremos otra cosa que *continuarla*, seguiremos con nuestra lectura interpretativa con el fin de que tal "problema", por sí, se resuelva y disuelva.

2.1) Cuestiones metódicas.

2.1.1) El pasa-tiempo.

Tan pronto como rebasamos (aunque aún sin resolver) una cuestión, brota otra capital. Destacada la importancia del aburrimiento, inmediatamente nos surge una cuestión de *método*, ¿cómo abordamos el aburrimiento? El proceder metódico es fundamental en la filosofía heideggeriana. Todo depende de él, pues el modo de acceder a una cuestión determina por completo a lo que se accede. Si tratamos el aburrimiento como un "estado psíquico", como una *vivencia*, o un "objeto" que recae bajo la observación de un "sujeto" (siendo algo "sometible" al principio de causalidad), estamos siguiendo caminos interpretativos que, si no son erróneos, desde luego no nos permiten aprehender el aburrimiento en cuanto tal. Nuestras "pretensiones metódicas" primeras y últimas, son expuestas sin tapujos por nuestro autor:

"(...) *nosotros* no queremos observar el aburrimiento. (...) queremos traer a la experiencia algo sobre el aburrimiento, sobre su esencia, sobre el modo como campa."²⁴

23. (Heidegger, 2010, 113).

24. (Heidegger, 2010, 125).

El término “esencia” pretende aquí traducir el vocablo alemán “*Wesen*”, que es utilizado por Heidegger por su especial relación con “*Wiese*”, que significa “campo”, “pradera”. Debido a esta sinonimia, podemos con nuestro autor decir que para “acceder” al aburrimiento hay que acudir allí donde “campa a sus anchas”: pues así se nos revelará tal y como es (encontrándonos efectivamente ante su *esencia*, ante lo que *es*). Ahora, ¿es esto posible? ¿Es que el aburrimiento va de aquí para allá cual animalillo, o es capaz de campar y acampar como un dominguero? Claramente no. “El aburrimiento” es una experiencia, un temple de ánimo que *nos temple*. Tiñe tanto a “cosas” como a “personas” (decimos que *son* aburridas) e incluso a nosotros mismos (decimos que *estamos* aburridos, en el sentido de aburrirse). El aburrimiento (y en definitiva, todo temple de ánimo) tiene, como dice Heidegger, un “carácter híbrido”²⁵. Por esto, a la hora de indagar en él debemos ser capaces de ajustar nuestra mirada de un modo “doble”: allí dónde el aburrimiento acontece y, además, tenemos que aclarar nuestra relación con él, nuestra forma de *habérselas* con el aburrimiento. Preguntamos ahora: ¿qué sucede con nosotros en el aburrimiento? ¿Cómo es nuestra relación con él? ¿Es el aburrimiento un temple de ánimo que *buscamos*, que *pretendemos* que nos temple? ¿O más bien es el aburrimiento un *estado* que *nos sobreviene* y del que, tan pronto como nos toca, *rehuimos*? Parece ser así ya que, cuando el aburrimiento *nos embarga*:

“Al cabo, no queremos saber de él, sino que continuamente tratamos de *escapar de él*.”²⁶

Esto parece ser algo tan curioso como cierto: nuestra relación con el aburrimiento (nuestra *predisposición ante él*) consiste en un escapamiento del mismo, un *ir* (en) *contra* (de) *él*. Allí dónde lo aburrido aparece, nosotros lo despachamos y cuando el aburrimiento nos aflige, lo anestesiarnos. En definitiva, y en palabras de Heidegger:

“Hacemos continuamente *que se duerma*”²⁷

Y la pregunta vuelve a ser: ¿Cómo? ¿Qué es y en qué consiste eso que, cual nana, arrulla y mantiene *aletargado* al aburrimiento? ¿De qué manera (o mediante qué) “mandamos a la cama” al aburrimiento?

“Simplemente esforzándonos en todo momento, consciente o inconscientemente, en hacer transcurrir el tiempo, saludando ocupaciones importantísimas y esencialísimas ya sólo para que nos llenen el tiempo.”²⁸

Efectivamente, *expulsamos* al aburrimiento, acabamos con ese “tiempo que se nos hace largo”, *pasándolo*, haciendo que pase. Dicho de otro modo: la forma con la que rechazamos al aburrimiento, “escudándonos” de él, es mediante un *pasatiempo*. Así, si nuestra relación con este temple de ánimo es de rechazo (nos movemos y encontramos en él en tanto que lo expulsamos) y nuestro objetivo no es otro que mantenernos allí donde el aburrimiento *campa* (pues allí acontece su *esencia*), debe nuestra reflexión permanecer allí donde acontezca un *pasatiempo*, siendo en él dónde el aburrimiento:

“(…) *nos sale al paso sin desfiguraciones*.”²⁹

25. “(…) en parte objetivo, en parte subjetivo” (Heidegger, 2010, 122).

26. (Heidegger, 2010, 113).

27. (Heidegger, 2010, 112).

28. Ídem.

29. (Heidegger, 2010, 126).

Nuestro acercamiento a ese repelente temple que es el aburrimiento ha encontrado un hilo conductor: el *pasatiempo*. En nuestra clarificación del mismo será nuestra brújula y radar, pues nos *alertará* de que allí donde se da un pasatiempo, se está *impeliendo* un tiempo que se está dilatando de tal manera (si no lo ha hecho ya) que parece que se hace *eterno*. Por otro lado, y aunque no de un modo definitivo, el “sesgo lingüístico” recién destacado parece haber encontrado una “breve resolución” (por así decir), ya que, si bien el término castellano “aburrimiento” no parece contener algún tipo de “relación lingüística” con el “tiempo” (tal y como hace el término alemán), sí parece haber *aflorado* una posible y tentativa relación allí donde expulsamos al aburrimiento: en el *pasa-tiempo*, haciendo doblemente importante para nosotros este fenómeno en nuestra empresa filosófica.

2.1.2) La aburribilidad.

Destacar el “carácter híbrido” del aburrimiento nos ha llevado a tener en cuenta *cómo* es nuestra relación con este temple de ánimo (en un primer momento: “de rechazo”), y *cómo* podemos acercarnos a él (prestando especial atención a lo que hacemos para expulsarlo). Sin embargo, aún no hemos dicho nada sobre el aburrimiento mismo. A pesar de su (todavía aparente) importancia, el aburrimiento es algo que se nos escapa de las manos. Ya no sólo es que todavía no hayamos dicho nada sobre él, sino que parece que estamos “destinados” a no decir nada en absoluto. De resolver esto trataremos a continuación. En lugar de preguntar por “el aburrimiento”, preguntamos ahora: “¿a qué nos referimos cuando preguntamos por el aburrimiento?” Con esta reformulación, que parece un simple juego de palabras, pretendemos introducir *la semántica* que hay detrás del aburrimiento, intentando precisar ciertos términos con los que nos referimos a él y a su experiencia, siendo algo capital para continuar nuestra exposición de la interpretación heideggeriana del aburrimiento.

“En realidad no partimos del aburrimiento, sino de la *aburribilidad*. Dicho formalmente, la aburribilidad es lo que constituye a lo *aburrido* en lo que es cuando está *aburriendo*”.³⁰

Tendríamos por un lado “el aburrimiento”, que por ahora no es más que una experiencia abstractamente conceptualizada, y por otro “lo aburrido”, que consistiría en la cosa concreta que *produce* aburrimiento en nosotros. A pesar de su relación, hay que tener clara su distinción:

“Algo *aburrido* —una cosa, un libro, un espectáculo, un acto festivo, pero también un hombre, una sociedad, o también una circunstancia o una zona—, tal elemento aburrido no es el aburrimiento mismo.”³¹

“*Me aburro*” o “vaya aburrimiento”, decimos ante una situación aburrida. Allí el aburrimiento se encuentra *en* o *entre* nosotros y a su vez, hay “algo” que podemos tachar de “aburrido” como si la fuente del mismo se tratase, invitándonos a pensar que si esa cosa concreta es “eliminada de la ecuación”, por así decir, el aburrimiento *desaparecería* con lo aburrido. Ahora bien, por mucho que podamos seguir clarificando estas dos nociones y aquello a lo que se refieren, no son nuestro punto de partida en nuestra interpretación de este temple de ánimo. Recordamos: no partimos de “el aburrimiento” o “lo aburrido”, sino de la *aburribilidad*, ¿a qué nos referimos con este término?

El sufijo “-dad” castellano (en este caso bajo la forma “-bilidad”), denota y denomina la cualidad de lo sufijado. Al igual que ocurre con “sucio” y “suciedad”, la *aburribilidad* sería el carácter de lo aburrido, lo que hace *aburrir* de lo aburrido, aquello que hace a lo aburrido ser lo que es. No es que no nos

30. (Heidegger, 2010, 116).

31. Ídem.

interese “lo aburrido” (la “cosa concreta que aburre”), sino que, si no tenemos en cuenta la aburribilidad, podríamos cometer un error metódico capital: correr el riesgo de dejarnos asumir por la cosa aburrida, “quedarnos” en ella.

Nuestro interés en la aburribilidad descansa sobre a ese “carácter híbrido” del aburrimiento. Si partimos de la cosa aburrida en nuestra caracterización, podríamos caer en la presunción de que su “aburribilidad” es una cualidad *intrínseca* del objeto aburrido, como si estuviera al nivel de otras magnitudes y medidas con la que representarlo (como ocurriría con su “altura” o su “anchura”). Algo similar ocurre si interpretamos el aburrimiento desde nuestra experiencia del aburrimiento (desde el aburrimiento mismo), pues podríamos caer esta vez en la contraparte del problema: destinar al aburrimiento a un “sujeto” o a un estado de consciencia del mismo, como si aquél fuera un “desajuste” psicológico o incluso químico (si es tratado a nivel cerebral). Precisamente el carácter híbrido introducido por Heidegger pretende dar una “reconducción interpretativa” a estas posibles derivas del problema, afirmando que

“El carácter de «aburrido», por tanto, pertenece al objeto y al mismo tiempo se refiere al sujeto.”³²

Desde luego, la aburribilidad demanda la existencia de un “estar aburrido” (del aburrimiento mismo). Igualmente, no podemos hablar de aburrimiento si no hay “algo” o incluso “alguien” que aburra. Sea como fuere, la cuestión y el objetivo último de estas reflexiones metódicas no es otro que tratar de trazar un camino interpretativo que ilumine estas nociones, y para ello, éste debe comenzar (siguiendo a nuestro autor de referencia) por la caracterización de la aburribilidad de lo aburrido.

2.1.3) Pesadez y monotonía.

Siguiendo con lo dicho y a modo de resumen, nuestra pregunta por “el qué” del aburrimiento (“¿qué es el aburrimiento?”) se nos ha transformado en la pregunta por “el cómo” de lo aburrido (“¿cómo aburre lo aburrido?”). Responderla, nos permitirá forjar una primera caracterización de la aburribilidad del mismo (de nuevo: lo que a algo “le hace ser aburrido”). Para continuar con nuestra tarea, preguntemos al lenguaje común: ¿qué significa que algo “es aburrido”? ¿A qué nos referimos cuando decimos que algo “aburre”?

Ya hemos comentado que podemos designar así tanto a personas como cosas, incluso situaciones o zonas enteras: “aburrido” parece ser “algo” que puede encontrarse en todo y en todos. Pero, ¿siempre? ¿O es que hay cosas que pudiendo ser aburridas no lo son, mientras que otras que no pretenden serlo acaban sucumbiendo bajo la *aburribilidad*? A riesgo de que nuestro término se diluya, quizá pueda ayudarnos el atender a su sinonimia en nuestro lenguaje: ¿qué otras formas tenemos de *decir lo aburrido*?

Podemos oír de nuestros coetáneos que este programa de televisión que empieza ahora dentro de poco es un *bodrio* o un *muerdo*, que la próxima clase es una *hartura* porque el profesor dice siempre lo mismo, o que dentro de poco tengo que estudiar un *tedioso* exámen de diez temas que son un *rollazo* tremendo. En nuestra lengua tenemos múltiples maneras de referirnos a algo como “aburrido” pero, ¿qué tienen estas cosas en común? ¿En qué reside su *aburribilidad*? Heidegger nos la explicita de este modo:

32. (Heidegger, 2010, 118).

“Aburrido: con ello queremos decir pesado, monótono; no estimula, no excita, no aporta nada, no tiene nada que decirnos, no nos incumbe.”³³

Así parece: ese programa de televisión, esa clase que no acaba, ese profesor que repite siempre “la misma cantinela”, ese denso temario del que nos van a evaluar... coinciden precisamente en eso, en su *pesadez* y en su *monotonía*. Pero puede darse el caso, por ejemplo, de tener un amigo muy pesado o que alguien tenga un tono de voz monótona, y que ambos no sean propiamente “aburridos”. No sólo debemos precisar ambos términos, tenemos además que saber observar e interpretar esta tríada de elementos (“lo aburrido”, “la pesadez” y “la monotonía”) en su *unidad*. Quédemonos de entre los ejemplos mentados, con el de estar en una clase que podríamos denominar como aburrida.

Estamos en nuestro pupitre y hemos llegado puntuales. Nuestro profesor también y, como de costumbre, comienza su clase. Empieza como siempre: comprueba que todos los alumnos están presentes pasando lista, introduce el tema a explicar, lo desarrolla... la clase continua con normalidad y, cómo no, *nos aburre*. ¿Por qué? Ya tendríamos la respuesta: la clase es aburrida porque es pesada y monótona. Respuesta tentadora cuanto menos pero, ¿llegamos a comprender así eso tan esencial que denominamos *aburribilidad*, o simplemente hemos puesto un par de conceptos que en el fondo no comprendemos, para escaparnos por la tangente y decir así que hemos “resuelto” nuestra caracterización? Preguntémonos para precisar esto: pesadez, monotonía, ¿qué significan?

“Pesado significa: no cautiva. Estamos entregados, pero no acogidos, sino que justamente sólo *se nos da largas*.
Monótono significa: no nos llena, nos hemos *quedado vacíos*.”³⁴

Que la clase la denominemos como “pesada” significa que, mientras estamos atendiéndola y hacemos todo lo posible por no perder el hilo expositivo, no nos *atrae*. Es más: *soportarla nos languidece*. Cuando decimos que es “monótona”, no necesariamente significa que mantenga constante un mismo ritmo o tono. Quizá sea nuestro profesor un gran orador y sepa “jugar” con la atención de su auditorio, saber cuándo mantener un misterio y cuándo desvelarlo, siendo sus clases un auténtico espectáculo para las próximas generaciones pero, en el fondo, todo lo que nos dice nos parece *en vano*. Todo lo que aprendemos con él no nos *aporta nada*, es como si no nos dijera “nada nuevo”, realizando todo lo contrario de lo que se pretendía realizar. En lugar de “llenarnos”, de “colmarnos” tras prestarle nuestra debida atención, somos *vacidados*: su clase nos *evacúa*. De ser esto así, y siguiendo a nuestro autor de referencia, podemos llegar a estipular nuestra primera interpretación de “lo aburrido” como:

“(...) lo que aburre, lo aburrido, es *lo que da largas y sin embargo deja vacío*.”³⁵

Aún así, no podemos dejarnos llevar por el entusiasmo y anquilosar nuestra noción de aburribilidad en esta primera definición. Es más, con este primer acercamiento a lo aburrido (a partir de su aburribilidad), no hemos logrado responder a la pregunta que nos devolvió nuestra digresión metódica: seguimos sin saber *cómo* lo aburrido aburre. Quédemonos con esto: lo aburrido es lo que da largas y sin embargo deja vacío (fruto de la pesadez y la monotonía) pero, de nuevo: ¿*cómo* lo aburrido *produce* aburrimiento en nosotros? Aguarden, ¿es que el aburrimiento es algo “*fabricable*”? ¿Podríamos cual elemento químico, sintetizar “la aburribilidad” en un laboratorio e introducirla en una cadena de

33. Ídem.

34. (Heidegger, 2010, 121).

35. Ídem.

producción en masa para crear “cosas que genuinamente aburran”? En definitiva: ¿es el aburrimiento (y la aburribilidad) *algo causable*? Acudamos a Heidegger para situar estas preguntas.

“Nosotros hablamos *desde* un temple de ánimo que de hecho no es «provocado» en absoluto: no con relación a un posible efecto causable en nosotros. (...) [Nosotros] hablamos (...) desde un temple de ánimo del cual sabemos que *en todo momento podría aflorar*, pero que nosotros refrenamos, que no queremos dejar que aparezca. ¿Hay en ello alguna diferencia? Decimos: desde un temple de ánimo, pero *no* desde un *efecto causado*.”³⁶

La aburribilidad presenciada gracias a algo aburrido y el aburrimiento en nosotros sentido no debe ser “observado” bajo el principio de causalidad, bajo una “ristra” de causas y efectos (como ya hubimos advertido), pues esta experiencia y todo lo que le rodea parece exceder a una visión científicista y positivista (al menos y como vemos, para nosotros). La respuesta a estas preguntas, y en especial aquellas que se centran en el *modo de afectarnos* del aburrimiento y la aburribilidad, se encuentra en nuestra noción múltiples veces barajada ya de “temple de ánimo”. Lo aburrido aburre, nos *languidece* y nos *evacúa*, debido a que el aburrimiento ya (de una manera aún desconocida para nosotros) *se encuentra* en nuestro derredor, *despertándose* cuando menos nos lo esperamos... El secreto de su *afectarnos* reside en que:

“Al cabo, la cosa sólo puede ser aburrída porque el temple de ánimo ya merodea”³⁷

2.1.4) Interpretación del aburrimiento a partir del “*ser aburrídos*”.

Nuestras reflexiones sobre el aburrimiento no parecen alcanzar término, y mucho menos algún tipo de “avance positivo” (especialmente en el aspecto metodológico). Cada vez que damos un paso, retrocedemos dos. Bien podría parecer lo dicho hasta ahora una auténtica *yincana* en la que cada vez que “resolvemos” algunos de los acertijos que se nos presentan, no obtenemos a modo de respuesta sino una nueva quisicosa (que muy probablemente nos llevará a otra), siendo esta vez objeto de cuestionamiento aquél término sibilino que hemos estado usando hasta ahora casi mecánicamente: la noción misma de *temple*.

Pues nos acontece algo similar a cuando estribamos “la aburribilidad” en la pesadez y la monotonía: atenemos a decir que lo aburrído nos aburre simplemente porque el aburrimiento es un temple de ánimo que nos templea y que, para colmo, está siempre presente aunque no en todo momento manifiesto, no hace sino que nos topemos con “la horma de nuestro zapato”. Y es precisamente la horma de *nuestro* zapato, porque preguntarnos por la propia noción de “temple” nos llevaría hacia la pregunta por nosotros mismos, o sea, acabaría siendo cuestionada y cuestionable la propia idea de “hombre” que tenemos y que nos tiene³⁸.

Poco a poco se nos han ido deshaciendo los pocos puntos de apoyo que teníamos. Hemos estado tan preocupados por intentar seguir un “rigor metódico” que ni hemos conseguido encontrar un método apropiado, ni hemos llegado a decir algo “definitivo” sobre eso que llamamos “temple de ánimo fundamental de nuestra situación actual” (que encima no sabríamos ni concretar qué es y mucho

36. (Heidegger, 2010, 122).

37. Ídem.

38. “(...) la comprensión del temple de ánimo exige al cabo de nosotros un cambio en la concepción fundamental del hombre. Sólo el temple de ánimo bien comprendido nos da la posibilidad de captar el ser-ahí del hombre en cuanto tal.” (Heidegger, 2010, 116).

menos, cómo nos afecta). Pero fracaso tras fracaso, nos sale al paso lo decisivo de toda nuestra reflexión metódica si sabemos prestar la debida atención. Nos dice al respecto Heidegger que, en nuestro acercamiento a esta experiencia:

“Precisamente no se trata de preparar convenientemente una región de vivencias, de adiestrarnos en una capa de plexos de conciencia. Precisamente tenemos que evitar perdernos en una esfera especial dispuesta artificialmente (...), en lugar de conservar y establecer la inmediatez de la existencia cotidiana. No se trata del esfuerzo de adiestrarnos en una actitud especial, sino al contrario, se trata del *desasimiento de la libre mirada cotidiana*, libre de teorías psicológicas y de otros tipos de la conciencia, del flujo de la vivencia, y similares.”

Cuando nos aburrimos: *somos* aburridos. Al aburrirnos, lo hacemos *en...* (como vimos, en la clase) o *somos* aburridos *por...* (el programa de televisión). “Ser aburridos” consiste en un “aburrirse en...” y un “ser aburridos por...”. ¿No podríamos haberlo dicho desde un primer momento, ahorrándonos tantos vericuetos? ¿Por qué hemos dado tantos rodeos? Sigamos este auténtico consejo metódico de nuestro autor: para llegar a caracterizar tal aflicción no podemos acudir a ella con resortes epistemológicos, estructuras conceptuales o reglas y operaciones de algún tipo. Para caracterizar al aburrimiento y saber mostrar todo su potencial sólo nos cabe una cosa: *aburrirnos*.

“Esto es lo que tenemos que aprender primero, este *no-resistirse-de-inmediato*, sino *dejar que termine de vibrar*”.³⁹

Hasta ahora hemos ido dando forma a los distintos elementos que componen nuestra *experiencia* del aburrimiento: nuestra relación con él, la importancia del pasatiempo, la aburribilidad... Ha llegado la ocasión de ponerlos en juego. Heidegger logra esto al presentarnos una *situación* (como ya hemos llegado a hacer nosotros), que nos servirá para adentrarnos en este nuevo frente interpretativo que explorar: el *ser aburridos* (entendido como “aburrirnos en y con algo determinado”).

2.2) En la estación de tren.

“Estamos sentados, por ejemplo, en una estación de tren de una línea local perdida y construida sin gusto. El siguiente tren no viene hasta dentro de cuatro horas. La zona es anodina. Tenemos un libro en la mochila. ¿Entonces leer? No. ¿O pensar una pregunta, un problema? No puede ser. Leemos las guías de ferrocarriles o estudiamos el índice de las diversas distancias de esta estación a otros lugares que, por lo demás, no conocemos en absoluto. Miramos el reloj: sólo ha pasado un cuarto de hora. Así que salimos a la carretera. Andamos de un lado para otro, sólo por hacer algo. Pero no sirve de nada. Ahora contamos los árboles en la carretera, volvemos a mirar el reloj: cinco minutos desde la última vez que lo miramos. El andar de un lado a otro se hace tedioso, nos sentamos en una piedra, dibujamos todo tipo de figuras en la arena y nos sorprendemos habiendo vuelto ya a mirar el reloj: media hora. Y así sucesivamente.”⁴⁰

Situación cotidiana como pocas, al menos para el hombre moderno. Si decimos que esta situación es aburrida (o que “nos aburrimos en” la estación), debemos saber ver y captar el pasatiempo encargado de expulsar al aburrimiento que se está despertando en nuestra espera. Véase: el tren no llega y mientras, hacemos *esto* o lo *otro* (contamos árboles, miramos el mapa de las estaciones...). Hacemos ciertas cosas pero, ¿qué estamos haciendo *en general*, es decir, si vemos todas esas acciones en su conjunto? Estamos *haciendo tiempo*, “pasando el rato” llegamos a decir incluso (*este rato* que se nos está haciendo largo). Ahora bien, ¿es el tiempo algo que pueda “pasarse”? Sorprendentemente, en y mediante el *pasatiempo*, no es *el* tiempo lo que pasamos, sino (como ya dijimos) el aburrimiento que nos acecha. Dicho formalmente:

39. Ídem.

40. (Heidegger, 2010, 128).

“El pasatiempo es un *despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo*.”⁴¹

El pasatiempo, más que “pasar el tiempo”, lo empuja invitándole a *adelantarse*. Pero, ¿qué tiempo es el que pasamos? ¿A *dónde queremos llegar* al “hacer pasar” *este tiempo*? ¿“Qué tiempo” queremos que llegue, y además con especial celeridad? En la estación, todo lo que hacemos en esa espera que pretenda ser un “pasatiempo”, tiene *un propósito*:

“Sólo queremos que el tiempo haya pasado. ¿Qué tiempo? El tiempo hasta la llegada del tren. Miramos continuamente el reloj porque esperamos esa hora.”⁴²

Entonces, si lo que queremos es *dinamizar* esta espera, ¿es *lo aburrido* en nuestro ejemplo, esa *espera que nunca acaba*? “El que espera, desespera” se suele decir, ¿es esta desesperación fruto de que nos encontramos aburridos? ¿Es el aburrimiento mismo (y la aburribilidad) identificable con ese “esperar”? Heidegger nos dice al respecto que:

“En nuestro ejemplo la espera misma es, como mucho, lo aburrido y aburridor, pero el aburrimiento no es él mismo una espera. Además, no toda espera es necesariamente aburrida.”⁴³

La “impaciencia” no sería algo aplicable al aburrimiento, más bien es un *modo* (que se queda en simple *intento*) de domar el aburrimiento que comienza a sobreponernos. Aún así, aunque no podamos identificar el aburrirse y el aburrimiento con la impaciencia⁴⁴, sí parece un rasgo de esta especial actitud que brota en nosotros la *inquietud* (ese “estar buscando” un “algo” para pasar el tiempo). Ésta nos rodea en la búsqueda de un pasatiempo. Precisamente, parece ella la “culpable” de que no podamos dejarnos *asumir por él* (que no tenga “efecto”, por así decir) y que estemos en una búsqueda constante de “otro” que sí lo haga (ahora cuento árboles, ahora dibujo en la arena...).

“Curioso: experimentamos tantas cosas, y precisamente ésa, el aburrimiento mismo, no llegamos a captarla, casi como si estuviéramos buscando algo que no existe en absoluto. Él no es *nada* de lo que hemos mencionado. Desaparece y se volatiliza.”⁴⁵

No lo hemos mencionado hasta ahora pero, cuanto más *profundicemos* en el aburrimiento, cuando creamos saber “algo más” sobre él, nuestro trabajo se deshacerá. Esto no debe ser un impedimento: el aburrimiento es algo que nos incumbe, que *debe* incumbirnos, algo que nos pasa, que en definitiva *es*, que existe y nos acompaña más de lo que podríamos creer, llegando incluso la ocasión y el momento de que en muchas situaciones se dice que nos “*morimos de aburrimiento*”. Expresiones como esta nos “permiten” pensar con nuestro autor que

“(…) al cabo, el aburrimiento *alcanza las raíces de la existencia*, es decir, que campa [*west*] en su fundamento más propio.”⁴⁶

41. (Heidegger, 2010, 129).

42. Ídem.

43. Ídem.

44. “El aburrirse no es un esperar ni un estar impaciente. Este tener que esperar y la impaciencia pueden suceder allí y rodear el aburrimiento, pero nunca son este mismo.” (Heidegger, 2010, 130).

45. (Heidegger, 2010, 131).

46. (Heidegger, 2010, 132).

Nos sentimos *endeudados* con el aburrimiento. Una mezcla de resignación y compromiso motiva nuestra actuación: *queremos* traer algo a colación sobre él, *presentarlo como se merece* porque, y como vemos, en el fondo tiene mucho que ver con *nosotros*. Enaltecimientos a parte, ciñámonos a nuestra tarea principal y volvamos a nuestro texto.

“El fenómeno es complejo. ¿Qué necesitamos? Necesitamos un hilo conductor seguro, un *criterio fijo*.”⁴⁷

Nos sentimos como Teseo. Nos encontramos ante el laberinto del aburrimiento y sus peligros. Necesitamos un hilo (sea o no el de Ariadna) que nos conduzca a la salida y que a su vez nos dé la esperanza de que tal salida existe. Y ese hilo con el que recorremos el habérmolas con el aburrimiento y lo aburrido no es sino el *pasatiempo*. Centrémonos en él, pues parece no cumplir lo que promete, como si, a pesar de haber manifestado su importancia, ésta no nos es aún *evidente*. Pasatiempo, en él hacemos *pasar* el *tiempo*. Pero no un “tiempo cualquiera”, sino el tiempo que queda *hasta* la llegada de nuestro tren. Parece que hemos dicho todo lo que podíamos sobre él, como si, al final:

“(…) lo decisivo en el pasatiempo, exactamente igual que en *aquello* que él ahuyenta, el aburrimiento, es, después de todo, el *tiempo*.”⁴⁸

Esto no debe cogernos por sorpresa, pues ya lo dijimos nada más comenzar nuestra lectura. Todo gira en torno al tiempo y para ilustrar esto, en paralelo a nuestra noción de “pasatiempo”, se encuentra un fenómeno que acontece una y otra vez en nuestro ejemplo que al ser tan cotidiano, casi se nos pasa desapercibido: ese constante *mirar el reloj*. ¿Por qué miramos el reloj? ¿Para saber meramente la hora? De ser así quizás no lo haríamos una y otra vez, ¿es acaso nuestra motivación otra?

“El mirar al reloj es la proclamación ella misma desamparada del fracaso del pasatiempo y, por tanto, del *creciente ser aburrido*.”⁴⁹

¿Quién no ha experimentado que las manecillas de ese curioso mecanismo no avanzaban? ¿Esa extraña sensación de que el tiempo “se ha detenido”? ¿“Cuánto falta, cuánto falta...”? Pudimos haber coreado a nuestros padres durante un *largo* tramo de un viaje (sensación de queja que quizás, una vez adultos, sólo reprimamos). Véase de este modo: mirar el reloj es una *señal* de que el aburrimiento (el *ser aburridos*) comienza a despertar en nosotros. Mirar el reloj es la constatación del *fracaso* del pasatiempo (aunque también podría ser señal de su *triunfo*). Si somos capaces de ver esto, sin duda alguna podemos decir con Heidegger que:

“(…) el ser aburrido es un peculiar *paralizante ser afectado por el curso moroso del tiempo y por el tiempo en general*, un ser afectados que nos oprime a su manera.”⁵⁰

¿No es acaso así como nos *encontramos* en la estación, en esa espera que parece no acaba, hasta la llegada de nuestro tren? En ese “durante” *sentimos* el tiempo, *somos afectados* por su moroso avance. Al igual que los morosos con sus deudas, el tiempo *nos da largas* (en lugar de oír un: “ya te pagaré”, el tiempo parece susurrarnos: “ya llegará esa hora”). El tiempo vacila y *nos vacila* durante el ser aburridos, nos oprime y estruja como un niño pequeño manosea un juguete. Tiempo y aburrimiento comienzan a entrelazársenos pareciendo que, cada vez más, nuestro *sesgo lingüístico* no es condición

47. Ídem.

48. Ídem.

49. (Heidegger, 2010, 132-133).

50. (Heidegger, 2010, 134).

de imposibilidad de realizar esta fenomenología del aburrimiento. Ahora bien, no podemos todavía excedernos ni caer en la tentación de:

“(…) poner todo el problema del aburrimiento simplemente en el problema del tiempo.”⁵¹

No podemos depositar nuestro trabajo simplemente en las manos del tiempo, en la temporalidad y su peculiar poderío. De hecho, no haríamos sino complicar aún más (si cabe) nuestro trabajo, pues nos llevaría a cuestionarnos por el estatuto del tiempo mismo: su *esencia*, su “qué” y “cómo”... Preguntas que ni siquiera nos atrevemos a formular, debido a que (entre otras razones) no tenemos ningún tipo de potestad para responder. Más bien, el problema del tiempo debemos saber *enmarcarlo* en nuestras reflexiones sobre el aburrimiento:

“Tenemos que mantenernos en el aburrimiento para, *precisamente a través de su esencia*, lanzar una mirada a la *esencia oculta del tiempo*, y por tanto a la conexión entre ambas.”⁵²

Volvamos a lo que nos incumbe, a nuestro querido aburrimiento y continuemos siguiendo nuestro hilo conductor, ¿qué nos sucede durante el sutil desperezarse del aburrimiento en nosotros? ¿Qué hacemos cuando comenzamos a aburrirnos? De nuevo, buscamos un pasatiempo, algo que hacer: un *quehacer*. Pero, ¿es esta búsqueda de un quehacer similar a la búsqueda de un *trabajo*? ¿Buscamos algo que hacer como el que busca un empleo? ¿Acaso es la búsqueda de un pasatiempo, un *atarearnos*? Parece más bien todo lo contrario: buscamos algo superficial que hacer, un estólido entretenimiento que simplemente *nos dis-traiga* [*ab-lenkt*]:

“Pasatiempo: eso significa de modo característico una ocupación que nos distrae del tiempo moroso y su opresión”.⁵³

Decimos que nos distraemos del tiempo *moroso* y su *opresión* pero, ¿en qué consiste su opresión? ¿Cómo nos oprime ese tiempo intermedio? Piénsese así: el amigo que se demora, el que llega una hora tarde a nuestro encuentro, ¿nos *opreme* en su tardanza? ¿No es necesaria para que la opresión ocurra, la *cercanía* de lo que oprime?

“¿Cómo es eso? Por eso hablamos de una opresión de tipo peculiar. Después de todo, también la encontramos ya por la primera vía. Ya la conocemos. La hemos encontrado en lo aburrido mismo que nos aburre: *lo que da largas*.”⁵⁴

La espera se nos hace *pesada*, ese tiempo intermedio nos asola de un modo *opresivo* en su *darnos largas*. Ahora bien, seguimos sin saber cómo algo en su *tardanza* puede oprimirnos. Incluso hemos agudizado el problema pues, al recuperar ese “darnos largas” de lo aburrido que antes hubimos caracterizado, vuelve a enfatizarse esa idea de “lejanía” que recién destacábamos.

El tiempo intermedio y moroso nos da largas: *nos larga*. Nos ocurre como a las embarcaciones, *somos desplazados*. ¿Hacia dónde? Para el barco lo sabemos, se *aleja* del puerto, se *hace* a la mar pero, ¿y nosotros? ¿Hacia dónde se nos da largas en el aburrimiento? La respuesta a esta pregunta parece alcanzarse teniendo en cuenta, no *hacia dónde* nos arroja el aburrimiento en su darnos largas, sino *adonde* queremos llegar con el pasatiempo.

51. (Heidegger, 2010, 135).

52. Ídem.

53. Ídem.

54. Ídem.

“En el pasatiempo buscamos una ocupación, algo con lo que nos podamos detener (...). En la ocupación que hemos encontrado como pasatiempo, ¿observamos pues la marcha del tiempo? ¿Constatamos que va más deprisa? No. No nos referimos en absoluto al tiempo: y eso es lo característico. El tiempo va más deprisa porque su demorarse ya no está ahí. Éste ha desaparecido porque nosotros, en cierto sentido, olvidamos el tiempo. Ahora el tiempo no puede demorarse en absoluto demasiado despacio, porque no puede demorarse en absoluto.”⁵⁵

Ante un tiempo que se *relentiza*, que se nos hace largo y pesado, no es que simplemente lo *aceleremos*, no “multiplicamos” su velocidad por múltiplos de dos como podríamos hacer con alguna película para alcanzar la parte donde nos quedamos dormidos. El poder del pasatiempo reside en que *perdamos la noción del tiempo*. Al perderla, al *olvidar* el propio tiempo, ya no puede dilatarse: ya no puede hacérsenos largo.

Pero, ¿qué ocurre con el tiempo? Si nos “olvidamos de él” como podemos hacer con las llaves de casa, ¿dónde lo dejamos? ¿Dónde es *dejado* el tiempo *durante* nuestra *estancia en* el pasatiempo? No tenemos ni idea. Es más, no podemos responder a esa pregunta, fundamentalmente porque no estamos hablando de *el* tiempo, hablamos de un *tiempo determinado* (ese tiempo intermedio *hasta* la llegada de nuestro tren). Esta es la clave para comprender el “darnos largas” en nuestro ejemplo del tren y, además, para darnos una primera caracterización formal de nuestro querido “ser aburrido”, siendo éste un:

“(…) darnos largas el transcurso temporal que se demora de un tiempo intermedio.”⁵⁶

Poco a poco, las piezas que hemos ido modelando sobre y para la cuestión del aburrimiento comienzan a ensamblarse. Estamos (re)construyendo un puzzle, pero sin imagen, tanto de guía (a la hora de montarlo), como de objetivo final (que observar cuando esté finalizado). Ese “dar largas”, fruto de la pesadez, que hubimos caracterizado con anterioridad nos encaja a la perfección en la caracterización de nuestro *ser aburrido* pero recordemos: éste rasgo de la aburribilidad no era el único⁵⁷, y para ilustrar esto, debemos volver a nuestro hilo conductor.

De lo que hemos dicho sobre él hasta ahora, vamos a detenernos brevemente en una cuestión que sólo ha sido apuntada. Para recuperarla, preguntamos: ¿en qué consiste esa *búsqueda* de un pasatiempo? Hemos dicho que buscamos “algo que hacer”, un *quehacer*. Ahora bien, repetimos: ¿es nuestra *búsqueda* de un pasatiempo un *atarearnos*? Creemos que Heidegger baraja una noción de *pasatiempo* que, al menos mediante un primer vistazo, se nos antoja como antagónica de esta peculiar noción que tiene más protagonismo del que podríamos imaginar. Hablamos de la noción de *trabajo*.

“(…) en el pasatiempo buscamos ponernos al mismo tiempo en alguna ocupación. ¿Pero cómo? ¿Por ejemplo igual que (...) nos forzamos a ir a nuestro trabajo? No: en el pasatiempo *buscamos* la ocupación, pero ciertamente que tampoco como cuando en el trabajo de una cabaña uno corta madera y el otro trae la leche, y nosotros, por ayudar algo, acarreamos el agua. En la ocupación que buscamos en el pasatiempo no nos interesa aquello con lo que estamos ocupados, ni siquiera que de ahí pueda salir algo ni que con ello podamos ser de provecho a otros.”⁵⁸

Como vemos, todo gira en torno a la noción de “ocupación”, y en especial *hacia qué* o *hacia dónde* se dirija tal ocupación. Dicho de otro modo: lo que diferencia a un pasatiempo (y su *búsqueda*), de un genuino *quehacer*, es su “para qué”. Lo vemos en el texto recién citado: en el pasatiempo no interesa el

55. (Heidegger, 2010, 136).

56. Ídem.

57. “(…) el darnos largas no es lo único que constituye al aburrimiento.” (Heidegger, 2010, 137).

58. (Heidegger, 2010, 137).

pasatiempo mismo (podemos estar haciendo malabares como gurrños de papel), ni que eso mismo que hacemos tenga *algún tipo de provecho* (ese “para algo” –o incluso “para alguien”). Hacemos “algo”, *cualquier cosa*, justamente “por hacer algo”. ¿Qué sucede con nosotros aquí, en el pasatiempo? Si lo que hacemos es realmente un “para nada”, algo que no tiene ninguna pretensión última ni ningún tipo de *finalidad*... Preguntamos: ¿qué pretendemos *lograr* con un pasatiempo?

“(...) el *estar ocupados en cuanto tal*, y sólo eso. Buscamos estar ocupados de algún modo. ¿Por qué? Sólo para no caer en el *dejarnos vacíos* que aparece con el aburrimiento.”⁵⁹

Ya tenemos ese otro “rasgo” de la aburribilidad, la “otra cara” de nuestro *ser aburridos*. Pero antes de continuar, debemos decir más sobre este “ser dejados vacíos” que pretendemos evitar en la búsqueda de un pasatiempo, y para ello no debemos despegarnos de ese término recién destacado: el *ocuparse*, el “estar ocupados” y la ocupación. Preguntamos: ¿“estar ocupados”, qué significa? Llamamos por teléfono a un amigo para invitarle a dar una vuelta. “Ahora no puedo, ¡estoy ocupado!” nos dice.

Qué está haciendo no importa, la cuestión es *que* está haciendo algo y, por ello, no puede dedicarnos ni un minuto de su tiempo. Podemos “estar ocupados” de muchas maneras. En y durante una ocupación, nuestra atención podría apuntar hacia cualquier... *cosa*, ¿no es así? Estar ocupados es un modo de *encontrarnos* con las *cosas*, precisamente de un modo tal que estamos *asumidos*, que nos dejamos *asumir por* ellas (en el caso de nuestro amigo, no puede venir con nosotros porque tiene una ocupación —o la ocupación *le tiene a él*). Dicho formalmente:

“Nuestro modo de obrar *está absorto en algo*.”⁶⁰

Esto no debería ser nada nuevo para nosotros: es algo que está *implícito* en nuestra búsqueda de un pasatiempo. Volvamos a la estación de tren y seremos capaces de verlo. En nuestro “contar árboles”, en nuestro “hacer dibujos en la arena”... Buscábamos una ocupación en la que *dejarnos absorber* para poder impedir que el tiempo se nos pudiera demorar pero, ¿qué ocurría? Justamente todo lo contrario: en lugar de ser *sustraídos* en y mediante aquello que hacíamos y que nuestra despreocupada ocupación nos tuviera entre sus brazos, *entre-teniéndonos*, éramos “repelidos”. En definitiva: en lugar de *colmarnos*, tal o cual ocupación nos *deja vacíos*.

Aún así, y por mucho que repitamos esta característica, todavía no se nos presenta de un modo claro. ¿Qué significa “ser dejados vacíos”? ¿Y “ser colmados”? ¿Es que acaso somos algún tipo de receptáculo cóncavo capaz de “ser llenado” o “ser *evacuado*”? En este momento, la *vacuidad* que se encuentra caracterizada y caracterizando al *ser aburridos* se nos aparece como algo oscuro, precisamente por no haber preguntado de un modo correcto. Las cosas, en nuestro ocuparnos con ellas, nos dejan vacíos pero, ¿en qué consiste su *vaciarnos*? Los árboles que contamos, la arena que moldeamos... ¿*qué* (nos) *hacen* para que digamos que “nos dejan vacíos”?

“Después de todo no nos hacen nada, *nos dejan completamente en paz*. Efectivamente: y precisamente ése es el motivo por el que nos aburren.”⁶¹

59. Ídem.

60. (Heidegger, 2010, 138).

61. (Heidegger, 2010, 139).

Decimos que las cosas nos dejan vacíos, y que tal vaciarnos reside en ese “dejarnos en paz” de las cosas pero, ¿acaso no *siempre* somos “dejados en paz” por las cosas? Es más, si hemos dicho que ese “dejarnos vacíos” caracteriza a las cosas aburridas, significa que las cosas nos aburren porque nos dejan en paz. Ahora bien, ¿no es justo al contrario?, ¿no nos aburren ciertas cosas o personas precisamente por su *molestia* y su *constante estar tras de nosotros*, en definitiva, por su *pesadez*? ¿Cómo podemos decir que el “dejarnos en paz” constituye el “ser dejados vacíos” que sentimos por lo aburrido? Heidegger nos da la clave para responder a esto.

“Las cosas nos dejan en paz, no nos molestan. Pero tampoco nos ayudan, no atraen sobre sí nuestro comportamiento. *Nos abandonan a nosotros* mismos. Nos dejan vacíos porque no tienen nada que ofrecernos. Dejar vacío significa *no ofrecer nada* en tanto que presente. Dejarnos vacíos significa que no recibimos nada ofrecido de lo presente.”⁶²

La aburribilidad de la estación (en el sentido de que “nos deja vacíos”), reside en su *inhospitalidad* hacia nosotros. Algo precioso para nuestra investigación pero, ahora en serio, ¿qué esperábamos? En concreto: ¿qué esperábamos de la estación? ¿Que al llegar nos recibiera “con los brazos abiertos”, con ganas de escuchar nuestros problemas y con una bebida caliente recién hecha? Más allá de sus funciones administrativas, *no cabe esperar nada más* de la estación. ¿Cómo podemos decir que la estación “nos abandona a nosotros mismos” o que “no nos ofrece nada”? Mejor: *¿a qué nos referimos* cuando decimos que la estación no nos “ofrece nada” y que por ello “nos deja vacíos”?

“La estación presente se nos deniega como estación y nos deja vacíos porque el tren que le pertenece aún no viene, de modo que el tiempo hasta entonces se vuelve tan lento, tan moroso. Es decir, ella aún no ofrece lo que propiamente debe ofrecer.”⁶³

Aquí reside la clave del “ser dejados vacíos” de la estación: en ese “aún no”, en el *desajuste* de su ritmo, en su ir a *destiempo*. Dicho de otro modo: la estación nos aburre porque no *cumple* con su cometido (que no es sino servirnos de apeadero para acceder a los distintos trenes), debido a que “no es el momento” de la estación, la *hora de su cumplimiento*, y eso hace que se nos presente como “denegadora” y no sólo ella misma, sino sus *alrededores*. La estación y su alrededor se nos deniegan *en su conjunto* ante el sigiloso despertar del ser aburrido en nosotros.

Ahora bien, al igual que con el “darnos largas”, el “ser dejados vacíos” es insuficiente de por sí para la comprensión del ser aburridos y el aburrimento. ¿Qué hacer entonces? Ya lo hubimos adelantado en nuestro primer acercamiento interpretativo del aburrimento: la clave reside en tratar ese “ser dejados vacíos” por las cosas, y aquél “darnos largas” por el tiempo intermedio que se demora de un modo *unitario*. De hecho, ambas características no podemos tratarlas sino de un modo *conjunto*, como las caras de una misma moneda o, ¿no es acaso ese *tiempo* que aún no ha llegado, el “fundamento” de que la estación no *cumpla* con su cometido y nos deje vacíos? Véase de este modo y bajo palabras de nuestro autor:

“(…) estos dos momentos no están simplemente yuxtapuestos, sino que se entrelazan uno con otro. Más aún: en nuestro caso parece que incluso el primer momento mencionado, el darnos largas, sea el momento abarcante y en primer término determinante. Pues el tiempo que da largas y se demora no deja que la estación llegue a lo que le es propio (...). El tiempo que se demora le deniega de algún modo el ofrecernos algo. Le obliga a dejarnos vacíos. La estación *se deniega* porque el tiempo *le deniega* algo.”⁶⁴

62. Ídem.

63. (Heidegger, 2010, 140).

64. (Heidegger, 2010, 141).

2.2.1) De una, a otra forma.

Ser aburridos: un darnos largas en el ser dejados vacíos. Tales palabras están (o al menos deberían estar) cargadas de significado para nosotros a raíz de la interpretación heideggeriana del aburrimiento. Eso sí, no podemos detener aquí nuestra reflexión pues como a continuación veremos, cometeríamos no un error, sino un “quedarnos en las puertas” en la cuestión y cuestionamiento del aburrimiento.

Confesamos que hemos ocultado un “as en la manga” en nuestra caracterización del aburrimiento heideggeriano, una carta que llegado el momento jugaríamos y que es de vital importancia en nuestro (re)pensar (desde) el aburrimiento. En nuestra última digresión metódica, al estipular que interpretaríamos el aburrimiento a raíz del *ser aburridos*, entendiéndolo como un “ser aburridos por” y un “aburrirse en”, hubimos tratado –deliberadamente– ambos términos como sinónimos, sin ser esto así para nuestro autor de referencia. Lo que parece una simple diferencia lingüística marcará el compás de nuestros siguientes pasos. Aclarar sus diferencias manteniendo ambos términos en su particularidad nos será capital si queremos llegar a mirar al aburrimiento directamente a la cara. Pero vayamos por partes.

El ejemplo de la estación de tren nos ha permitido encontrar una fuente de la que mana, cargando de sentido, el *ser aburridos*: ese tiempo determinado e intermedio hasta la llegada de nuestro tren hace que la estación no cumpla con su cometido, conllevando el curso moroso de aquél un dejarnos vacíos por la estación y sus alrededores. Eso sí, la *juntura* (la visión unitaria) entre “el darnos largas” del tiempo moroso y “ser dejados vacíos” por el incumplimiento de la estación aún no se nos dan de un modo *originario*.

“Ahora, (...) apremia la pregunta decisiva por la conexión *interna* de estos dos momentos.”⁶⁵

Ambos *momentos estructurales* (llamados así debido a que configuran la estructura del “ser aburrido”), tienen que presentársenos de modo que podamos verlos en su unidad, pero no mediante una simple “conjunción lógica” o “externas adherencias argumentativas” de algún tipo. Entonces, ¿cómo conseguir esto?

“(…) Evidentemente a partir de la esencia del aburrimiento, del ser aburridos (...). Es decir, la unidad de ambos, el modo del juntamiento, lo entendemos sólo captando el *aburrimiento más originalmente* que hasta ahora.”⁶⁶

“El dar largas” y “el ser dejados vacíos” constituyen los momentos estructurales del “ser aburridos”. Debemos ver con más claridad la “unión conjunta” entre ambos momentos estructurales para que se nos aclare el “ser aburridos”. Y resulta que la forma de hacer esto es... ¡acudiendo al propio “ser aburridos”! Justo cuando comenzábamos a tener algún tipo de claridad, se nos llena de niebla nuestro camino. A no ser que algo se nos escape, y no es otra cosa que esa “diferencia entre aburrimientos” que hemos destacado hace un momento.

“Hasta ahora hemos considerado el aburrimiento atendiendo a ese ser aburridos por algo en una situación determinada. Pero este modo de aburrimiento no es el único.”⁶⁷

65. (Heidegger, 2010, 144).

66. Ídem.

67. (Heidegger, 2010, 145).

Todo lo dicho hasta ahora sobre el *ser aburridos* gracias a nuestro ejemplo del tren debe atribuirse a esa forma de aburrimiento que Heidegger denomina “ser aburridos por”. Ahora, tal forma de aburrimiento no es *la totalidad del aburrimiento*. Dicho de otro modo: el “ser aburridos por” no constituye a “el aburrimiento” en cuanto tal (por esto decimos que es *una forma* de éste). Entonces, si ésta forma de aburrimiento no es la única, ¿es que hay más? Algo así. Pero no pensemos que hay varios “tipos de aburrimientos” como si de “elementos sueltos” y “coleccionables” se tratasen, sino que, cuando hablamos de que el “ser aburridos por” no es el único aburrimiento, nos referimos a que debe de haber:

“(…) una *forma más original* del aburrimiento, es decir, supuestamente un aburrimiento en el que somos aburridos *más* que en esta situación caracterizada.”⁶⁸

“Aburrirse más”, ¿qué significa esto? ¿Es que acaso podemos sacar nuestro “aburridómetro” de bolsillo para decir que esta o aquella situación es *más* o *menos* aburrida que otra? ¿O es que hay que buscar allí donde un aburrimiento *dure más*? No. El “lapso objetivo de tiempo” no es decisivo para que un aburrimiento sea de mayor o menor grado (quizás, nos aburramos *más* durante cinco minutos que durante una espera de cuatro horas). Entonces, ¿en qué reside y cómo es posible que haya un aburrimiento “mayor” que debemos atender? Ya lo dejamos caer en su momento, y ahora es cuando esta sentencia cobra un mayor sentido para nosotros. Debemos buscar un aburrimiento que sea

“(…) más mortal, que alcance las raíces de nuestra existencia: un aburrimiento *más profundo*.”⁶⁹

2.3) En la fiesta.

Introducimos así la que será nuestra “segunda forma del aburrimiento”: el “aburrirse en”. Para ello, es menester que presentemos un ejemplo, tal y como hicimos con el “ser aburridos por” (considerado ahora por nosotros como la “primera forma”), con el objetivo de alcanzar esa “juntura originaria” entre nuestros momentos estructurales. Nuestra nueva situación, presentada por Heidegger, versa así:

“Nos han invitado por la tarde a alguna parte. No tenemos por qué ir. Pero hemos estado tensos todo el día, y por la tarde tenemos tiempo. Así que vamos. Allí hay la comida habitual con la habitual conversación de mesa; todo es no sólo de buen gusto, sino incluso exquisito. Después la gente se sienta junta, como se suele decir, animada, tal vez escucha música, se charla, es divertido y entretenido. Ya es hora de marchar. Las mujeres aseguran, no sólo al despedirse, sino también dentro y fuera, cuando ya volvemos a estar a solas: realmente ha sido muy agradable, o: ha sido terriblemente encantador. En efecto. No se encuentra absolutamente nada que haya sido aburrido en esa velada, ni la conversación, ni los hombres, ni las estancias. Por tanto uno vuelve contento a casa. Echa un vistazo en una breve mirada el trabajo interrumpido por la tarde, se hace un cálculo y una previsión para el día siguiente, y entonces viene esto: en realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación.”⁷⁰

Podríamos pensar: “estupendo, para entender esta forma de aburrimiento debemos aplicar lo que hemos extraído de la primera: buscamos *lo que aburre*, sus momentos estructurales, el pasatiempo que le corresponde...”. Bien, haciendo esto no haríamos sino equivocarnos. Más que nada por el propio hecho de que no encontraríamos *nada parecido* a lo que se nos mostraba en la primera forma si procedemos así. Pues: ¿dónde está el pasatiempo? ¿Podemos caracterizarlo? ¿Y lo que aburre? Hemos dicho que la fiesta ha sido *terriblemente agradable*: ¿cómo podemos decir que nos hemos aburrido o que es aburrida la fiesta? ¿Es que al cabo, todo lo que hemos conseguido reflexionando sobre ese “ser aburridos por” es

68. Ídem.

69. Ídem.

70. (Heidegger, 2010, 147).

insuficiente, y que en el fondo *no nos sirve* para entender y captar de un modo más originario y profundo el aburrimiento? Tampoco eso. Ocurre que, para poder captar esta segunda forma del aburrimiento, debemos saber *mantenerla en su peculiaridad* para poder caracterizarla en relación a la primera. Dicho de otro modo y en palabras de nuestro autor:

“(…) preguntamos qué forma parte propiamente de este *haberse aburrido en la invitación* que hemos caracterizado, y cómo esta forma del aburrirse en... *se diferencia* de la forma que mencionamos primero del ser aburrido por... en la situación respectiva de la estación. Se trata de interpretar en sí misma y desde sí misma esta segunda forma del aburrimiento, y de llegar así a conocerla mejor.”⁷¹

Digámoslo así (y a su vez adelantando lo que nos avecina): vamos a encontrar los elementos que componen al aburrimiento para nosotros pero, en esta segunda forma, *transformados* a su modo, al modo que le son propios a esta forma a interpretar. Pensemos en un puchero, uno de los platos más conocidos de nuestra gastronomía. Hay muchas *formas* de prepararlo (el “de mi abuela de toda la vida”, el “puchero de enfermo”...) pero a pesar de sus variedades hay ciertas cosas que *se mantienen* (que se cocina en un perolo con hondura, que es un plato de cuchara...), aunque se preparen todos y cada uno “a su manera” (si se le hecha este ingrediente antes o después, si se sofríen o no antes de hervirlos...). Dígase así: a pesar de que los elementos en nuestra segunda forma hayan cambiado, debemos saber observarlos y no limitarlos a como estaban en la primera, sino apreciarlos en su *originalidad*.

A pesar de todo, nuestro proceder interpretativo no ha cambiado y volvemos a rastrear en esta segunda forma nuestro amado y querido hilo conductor: *el pasatiempo*. ¿Dónde está? ¿Es que acaso, *se nos ha escondido*? ¿Qué ha ocurrido con él? ¿Podemos caracterizarlo? Decimos que la fiesta ha sido aburrída, pero no encontramos nada aburrído, por lo que no vemos tampoco ningún pasatiempo que pretenda impulsar aquél aburrimiento. Es como si en esta forma, el pasatiempo *faltase*... Pero no es así. Repetimos: el pasatiempo se ha transformado y debemos encontrarlo transmutado. Pero, ¿cómo? ¿Cómo encontrar algo que conocíamos de una manera y que ahora tiene otro aspecto? Sería como querer reconocer a alguien tras una operación estética, o tras haber cambiado sobremanera con el paso de los años. No cabe otra forma que, viniendo él hacia nosotros nos dijera: “¡Eh, que soy yo!”. Pues algo así debemos hacer con el pasatiempo: debemos atender a la situación para captarlo en su transformación mediante su venida de él a nosotros. Por eso preguntamos: ¿qué ocurre en la fiesta?

Pues en una fiesta... ocurre lo propio de una fiesta: *se festeja*. Pero, ¿qué hacemos? Por lo general, como vemos en el ejemplo citado, se charla, la gente cuenta cosas interesantes o se “ponen al día”. Quizás se escuche música. Algo muy común puede ser “tomarse algo”, comida o bebida que se ha preparando con anterioridad para el momento. Vemos muchas cosas en una fiesta, incluso muy variadas entre sí dependiendo del motivo del festejo (muchos estaremos de acuerdo en que no se hace lo mismo en la fiesta de un duodécimo cumpleaños –con sus globitos y matasuegras– como en una despedida de soltero/a). Pero, ¿qué podrían tener en común? Y, en relación a nuestra investigación, ¿cómo podríamos captar nuestro ansiado y transformado pasatiempo en esta segunda forma del aburrimiento?

“(…) se trata de ver correctamente [el] avivarse [el pasatiempo]: *no* considerarlo como sucesos aislados, sino comprenderlo en el marco de la situación entera de la invitación, el sentarse juntos, el conversar.”⁷²

71. (Heidegger, 2010, 148).

72. (Heidegger, 2010, 149).

¿Recordamos cómo se nos mostraba el creciente despertar del ser aburridos en el ejemplo de la estación de tren? *Mirando el reloj*. O sea, había “algo que hacíamos” que nos servía de estela del pasatiempo. Algo similar debemos hacer ahora. Pensemos en la fiesta, quizá recordemos ciertos “momentos” en los que algo peculiar nos ocurría: puede que al hablar con uno de los asistentes, lo que nos estaba contando lo había hecho ya con anterioridad y, para no interrumpirlo y por cortesía, mirábamos a otro sitio, jugueteábamos con algo que hubiera cerca y *soportábamos* ese discurso de nuevo. Puede que, si en la ocasión se practicaba algún tipo de juego, tras un rato aplicando su misma mecánica y comenzar a sernos *repetitivo*, es posible que pensáramos en otra cosa, aprovecharíamos para rellenarnos la bebida... Como decimos: en la fiesta hacemos muchas cosas, *se hacen* muchas cosas pero, ¿cuál de ellas es el pasatiempo que nos levanta acta de la presencia del aburrimiento? Nuestro autor nos da la clave para ello:

“El *pasatiempo* no es [esta o aquella] ocupación aislada, sino *toda la conducta y el comportamiento*: la velada entera, la propia invitación. Por eso era tan difícil de hallar el pasatiempo.”⁷³

Estábamos cometiendo el error de buscar el pasatiempo tal y como lo hicimos en la primera forma: como la búsqueda de una ocupación *dentro* de la situación. Pero en esta segunda hablamos de un aburrimiento que nos acontece *en* (la fiesta), no uno tal en que seamos aburridos *por* (esto o lo otro). La fiesta al completo es el pasatiempo. En ella está latente y latiendo un aburrimiento ya que, como hemos estipulado en nuestra interpretación, todo pasatiempo acomete contra un aburrimiento con la intención de despacharlo, evitando que se despierte. Atisbamos así una propiedad esencial de esta segunda forma: aburrimiento y pasatiempo se nos entrelazan de un modo muy peculiar (o quizás siempre han estado íntimamente unidos, y sólo aquí somos capaces de verlo).

Tenemos, aunque sea brevemente y de modo “inicial” nuestro pasatiempo caracterizado, lo que nos permite seguir el rastro de esta segunda forma de aburrimiento. Pero no podemos perder de vista nuestro objetivo último: encontrar esa juntura primigenia entre los dos momentos estructurales del ser aburridos para así poder con firmeza creer que nos la habemos con un aburrimiento más *original*, más *profundo*. Eso sí, antes de encontrar la juntura entre dos elementos, debemos encontrar tales elementos en primer lugar y luego contemplar una posible unión entre ellos. Debemos darnos (al igual que nos ha ocurrido con el pasatiempo), con el *darnos largas* y el *ser dejados vacíos* del aburrimiento en esta segunda forma transformados a su modo y para ello, siguiendo a nuestro autor, lo haremos mediante un “proceder comparativo” entre nuestra ya tematizada primera forma y nuestra segunda por tematizar, ateniéndonos a aquello *de donde* brota la aburribilidad: *lo aburrido*.

Preguntamos: ¿qué aburría en nuestra primera forma? ¿Qué era *lo aburrido*? Un “esto” (la estación), un “aquello” (la calle, la zona). Algo verdaderamente interesante y que se mantenía oculto en nuestra primera forma ahora se nos presenta de un modo claro: cuando decimos que nos “aburrimos por...” nos referimos a que somos aburridos por *algo determinado y determinable*. En nuestra primera forma del aburrimiento, lo aburrido goza de un *carácter deíctico*, es decir, que puede ser “señalado con el dedo”. Ahora bien, ¿y en nuestra fiesta?

“En el *segundo caso* no hallamos *nada aburrido*. ¿Qué significa eso? (...) *no* podemos decir *qué* nos aburre. (...) en el *segundo caso no* es que no haya acaso *absolutamente* nada que aburra, sino que lo que aburre tiene este carácter de “*no sé qué*”.”⁷⁴

73. (Heidegger, 2010, 150).

74. (Heidegger, 2010, 152).

Gracias a esta comparación descubrimos algo curioso e inquietante: mientras que lo que aburre en la primera forma es algo *determinado*, en la segunda es “algo” *in-determinado* (un “*no sé qué*”, como vemos). Encontramos en nuestra investigación sobre el aburrimiento algo que a muchos nos ha podido pasar, incluso en otros contextos y bajo otros temples de ánimo: hay veces que, aunque *algo nos pasa*, no sabemos *lo que es*.

Parejo a este carácter determinado de lo aburrido, vimos que las cosas aburridas estaban “forzadas” a aburrirnos debido a que no “cumplían” su cometido al encontrarse “fuera de su tiempo”. Lo aburrido se encontraba ligado a un *tiempo intermedio* que en su demorarse hacía que las cosas nos dejaran vacíos (en suma: que nos aburran). Preguntamos ahora, en nuestra segunda forma: *¿cómo* acontece el tiempo? *¿En qué medida* afecta a las cosas y a nosotros mismos?

“En el segundo caso, al aceptar la invitación, nos hemos *dado a nosotros mismos el tiempo, tenemos tiempo* para ello y nos *dejamos tiempo* para ello, mientras que en el primer caso no queremos *perder* ningún tiempo y estamos intranquilos a causa del transcurso demasiado lento del tiempo.”⁷⁵

Con esto no estamos sino mostrando lo que adelantábamos nada más asomarnos a esta segunda forma: las tornas han cambiado. Lo aburrido se nos presenta como “algo indeterminado” (de ser esto posible). El tiempo, en su afección a las cosas y a nosotros mismos, nos sale al paso casi de modo contrario (mientras en una no queremos *perderlo*, en otra parece *sobrarnos*). Hubimos llegado, gracias al análisis del “ser aburridos por...”, que todo *ser aburrido* consiste en un *darnos largas en el ser dejados vacíos*, *¿experimentamos esto en nuestra fiesta? ¿Cómo puede darnos largas un tiempo que se demora, si precisamente es un tiempo que hemos dejado para la ocasión que, en cierto modo, hemos decidido dejarnos? ¿No queremos precisamente que la fiesta no acabe nunca? ¿Cómo podemos decir que somos dejados vacíos en la fiesta si precisamente, en aquella estamos constantemente ocupados, de aquí para allá como quien dice, completamente asumidos en el acontecimiento? ¿Es que al cabo, podemos decir que nos hubimos aburrido en la fiesta?*

Llegados a este punto tenemos, tanto sutil como explícitamente, los elementos para ver al desnudo esta misteriosa segunda forma del aburrimiento. En el fondo, nos encantaría avanzar en este trabajo al estilo heideggeriano, dando bandazos, explorando múltiples vías, planteando cuestiones que de entrada sabríamos que nos llevarían (o no) a alguna parte... Pero siendo fieles al suelo de donde brota este trabajo, debemos *resumir* (de un modo *interpretativo*), no *reproducir* el análisis de nuestro autor. Por esto, la clave para resolver estas carencias (la aparente falta de un *darnos largas* y un *ser dejados vacíos* en el “aburrirse en...”), haciéndonos ver los momentos estructurales bajo su nueva faceta y en su juntura reside en nuestro hilo conductor que nos tensa hacia este ansiado aburrimiento bajo su nueva forma.

Para mostrar de un modo más explícito la condición de pasatiempo de nuestra fiesta, centrémonos en ese carácter indeterminado de lo aburrido. *¿Por qué no podemos encontrar nada aburrido allí? Precisamente porque la fiesta, en tanto pasatiempo, ha triunfado frente al aburrimiento. Ha conseguido su cometido: ha evitado que se despertara. Esto es algo que vemos en la situación citada y que nos revela otra característica de esta forma: aquí, en el “aburrirse en...” el aburrimiento sobreviene en nosotros de modo pretérito, ya pasado y ocurrido. Pero por muy pretérito que fuese, por muy “tarde” que descubramos que hubimos sido aburridos, en nuestra fiesta tuvimos de acompañante al aburrimiento (aunque no hubiera sido invitado y nadie le llegara a hacer caso).*

75. (Heidegger, 2010, 153).

Así, sabemos que nuestra fiesta arremetía contra un “algo” aburrido que se nos da de un modo indeterminado (como un “*no sé qué*” que nos aburre). Bien, si nuestra intención es comprender esta segunda forma ateniéndonos a lo aburrido y su aburribilidad, ¿cómo aprehender algo que se nos da de un modo indeterminado? ¿Cómo comprender aquello que excede a nuestra comprensión, que está “más allá” de nuestro límite cognoscitivo y de los límites de nuestro lenguaje (pues al final, es algo que *no podemos decir*)?

“(…) se dirá, entonces ahora hay que eliminar la indeterminación y remediar el desconocimiento. Entonces llegaremos a conocer contra qué se dirige este pasatiempo. ¿Llegaremos a conocerlo? No, (…) este “no sé qué”, el desconocimiento indeterminado, es el carácter de lo aburrido. No podemos eliminarlo, sino que tenemos que establecer precisamente esto indeterminado y desconocido en su indeterminación y desconocimiento, no reemplazarlo por una determinación y un conocimiento.”⁷⁶

Si revestimos con ropajes que nos son conocidos (ya determinados y determinables) a aquello que se nos sobreviene como desconocido no haremos sino sumergirnos en una mentira, en una *ficción* que nosotros mismos hemos creado (consistiendo estos “descubrimientos” un genuino *autoengaño*). Debemos hacer “de tripas la razón”, y saber convivir con aquello que va en contra de los principios de nuestra razón misma: lo *desmedido* y lo *desconocido*. De no hacer esto, prescribiríamos círculos sobre el mismo lugar (sobre lo *ya conocido* por nosotros) y no avanzaríamos jamás en nuestra interpretación de este fenómeno. Pero volvamos a nuestro cometido.

“Lo que aburre: no esto ni aquello, sino un “no sé qué”. Pero esto desconocido indeterminado podría ser precisamente lo que tendría que dejarnos vacíos. Es decir, precisamente con relación a éste tendríamos un *ser dejados vacíos* en este aburrimiento.”⁷⁷

Recordemos nuestra fiesta: ¿no estuvimos allí precisamente *haciendo una cosa tras otra*, constantemente *ocupados*, sustraídos por los colores, la compañía, la música... en suma: el *ambiente*? ¿No estuvimos precisamente *allí*, desde el principio hasta el fin de la misma, *encandilados* y *ebrios* por todo lo que se encontraba presente? Parece ser eso lo que caracteriza a nuestra situación, a saber, un:

“(…) dejarse llevar por lo que allí se está desarrollando.”⁷⁸

En nuestra primera forma del aburrimiento, vimos que la búsqueda de un pasatiempo radicaba en un estar ocupados en cuanto tal, evitando así el “ser dejados vacíos” que nos afectaba en la espera de nuestro tren. Ahora, en la fiesta, precisamente podríamos decir que “*no nos da tiempo a aburrirnos*” con todo lo que hacemos: estamos constantemente ocupados, *entregados* a lo que nos rodea. La fiesta nos colma, en definitiva: *no nos deja vacíos*. En la fiesta estamos *hinchidos*, tenemos todo lo que queremos (una buena compañía, reservas de buenos alimentos y bebidas...). No nos hace falta nada más, *no buscamos nada más*. Todo está dispuesto de un modo tal que podríamos decir que es *perfecto*: aquí radica su *terrible encanto*. En la cornucopia que es el evento, algo peculiar acontece al ojearlo más de cerca:

76. (Heidegger, 2010, 155).

77. Ídem.

78. Ídem.

“Participamos, *intervenimos en la cháchara*, quizá en el modo de una relajación que nos descansa. Pero justamente este no-buscar-nada-más en la invitación es lo decisivo en nuestro comportamiento. Con este no-buscar-nada-más, algo queda *inhibido* en nosotros.”⁷⁹

Justamente en la opulencia, se manifiestan las carencias: los huecos y faltas de algo (o alguien) por donde se escurre y desliza su “lado oscuro”, aquello que se quería olvidar y ocultar eclipsándolo con lo maravilloso y lo sublime. ¿No consiste en esto el “salir de fiesta”, las romerías populares, las ferias y todo lo *dionisiaco* que compone nuestra vida? Para comprender lo que Heidegger quiere transmitirnos, y caracterizar este modo profundizado del “ser dejados vacíos” de esta segunda forma, pensemos ya no *en lo que hacemos* al festejar, sino en lo que hay *detrás* del festejar mismo: lo que articula el “salir de fiesta” cotidiano que hasta hace no mucho podíamos presenciar cada fin de semana sin temores ni preocupaciones.

Salimos de fiesta: ¿qué es lo que *pretendemos hacer*? Evidentemente *pasarlo bien*. Queremos “hacer algo”, pero tampoco queremos “comernos la cabeza” con lo que hacemos: que lo que hagamos no tenga un peso mayor que el de *pasar el rato* o “echar la tarde”. Hay veces que oímos: “*Necesito salir de fiesta*”. ¿En qué consiste esa necesidad? ¿Qué *remedia* el festejar? Habrá y hay muchas salvedades para el ocio y cada uno encontrará en cada festividad una “necesidad” que suplir. Ahora bien, creemos que hay una que nos sirve de camino interpretativo para la ocasión: nos referimos al salir de fiesta para “*olvidar las penas*”.

¿Cómo se “olvidan las penas” en el salir de fiesta? ¿Es que acaso hacemos un esfuerzo mental para forzar el olvido y así disfrutar allí donde vamos? Va a ser que no. Cuando sacamos a colación esta razón tan cotidiana, probablemente nos imaginemos a un decrépito señor mayor en la barra de algún bar, minando las reservas alcohólicas del mismo, que si le preguntamos el por qué de su ingente ingesta etílica, nos revelará que bebe “para olvidar” algo de lo que no desea hablar. Quizá por aquí vayan los tiros pero, para nosotros, los líquidos destilados y fermentados no son la condición *necesaria* para el olvido de las penas (aunque sí *suficiente*, además de un recurso muy frecuentado por nuestros coetáneos). En definitiva: ¿en qué consistirá entonces este peculiar olvido, especialmente a la hora de *salir de fiesta*, o al acudir a algún evento?

“En este intervenir en aquello que se está desarrollando, hemos dejado atrás en cierto modo, no acaso injustificadamente o para nuestro perjuicio, sino legítimamente, nuestro auténtico sí mismo. En este no buscar nada más, que para nosotros es evidente, nos *escurrimos* en cierto modo de nosotros mismos.”⁸⁰

Cuando salimos de fiesta dejamos nuestros problemas y *penalidades* en “la puerta”. Al festejar, nos despojamos de *nosotros mismos*, de lo que de modo cotidiano *somos*. Las obligaciones, el sometimiento al trabajo, a las deudas, los atrasos, los proyectos que hay que entregar antes de su plazo... todo eso, *en y durante* nuestra fiesta, *desaparece*: se disuelve por el mágico poder del festejar mismo. Pues bien, ese “dejarnos” que acontece en nuestra fiesta (consistiendo en un *dejarse llevar* por ella, por lo que en ella se hace), es un *escurrirnos* de *nosotros mismos* que puede hacer que, de algún modo, nos ocurra una *peculiar dejadez*:

79. (Heidegger, 2010, 157-158).

80. (Heidegger, 2010, 158).

“(…) y concretamente en un doble sentido: *primero*, en el sentido del entregarse a aquello que se está desarrollando; *segundo*, en el sentido del dejarse atrás, concretamente a sí mismo, al auténtico sí mismo. En esta dejadez del *entregarse, dejándose a sí mismo atrás*, a aquello que se está desarrollando, puede *formarse un vacío*.”⁸¹

Mientras en nuestra primera forma *faltaba lo que llenaba*, ahora en nuestra fiesta puede *acontecernos un vacío*, una especie de “nihilización” que puede identificarse como lo *oprimiente* de esta segunda forma del aburrimiento. De hecho, esta opresión puede verse fortalecida (que oprima de un modo “más radical”) cuando, en mitad de la fiesta (habiendo “dejado nuestro sí mismo atrás”), recordamos una *obligación imperante*, algo que “tendríamos que estar haciendo” y en lugar de divertirnos, nos damos cuenta de que mientras estamos allí de parranda, nos sentimos oprimidos por estar *perdiendo el tiempo* (tiempo que tendríamos que estar invirtiendo en aquella ocupación determinada). Pero no nos adelantemos, quedémonos con que hemos encontrado nuestro momento estructural, el “ser dejados vacíos” en nuestra segunda forma que, ahora, es cuando propiamente podemos denominarla como un *evacuarnos* (un “formarse en nosotros un vacío, al vaciarnos”).

Podríamos, desde este fenómeno de “salir para olvidar las penas” recién comentado, extraer el segundo momento estructural de nuestra segunda forma (precisamente porque en ella se dan ambos momentos de un modo *conjunto y originario*), pero hacer esto supondría dar a entender que la “pena” (el “apenarnos”) es y forma parte de nuestro querido temple de ánimo que es el aburrimiento. Para evitar esto, seremos fieles a nuestra lectura y seguiremos la estela de nuestro autor. Preguntémonos ahora: ¿qué debemos hacer para captar en su transformación, el momento estructural del “dar largas” en el “aburrirse en” la fiesta?

Si el “ser dejados vacíos” adviene en relación a una determinada forma de relacionarnos con las *cosas*, ¿cuál es el “de dónde” del “dar largas”? Dicho de otro modo: ¿qué es lo que *daba largas* en nuestra primera forma? Aquél tiempo intermedio que en su demorarse “nos largaba”. En esta segunda forma, el tiempo se nos da de un modo casi contrario: en la fiesta, el tiempo no es un tiempo intermedio (un “*hasta*”), sino un tiempo que nos hemos dejado para la ocasión (un “*durante*”). Tal y como nos gusta decir, esta segunda forma de aburrimiento implica la existencia de *tiempo libre*: un tiempo que “tenemos” y que “nos sobra” (como si lo tuviéramos en *stock*) y que “invertimos” en nuestra celebración.

“Tiempo libre”, ¿qué significa esto? ¿Es que hay (*tenemos*) un tiempo tal en el que se encuentra *emancipado*, dando saltos por ahí, liberado de algún tipo de jaula que lo apresaba? Incluso: ¿qué pasa con nosotros cuando decimos que tenemos “una hora libre” o que “libramos los miércoles”? ¿Es que acaso el resto del tiempo estamos “apresados” bajo un “*tiempo esclavo*”, tiempo que está en cautiverio, oculto tanto él como nosotros en algún tipo de zulo? Esto parecerán tonterías, pues solemos tratar estos temas de un modo tan banal que ignoramos la profundidad de los mismos, siendo cuestiones que podemos “rescatar” de las garras de la *tiranía de lo obvio* gracias a este excelso temple que es el aburrimiento. Pero volvamos a nuestro ejemplo: hemos decidido ir a la fiesta precisamente porque *tenemos tiempo*, tenemos la “tarde libre” y por ello nos *dejamos* ese tiempo para ir a la fiesta, lo “reservamos”, por así decir, para esa ocasión. Ahora bien, si decimos que tenemos tiempo para ir a la fiesta, significa que *antes* no lo teníamos (pues por la mañana hubimos estado trabajando en algo que demandaba nuestra atención). ¿Qué queremos decir con esto? Pues que tener “tiempo libre”, parece insinuar que:

81. Ídem.

“Nosotros nos dejamos tiempo, y el tiempo que de este modo nos hemos dejado nos deja libres en el estar *ahí metidos*.”⁸²

¿Quién no ha ido a algún evento y alguno de nuestros acompañantes estaba “*que no estaba*”? Cuando vamos a la fiesta, vamos para *estar en* la fiesta, no para estar “pensando en otra cosa” o “pendientes del teléfono” porque esperamos una llamada del trabajo. Esto roza lo categórico pero, durante nuestro tiempo libre, no queremos saber de nada más que de lo que “nos hemos dejado el tiempo para” (la fiesta, en nuestro caso). *Estamos en* la fiesta, *somos ahí*. Estamos íntimamente ligados con lo que acontece, estamos completamente sumergidos ... esto lo hemos destacado antes, desde el prisma del *evacuarnos* pero, ahora, debemos ver esta cuestión desde la perspectiva del tiempo, de *nuestro* tiempo: ese “tiempo (aposta) dejado para la ocasión”. Por eso preguntamos: ¿en qué consiste ese “tener un rato libre para...”? ¿Qué significa que “*tenemos tiempo*” para una ocasión como la fiesta?

“Nos tomamos tiempo. Pero con ello no hemos cortado una porción de este todo [que es nuestro tiempo], como un trozo de tarta. Más bien nos tomamos este tiempo. ¿Qué sucede allí? ¿Cómo se *transforma todo nuestro tiempo* con este tomarnos tiempo? Hacemos que se *detenga*, pero no que desaparezca. Al contrario. Nos dejamos tiempo. Pero el tiempo no nos deja. No nos despidе de sí: en tan poca medida que, en tanto que detenido, expande una *calma* en la existencia, una calma en la que ésta, la existencia, se distiende, pero al mismo tiempo es encubierta en cuanto tal, precisamente a causa del intervenir durante el tiempo que nos hemos tomado.”⁸³

Es como si todo el “tiempo libre” que tenemos, todo esos ratos que “dejamos” para hacer ciertas cosas, es un tiempo que cuya “esencia” (lo que le hace ser lo que es) consiste en un *dejar que se pierda*, que simplemente *transcurra*. Casi con una total seguridad podemos decir que cada vez que tenemos “tiempo libre” significa que “tenemos tiempo, precisamente para *perder el tiempo*”. Ahora la fiesta se nos revela con una luz bastante peculiar: toda nuestra celebración es un encuentro entre personas con un privilegio sin igual, el hecho de tener “un tiempo” que pueden dejarlo perderse, que simplemente (se) *pase*... Con esto, encontramos algo muy interesante para nuestra investigación:

“¿Adónde llevamos este tiempo tomado? Lo pasamos, lo gastamos, lo *disipamos*. Nos tomamos el tiempo de modo que no tenemos que contar con él (...). Lo pasamos, es decir, en y durante el pasarlo continuamente lo vamos quitando, pero de modo que en y durante este quitar justamente no se manifiesta. El tiempo *durante* su transcurrir, es decir, justamente este *durante*, dentro del cual perdura la velada y la invitación, este durante en su perdurar, lo vamos quitando.”⁸⁴

Prestemos atención: el mismo tiempo que nos hemos dejado para la ocasión... ¡es el mismo tiempo que hacemos que *se pase*! ¿Cómo, de qué manera lo *hacemos pasar*? Precisamente con el *pasatiempo* propio para el que nos hemos *dejado el tiempo*: la propia fiesta, en su conjunto, hace rodar el propio tiempo dejado para ella misma...

“El tiempo que nos hemos tomado para la velada -en eso consiste justamente el tomar- dejamos que perdure durante la velada de modo que, en el estar ahí metidos en lo que sucede, no atenemos a su transcurso ni a sus puntos temporales.

El perdurar del durante absorbe en cierta manera la serie discurriente de horas, y se constituye en un *único ahora extendido*, que no discurre él mismo sino que está detenido. El ahora está extendido y detenido y mantenido en esta detención extendida, de modo que estamos metidos por completo en lo que sucede en torno a nosotros, es decir, que somos *por entero presente para* lo que comparece.”⁸⁵

82. (Heidegger, 2010, 160).

83. Ídem.

84. (Heidegger, 2010, 162).

85. (Heidegger, 2010, 162-163).

Arriba nuestra investigación a un curioso puerto, “se presenta” ante nosotros lo que siempre se nos escapa (precisamente: *el presente*). A pesar de que pretendemos mantener las distancias con nuestro autor de referencia, no podemos sino reproducir palmariamente esta caracterización de lo por él denominado como *el ahora detenido*: un “lugar” que no es ningún lugar, un “algo” que no es un algo que, de “ser algo”, es “allí” donde nuestros momentos estructurales se nos abrazaron en comunión conjunta y que no pudimos contemplar debido a que, durante la fiesta, estuvimos verdaderamente *distraídos*. Intentemos caracterizar tal utópico lugar.

“¿Pero qué significa que en esta situación somos por entero presente? Eso implica que no nos volvemos a aquello que y como y donde hemos sido: lo hemos olvidado. Por entero presente, tampoco tenemos tiempo para lo que tal vez nos hayamos propuesto con el día de mañana o en otro momento, para lo cual estamos resueltos o irresueltos, para lo cual nos aplicamos, lo que tenemos ante nosotros, lo que eludimos. Por entero presente para aquello que sucede, estamos cortados de nuestro pasado y futuro”.⁸⁶

¿Recordamos *cómo* conseguíamos, en la primera forma, que un tiempo intermedio dejara de sernos moroso evitando su *lenta llegada y transcurso*? Nos dejábamos asumir por una ocupación que hiciera *pasar el tiempo* en tanto que evitaba su demorarse al conseguir que no se demorara en absoluto. Pues, al asumirnos en la fiesta, vuelve a acontcernos esto pero de un modo peculiar. En la fiesta *olvidamos el tiempo*, olvidamos *nuestro* tiempo, y eso hace que toda “nuestra historia” (nuestro pasado) quede, usando la terminología de nuestro autor, *acerrojada*, es decir, “puesta bajo llave”, evitando así su salida a nosotros en forma de recuerdo. Lo mismo ocurre con “el mañana” (nuestro futuro), con sus inquietudes y sus preocupaciones: se nos *desliga* de nosotros, el *horizonte* de lo que ocurrirá se nos pierde de vista ante la fuerza... del *ahora*, un *ahora* que

“Acerrojado y soltado por ambos lados, se atasca en su permanente estar detenido, y en su atascarse *se extiende*. Sin la posibilidad del tránsito, sólo le resta el mantenerse: tiene que permanecer *detenido*.”⁸⁷

Al tiempo, nuestro tiempo dejado para la fiesta (ese tiempo que teníamos “libre para...”), le ocurre como al agua: si le quitas la posibilidad de moverse (si le quitas su cauce) se *estanca*, permaneciendo *allí* donde se *encuentre*. El ahora, al encontrarse detenido, no tiene otra “salida” que la de ser “*el ahora actual de los ahora*”⁸⁸. Hemos detenido en nuestra fiesta al tiempo mismo, hemos detenido *nuestro tiempo*. Hemos hecho que se detenga, no dándole al *pause*, sino *evitando* que pueda *avanzarse* o *ser retrocedido*. Todo nuestro tiempo, la totalidad del “tiempo que nos queda” se encuentra *allí*, entre los presentes y lo presente. Eso sí, con una peculiar pega:

“Todo nuestro tiempo en esta forma transformada está impelido a este *ahora detenido* del ‘durante’ de la velada. Este tiempo detenido somos *nosotros mismos*, pero *nuestro sí mismo* como lo *abandonado* de su *procedencia* y su *futuro*”.⁸⁹

Desarraigados de nuestras raíces es cuando con más fuerza se nos muestran. Abandonados a nuestra suerte, es cuando con mayor poderío se nos evidencia nuestra dependencia. Es en la ausencia cuando brota la eminencia de la presencia. Esta vez, el *ahora detenido* en nuestra segunda forma del aburrimiento, nos enseña que, por mucho que queramos *entre-tenernos*, por mucho tiempo que

86. (Heidegger, 2010, 163).

87. (Heidegger, 2010, 164).

88. Ídem.

89. Ídem.

queramos pasar con *pasa-tiempos*, esto no hace sino desvelar nuestra *sujeción* al *propio tiempo*, al tiempo *mismo*, que no es otro que *nuestro* (“mismísimo”) tiempo.

Decíamos otrora que, cuando el tiempo intermedio de la primera forma del aburrimiento nos “daba largas”, no sabíamos *adónde nos largaba* (entonces sólo sabíamos *adónde* nos llevaba el pasatiempo). El tiempo, en el aburrimiento, nos oprime al “darnos largas”... y es ahora cuando sabemos *adónde* y la razón de ese (ahora auténtico) *languidecer*: el aburrimiento nos lleva, nos arrastra hacia nosotros mismos, *hasta* las puertas de nuestra *temporalidad*. Al menos, así es como interpretamos la transformación de este momento estructural:

“El ahora detenido, el ‘durante’ de la velada en el que dura la invitación, puede revelarnos precisamente este darnos largas, este estar sujetos a nuestro tiempo en cuanto tal. Este no ser despedidos por nuestro tiempo que se nos impone desde el ahora detenido es el darnos largas en el tiempo detenido, es decir, el momento estructural del aburrirnos en... que estamos buscando.”⁹⁰

Hemos encontrado los momentos que estructuran al *ser aburridos* y justamente tal y como queríamos (transformados a su modo). Triple es nuestro éxito al ver que en esta segunda forma tales momentos se nos dan *coligadamente*. Ahora bien, ¿por qué decimos que se nos dan de un modo *conjunto*, ligados de un modo *íntimo e interno*? Precisamente porque ambos *brotan* de un mismo “lugar”: el *ahora detenido* recién caracterizado. Eso sí, siendo coherentes con nuestro discurso, ambos momentos estructurales conforman la *aburribilidad de lo aburrido* y, al surgir de tal peculiar “ahora”, ello conllevaría a afirmar que *el ahora detenido* es lo que aburre (*lo aburrido*) de nuestra segunda forma del aburrimiento. Cosa que no puede ser de otra forma.

Pero (podrá objetarse), ¿no decíamos que “lo aburrido” en esta forma segunda era algo *indeterminado* y *desconocido*? ¿Cómo podemos acabar *determinándolo* como ese *ahora detenido* y quedarnos tan panchos? Quizá se tenga razón al formular esta acusación aunque, ¿y si no es así? ¿Y si precisamente es el *ahora detenido* el mayor representante del desconocimiento, el más grande “no sé qué” que nos hayamos podido encontrar? Acudamos a nuestro autor de referencia para aclarar esta excentricidad y a la vez refutar aquellas acusaciones:

“Este tiempo detenido ¿es indeterminado y desconocido? En efecto. Pues el tiempo lo conocemos cotidianamente justo como lo que transcurre, lo que fluye. Es justamente el ejemplo primordial del transcurrir y del no quedar detenido. Lo conocido es el tiempo que fluye. Esto conocido siempre es también para nosotros determinado y determinable, bien con el reloj o bien, en todo momento, mediante algún suceso (...). Pero el *ahora detenido*, en la situación mencionada, es lo *desconocido*, y es al mismo tiempo *indeterminado*, y esto en un sentido acentuado.”⁹¹

Debido a que el *ahora detenido* cumple las características de “lo aburrido” de nuestra segunda forma, es por lo que tan cuidadosamente hemos intentado caracterizarlo, utilizando todos los términos para delimitarlo de un modo entrecomillado y ateniéndonos a la descripción de nuestro autor. Cuando estamos sumergidos en tal misterioso ahora, con nuestro sí mismo (nuestros proyectos, nuestras inquietudes... en definitiva: lo que somos) vaciado, situado de un modo tal cuya temporalidad más propia se ve fortalecida y presenciada de manera más acuciante ante la incapacidad de ser capaces de despegarnos de ella misma, podemos decir que *nos aburrirnos*, en tanto nos *hubimos aburrido en*.

90. Ídem.

91. (Heidegger, 2010, 165).

Al final, vemos cumplido algo que pretendíamos evitar. No queríamos simplemente desterrar la problemática del aburrimiento hacia el terreno del tiempo y la temporalidad, pero ha sido el aburrimiento mismo (en tanto que hemos profundizado en él) quien nos da esta gran lección, a saber, que:

“La unidad estructural de los dos momentos estructurales se fundamenta en el detener, que hace presente, el tiempo tomado. Es decir, después de todo, la esencia unitaria del aburrimiento, en el sentido de la estructura unitaria de los dos momentos, tenemos que buscarla en el tiempo.”⁹²

Esto necesita una matización: no *reducimos* este temple y sus cuestiones en torno al tiempo y todo lo que aquél pueda ofrecernos, sino que debemos *enmarcarlas* en el horizonte de *nuestra* temporalidad. Una cosa es *el* tiempo, y otra cosa es *nuestro* tiempo, y esta diferencia nos permite entender lo que quiere decirnos nuestro autor al respecto. Cuando decimos que las “respuestas” a nuestras preguntas sobre el aburrimiento deben encontrarse en el tiempo, no debemos pensar que la solución está en las manecillas del reloj. Debemos atender a cómo el tiempo está en nuestra existencia, *cómo* se nos *da* para nosotros y así poder decir algo sobre él (y a su vez, del aburrimiento).

Nuestra labor interpretativa se encuentra en la linde de su recta final y, debido a que siempre hemos intentado seguir el despliegue argumentativo de nuestro autor y texto a comentar (con las salvedades propias de nuestra interpretación), nos hubiera gustado realizar un breve resumen recopilatorio de lo que “sabemos” hasta ahora sobre el aburrimiento, exponiendo las características fundamentales de ambas formas, “teniendo a la mano” todo lo necesario para realizar nuestro último empujón (además de que es algo que nuestro autor hace a estas alturas)⁹³. Tarea que evitamos en pro de la síntesis que un trabajo como éste, requiere.

Lo que no podemos evitar exponer, son “*dos grandes tesis sobre el tiempo*” que podemos afirmar junto a nuestro autor (y si sabemos situarnos *desde* nuestro querido temple que es el aburrimiento), que hemos reservado para esta ocasión, ya que creemos que es *ahora* cuando podemos entenderlas con una mayor profundidad:

En primer lugar, que “*cada cosa tiene su tiempo*”. Esto es algo que nos lo dicen las frutas y las verduras (pues decimos que son o no de *temporada*), los grandes centros neurálgicos de la moda y de las vestimentas (muchas grandes empresas dedicadas a esto son quienes nos dicen cuando empieza o no una *estación* del año), o incluso los teleoperadores con sus llamadas para presentarnos ofertas que no podemos rechazar (y decimos que son llamadas *intempestivas*). Eso sí, y gracias a nuestro “ser aburridos por”, podemos completar estas enseñanzas de un modo casi revelador:

“Si, evidentemente, las cosas tienen respectivamente su tiempo, y si nosotros damos con las cosas respectivamente en su tiempo, entonces tal vez no se produzca el aburrimiento. Dicho al revés: el aburrimiento sólo es posible en general porque toda cosa, como decimos, tiene su tiempo. Si cada cosa no tuviera su tiempo, entonces no habría aburrimiento.”⁹⁴

Por otro lado y tras haber encontrado la juntura originaria de los momentos estructurales de nuestro “ser aburridos”, podemos decir que “*el aburrimiento surge de la temporalidad de la existencia*”. Esto

92. (Heidegger, 2010, 166).

93. Véase (Heidegger, 2010, 169-170).

94. (Heidegger, 2010, 142).

es algo complementario a la primera tesis: ya no sólo toda cosa tiene su tiempo, sino que *toda existencia* lo tiene. “Ha llegado *mi hora*” dicen los moribundos, “*mi momento* pasó” dicen muchas estrellas de la música antes de retirarse. Ahora, al igual que en la primera, podemos desde nuestro “aburrirse en” añadir:

“[El aburrimiento] surge de un modo totalmente determinado de como nuestra propia temporalidad *cuaja* [zeitigt]”.⁹⁵

2.3.1) En el delta del tedio.

Con todo lo dicho hasta ahora estamos preparados para dar el último salto. Pero ese salto no es un salto “a la nada”, y para ilustrar esto preguntamos: tras todo lo dicho hasta ahora, con todo lo que ahora entendemos “un poco más” el aburrimiento, ¿hemos alcanzado lo necesario para responder a la pregunta que articula nuestro trabajo? Introducíamos esta “analítica” preguntando con nuestro autor, si nuestra existencia actual viva y efervescente (al menos, la *suya*) se encontraba desde sus abismos templada por un ánimo tal que hubimos denominado *aburrimiento profundo*. Parece que no estamos aún en condiciones de responder a tal pregunta (ni a la *suya*, ni a la *nuestra*) fundamentalmente por el hecho de que, a pesar de todo lo dicho hasta ahora sobre el aburrimiento, nos sigue siendo extraño y desconocido para nosotros un aburrimiento que denominaríamos como genuinamente *profundo*.

A lo sumo, más que un “aburrimiento profundo”, hemos conseguido *profundizar* en el aburrimiento. Como si de una piscina se tratase, buscamos el fondo de este temple (y hallar allí una *fonda*), pero parece no poder encontrarse, revelándose como un océano inabarcable para nosotros, siendo una constante necesidad volver a la superficie para recuperar oxígeno (presentándose nuestro fondo como *inalcanzable*). Pero no desistimos, ya que tenemos para lograr tal profundidad el *camino* de la profundización:

“Pues vemos que el aburrimiento, cuanto más profundo se hace, tanto más plenamente está enraizado en el tiempo, en el tiempo que nosotros mismos somos. Por consiguiente, tenemos que poder construirnos en cierta manera el aburrimiento profundo a partir de la esencia del tiempo captada más profundamente.”⁹⁶

Aunque tengamos una dirección, nadie dijo que fuera fácil. El problema del camino a nuestra profundidad no reside en que sea espinoso (lleno de dolores y tormentos) ni en que sea pronunciado (constituido por barrancos y fuertes pendientes): el problema de nuestro camino es que carece de *asideros*, de estrategias y vías de acceso tradicionales⁹⁷. En estas cuestiones no nos valen nuestros *conceptos* (“hombre”, “ser racional”, “conciencia”, “sujeto”...), no valen nuestras *herramientas* (nuestra querida lógica, ni el *reloj*), ¿cómo abordar este camino? Dicho de la manera más coloquial posible: ¿cómo podríamos caminarlo?

“Eso (...) sólo es posible de modo que el aburrimiento profundo *aburra en cuanto tal*, que este aburrimiento profundo nos temple del todo como temple de ánimo, y que de este modo nos ponga en condiciones de medirlo a él mismo en su profundidad.”⁹⁸

95. (Heidegger, 2010, 166).

96. (Heidegger, 2010, 175).

97. “En toda interpretación de lo esencial en cualquier ámbito y campo de la existencia llega el punto en el que todos los conocimientos, y en particular todo saber literario, ya no sirve de nada.” (Heidegger, 2010, 184).

98. (Heidegger, 2010, 175).

Es aquí y sólo aquí cuando cobra sentido auténtico decir que tenemos que hablar *sobre* el aburrimiento, *desde él*. Ya no podemos alejarnos, tratarlo desde cierta distancia gracias a la lejanía que impone el pensamiento y el pensar conceptualizador, como si el aburrimiento “no fuera con nosotros”: *sintiéndolo* mucho (nunca mejor dicho), debemos *ser arrebatados* por el aburrimiento. Aún así, y a riesgo de ir contra nuestro camino a seguir, debemos rescatar una cuestión que hubimos destacado nada más empezar esta analítica y que nos ha acompañado (aunque en las sombras) a lo largo de nuestra exposición. Nos referimos a aquél *sesgo lingüístico* de nuestro querido temple de ánimo, que adquiere su debido protagonismo en esta tercera y última forma del aburrimiento heideggeriano.

¿Por qué aquí? Pues entre otras razones, por el hecho de que esta tercera forma del aburrimiento (el “aburrimiento profundo”) de nuestro autor de referencia *brot*a, de un modo indudable, del *decir alemán*, hasta el punto de que el traductor de la edición utilizada para nuestra interpretación hay veces que mantiene la expresión en su modo original. Leemos:

“Las formas del aburrimiento que hemos comentado hasta ahora nos las hemos caracterizado ya con las designaciones: ser aburridos por algo en una situación determinada, aburrirnos en algo ocasionalmente de una determinada situación. ¿Y el aburrimiento profundo? ¿Cómo hemos de designarlo? Queremos intentarlo y decir: el aburrimiento profundo aburre cuando decimos, o mejor, cuando, callando, sabemos que *es ist einem langweilig*, ‘uno se aburre’.”⁹⁹

¿A qué se debe nuestro interés en destacar una *frontera* lingüística? Por el propio hecho de mantenernos en el pensamiento de nuestro autor de referencia, siendo capaces de (o al menos intentar) formar una interpretación lo más fielmente posible tanto a él y su pensar, como a nuestro propio y querido temple que es el aburrimiento. Para ilustrar esto, y como fundamento argumentativo, sacamos a colación la entrada del término “habla” [*Rede*] que encontramos en la obra “*El lenguaje de Heidegger*”. Dice así:

“En cooriginariedad con la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*), el habla determina el ahí (*Da*) del Dasein. El habla articula la comprensibilidad del mundo y es el fundamento ontológico del lenguaje (*Sprache*). (...) El habla, pues, articula las significaciones que están dadas de antemano en el todo referencial (...).”¹⁰⁰

El “habla” [*Rede*] (al que nos hemos referido hasta ahora como “decir” y en lo sucesivo seguimos haciendo) como vemos, ya no sólo el *lenguaje* o las *lenguas*: el *decir*, lo que *se dice*, cómo se dice, y cómo se *nos dice* nos determina por completo. Al fin vemos la importancia de haber destacado nuestro *sesgo* en nuestra interpretación heideggeriana del aburrimiento y recordamos, no vamos a soslayar este “problema” con ningún tipo de “resorte lógico” o “argumento” de ningún tipo, todo lo contrario: no podemos separarnos del *decir alemán* (o sea, del *es ist einem langweilig*) en nuestra interpretación del aburrimiento profundo heideggeriano. Sirva esta cuestión a modo de introducción hacia nuestra última forma del aburrimiento que trataremos: el *aburrimiento profundo* como *es ist einem langweilig*.

99. (Heidegger, 2010, 176).

100. (Escudero, 2009, 136).

2.4) Aquí, aburriéndome.

“¿Conocemos este aburrimiento profundo? A lo mejor lo conocemos. Pero de lo anterior sabemos ahora que cuanto más profundo es el aburrimiento, tanto más silencioso, privado, tranquilo, inaparente y amplio es. De modo correspondiente, el pasatiempo que le pertenece en cuanto tal es tanto más incognoscible. Es más, a lo mejor para este aburrimiento profundo no hay ningún pasatiempo. A lo mejor esta falta de pasatiempo es para él una distinción.”

Hasta ahora hemos encontrado una *situación* en la que se arraigaba este peculiar fenómeno y un *pasatiempo* el cual nos servía de hilo interpretativo. Seremos francos: en esta tercera forma del aburrimiento no encontraremos ninguna *situación determinada*, ni ningún *pasatiempo* que nos sirva de estela interpretativa hacia esta peculiar forma. ¿Significa esto que no tenemos ningún punto de apoyo? ¿Es que esta forma de aburrimiento se encuentra “desligada” de cualquier tipo de circunstancia, siendo para nosotros imposible “demarcarla”? Veamos qué dice nuestro autor de referencia:

“Si (...) buscamos (...) un ejemplo, entonces se evidencia que no puede hallarse ninguno. No porque este aburrimiento no se produzca, sino porque cuando se produce, no se refiere a una situación determinada ni a una disposición determinada y similares (...). *Es ist einem langweilig*, «uno se aburre»: esto puede suceder inesperadamente, y precisamente cuando no se lo espera en absoluto.”¹⁰¹

En cualquier momento este aburrimiento puede abalanzarse sobre nosotros. De nosotros dependerá estar atentos cuando tal peculiar *instante* nos acontezca, ahora bien, por “necesidades del guión”, no podemos estar a la espera de que tal circunstancia aflore (ni mucho menos forzarla). A su vez, tampoco podemos desistir de realizar su caracterización “formal”. Baste esto para destacar que esta forma del aburrimiento se encuentra íntimamente ligada con la circunstancia más íntima de cada cual (algo que se nos agudizará llegado el momento).

Por otro lado, la *falta* de pasatiempo que tentativamente se nos presentaba como posible en nuestra segunda forma, aquí es un *hecho*: no tenemos “un pasatiempo” que haga *acallar* a este peculiar aburrimiento profundo. No es que esté “escondido”: es que el pasatiempo falta en absoluto. Que el pasatiempo falte podría significar que no encontramos allí un aburrimiento que nos afecta. Sin embargo, hay ocasiones que esto es así: decimos que estamos *aburridos*, que nos estamos *aburriendo*... precisamente porque *no tenemos* un pasatiempo que cumpla su especial cometido. Véase de este modo: cuando decimos que en el aburrimiento profundo no tenemos un pasatiempo, queremos decir que este aburrimiento *no es pasable*, no hay nada que consiga *callarlo*, aletargarlo o adormilarlo de ningún modo. Dicho con nuestro autor:

“(...) todo pasatiempo es impotente frente a este aburrimiento, frente a este «*Es ist einem langweilig*», «uno se aburre».”¹⁰²

En cualquier momento, en cualquier lugar y de repente: nos aburrimos. Miramos aquí y allí, lo que estamos haciendo se torna superfluo. Nada nos seduce, nada nos atrae. ¿Qué significa esto? Que es aquí y sólo aquí cuando estamos *profundamente aburridos*, que el aburrimiento ha logrado anidar en nosotros. De modo cotidiano, cuando esto llega a acontecernos, nos quedamos “aquí”, es decir, no llegamos a *mantenernos* en esta peculiar forma de *ser*, de *estar*. Llega la ocasión a su fin, ¿quién sabe cómo? Quizá de la misma manera que llegó (de “golpe y porrazo”), se fue. Puede que un amigo o familiar nos golpee y nos diga “¡venga va, que parece que «estás que no estás!»”, o que nuestro

101. (Heidegger, 2010, 177).

102. Ídem.

teléfono móvil suene, nos muestre alguna notificación (quizá porque *sabe* que nos *falta* un pasatiempo), y volvamos a sucumbir a cualquier distracción de turno.

Como decimos, al no haber una situación determinada para esta peculiar forma del aburrimiento, es muy difícil atenerse a toda situación posible. Lo que sí es cierto (y esto es algo que debemos aprender) es que, si *no* acontece nada de esto, si *dejamos* que este aburrimiento profundo *se instale* en nosotros, nos daremos cuenta de que al no *silenciarlo* con pasatiempos, tiene *algo* que *decirnos*. Nuestro autor de referencia es muy claro al respecto y, de un modo comparativo con las otras formas, nos caracteriza este peculiar decir en relación al papel que ha ido teniendo el pasatiempo hasta ahora:

“Mientras que en el primer caso del aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasatiempo para que *no haga falta escucharlo*, mientras que en el segundo caso lo distintivo es un *no querer escuchar*, ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar*, un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo *auténtico* tiene en la existencia, y que por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima*. El «*es ist einem langweilig*», el «uno se aburre», nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público.”¹⁰³

Esta última sentencia acerca de la “persona individual”, de ese “sujeto individual público” quizás nos “chirríe”, precisamente al deberse a la voz alemana que usa nuestro autor para expresar esta tercera forma del aburrimiento. Cuando se dice “*Es ist einem langweilig*”, se menta algo así como un “uno se aburre” (como ya hemos llegado a reproducir). Para entender esto debemos preguntarnos: ¿Quién es ese “uno”, ese “*Es*”?

“«*Es*» es el título para lo indeterminado y desconocido. Pero después de todo lo conocemos, y lo conocemos como perteneciente a la forma más profunda del aburrimiento: *lo que aburre*. *Es*: el propio sí mismo abandonado que cada uno es por sí mismo y con esta respectiva historia determinada, en este determinado estado y edad, con este nombre y oficio y destino, el sí mismo, el propio y querido yo, del que decimos que *yo me aburro*, tú te aburres, nosotros nos aburrimos. Pero ahora ya no hablamos de este aburrirse en..., sino que decimos: *es ist einem langweilig*. *Es*, uno, no yo en cuanto yo, no tú en cuanto tú, no nosotros en cuanto nosotros, sino *uno*. Nombre, estado, oficio, función, edad y destino, como lo mío y lo tuyo, nos sobran. Dicho más claramente: precisamente este «*es ist einem langweilig*» hace que todo esto sobre.”¹⁰⁴

Aburriéndonos, nada vale nada, *nadie* vale algo: todo vale igual de mucho e igual de poco. Por eso decimos que ese “sujeto individual público”, ese que *cotidianamente* somos, ese “yo” que va a hacer la compra, que vuelve para hacer la comida, que estudia, trabaja y paga impuestos... se *disuelve*. Pero con esto nos estamos adelantando. Debemos, para que estas ideas encuentren auténtico fundamento, seguir el hilo interpretativo que nos queda para deshilar este aburrimiento profundo. Si no tenemos una situación concreta, ni un pasatiempo que nos guíe, debemos acceder a la caracterización de esta tercera forma del aburrimiento a partir de sus *momentos estructurales* (y su unidad): nuestros queridos *darnos largas* y *ser dejados vacíos*.

Comencemos como nuestro autor, determinando el “ser dejados vacíos” que corresponde a esta tercera forma del aburrimiento. Cuando decimos: “me aburro” [*Es ist einem langweilig*] o “me estoy aburriendo”, ¿qué es aquello que nos aburre, en el sentido de que *nos deja vacíos*? Además: ¿en qué sentido y de que manera somos dejados vacíos en este aburrimiento?

103. (Heidegger, 2010, 178).

104. (Heidegger, 2010, 176).

Mientras en la primera forma ese vacío residía en un “no encontrar algo que llena” y en la segunda en un “formarse un vacío en nosotros”, aquí y ahora, cuando *me aburro*, este ser dejados vacíos actúa afectando por completo a *todo* lo que se encuentra a nuestro alrededor. Ya lo hemos adelantado: somos dejados vacíos en este aburrimiento en tanto que nos situamos en una perspectiva en la que *todo* lo que se encuentra allí donde nos aburrimos profundamente, se torna *fútil*. Nuestro autor nos lo dice así:

“Este aburrimiento *nos retira precisamente* (...) adonde todo nos parece equivalente a todo. (...) Esta *equivalencia de las cosas y de nosotros mismos con ellas* no es el resultado de una suma de valoraciones, sino que de golpe todo se vuelve indiferente, todo a una se arrima en una indiferencia. (...) Lo ente, como decimos, se ha hecho indiferente *en su conjunto*, sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas. (...) Según esto, el *vacío* consiste aquí en la *indiferencia* que abarca lo ente *en su conjunto*.”¹⁰⁵

Profundamente aburridos, somos dejados vacíos ante todo lo ente que nos rodea en nuestra situación respectiva. Profundamente aburridos, somos dejados vacíos por *el mundo*¹⁰⁶. No por “esto” o “aquello” (como en la primera forma), no por un tiempo detenido (como en la segunda), sino *todo*. El mundo (así nos referiremos a “lo ente en su conjunto” por facilidad) se nos *ahueca*, se nos “casca”: se torna una *cáscara* vacía sin ningún tipo de fruto o semilla. Profundamente aburridos, nos las vemos ante el *mundo* en su totalidad, ante “el *todo*”. Pero un todo que se nos antoja *aplanado*, como *planicie* de sentido y significado, un horizonte donde todo tiene un valor *horizontal* (ese “igual de mucho e igual de poco”). Bajo este prisma entendemos a nuestro autor:

“El *ser dejados vacíos* en esta *tercera forma* del aburrimiento es el *estar entregada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto*. En este «*es ist einem langweilig*», «uno se aburre», nosotros, en tanto que existencia, nos encontramos de algún modo totalmente abandonados: no sólo no ocupados con este o aquél ente, no sólo detenidos por nosotros mismos en este o aquel aspecto, sino en su conjunto. La existencia ya sólo cuelga en medio de lo ente que se deniega en su conjunto. El vacío no es un agujero en medio de algo llenado, sino que atañe a todo lo ente, y sin embargo *no es la nada*.”¹⁰⁷

Que se nos vacíe (y a nosotros con ello) el mundo, no implica que allí esté aconteciendo un aburrimiento (y mucho menos uno profundo). Recordamos: encontrarnos en este temple implica que este peculiar “vacíarse” debe acontecer de un modo conjunto con aquél otro momento que denominamos como “dar largas”. Si hemos comprendido que eso que nuestro autor denomina como “lo ente en su conjunto” es equivalente a la expresión más cotidiana de “mundo”, para hallar aquél momento y la cooperación de ambos, debemos comprender ese peculiar *dársenos* del mundo: el que se nos *presente* como *denegado*. Volvamos al texto:

“(…) ¿en qué medida el ser dejados vacíos específico de esta tercera forma del aburrimiento está en sí mismo coordinado con otra cosa? El aburrimiento y su dejarnos vacíos consiste aquí en el estar entregados a lo ente que se deniega en su conjunto. (...) Todo denegar, todo «*decir no*» es en sí un *decir*, esto es, un hacer manifiesto.”¹⁰⁸

Esa última sentencia puede agenciársela nuestro germanoparlante autor sin ninguna preocupación ya que todo denegar, o sea, “decir no” [*versagen*] es un “decir” [*sagen*] que, para colmo, “hace manifiesto” [*Offenbarmachen*]. Ahora bien, ¿podemos nosotros decir lo mismo, al menos, tan a la

105. (Heidegger, 2010, 180).

106. “¿Qué significa este «*en conjunto*»? (...) A esta amplitud (...) que se manifiesta en el aburrimiento profundo la llamamos *mundo*.” (Heidegger, 2010, 217).

107. (Heidegger, 2010, 182).

108. Ídem.

ligera? Así lo creemos, pero debemos justificar nuestra creencia y, para ello, recurramos a una situación de lo más cotidiana:

“¿Quién se ha comido la última magdalena?” Pregunta en voz alta nuestro compañero de piso mientras, nosotros, ocultamos sus migajas entre nuestras manos y apuramos los últimos restos de la misma. No decimos nada (en parte, porque seguimos teniendo la boca llena) y una tática complicidad ronda el ambiente. Nuestro compañero nos mira y exclama: “¿Sí? ¡Pues, quien *calla*, *otorga*!”.

¿Qué significa esta expresión? Parece indicarnos (o al menos, así la interpretamos) que quien *no dice* (“calla”), *afirma* (“otorga”). Que quien *deniega lo dicho*, dice *sin decir*. Mejor: ante la *falta* de respuesta, *aparece* lo que es posible que se diga, lo que *puede* ser dicho. Esto es precisamente lo que nos pasa ante ese peculiar “vaciamos el mundo”: ante su *deniegue*, cuando el mundo *calla*, es ahí cuando se (nos) presenta todo lo que *podría decir*(nos):

“En este denegarse, ¿qué dice lo ente que se deniega en su conjunto? ¿Acerca de qué dice un denegarse? Acerca de aquello que de algún modo le podría y le debería ser concedido a la existencia. ¿Y qué es eso? Justamente las *posibilidades* de su modo de obrar. De estas posibilidades de la existencia dice el denegar.”¹⁰⁹

A nuestro *mundo* le ocurre como a la estación de tren de nuestra primera forma: al *denegársenos*, al “no cumplir” y no *ofrecernos* nada, al situarnos ante una *auténtica inhospitalidad*, no es que simplemente “deje de funcionar”, que “se nos rompa” sino que, cuando el mundo *calla*, *otorga*. Ahora, ¿el qué, *qué* es lo que *nos llega a otorgar*? Precisamente, todo lo que nos podría ofrecer:

“Lo ente en su conjunto se ha vuelto indiferente. Pero no sólo eso: a una con ello se muestra aún algo más, sucede el despuntar las posibilidades que la existencia podría tener pero que justamente en este «*es ist einem langweilig*» yacen dormidas, y en tanto que yacen dormidas nos dejan abandonados. Vemos que en todo caso que en el denegar se encierra una remitencia a otra cosa. Esta remitencia es el *anunciar las posibilidades que yacen dormidas*.”¹¹⁰

Profundamente aburridos, el mundo *se* (nos) *yerma*. Aburriéndonos, al “*no decirnos nada*” lo que nos rodea *aparece*, no como *presente* sino como *posible*, lo que sí lo haría. Dicho de otro modo: el aburrimiento profundo hace que se nos revele el mundo soñado, *nuestro* mundo soñado, en tanto que *es soñado* y *se sueña*, ¿qué podrían significar sino esas “*posibilidades dormidas*”? Pensemos en ese ejecutivo que, hastiado del día a día de oficina y papeleo, se imagina a sí mismo en la playa o coleccionando sellos. Ese niño que, harto de las clases sueña con volver a casa para encender su videoconsola. O quizá ese ciudadano de a pié que, consumido por la indiferencia de la política de su presente, comienza a atisbar modelos de gestión de lo público alternativos al imperante.

Pero aún hay más. Cuando se *nos abren*, aunque dormidas, las *posibilidades* de nuestro existir (a ese ejecutivo, a ese niño, a ese ciudadano... en definitiva: a *nosotros*) ocurre algo peculiar. Aquello que se nos anuncia al denegársenos el mundo no es que simplemente “se nos ponga por delante” como si fuera una fugaz imagen ante nuestros ojos. *Aquello* que se nos presenta como soñado, que brota tras el vaciamiento del mundo, actúa de un modo *apelante*. Las posibilidades dormidas de nuestra existencia nos *llaman*, hacen un “efecto llamada” ante nosotros. Nos dicen: *realízame*.

109. (Heidegger, 2010, 183).

110. Ídem.

Profundamente aburridos, nos “*da por*”. Sucede en nosotros una curiosa e imperiosa necesidad de “*hacer algo*”. ¿El qué? ¿*A qué* nos lleva el aburrimiento, en especial, este aburrimiento profundo? Esto tiene una fácil y curiosa respuesta: *depende*. Y, ¿de qué depende? Pues de cada cual, de *cada uno*: ese *uno* que cada *uno* somos. Por esto nos dirá nuestro autor que, azotados por este aburrimiento, somos llevados, “se nos *larga*” a nuestro sí mismo más propio:

“¿Para qué? *Para serlo*.”¹¹¹

Es como si este peculiar aburrimiento le dijera al caminante de Machado: “¡Vamos, *camina!* ¡Haz *lo tuyo!*” (con un tono súbitamente imperativo). Ahora entendemos por qué este aburrimiento no podemos asumirlo bajo una circunstancia *concreta*, sino *general* para todo *existente posible*, pues esta profunda forma pone en juego al aspecto más íntimo de cada cual. Esta peculiar *llamada*, tras el vaciamiento del mundo, por parte de las posibilidades dormidas de nuestro existir, es para nuestro autor el “dar largas” propio de esta forma de aburrimiento, que es entendido por él como un:

“(…) *ser forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal*.”¹¹²

Confesamos que hay veces que no sabemos si nuestro autor de referencia está diciendo algo oscuramente profundo o algo terriblemente obvio y, a estas alturas, podemos afirmar que esta *disyuntiva* se nos torna una *conjunción* cuando nos encontramos ante un pensamiento nuclear de éste. Ha llegado el momento de caracterizar lo oscuramente profundo y terriblemente obvio del aburrimiento heideggeriano.

Decimos que estamos ante “un núcleo del pensamiento heideggeriano” porque, de figurarnos la constelación de su filosofía como un *edificio* (recurrente asistencia intuitiva como pocas) perfectamente estructurado y amueblado, que desde fuera y a lo lejos puede imponernos, tiene ciertos lugares *desde* los que podemos situarnos y observar todo su *interior* al completo (todo lo que nos puede ofrecer), sin que lleguemos a *penetrar* en él. Nuestra obra de referencia es uno de esos lugares.

Con esto queremos decir que, para llegar a “comprender al completo” (de ser esto posible) el aburrimiento heideggeriano debemos conocer, aunque sea “de oídas”, ciertos aspectos capitales de su filosofar, en los cuales no podemos detenernos como deberíamos debido a que exceden ambiciosamente este trabajo. Dicho de otro modo: esta “analítica del aburrimiento” es una vía de acceso a todo el pensamiento heideggeriano que puede revelárnoslo con un matiz distinto. Pero volvamos a lo que nos incumbe.

Tenemos nuestros momentos estructurales, más o menos caracterizados y, eso sí, *cooperando* sin haber realizado ninguna referencia al tiempo, al carácter temporal de este aburrimiento. Al “vaciárenos” el mundo (al *callar*), nos presenta como posibles (nos *otorga*) las posibilidades dormidas de nuestro existir (“se nos *larga*” a nuestro sí mismo más propio). ¿Dónde esta “el tiempo” aquí? ¿De qué modo opera en esta forma del aburrimiento? Es más: ¿seremos capaces de *encontrarnos* con la dimensión temporal del mismo (pues hasta ahora siempre ha habido una), sin que lleguemos a *forzar* tal encuentro? Heidegger nos da la clave metódica para solventar estas carencias:

111. (Heidegger, 2010, 186).

112. (Heidegger, 2010, 187).

“Aquí se exige ciertamente dirigir el esfuerzo de concentración al fenómeno entero, para llegar a ver el carácter temporal de esta forma profunda del aburrimiento.”¹¹³

Debemos saber ver este aburrimiento en su totalidad para poder llegar a encontrar su dimensión temporal. Ahora bien, a pesar de esta exigencia *holística*, se nos fuerza primero atender a *cómo* opera la temporalidad en cada una de sus partes. ¿Extraño, cierto? Digámoslo así: para llegar a atisbar el carácter temporal de esta forma del aburrimiento debemos primero extraer la *operatividad* del tiempo y la temporalidad en sus momentos estructurales para, luego, encontrarnos con “el *allí*” donde ambos momentos (al igual que vimos en la segunda forma) se nos dan de un modo conjunto.

Profundamente aburridos, decimos que el mundo se nos deniega, *nos deniega* en tanto que no *nos ofrece* nada al *retirarse* a una indiferencia. *Todo* vale igual de mucho e igual de poco pero, ¿qué es ese “*todo*”, qué lo determina? ¿Es una especie de “conjunto infinito” en el que podemos ir añadiendo cosas hasta que nos hartemos? “*Todo*” parece significar: “todo aquello que nos rodea” (cuando nos encontramos profundamente aburridos). Es decir, *todo* lo que se encuentra... *presente*.

Esta “forma” de referirnos al mundo (decir que se encuentra “presente”), tan vulgar y sencilla esconde para Heidegger una relación peculiar de las cosas con la *temporalidad*. El tiempo va “a una con las cosas”, como ya llegamos a estipular con nuestra “primera tesis sobre el tiempo”, tesis que se nos va a acentuar, yendo *más allá*: las cosas se nos vacían, se y nos denigan, debido a que el propio tiempo, *la estructura* estructuradora del tiempo mismo, *las deniega*, haciendo que nuestro mundo *aparezca* como denegado. Esta idea está íntimamente ligada con el pensamiento de nuestro autor e intentaremos caracterizarla a nuestro modo y en relación a nuestra tarea (nunca excediendo las competencias de este temple de ánimo).

Si decimos que las cosas tienen *su* tiempo, sería equivalente decir que el tiempo hace *posible* que las cosas sean¹¹⁴. Con esto todavía no hemos solucinado nada, pues no sabemos *qué es* el tiempo y, como ya hubimos destacado en su momento, no estamos ni preparados ni en condiciones para responder a sus preguntas. Eso no quita que tenemos claro que el tiempo *participa*, de algún modo, en el *aparecer* de las cosas. Ahora bien, aunque no sepamos *qué es* el tiempo, sí sabemos, por chocante que pueda parecer, una forma con la que *entendemos* el tiempo, de *entender* el tiempo mismo.

Si decimos que el mundo *presente* se nos vacía (que nos aburre), puede esto sugerir que *llegará* un momento en el que no. Al menos, *antes* no lo hacía, ¿*volverá* a cautivarnos como *otrora*? “Ya pasará esto”, puede que nos digan (o que nos digamos a nosotros mismos). ¿Qué significa esto, este aparente “juego de palabras”, que puede *decirse* o que *es dicho* bajo la influencia de este temple? Queremos introducir así una idea fundamental en el proceder interpretativo de nuestro autor sobre este fenómeno: lo por él denominado como *el horizonte uno y triple del tiempo*. Mencionamos esta cuestión porque concierne a nuestra investigación, pero quede patente con nuestro autor que, sacando a colación este peculiar *horizonte*, no hacemos sino plantear (sin llegar a responder):

“(…) [no sólo] *un* problema, sino (...) toda una dimensión de problemas.”¹¹⁵

113. Ídem.

114- Dicho formalmente: “(...) todo el horizonte temporal es la condición de posibilidad de la manifestabilidad de lo ente en su conjunto, (...)” (Heidegger, 2010, 189).

115. (Heidegger, 2010, 189).

Hablamos de un *horizonte* porque pretendemos “dar cabida” a la *totalidad* de lo ente en su conjunto. “Todo lo que cabe esperar” no puede darse sino allí donde *todo puede acontecer*. Decimos que es *uno* porque abraza en su seno (en una *unidad*) la *triple* estructura con la que interpretamos *el tiempo*. La hemos dejado caer con el “juego de palabras” anterior. Lo hacemos ahora explícito (aunque esto es algo que *cualquiera* debe saber y no *debería* sorprenderle).

Conocemos “el tiempo” como todo lo que es *presente*, que viene de un *pasado*, siempre tendiente hacia un *futuro*. Esta forma de comprender el tiempo (*presente-pasado-futuro*) triple pero unitaria, es ese *horizonte* que deniega a lo ente en su conjunto, es lo que deniega a nuestro mundo, es lo que hace que se nos aparezca como *denegado* (no como lo propiamente *denegador*).

Profundamente aburridos, el tiempo, *cuajado* [*zeitigt*] bajo una forma concreta (como nuestro *mundo*), *cae* sobre nosotros con todo su peso. Ya no es que nos “oprima” o simplemente nos “paralice” como en otras formas hemos llegado a afirmar (que también) sino, como dice nuestro autor: nos *anula*¹¹⁶. “Ser anulado” [*Gebanntsein*] por el horizonte temporal es un encontrarse con una condena como la del titán *Atlas*: estamos *soportando* el peso... de todo *el tiempo* (de nuevo: consumado como nuestro mundo, tal y como *lo entendemos*).

Ahora bien: este peculiar “soportar”, ¿en qué consiste? Pues no parece un mero “¡hala, *ahí* te quedas!”... ¿O sí? ¿Cuál es la mayor tortura en el castigo del Titán? ¿Simplemente *cargar con el cielo*? ¿Es la tortura una simple prueba de esfuerzo? ¿Cuál sería su *verdadera carga*? De ser una prueba de fuerza: ¿cual es el mayor *peso*, el *peso más pesado* de su condena? ¿El cielo, el cosmos, la “totalidad en total”?

Estas cuestiones, que pueden verse como un “sutil desvarío”, pueden y deben servirnos de puente para (y hacia) nuestro segundo momento estructural: “el dar largas”. Para ello, recapitulemos. Si decimos que el tiempo *deniega* nuestro mundo, haciendo que se presente, no como “denegador”, sino como (lo) *denegado*, debemos ver ahora este efectuar del tiempo en relación a nuestro “dar largas”. Preguntamos para ello: ¿a *dónde* se nos *larga* cuando estamos asumidos en este profundo aburrimiento? Lo hemos dicho: hacia *nuestro auténtico sí mismo* precisamente *para serlo*. Somos largados hacia nuestro “ser más propio”, hacia lo que *somos*. Para ver esto debemos entender esta cuestión desde el prisma de, ya no *el tiempo*, ya no *cómo* entendemos el tiempo, sino de *nuestro tiempo más propio*, el tiempo que precisamente *somos* o que nuestra *existencia tiene* (algo estipulado bajo nuestra “segunda tesis sobre el tiempo”). Veamos estas ideas al hilo de las palabras de nuestro autor:

“El tiempo es aquello que en este aburrimiento empuja a la existencia a su anulamiento. (...) El tiempo que de esta forma anula la existencia, y que en el aburrimiento se muestra como anulado de este modo, se anuncia al mismo tiempo como lo que propiamente posibilita. (...) Sin embargo, mientras la existencia se halla en medio de lo ente, en tanto que esta existencia respectiva con este tiempo suyo en la unidad de su triple visión [ese *horizonte*], la existencia sólo puede resolverse si lo reúne en un vértice, si se resuelve a actuar aquí y ahora en esta atención esencial y en estas posibilidades esenciales escogidas. Pero este *resolverse* de la existencia a sí misma, es decir, a ser en cada caso en medio de lo ente lo determinado que le es encomendado a ser, este resolverse es el *instante*.”¹¹⁷

El mundo anulado nos anula y, de estar profundamente aburridos, tal anulamiento lo que hace es *situarnos* en nuestros propios pies (recordemos al caminante de Machado). Dicho desde el prisma del

116. (Heidegger, 2010, 188).

117. (Heidegger, 2010, 192).

tiempo y la temporalidad: la *totalidad* de lo que entendemos como “*el tiempo*” (el horizonte temporal) al *anularnos*, hace que *emerja* (casi de un modo forzoso) *nuestro tiempo más propio*.

Gracias a esto podemos decir ahora con casi una absoluta certeza que, cuando estamos profundamente aburridos nos las vemos, cara a cara, con *el tiempo*. Tiempo que nos acontece de un modo “doble”: tanto como el tiempo “como se entiende” (ese horizonte), como el tiempo que “nos conforma” (a nuestra existencia) y que recogemos en un *vértice*. Digámoslo con vocabulario de nuestro autor: el aburrimiento profundo es un *encuentro* entre el tiempo “objetivo”, “impropio” (el tiempo como presente-pasado-futuro) y el tiempo “subjetivo”, “propio” (el que nos conforma y *sentimos* como nuestro). Pero para que haya un *encuentro* debe de haber un *dónde* encontrarse: lo hemos leído, ese encuentro se realiza en *el instante*.

“[El instante] No es un punto de ahora que solamente constatamos, sino la mirada de la existencia en las tres direcciones de la visión, que ya hemos conocido: en el presente, futuro y pasado. El instante es una mirada de un tipo propio, que nosotros llamamos la mirada de la resolución a actuar en la situación respectiva en la que se encuentra la existencia.”¹¹⁸

El *instante* es un “abrir y cerrar de ojos”, pero no es un “ahora más” (como leemos). El *instante* es una “porción brevísima de tiempo”, definición que nosotros podemos apostillar (*desde* aquí): “en el que se pone en juego todo (*nuestro*) tiempo”. “Instante decisivo” es una expresión que se puede aplicar a muchos contextos (desde la fotografía, hasta en acontecimientos deportivos), que siempre parece indicar precisamente lo que nuestro autor pretende que comprendamos: un *momento* en el que lo que está aconteciendo adopta un camino, *el* camino de su resolverse, el camino de su *resolución* (“el punto justo” a fotografiar, el “tiro a canasta” que haría ganar el partido...). La cosa es que, *para nosotros*, no hay “un” instante decisivo, sino que *todo instante* lo es. ¿Vemos ahora la importancia de este temple de ánimo en el contexto del pensamiento heideggeriano? Ya no sólo nos revela una peculiar relación con el tiempo, sino *un* camino interpretativo para

“(…) la comprensión de la temporalidad original”¹¹⁹.

Digámoslo así: el camino que nos abre el dejarnos templar por el *aburrimiento* (y que enraíza en nosotros de un modo *profundo*) no es otro que el de acceder a una *auténtica comprensión* no sólo de *el* tiempo, sino de *nuestro* tiempo (esa “temporalidad originaria”). Llevamos esperando este encuentro desde que hubimos comenzado este trabajo y parece que por fin hemos alcanzado tal esperanza.

2.4.1) Aburrimiento genuino: interpretación profunda a raíz de nuestro sesgo.

Con lo dicho hasta aquí estamos en condiciones, junto a nuestro autor, de plantear una definición, (aunque mejor sería decir una *interpretación*) de lo que el aburrimiento *es* tras explorar cómo se nos revela *a nosotros*, permitiéndonos darle un significado “más esencial” a la palabra “aburrimiento”.

“*Aburrimiento*: el *rato* se hace *largo*. ¿Qué *rato*? ¿Algún *ratito*? No, sino el *rato* durante el cual la existencia es en cuanto tal, el *rato* que mide qué pasar un *rato* le es concedido a la existencia en cuanto tal, es decir, el *rato* durante el cual ella ha de estar en medio con esto ente, en la confrontación con él y, por tanto, consigo misma. (...) Este *rato* de la existencia, es decir, su tiempo propio, la mayoría de las veces y primeramente le queda oculto a la existencia, en cierto modo como aquello que simplemente consume, o aquello de lo que se hace consciente de un modo impropio

118. (Heidegger, 2010, 195).

119. (Heidegger, 2010, 175).

cuando cuenta con este rato, cuando se lo calcula, como si la propia existencia fuera un negocio. Este rato de la existencia se hace largo en el aburrimiento, y, en concreto, especialmente en el último aburrimiento mencionado, cuando «*es ist einem langweilig*».¹²⁰

Si uno nos ha seguido hasta aquí y nosotros hemos hecho nuestro trabajo, esta última cita no sólo debe ser comprendida, sino que realmente no dice nada “nuevo”, pues sólo *recoge* lo explorado hasta ahora gracias a la *escucha* de este temple de ánimo. Ahora bien, volvemos a preguntarnos seriamente: ¿podemos nosotros, *castellanoparlantes*, decir *sí* a esto? ¿Podemos simplemente *secundar* las palabras de nuestro autor? Pues (recordemos): toda la interpretación del aburrimiento que hemos explorado, nace de la *sutil* relación entre tiempo y aburrimiento que el *decir* alemán plantea. Dijimos que en esta tercera forma nuestro sesgo lingüístico se nos avivaba (como ya hemos argumentado e incluso leemos en esta última cita), intentemos mantener viva esa llama, pero antes, debemos seguir precisando nuestra “re-interpretación final” pero siempre con cuidado: Heidegger nos plantea que no nos “excedamos” y que jamás “confiemos” en una caracterización, ya no sólo del “aburrimiento”, sino de todo término posible.

Vemos esta idea en este análisis al haber planteado una definición del aburrimiento, precisamente, *desde* y *únicamente* nuestra tercera forma. Ya llegamos a comentarlo: no hay que pensar las formas del aburrimiento como tres “cosas sueltas”, que tengamos que entretrejer con no sabemos qué hilo. La clave de todo esto reside en saber entender el aburrimiento *desde* su profundidad, no *a partir de ella*. Es decir, no debemos *reducir* las formas anteriores a la tercera, sino pretender captar *el aburrimiento* a partir de nuestro camino interpretativo labrado. Acudamos a nuestro autor para ver esto.

“La primera forma no es ni la causa ni el motivo y el punto de partida para el desarrollo del aburrimiento en la segunda y la tercera formas, sino, al contrario, la tercera forma es la condición de posibilidad de la primera, y por tanto también de la segunda. *Sólo porque en el fondo de la existencia acecha esta posibilidad constante* —el «*es ist einem langweilig*»—, *el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él*. Sólo porque *toda* forma del aburrimiento viene a alzarse *desde esta profundidad* de la existencia, mientras que nosotros *primeramente no conocemos* esta profundidad *ni menos aún le prestamos atención*, por eso parece que el aburrimiento no tiene ninguna procedencia en absoluto. Por eso las propias formas del aburrimiento son fluctuantes: hay múltiples formas intermedias, según la profundidad desde la que se alce el aburrimiento o, más exactamente, según la profundidad que el hombre conceda a su propia existencia. Por eso, la segunda forma del aburrimiento tiene una peculiar *posición intermedia*. El aburrirse en... puede pasar a ser un ser aburrido por..., o puede pasar a ser un «*es ist einem langweilig*».”¹²¹

Vuélvase atrás, reléanse nuestras formas primera y segunda y se verá *latiendo* este “*es ist einem langweilig*”. Por eso, esta analítica del aburrimiento no es un *decir más* sobre este temple: es un *ahondamiento*, un *sumergirse* en sus aguas hasta cubrarnos la cabeza, un adentrarnos que nos revela que las formas de *dársenos* el aburrimiento, de arrebatarnos, al final coinciden (o más bien consisten) en ser:

“(...) un desplazamiento correspondiente de la existencia del hombre, bien a la superficie y al campo de acción de sus actividades [formas I y II], bien a la dimensión de la existencia en cuanto tal, del auténtico existir [*es ist einem langweilig*].”¹²²

120. (Heidegger, 2010, 196).

121. (Heidegger, 2010, 201).

122. Ídem.

Dicho esto, podemos preguntarnos: ¿qué papel tiene aquí nuestro *sesgo*? ¿Por qué nos molestamos en aclarar este fenómeno si parece que, *para nosotros*, hay una especie de *frontera* que impediría acceder a este *auténtico* y *profundo* modo del aburrimiento, del *aburrirse* en tanto que nos *estamos aburriendo*? Estamos ya en condiciones no de “resolver” ni “superar”, más bien *enmarcar* “nuestro sesgo lingüístico” en la analítica heideggeriana del aburrimiento, y precisamente tal y como queríamos: sin atender a resortes lógicos ni acudir a cuestiones externas (“lingüísticas” o “meta-lingüísticas”).

“Pues bien, porque el origen del aburrimiento y la relación de origen de las diversas formas del aburrimiento permanecen y también tienen que permanecer completamente ocultas para la comprensión cotidiana de este temple de ánimo, por eso también en la conciencia cotidiana reina la inseguridad acerca de aquello que propiamente aburre, que es lo *originalmente aburrido*. (...) Qué desconocida permanece y tiene que permanecer la esencia del aburrimiento y su origen para la comprensión cotidiana lo testimonia la *valoración vulgar del aburrimiento*. En el sentido vulgar, el aburrimiento es molesto, desagradable e insoportable. Para la comprensión vulgar, todas estas cosas son ya también de escaso valor, indignas, desdeñables. Ser aburridos es un indicio de superficialidad y exterioridad. Quien plantea a su vida una verdadera tarea y le da contenido no ha de temer al aburrimiento y está asegurado frente a él.”¹²³

“Hastío”, “tedio” o “*aburrimiento*” son términos con los que denominamos y mentamos esta peculiar experiencia, ¿no parecen indicar *esta comprensión vulgar* de la que habla Heidegger? Vuélvase a la *semántica* con la que exploramos el *decir*, el cómo *decimos* el aburrimiento (con la que acabamos extrayendo la *aburribilidad*) y se comprobará. A su vez, podemos ver que nuestro sesgo no es que sea una *condición de imposibilidad* para una captación originaria de este temple sino que es precisamente, *sólo* eso: un sesgo, pero *lingüístico*. Eso sí, que esto no nos lleve a “menospreciar” esta, nuestra “condición lingüística”, pues creemos que *representa* (o al menos, es una *representación* de) esa “valoración vulgar” de la que habla nuestro autor. Esto *no* significa que tal valoración vulgar *sólo se de* en castellano sino que, parece, que el *decir* castellano que cotidianamente barajamos *descansa sobre* tal valoración vulgar. Pero uno puede preguntarse: esta “valoración vulgar”, “cotidiana” si se quiere, ¿en qué afecta a nuestra investigación? ¿Tiene algún tipo de importancia más allá de tener que ser “superada” o “asumida” por nosotros? Eso parece, pues Heidegger nos alerta:

“(…) si tal cosa como el aburrimiento se entiende en el sentido vulgar, entonces es justamente el *dominio de esta comprensión* lo que *refrena el aburrimiento profundo* e incluso contribuye constantemente a reter el aburrimiento ahí donde se lo quiere ver, para arremeter contra él en el campo de las ocupaciones de la existencia superficial.”¹²⁴

Si conseguimos *soslayar* el sesgo que nuestro decir el aburrimiento (emperamos, tanto en *alemán* como en *castellano*, pero aparentemente con más fuerza en nuestro idioma) supone, seremos capaces de conseguir nuestro objetivo: *atender* a este temple tal y como se merece. Dicho esto, estamos preparados para ofrecer una posible interpretación de nuestra tercera forma, el *aburrimiento profundo*.

“(…) el aburrimiento es el anulamiento a cargo del horizonte temporal, anulamiento que hace que se pierda el instante que pertenece a la temporalidad para (...) forzar a la existencia anulada al instante como la posibilidad auténtica de su existir, existir que sólo es posible en medio de lo ente en su conjunto, que en el horizonte del anular, justamente, se deniega en su conjunto.”¹²⁵

A su vez y desde aquí, podemos ofrecer una interpretación *profunda* y más *originaria* de todos los elementos que nos han ido acompañando a lo largo de esta investigación. El aburrimiento sería la

123. (Heidegger, 2010, 202-203).

124. (Heidegger, 2010, 204).

125. (Heidegger, 2010, 197-198).

experiencia de un *desplazamiento* (forzado por y para la existencia), a través de un *anulamiento* (a cargo del tiempo), hacia... *nosotros mismos* (el mismo vértice de existir). De este modo, lo *originariamente aburrido* se nos revela desde este aburrimiento profundo no de otra manera sino como la *temporalidad misma* (encontrada en ese instante de modo doble, tal y como hubimos destacado) pero, eso sí:

“(...) en una determinada forma de su cuajar.”¹²⁶

Así cuajada la existencia, viéndose forzada al vértice del existir (el instante), encontrándose ante un todo *denegado*, nos encontramos ante la llamada de un *tener que...* ante una especie de “necesidad” de *realizar* “algo”: hacer posible una posibilidad. También, este aburrimiento profundo nos permite interpretar nuestro gran hilo conductor, el *pasatiempo*, como un “querer-no atender el *encuentro* con ese vértice”, un *rehuir* de la *apelante* insoportable levedad de... *existir*. Dicho con nuestro autor:

“[un] alejarse de la posibilidad de que en [nosotros] la existencia se manifieste y empiece a vibrar en la forma caracterizada del tercer aburrimiento, es decir, en la amplitud y el agudizamiento.”¹²⁷

3. El temple de nuestro ánimo.

“Merced a esta interpretación nos hemos adentrado en un saber peculiar. El contenido esencial de este saber no podemos reproducirlo nunca en una fórmula, porque no consiste en conocimientos acumulados, como los que (...) [podrían darse en] unas lecciones sobre zoología o historia moderna. En esta forma [de conocer] (...), cada clase lleva un paso más allá, cada día da un legajo y algunas hojas más. *Nosotros* tenemos cada día menos, y cada clase avanzamos menos, más bien cada vez nos hemos quedado más donde estamos. No sólo eso, sino que tal vez hemos terminado de recorrer el suelo en el que nos pusimos al comienzo, hemos caído en la ausencia de suelo y hemos venido a oscilar, a un *temple de ánimo*. Sólo un temple de ánimo, y tanto trabajo.”¹²⁸

“Peculiar” parece ser el adjetivo perfecto para este saber, para este *paradero* que hemos conseguido encontrar gracias al aburrimiento. Nos encontramos en el “instante decisivo” de este trabajo: estamos en el camino de su *resolución*. Todo nuestro esfuerzo se *cierra* en breve y el modo de clausurarse depende única y exclusivamente de *nuestra* mano. Exhaustos por nuestro temple de ánimo, propiamente *templados*, sólo queda un: “y ahora, ¿qué?” ¿Qué decir tras todo nuestro recorrido? ¿Habremos conseguido nuestro objetivo de *aburrirnos propiamente*? Tras caracterizar, aunque haya sido al hilo de nuestro autor de referencia y teniendo en cuenta nuestras fronteras, un *profundo aburrimiento*: ¿Hemos conseguido empaparnos de él?

Queríamos ser fieles a *nuestra situación*, queríamos despertar un temple para realizar un *correcto* preguntar metafísico: uno *acorde* a nuestro tiempo. No hemos asegurado nuestra *actualidad*, pero creemos haber labrado un *camino* para un correcto preguntar *por ella*. Vimos qué llevó a nuestro autor centrarse en esta experiencia, dimos razones para adentrarnos junto a él, en ella. Todo comenzó con una pregunta: “¿se ha vuelto el hombre al cabo aburrido para sí mismo?”. Volvemos de nuevo al comienzo, pero no como si todo nuestro trabajo hubiera sido un “*para nada*”, todo lo contrario.

126. (Heidegger, 2010, 202).

127. (Heidegger, 2010, 201).

128. (Heidegger, 2010, 205).

“*Ahora de nuevo*, después de que hemos tratado de aclarar la esencia del aburrimiento (...) estamos en condiciones de *repetir la pregunta con más transparencia*. Con más transparencia, pues ahora vemos más claramente: 1) qué son en general la estructura y los momentos estructurales del aburrimiento, el ser dejados vacíos y el darnos largas, y su unidad original; 2) vemos que esta unidad surge del origen a partir de la temporalidad, en la que vibra la esencia del aburrimiento; 3) vemos diversas formas fundamentales del aburrimiento.”¹²⁹

Es ahora y sólo ahora cuando podemos echar un vistazo a nuestra situación. Ahora nuestro mirar se encuentra ajustado, se *ajusta* propiamente a este “estar templados”. Se podría achacar que estamos procediendo “a la inversa”, que en lugar de *atender* a nuestra circunstancia más inmediata y *contemplar* un posible aburrimiento *desde ella* lo que hacemos es, siendo unos *aburridos* y bajo la luz peculiar de este temple, *contemplar el mundo*. Pero es que no puede ser de otra manera. Podríamos hacer como nuestro autor de referencia: presentar alegaciones *externas* a nosotros, *interpretaciones imperantes* (“hegemónicas” incluso) de nuestros días. Pero caeremos en saco roto pues, en el fondo y como él mismo nos llegó a advertir: no nos *alcanzarían*. Recordamos:

“Lo que hemos preguntado no es *dónde* se sitúa el hombre, sino *cómo* se encuentra el hombre, el ser-ahí en él.”¹³⁰

Llega un momento en que incluso nuestro propio autor de referencia se nos desliza entre los dedos, como arena fina. Su tiempo pasó y ahora sólo nos queda *aferrarnos* al nuestro, a nuestra temporalidad más propia. La única manera de *atender* propiamente a nuestra situación actual es levantando la cabeza. Hay que salir al *mundo*, hay que encontrarse con “lo ente en su conjunto”. Toda esta analítica nos permite *ahora y sólo ahora* preguntarnos propiamente, de cara a nuestra *circunstancia* (que realmente no sería la “nuestra”, sino la de cada *uno*), no si el hombre se ha vuelto aburrido para sí mismo, más bien:

“(...) *¿se aburre al cabo la existencia en el hombre actual en cuanto tal?*”¹³¹

Como decimos: tenemos las vías para responder a esta pregunta. Nuestro autor de referencia las sigue y encuentra los *momentos estructurales* de un *determinado aburrimiento* (del “aburrimiento profundo”) de *su* situación, pareciendo estos *imperar en su tiempo*¹³². Podríamos reproducirlos, podríamos interpretarlos pero, *¿se amoladarían a nuestra situación?* *¿Serían aplicables* a nuestro día a día? No sabríamos responder con firmeza. Y precisamente nos cuesta responder porque sentimos que *una respuesta* no hace *justicia* a todo lo que podría decirse: no se *ajusta* al decir. Nuestro temple de ánimo fundamental, el aburrimiento, nos enseña tal cosa. No nos cansaremos de decirlo: sólo sabremos lo que tiene que decirnos si no lo (a)callamos, pues:

“Sólo se *despierta* si no actuamos contra él.”¹³³

Precisamente esta parece la mayor dificultad para *nosotros*: el dejarnos embargar. Nos cuesta *callar*, nos cuesta *no decir y oír* de un modo *auténtico*. No sabemos soportar el silencio, y menos el silencio propio de este temple: su *indiferencia*, su “blanqueamiento” del mundo y la existencia. Aún así, nuestra labor tiene una *exigencia*, demanda una *realización*: demanda que *se realice*. Y la realizaremos siendo fieles a nuestro suelo: la filosofía, el peculiar saber de lo *incomparable*, lo *autónomo* y lo *equivoco*.

129. (Heidegger, 2010, 207).

130. (Heidegger, 2010, 206).

131. (Heidegger, 2010, 207).

132. Véase: (Heidegger, 2010, 208-211).

133. (Heidegger, 2010, 206).

Creemos profundamente que *responder* a la pregunta de si “el aburrimiento” es *el* temple de ánimo fundamental de nuestra situación actual, siendo el *adecuado* de *despertar* para poder así filosofar, sería un “ir en contra” del espíritu de nuestro autor: significaría si no una “traición”, sí una “injusta” interpretación de nuestra obra de referencia. Por esto, por lo que *demand*a nuestro método, no ofrecemos una respuesta: lo máximo que podemos *dar* es una *pregunta*¹³⁴. Y para que esto no “sepa a poco” no haremos una, sino un *conjunto* de ellas que pueden enmarcarse en la (re)formulada por nuestro autor, tal y como hemos leído: “¿se aburre al cabo la existencia del hombre actual en cuanto tal?” *Afinemos* nuestro ánimo, dejémonos arrebatar por esa peculiar dejadez inhibitoria, esa *anulación* peculiar que nos arremete (particularmente) en nuestro aburrimiento (profundo). De no ser así, siempre puede uno *volver* a lo dicho, a nuestra interpretación recién tematizada. Preguntamos:

Si decimos, en especial *desde* este temple, que “toda cosa tiene su tiempo” y que “el aburrimiento surge de un modo como nuestra temporalidad *cuaja*” (en definitiva: nuestras “dos tesis sobre el tiempo”), ¿no habrá acaso *siempre* un aburrimiento acechando mientras *existamos*, pareciendo que se cumpliría aquél temor nuestro de que, al cabo, nos aburrimos porque este temple de ánimo *ya merodea*?

Si decimos, en relación a nuestra interpretación *profunda* del mismo, que todo *pasatiempo* es un “querer-no”, una *huida* del vértice mismo del existir, del *hecho* mismo de *existir*: ¿qué puede escapar a esta condición de *pasa-tiempo*? ¿No son acaso *todas* nuestras actividades cotidianas susceptibles de considerarse *pasa-tiempos*? ¿Qué no es interpretable como una “preocupación despreocupada”, como un “*para nada*”? Decíamos que nuestro autor barajaba una noción de “pasatiempo” aparentemente *contraria* a la de “trabajo” pero *ahora*, así templados: ¿acaso *verdaderamente* un *pasatiempo* se distingue propiamente de todo *trabajo*? ¿No podría interpretarse todo *laborar* como una *huida* de uno mismo, como una “búsqueda” de una “alienante” tarea? Siendo esto cierto, ¿es *nuestra* existencia *hoy* un constante “tenernos entre”, un “entretenernos”? ¿Es *nuestra* existencia un *vaivenear* entre *pasa-tiempos*? De ser así, ¿es *nuestra* existencia un *pasar-el-tiempo* de ella misma, como ocurría en nuestra segunda forma? Siendo esto cierto, cada prisma y cada rincón del *mundo* se nos revelaría bajo una peculiar luz (la de ser *todo* un *pasatiempo*), implicando la inminente llegada de un *instante* en que tal aparatoso y entretenido aparato *dejara* de *cumplir* su peculiar cometido, *asumiéndonos* en nosotros mismos y *aburriéndonos* profundamente.

Profundamente aburridos “nos da por”: una apelante posibilidad demanda una realización, ¿es “hacer ser” esa posibilidad el *huir* del aburrimiento propiamente dicho, de este aburrimiento profundo? ¿Es la *posibilidad apelante* el “pasa-tiempo” que *faltaría* en la *posibilidad presente*? De no poder *escapar* de las dinámicas de este temple de ánimo (como si fuera el *único*), ¿es *nuestra* existencia, de *arriba abajo*, un “pasarla”? ¿Es *nuestra* vida, un *ver pasar la vida*? ¿Es la *vida*, pasándose a sí misma, un “querer que se acabe” la *propia* vida? Peligrosas sentencias que parecen ya *exceder* la competencia de este *temple de ánimo*, al menos en el contexto de la filosofía de nuestro autor de referencia.

134. “La respuesta es una proposición fija, un dogma, una convicción.” (Heidegger, 2010, 207).

4. Bibliografía.

- Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza editorial. (2010).
- Escudero, Jesús Adrián, “*El lenguaje de Heidegger*”, Herder. (2009).