

Rüdiger Safranski Tiempo



La dimensión temporal y el arte de vivir



Rüdiger Safranski

TIEMPO

La dimensión temporal
y el arte de vivir

Traducción del alemán de Raúl Gabás

Índice

Agradecimientos	13
Prólogo.	15
1. Tiempo del aburrimiento	23
El privilegio de poderse aburrir. Los sucesos se van, el tiempo llega. Lo insoportable del tiempo lineal. Esperar. Godot. Cultura y entretenimiento. Una delgada cortina del acontecer permite mirar a la nada del tiempo. El acúfeno metafísico. Averiguaciones románticas sobre el aburrimiento. Los tres actos del drama del aburrimiento. Cuando nada llega, uno mismo tiene que ponerse en camino. Libertad y comenzar. Emitir tiempo.	
2. Tiempo del comienzo	45
El placer de comenzar. Iniciadores famosos en la literatura, desde Kafka hasta Frisch y Rimbaud. El caso Schwerte/Schneider. Comenzar, libertad y determinación. Primera visita a Agustín: la canción programada. Tiempo abierto y cerrado. Comienzos difíciles en la sociedad moderna de la reproducción. Comenzar consigo y asumirse. La filosofía de la natalidad en Hannah Arendt. Oportunidades para comienzos muy prometedores.	

3. Tiempo del cuidado	67
<p>El cuidado: el órgano de guardia del tiempo experimentable. El cuidado atraviesa el río. El cuidado de Heidegger: caer en el mundo y esquivar la muerte. El cuidado como sentido de la posibilidad. El problema: permanecer el mismo en el cuidado. De nuevo el descubrimiento de un «pueblo feliz». Sin conciencia de futuro, sin preocupaciones. La preocupación modernizada en la sociedad del riesgo. El retorno del antiguo cuidado.</p>	
4. Tiempo socializado	89
<p>¿Qué mide el reloj? Cursos regulares del movimiento miden los irregulares. El reloj como institución social. Compás temporal del dinero. Disciplina del tiempo. La prodigiosa temporalidad. El calendario de Robinson. Simultaneidad. Comunicación en tiempo real. El teléfono de Proust y las voces del reino de los muertos. Dificultades con la simultaneidad ampliada. Revalorización del presente y pasado acumulado.</p>	
5. Tiempo gestionado	109
<p>Cautivos en planes temporales. Cuando el tiempo se hace escaso, bajo la perspectiva de la historia de la salvación, desde el punto de vista del capitalismo. Culpas y crédito. Tiempo de la economía pública. Aceleraciones. Velocidades diferentes. Parados en medio de una velocidad vertiginosa. Tren. El ataque del presente al resto del tiempo. Crítica romántica: la rueda galopante del tiempo.</p>	

<p>6. Tiempo de la vida y tiempo del mundo. . . .</p> <p>Tiempo limitado de la vida y tiempo ilimitado del mundo. El tiempo cíclico disminuye la tensión. El ataque cristiano al tiempo del mundo. La nulidad del tiempo. Segunda visita a Agustín. Lapsos de tiempo, no puntos de tiempo. Una pequeña fenomenología de la experiencia del tiempo. Pasados sin presente. El tiempo real y el representado. El absurdo y las cosas que llenan el tiempo del mundo: materialista, cristiano, progresista, evolucionista.</p>	<p>133</p>
<p>7. Tiempo del espacio del mundo</p> <p>Principio del tiempo. Singularidad del comienzo. Escatología física. La almadía de la cultura y la gran noche del espacio cósmico según Bertrand Russell. La teoría de la relatividad de Einstein. No todo es relativo, pero no todos vivimos en el mismo tiempo. El enigma de la simultaneidad. Espacio-tiempo. Superación del dualismo entre hombre y mundo. La devoción cósmica de Einstein. Lo sublime.</p>	<p>155</p>
<p>8. Tiempo propio.</p> <p>El tiempo propio del cuerpo y de los ritmos temporales. La defensa del tiempo propio como tarea política. En los laberintos del tiempo propio. Donde la realidad desaparece. El tiempo propio desmiembra la identidad. Cada uno es un último testigo. «Aquella nube duró pocos minutos». La prueba ornitológica de la existencia de Dios. La nada de Sartre y el tiempo. La segunda pequeña fenomenología de la experiencia del tiempo. Por qué nos retrasamos claramente. Lo súbito.</p>	<p>177</p>

9. Jugar con el tiempo	201
Espacios de juego a través del lenguaje y de la escritura. El descubrimiento de los niveles del tiempo y el nacimiento de la narración. <i>La ruina de Kasch</i> , un mito africano. Narración como medio de supervivencia. Una pequeña tipología del modelo literario del tiempo. Desde la <i>Odisea</i> hasta Balzac, desde Edipo hasta la novela de detectives. El motivo de la mentira de la vida. Hamlet y la inhibición de la acción. Tratamiento épico y dramático del tiempo. Tiempo de las imágenes. ¿Por qué Laocoonte no escribe? Instantaneidad. Fotografía y verdad. Una mujer cruza el río. Bob a la altura de los ojos. La paradoja de Zenón. Las imágenes espontáneas del recuerdo en Proust. El instante eterno. Música.	
10. Tiempo pleno y eternidad.	225
La eternidad de Platón y la experiencia cotidiana de un presente permanente. Entrega olvidada del tiempo. Mística espiritual y secular. El gran instante estético. Nietzsche, Hofmannsthal, Proust y Adorno. Exigencia de inmortalidad. Prolongación del plazo de la vida. ¿Inmortalidad del alma? Escena originaria con la muerte de Sócrates. El pensamiento no puede hacer abstracción de sí mismo. Fe cristiana en la resurrección. ¿Ego-centrismo superior? El desasimiento y sus dificultades.	
Apéndices	
Bibliografía.	249
Notas	259

1 Tiempo del aburrimiento

El ser humano, a diferencia del animal, es un ser que puede aburrirse. Cuando hemos atendido a lo necesario para la vida, queda todavía una atención excedente que, si no encuentra sucesos y actividades adecuados, se dirige al paso mismo del tiempo. El tapiz de sucesos, que por lo regular está enlazado tupidamente y, por eso, encubre a la percepción el paso del tiempo, ha quedado entonces raído y deja la mirada libre para un tiempo supuestamente vacío. Al encuentro paralizante con el puro pasar del tiempo lo llamamos aburrimiento.

El aburrimiento nos permite experimentar un aspecto tremendo del paso del tiempo, si bien de manera paradójica, a saber: en el aburrimiento el tiempo no quiere pasar, se detiene, se demora de modo insostenible. Arthur Schopenhauer dice que experimentamos el tiempo en la duración que se hace larga,* no en la duración entretenida, que se hace corta. Por tanto, si queremos entender qué es el tiempo, lo mejor no es dirigirse primero a la física, sino a la experiencia del aburrimiento.

* El término alemán *Langeweile* («aburrimiento») significa, literalmente, «rato largo». (*N. del T.*)

Según la descripción de William James, el aburrimiento se nos presenta «cuando nosotros, en virtud del relativo vacío del contenido de un lapso de tiempo, dirigimos la atención al paso del tiempo mismo». ¹

No hay un tiempo en el que realmente no acontezca nada; siempre sucede algo. Sin sucesos no hay ningún tiempo, pues el tiempo es la duración de sucesos y, por eso, en sentido estricto no puede estar vacío. La percepción del vacío se debe a que ningún interés vivo vincula a los sucesos. Y la causa de la falta de interés puede radicar en el sujeto o en el objeto; por lo general está en ambos. En lo tocante al sujeto, puede ser apático, de vivencias débiles. Percibe demasiado poco y por eso se aburre con rapidez. Aunque tampoco puede estar demasiado embotado, pues entonces no notaría en absoluto que le falta algo. Está medio dormido. Por tanto, para poder aburrirse se requiere un mínimo de apertura, curiosidad y disposición a las vivencias.

En lo que se refiere al aspecto del objeto en el aburrimiento, es posible que la realidad con la que nos encontramos ofrezca de hecho pocas ofertas y escasos estímulos, como en la monotonía de sucesos mecánicos. Lo que al principio está lleno de estímulos puede perder fuerza estimulante a causa de la rutina, de la costumbre. Lo que otrora era entretenido y se hacía corto, puede aburrir y hacerse largo. El «retorno regular de las cosas externas», escribe Goethe, son propiamente «ofertas benévolas» de la vida, que transmiten el sentimiento de seguridad y «agrado». Puede suceder, sin embargo, que ese agrado de la costumbre se convierta en aburrimiento, en un aburri-

miento que llegue a incrementarse hasta la cansada desesperación. Según Goethe, «se cuenta el caso de un inglés que acabó colgándose para no tener que vestirse y desnudarse todos los días».²

Un hombre rico en fantasía y despierto, cuando los estímulos externos se hagan apáticos o desaparezcan, podrá ayudarse durante un tiempo con sucesos interiores, con recuerdos, pensamientos y fantasías, pero no demasiado rato, pues el tiempo llegará a hacerse largo y al final le resultará aburrido.

Schopenhauer relacionó la disposición al aburrimiento con los periodos de la vida. En la juventud, dice, vivimos con una conciencia más receptiva, la cual es estimulada siempre por la novedad de los objetos. El mundo se presenta denso, lleno de impresiones. Por eso el día es enormemente largo, sin resultar aburrido, y una serie de días y semanas se convierten en media eternidad. Al adulto eso sólo le sucede en casos especiales, en un trabajo con plena entrega o en viajes. Pero, fuera de esas ocasiones, el tiempo pasa volando cuanto más viejo se hace uno. En *La montaña mágica*, de Thomas Mann, leemos: «Si un día es como todos, todos son como uno; y en una plena uniformidad la vida más larga se viviría como totalmente corta».³ De todos modos, esa vida galopante sólo parece breve de manera retrospectiva, en el instante concreto puede parecernos aburrida, precisamente por su fugacidad. Nos deja vacíos.

En la medida en que los sucesos pierden densidad, llama la atención el tiempo. Parece como si éste saliera de su escondite, puesto que para nuestra percepción ordinaria está escondido detrás de los acontecimientos.

tecimientos y no es experimentado de forma tan directa y cargante. Por tanto, si se produce un desgarró en la cortina, vemos cómo detrás bosteza el tiempo. La mirada al reloj fortalece todavía el aburrimiento, pues la duración, puntuada por el tictac regular o por el movimiento de la saeta, es percibida como más pobre todavía en sucesos y apenas puede ya soportarse, de tal manera que, por ejemplo, el constante goteo en una celda vacía se utiliza también como una forma de tortura. Ya en el insomnio podemos familiarizarnos con el ejemplo del tiempo vacío. E.M. Cioran, el célebre insomne de la filosofía actual, escribe sobre esta experiencia: «Las tres de la mañana. Percibo este segundo y luego aquél, hago el balance de cada minuto. ¿Para qué todo esto? Porque he nacido. Estas noches en vela tan especiales me hacen cuestionar el hecho de haber nacido».⁴

Ahora bien, para la experiencia del aburrimiento no basta que palidezcan los sucesos internos o los externos. En contraste con ellos tiene que seguir actuando una agitación interior, un extenuado desear, que notamos, sin que él nos llene. El aburrimiento lleva consigo que no podemos hundirnos en algo, entregados por completo al instante, sino que estamos siempre más allá del momento respectivo y experimentamos una extensión temporal, aunque no como algo liberado y animado, sino como algo paralizante. Se presenta paralizante la perspectiva de tenerlo que hacer todo uno mismo, de tener que dar contenido uno mismo a la propia vida. El aburrido de esta manera preguntará disgustado: ¿tengo que hacer hoy de nuevo lo que yo mismo quiero? El que está en esa situa-

ción espera impaciente algo, sin saber qué. Está ahí en juego un trajín vacío como pulsación del tiempo interior. Un momento sigue a otro. La resaca del tiempo arrastra y paraliza a la vez.

La patología del tiempo conoce el fenómeno del «pensamiento compulsivo referido al tiempo». Una paciente llegó a expresar ante el psiquiatra Viktor Emil von Gebattel: «Tengo que pensar incesantemente que el tiempo pasa».⁵ Tal paciente apenas puede percibir los acontecimientos mismos, se le impone sin cesar tan sólo la percepción del segmento temporal que aquéllos ocupan, y esta igualdad de los segmentos temporales se extiende a la vivencia del mundo. La paciente sigue contando: «Cuando oigo piar a un pájaro, pienso: “Esto ha durado un segundo”. Las gotas de agua son insoportables y me ponen furiosa, pienso siempre: ahora ha pasado un segundo de nuevo, y ahora de nuevo un segundo».⁶

En la monotonía son puntos retornantes de tiempo los que se despliegan en una serie temporal lineal. Michael Theunissen ha propuesto entender este tipo de vivencia del tiempo en el aburrimiento como «entrega al orden lineal del tiempo por el desmoronamiento de su orden dimensional». Esto significa: el orden tridimensional del tiempo, con el pasado, el presente y el futuro, modos que en la reflexión pueden superponerse de muchas maneras, se estrecha para constituir el tictac del transcurso lineal del tiempo. Esto implica una reducción forzada de la percepción, que elimina la posible riqueza de la experiencia del tiempo. Los recuerdos y las expectativas que entran en la configuración de la vivencia del presente

confieren un volumen al tiempo, una anchura, una profundidad y una extensión. Pero cuando se abre paso la serie lineal del tiempo, éste se reduce a la sucesión de puntos temporales, y sólo llega el retorno monótono de lo mismo: ahora y ahora y ahora. Ésa es la mala infinitud del aburrimiento, en la que se espera que finalmente suceda algo distinto de ese mero ahora y ahora y ahora. En él se da un esperar vacío.

Cuando esperamos no tenemos por qué aburrirnos siempre, pues estamos referidos a un suceso, lo que genera una tensión. Aun cuando el tiempo se haga largo, no se impone con insistencia, pues el suceso esperado llena la conciencia.

Tomemos el ejemplo de una cita. Estamos en un café y esperamos a él o a ella, nos representamos mil cosas, están en juego un previo agrado o alegría, una curiosidad. Eso nos mantiene absortos. Pero el esperado o la esperada se retrasa. Dudamos de si nos encontramos en el debido punto de encuentro. Se anuncia una ligera ofensa, pues el que espera se siente inferior. En semejante espera se producen algunas cosas: enfado, ofensa, desencanto, ira, pero no se produce el aburrimiento.

Así se comportan en verdad las cosas cuando se trata de sucesos deseados. Y también los sucesos temidos, que esperamos, constituyen una corte de presentimientos, que por lo regular no dan entrada al aburrimiento. El asunto es distinto en los despachos. Aquí se puede tener el sentimiento de que nos roban el tiempo y nos impiden hacer uso de él con sentido.

Por tanto, no todo esperar va unido con el aburrimiento, si bien, a la inversa, todo aburrimiento contiene también un esperar, un esperar indeterminado, un esperar nada. La espera contenida en el aburrimiento es una intención vacía, tal como se expresan los fenomenólogos.

En *Esperando a Godot*, de Beckett, se nos presenta con cierta comicidad semejante espera vacía como situación fundamental del ser humano. En esta obra, dos vagabundos esperan en el escenario, y ni ellos mismos ni los espectadores saben con plena claridad qué esperan propiamente. Esperan a Godot, pero no está claro si éste existe y, en el caso de que exista, si ha anunciado realmente su llegada y, en caso afirmativo, para cuándo. En todas estas indeterminaciones se pierde la figura de Godot, y queda un vacío. Los dos protagonistas no saben qué esperan, y tampoco saben qué han de hacer. Gottfried Benn dice: «Venid, hablemos juntos, quien habla no está muerto». Y así ellos hablan y hacen lo que se les ocurre. Pero eso es demasiado poco y no da una conexión suficientemente densa, que pudiera protegerlos a ellos y a los espectadores contra la experiencia del tiempo que transcurre vacío. *Esperando a Godot* también se convirtió de la noche a la mañana en una pieza clásica de la modernidad porque descubre el secreto empresarial de todo drama. ¿Qué son todos estos dramas policromos, bien pensados, excitantes, sino intentos logrados de matar el tiempo? En caso de éxito se enlazan en ellos tupidos tapices de sucesos como setos de protección contra el tiempo que pasa. *Esperando a Godot* parodia esta solicitud conservadora de la vida. El

tapiz de sucesos queda simplemente deshilachado. La nada centellea una y otra vez a través de los hilos:

VLADIMIR: [...]. ¿Qué hacemos aquí?, éste es el problema a plantearnos. Tenemos la suerte de saberlo. Sí, en medio de esta inmensa confusión, una sola cosa está clara: estamos esperando a Godot.

ESTRAGON: Es cierto.

VLADIMIR: O que caiga la noche.

[...]

VLADIMIR: Lo cierto es que el tiempo, en semejantes condiciones, transcurre despacio y nos impulsa a llenarlo con manejos que, cómo decirlo, a primera vista pueden parecer razonables y a los cuales estamos acostumbrados. Me dirás que es para impedir que se ensombrezca nuestra razón.

ESTRAGON: Todos nacemos locos. Algunos siguen siéndolo.

[...]

VLADIMIR: Esperamos. Nos aburrimos. No, no protestes, nos aburrimos como ostras, es indudable. Bueno. Se nos presenta un motivo de diversión, y ¿qué hacemos? Dejamos que se pudra.⁷

Es una referencia al juego del señor y el siervo, que Pozzo y Lucky representan ante ellos, a manera de un teatro dentro del teatro, como en el *Hamlet* de Shakespeare; la acción teatral es una oferta de distracción, que Vladimir y Estragon no rechazan, pero no aprovechan de modo suficientemente duradero, algo que ellos mismos se reprochan. Pero ellos no son culpables, pues la obra misma no tiene suficiente

repercusión. La pieza del señor y del siervo tenía que expulsar el aburrimiento, y al final hace que éste sea más palpable. Lo que los dos protagonistas experimentan es la ley fundamental de la distracción: el aburrimiento está al acecho en los medios mismos con que había de ser expulsado. La cultura, si tomamos la payasada acontecida en el escenario como su símbolo, brota de la lucha contra el aburrimiento. Y así éste está en el fondo de todo lo que quiere encumbrarse.

De manera semejante, Kierkegaard había mostrado ya con no menor agudeza cómo el aburrimiento es el poder originario de la cultura y de la historia. En un pasaje famoso de *O lo uno o lo otro* sostiene:

Los dioses se aburrían, por eso crearon a los seres humanos. Adán se aburría, porque estaba solo, y por eso fue creada Eva. A partir de ese momento llegó el aburrimiento al mundo, y creció su tamaño en proporción exacta con el crecimiento de la cantidad de población. Adán se aburría estando solo, luego se aburrieron Adán y Eva en común, y más tarde se aburrieron Adán y Eva y Caín y Abel en familia, luego aumentó la cantidad de gente en el mundo, y los pueblos se aburrieron en masa. Para distraerse, tuvieron la idea de construir una torre, tan alta que llegaba hasta el cielo [...]. Después fueron dispersados mundo adelante, tal como hoy se viaja al extranjero; pero continuaron aburriéndose.⁸

El aburrimiento, declara Kierkegaard, es la «raíz de todo mal», y en consecuencia el ser humano necesita distracción. Tienen necesidad de distracción los

compañeros de riesgo. ¿Hacia dónde amenaza el precipicio? Hacia el «vacío» del tiempo. Ése es el auténtico pecado original.

De hecho, en la Edad Media cristiana el aburrimiento, que se conocía como «acedia», se contaba entre los peores pecados. Y se entendía como pereza del corazón, obstinación, en definitiva, como un cerrarse frente a Dios, que de suyo llena a cada uno con vida. Quien se cierra frente a él, experimenta el propio vacío. Así interpretó Blaise Pascal el aburrimiento en el siglo XVII. Si Dios es lo sublime, el vacío percibido es su sombra: lo sublime negativo, la nada. Dios llena el tiempo, y, si no nos dejamos llenar por él, queda solamente el tiempo vacío, que no podemos soportar, de modo que buscamos «distracción». Según Pascal, es la fuente de la heciquez y el ajeteo modernos. Toda la desdicha proviene de que los seres humanos «son incapaces de quedarse tranquilos en su habitación»,⁹ y no pueden quedarse tranquilos en la habitación porque, a solas, no se soportan a sí mismos. No son capaces de ello, continúa Pascal, porque les falta Dios. El puesto que ocupaba es ahora un espacio vacío, que absorbe al hombre y amenaza con tragarlo. En el aburrimiento experimentamos el susto del vacío interior. Éste es peor todavía que el espanto ante el espacio vacío del mundo, que Pascal describe de manera no menos penetrante con las famosas palabras: «La infinitud de los espacios me sobrecoge».¹⁰

Pascal ve cómo la persona se consume en el ir y venir entre el «aburrimiento» interior, del que procura huir, y la «distracción» exterior, en la que se refu-

gia. Por tanto, el aburrimiento es para él no sólo un estado psicológico, sino además un estado metafísico, un síntoma del hombre no redimido, un sufrimiento por el tiempo que vacía de sentido, un encuentro con la nada.

Kierkegaard piensa todavía en esta tradición cuando designa el aburrimiento como aquel poder que «sitúa al hombre ante la nada», es decir, como «expresión de una relación con Dios que se ha vuelto negativa».¹¹

En torno al año 1800, los románticos se mostraron especialmente receptivos para el oscuro y amenazante misterio del tiempo vacío. Decoraron el aburrimiento, lo mismo que lo abismal en general, con encanto literario. Su receptividad para ese tema tenía presupuestos subjetivos y objetivos. Subjetivamente estaban demasiado hambrientos de vivencias para hallar satisfacción en la normalidad de la vida, y se aburrían. Por otra parte, notaban también con mayor claridad los signos de un cambio objetivo: el desencanto por la incipiente racionalización y mecanización de las relaciones de la vida burguesa. Por tanto, los románticos, que habían pasado por la escuela de la sensibilidad y del culto al yo, eran receptivos al aburrimiento, porque estaban demasiado ocupados consigo mismos y demasiado poco con la realidad, y también eran sensibles en sumo grado para los cambios que se realizaban en la realidad social externa. Eichendorff escribe: «¿No podría una nación entera estar invadida por un aburrimiento interno, por la auténtica madre nutricia de todos los vicios, en medio de la mayor avidez de actividad externa?».¹²

Con los románticos comienza la carrera del aburrimiento como gran tema de la modernidad. Ellos crearon una forma literaria válida para una experiencia que es todavía la nuestra, y por esta razón hablamos aquí de ellos. Una descripción especialmente densa del aburrimiento se encuentra en *William Lovell*, novela de juventud de Ludwig Tieck:

Sin duda el aburrimiento es el tormento del infierno, pues hasta ahora no he encontrado un tormento mayor; los dolores del cuerpo y del alma ocupan al espíritu, el desdichado se quita de encima el tiempo con quejas, y bajo la multitud de ideas que asaltan a uno, las horas vuelan rápidas y sin notarse. Pero tal como están sentados ahí, lo mismo que yo, y se miran las uñas, van de un lado para otro en la habitación, para sentarse de nuevo, se frotan las cejas para reflexionar sobre algo, no se sabe sobre qué; y luego empiezan de nuevo a mirar desde la ventana, para poderse sentar después en el sofá con el propósito de cambiar, ¡ay!, méncioname una pena tan grande como este cáncer, que devora poco a poco el tiempo, y donde se mide minuto a minuto, donde tan largos son los días y tantas son las horas, y después de un mes uno grita sorprendido: «¡Dios mío, qué fugaz es el tiempo!...».¹³

Ahí tenemos la descripción de un aburrimiento momentáneo, que es bastante atormentador. En una obra posterior, las *Conversaciones nocturnas*, Tieck describe un aburrimiento:

¿Nunca en tu vida has sentido un aburrimiento muy intenso? Me refiero a aquel que pesa medio quintal, que penetra hasta el fondo más profundo de nuestro ser y se aposenta allí con firmeza, no al que podemos echar fuera con un corto suspiro o una simple carcajada, o al que se disipa abriendo un libro ameno. Hablo de aquella turbia morosidad de la vida que, como si estuviera enmarcada en piedra, no nos permite siquiera un bostezo, sino que incuba en sí mismo sin que de allí salga ninguna cría, de aquella quietud tan silenciosa y desértica como las millas de llanura de Lüneburg, de aquella estancación de la perpendicular del alma en comparación con la cual el disgusto, la inquietud, la impaciencia y la contrariedad merecen llamarse todavía sensaciones paradisiacas.¹⁴

Esta experiencia del aburrimiento, como en Pascal o en la tradición de la acedia, se entiende como un estado existencial ante la lejanía del sentido, como el sufrimiento bajo el dominio de un tiempo que es experimentado no como creador, sino como portador del vacío. Las circunstancias que lo provocan son más bien secundarias. Son solamente ocasiones en las que puede mostrarse algo que para el romanticismo oscuro pertenece a la condición humana: el abismo oscuro, donde se oye el susurro del tiempo, el acúfeno metafísico. Y si nos preguntamos por circunstancias que desempeñan un papel importante en esto, habríamos de mencionar la evolución social a principios del siglo XIX, que es percibida como allanamiento. E.T.A. Hoffmann y Joseph von Eichendorff lamentan la pérdida de peculiaridades regionales en

una homogeneidad urbana, y Friedrich Schlegel observa una tendencia igualadora a consecuencia de la Revolución francesa.

También hoy experimentamos un allanamiento de ese tipo, y lo experimentamos con mayor intensidad a través de la globalización del gusto, de la moda y de los negocios. Para aquel aburrimiento que viene de fuera mediante la estandarización y la uniformidad cultural, se encontraban y encuentran suficientes ocasiones en los puntos de apoyo y lugares de concentración de los nómadas modernos, a saber, en los aeropuertos, en las estaciones, en los *malls* y centros comerciales. En estos espacios de tránsito del nihilismo práctico se dan un lugar de cita fugaz los que buscan pasatiempos, para dejar atrás el *horror vacui* y poner ante sí la pantalla plana de la añoranza. Hoy se tiene realmente la impresión fundada de que el interior de las ciudades ofrece el mismo aspecto que el interior de los que las habitan. Ya los románticos pusieron en relación la desertización aburrida en la imagen externa de la ciudad con el espíritu árido de la geometría. Según Tieck, por ejemplo, la línea recta constituye la fundamental base prosaica de la vida, porque sigue siempre el camino más corto. En cambio, pasan a segundo plano las líneas curvas, los arreglos, que apuntan a lo inagotable del juego. Lo que no podemos abarcar con la mirada, y también lo oscuro, atrae cuando permite excesos y extravagancias, depara sorpresas y posibilita una «confusión atractiva», como afirma Joseph von Eichendorff. También por esa razón se encomia la ciudad medieval, llena de recodos, y se prefieren los jardines silvestres

al cuidado parque francés. Lo recto y lo medido escrupulosamente, aunque en su aspecto exterior resulta espacioso, ejerce el efecto paradójico de que provoca un sentimiento de estrechez. Eso se debe a que la regularidad en el espacio produce el mismo efecto que la repetición en el tiempo. Se produce la impresión de una fatigosa y a la vez opresiva monotonía. El espacio uniformemente articulado corresponde a la vivencia de lo siempre igual en el tiempo. En uno y otro caso la consecuencia es el aburrimiento.

En torno a 1800, la mayor parte de la gente estaba sometida a duras condiciones de trabajo, y eso hacía que el aburrimiento fuera una experiencia más bien desconocida para ella. Sólo los grandes y ricos, escribe Montesquieu, sufren el azote del aburrimiento. Rousseau sostiene de manera semejante que el pueblo no se aburre porque lleva una vida activa. El aburrimiento, afirma, es en exclusiva el «gran flagelo de los ricos», y la gente normal, que debería dedicarse a mejores tareas, tiene que «divertirlos» con «distracciones» costosas, para que no sean víctimas de un «aburrimiento mortal».¹⁵ Ahora esto forma parte del pasado. En nuestros días hay que divertir no sólo a unos pocos ricos sino también a grandes multitudes. La situación se ha democratizado también en este aspecto.

Ha florecido toda una industria para que la gente no se «aburra mortalmente». No sólo se producen bienes, sino también vivencias —viajes, eventos, películas, televisión, internet—, y con ellas se almacenan en otro lugar las posibles fuentes de desengaño, tal como escribe Gerhard Schulze en un estudio titula-

do *Die Erlebnis Gesellschaft* [La sociedad de la vivencia]. En tiempos se podía estar desengañado cuando no se tenía suficiente participación en los bienes. Estaba vigente el desengaño del no tener, del quedarse corto. Hoy sufrimos el «desengaño de carecer de vivencias». ¹⁶ Se le ofrece a uno lo que ha de expulsar el aburrimiento, y se advierte con desencanto que, a pesar de todo, uno se aburre. Pero como nos encontramos en la posición de consumidores, no solemos llegar a la idea de que la instalación del aburrimiento podría radicar en uno mismo. El defecto puede atribuirse también a la oferta exterior, y así no «hace falta pensar en la propia participación en el surgimiento de la vivencia». En la televisión recurrimos al zapeo, saltamos de una oferta a otra, de un programa a otro. Se hace cada vez más corto el espacio de tiempo de la atención y cada vez más fragmentada la secuencia de la vivencia, con el resultado de que a través de las grietas de esta falta de nexo se puede filtrar de nuevo el aburrimiento, la experiencia del tiempo vacío, de modo que de nuevo hemos de tapparlas apresuradamente. En consecuencia, se recurrirá más todavía al zapeo y, al final de semejante noche de televisión, no quedará nada en la memoria.

Antes hemos hablado de sucesos, de tapices de sucesos, que están ahí para esconder el paso insoportablemente vacío del tiempo y distraernos. Pero ¿qué sucede en verdad cuando no sucede nada? Es el transcurrir del tiempo mismo el que atrae hacia sí una angustiada atención.

No pudo darse por satisfecho con ese resultado alguien como Martin Heidegger. Le atrajo la nada,

que se muestra a sí misma en el aburrimiento. Descubrió en ella todo el abismo del ser humano. En la gran lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*, de 1929-1930, dedica un análisis penetrante al aburrimiento como experiencia fundamental, con una extensión que ningún filósofo anterior le había dedicado. Aquí el aburrimiento se convierte en un evento filosófico. Sigámonle un par de pasos en su análisis, que es casi un conjuro.

Heidegger quiere arrojar a sus oyentes dentro del gran vacío, quiere que escuchen el susurro fundamental de la existencia; pretende abrir el instante en el que no se trata de nada más, en el que no se ofrece ningún contenido del mundo al que podamos agarrarnos, o con el que podamos llenarnos. En ese instante se da solamente el vacío transcurrir del tiempo, y en consecuencia, el aburrimiento, o sea, el momento en que el tiempo se hace notar de manera penetrante y no se deja expulsar, eludir, llenar de sentido. Con longanimidad imperturbable se mantiene Heidegger en este tema, al que dedica ciento cincuenta páginas en el texto de la lección. Tiene que despertar el aburrimiento para poderlo analizar. Y de ahí surge un evento de iniciación a la metafísica. Se trata allí, en efecto, de todo y nada. El autor del texto muestra cómo en el aburrimiento están unidos de manera paradójica los dos polos de la experiencia metafísica, a saber, el mundo como un todo y la existencia particular, pues nos aprehende el todo del mundo en cuanto se nos escurre. El mundo está presente en la sustracción, en el vacío que deja, o en el abismo que abre.

«¿Al final nuestra situación es tal que un profundo aburrimiento se extiende y se acerca en los abismos del ser del hombre como una niebla silenciosa?»¹⁷

Ante los abismos de este aburrimiento por lo regular se apodera de uno el *horror vacui*. Hay que sostenerse en ese espanto, y esto es según Heidegger un presupuesto necesario para tratar la pregunta metafísica, formulada una y otra vez desde los presocráticos hasta Leibniz: ¿por qué hay algo y no más bien nada?

En realidad, estamos familiarizados con la nada, en el fondo más de lo que querriamos. Conocemos el frecuente sentimiento de vacío como una experiencia cotidiana, y también cotidianamente corremos a tapar de inmediato este vacío. Hay que tener valor en verdad para omitir el rápido encubrimiento de la desazón vacía durante un rato, durante una larga demora. No resulta fácil, pues espontáneamente tendemos a caer en el mundo, y no a caer fuera de él, tal como sucede en el aburrimiento. Y, sin embargo, ese caer fuera es necesario para la comprensión filosófica. Heidegger escenifica el nacimiento de su filosofía desde la nada sentida, desde el aburrimiento, con sentimiento para el *crescendo* dramático. La tensión crece cuanto más vacío es el lugar al que conduce el pensamiento.

Se presenta claro el caso cuando nos aburre «algo», cuando hay todavía algo que puede identificarse, por ejemplo, un libro, una representación, una determinada persona, de donde parte los aburrimientos y a los que éste puede atribuirse. Por tanto, el aburrimiento penetra desde fuera, tiene una causa externa.

Pero cuando la causa ya no está tan clara, cuando penetra desde fuera y a la vez asciende desde dentro, entonces nos aburrirnos «con ocasión de algo». No podemos decir que nos aburra un tren que no llega puntualmente, pero sí puede aburrirnos la situación en la que nos encontramos por el retraso. Nos aburrirnos con ocasión de un determinado suceso. Lo irritante de este aburrimiento se debe a que en las correspondientes situaciones comenzamos a ser aburridos nosotros mismos. No sabemos hacer algo de nosotros mismos, y como consecuencia es la nada la que inicia algo con uno. Por ejemplo, una aburrida distracción vespertina no sólo prepara el fastidio, sino que nos conduce además a un suave pánico, puesto que hay indicadores de que uno mismo es la causa del aburrimiento. La situación es realmente complicada, pues lo que produce el aburrimiento suele ser una iniciativa destinada al fin preciso de expulsarlo. Hemos hablado ya de la ley fundamental de la distracción, a saber, que el aburrimiento está al acecho en las medidas que han de desterrarlo. Dicho de otro modo, lo que se ofrece contra él está siempre infectado por él. ¿Hacia dónde expulsamos el tiempo? ¿Y hacia dónde se dirige la persona que ahuyenta el tiempo? ¿Hay una especie de agujero negro de la existencia?

El aburrimiento más profundo es el completamente anónimo, aquel en el que no hay nada determinado que lo provoque. «Ello aburre a uno», decimos. Heidegger somete esta expresión a un análisis sutil. Hay aquí una doble indeterminación. «Ello» es todo y nada, en cualquier caso no es nada determina-

do. Y «a uno» se refiere a uno mismo, pero como un ser de personalidad indeterminada. Es como si el aburrimiento se hubiese tragado también el yo, que al menos podía avergonzarse todavía de ser un aburrido. Heidegger toma este «ello aburre a uno» como expresión de aquella ausencia total de un tiempo lleno y que llena, de aquel instante en el que a uno nada le dice nada, ni lo reclama. Con su gusto por las formulaciones cortantes, designa este «dejar vacío» como «entrega al ente que se sustrae en su totalidad». ¹⁸ Y aquí estamos en el corazón de una metafísica según el gusto de Heidegger, que llega al fin pretendido de «penetrar en la esencia del tiempo a través de la interpretación de la esencia del aburrimiento». Pregunta: ¿cómo se experimenta el tiempo en esta ausencia completa de todo lo que llena? El tiempo no quiere pasar, se para, lo retiene a uno fijo en una inmovilidad inerte, «destierra». Queda el impulso del desasosiego, que no puede unirse con nada más, ni siquiera consigo mismo. Pues este sí mismo está anquilosado, despersonalizado. Así, al aburrido no sólo se le escurre el mundo, sino también la propia mismidad. Queda solamente el tiempo, si bien un tiempo que no emitimos nosotros mismos, yendo junto con él. A lo sumo el tiempo arrastra a uno inertemente consigo.

La envolvente parálisis en el aburrimiento hace notar que el tiempo no sólo es un medio en el que nos movemos, sino también que contribuimos a producirlo. Es evidente que vivimos en el tiempo, pero el tiempo está también en nosotros, nosotros lo «emitimos», y en el aburrimiento es como si hubiéramos

perdido la fuerza «productora del tiempo». Eso conduce a la impresión del tiempo que se detiene.

Esta experiencia del flujo del tiempo que se detiene es el punto de la peripecia en el drama del aburrimiento, que Heidegger escenifica y analiza a la vez. En el momento de la mayor parálisis es posible experimentar que podemos soltarnos. Cuando nada más se mueve, tiene que ponerse en camino uno mismo. Heidegger formula detalladamente sus puntos principales: «Pero lo que da a conocer y propiamente posibilita lo que retiene como tal, el tiempo [...] es nada menos que la libertad del *Dasein* en cuanto tal [...]. Y en cada caso el liberarse del *Dasein* se produce si él se decide a ser él mismo».¹⁹ Por tanto, el drama sobre el aburrimiento que Heidegger escenifica en su filosofía tiene tres actos.

En el primer acto nos fusionamos cada día con el mundo, y éste nos llena.

En el segundo acto todo se aleja, se produce el suceso del gran vacío, el sí mismo y el mundo se hacen nulos, el tiempo se detiene.

Finalmente, en el tercer acto vuelve lo que se había sustraído, la propia mismidad y el mundo. Hacia aquí corre todo, hacia este renacimiento desde el punto muerto. Se vuelve al mundo. Es el segundo comienzo. Al que vuelve del desierto del aburrimiento se le ofrece la oportunidad de transformación: la propia mismidad y las cosas le salen al encuentro con mayor intensidad, aparecen en cierto modo como más entitativas. Obviamente la comparación que hemos hecho es imposible y, sin embargo, ofrece una admirable exactitud.

¿Es posible este comienzo desde el aburrimiento?
¿No es un decisionismo? Sin duda, lo es. Se corta un nudo gordiano y se comienza de nuevo. ¿Con qué? Con el comenzar. Una vez que hayamos comenzado, veremos cómo proseguir. De nada sirve esperar. Si no hay una buena oportunidad, hay que aprehenderse a sí mismo como una buena oportunidad.