

Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio

Daniel LESMES GONZÁLEZ¹

Universidad Complutense de Madrid

daniel.lesmes@gmail.com

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El tedio, como tema de discusión desarrollado desde mitad del siglo XIX, fue estudiado por Martin Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, donde el filósofo nos ofrece probablemente el más extenso trato filosófico con este estado de ánimo. En la primera sección de este artículo trataremos de introducir el análisis de Heidegger sobre el tedio; en su segunda parte propondremos una relación entre Heidegger y las vanguardias de los años veinte partiendo desde este asunto.

Palabras clave: Heidegger, tedio, vanguardias de entreguerras.

¹ Becario FPU., Universidad Complutense de Madrid.

One gets bored: Heidegger and Philosophy of Boredom

Abstract

Boredom, a topic of discussion developed in the Mid-Nineteenth Century, was studied by Martin Heidegger in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, in which the philosopher has provided us probably the most extensive philosophical analysis of this state of being. The first section of this article aims to introduce Heidegger's analysis of boredom, the second section will propose a relationship between Heidegger and the avant-garde of the 1920s on this subject, boredom.

Keywords: Heidegger, boredom, Inter-war Avant-garde.

El tema que voy a desarrollar brevemente en las próximas páginas tiene de por sí una larga trayectoria, no por casualidad el idioma alemán le ha reservado el sustantivo *Langeweile*, que literalmente viene a indicar un “rato largo”, pero cuya correcta traducción designa el *aburrimiento* o el *tedio*. Le daré entonces algunas vueltas a este asunto, aunque precisamente por razones de tiempo no han de ser muchas. Por ello planteo dos referentes, por una parte la estela y el significado de aquello que se conoció como *Mal du siècle* – denominación del tedio que hizo fortuna a finales del siglo XIX– y por otra parte me referiré al análisis que Martin Heidegger hizo de esta afección en sus clases de la Universidad de Friburgo, concretamente en el semestre de invierno de 1929/1930. En la parte final de esta ponencia plantearé una línea de interpretación de la propuesta de Heidegger en relación con aquellas vanguardias cuya genealogía había pasado a través de ese *mal du siècle*.

La filosofía ha sido prolija en lo que se refiere a este problema que, con Pascal como principal antecesor, en el siglo XIX fue tratado por Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche. Fuera de este ámbito, el trato con esta afección presentó en ese siglo una diversidad llamativa: estudios médicos como el de Brierre de Boismont en 1850, sociológicos como el que Émile Durkheim le dedicó en 1896, y desde luego numerosas aproximaciones literarias en las que el tedio –en un desplazamiento propiamente moderno desde el *pathos* creativo y brillante de melancolía a la opacidad de esta afección²– pasa por estado estético, no sólo de personajes sino especialmente del autor.

En general, la pregunta por esta afección quedaba concentrada en su origen, y posiblemente le debamos la primera tentativa de respuesta a Alfred Musset que, en *Las confesiones de un hijo del siglo*, apuntaba a la decepción producida por el fracaso revolucionario. A partir de esas primeras décadas del XIX se desarrolla un discurso principalmente literario bajo el que subyace otro –político, social, económico– que se extiende por las grandes ciudades europeas, tomando este afecto un papel entre el padecimiento, especialmente burgués, y la rebeldía, en el caso del dandismo y sus adyacentes.

² Vid. BARTRA, Roger, “El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno”, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 162.

Ahora bien, llegados a 1929 y con planteamientos recientes en el ámbito germánico como los de Thomas Mann, Siegfried Kracauer o Walter Benjamin, Heidegger realiza un análisis del aburrimiento en apariencia del todo desconectado de la tradición del *Mal du siècle* y su enfoque psicológico, político, social, antropológico; muy al contrario, Heidegger plantea su análisis de tal manera que sirva para salir del ámbito de la antropología.

“La filosofía –nos dice Heidegger– sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental”³, pero decidir cuál es ese temple, para nosotros, pasa por preguntarnos quiénes somos hoy y cuál es la esencia de nuestra modernidad. La propuesta de Heidegger a este respecto comporta una crítica a lo que él llama “filosofía de la cultura”, es decir, un pensamiento de la subjetividad que, exponiendo lo “actual”, impide, desde su propia intención de objetividad y la consecuente distancia que ella requiere, tocar la esencia de la época. A ésta, Heidegger la llamará más tarde “la época de la imagen del mundo”, porque es “el hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna”⁴. Hacernos esta imagen implica un posicionamiento frente al mundo que se convierte en objeto conmensurado en una medida humana con su correspondiente en una subjetivación del *subjectum*, un proceso de dos llamado a convertir la contemplación del mundo en una teoría del hombre⁵. Esto y no tanto una cuestión política, económica o social es lo que conforma para Heidegger la esencia de la modernidad. La búsqueda de una identidad epocal define la época, y mientras la filosofía de la cultura está cerrada en ello, para Heidegger será este gesto especular el que le dé la pista para encontrar ese estado de ánimo fundamental: si la modernidad no cesa de *observarse* sin *ser* es porque nos hemos vuelto aburridos para nosotros mismos⁶.

En *Ser y tiempo*, Heidegger había planteado el estado de ánimo [*Grundstimmung*] escindido de todo enfoque psicológico, y esto desde el momento en que su origen no procede del interior del sujeto sino del estar-en-el-mundo. Es por esta razón que el mencionado ánimo fundamental sólo se encuentra cuando estamos por entero abandonados al “mundo” de la ocupación⁷. Por este motivo Heidegger propondrá un *abandono* de sí, una desubjetivación como sólo el aburrimiento puede proporcionar.

Dentro de un pensamiento en el que el ser no es algo sino modo, los estados de ánimo asumen un papel fundacional en un sentido doble: en ellos el *Dasein* se abre al mundo al tiempo que éste se le abre al *Dasein*⁸. Hay una relación constitutiva entre hombre y mundo (expresada en el *encontrarse* [*Befindlichkeit*]) desde los estados de ánimo, una *apertura* *cooriginaria*⁹.

3 HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, p. 30.

4 HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque (Holzwege)*, Madrid, Alianza, 2008, p. 74.

5 *Ibid.*, 77.

6 HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, §29, Madrid, Trotta, 2009, p. 155: “jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, –escribía Heidegger en *Ser y tiempo* – sino siempre desde un estado de ánimo contrario”, por eso aquél que nos empuja a esta autoobservación obsesiva esconde un aburrimiento profundo ante el que el hombre moderno se resiste.

7 *Ibid.*, p. 156.

8 La valoración que Heidegger realiza sobre los estados de ánimo pasa por la consideración del hombre como ente cuya esencia es la existencia (*Ser y tiempo*, §9), donde *ex-sistere* significa sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad (*Ser y tiempo*, §2). El *Dasein* tiene una esencia sin anclajes, es proyecto, está arrojado, porque existir ya significa vérselas con *lo que hay*, con el mundo. Desde los estados de ánimo tiene lugar esta interpenetración *Dasein*-mundo.

9 Vid. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Op. Cit., §29, p. 156.

Este valor que Heidegger da a los estados de ánimo debe entenderse, en el conjunto de su proyecto filosófico, como el denuedo de pasar de la exposición de la filosofía a un vivir filosóficamente¹⁰. Para ello Heidegger recurre, en sus lecciones, a la cotidianidad, como había hecho recientemente en la conferencia inaugural de este curso, donde se había ocupado, como bien sabemos, de la angustia¹¹. Ahora bien, entrado el invierno, se propone sumergirse (y desde luego sumergir a sus alumnos) en este otro ánimo vinculado al vacío: el aburrimiento.

La modernidad es su propio rehusar el vacío, un *horror vacui* manifiesto en el aburrimiento en tanto que *aborrecimiento*, tal y como sugiere su etimología latina. Así pues, para salir de esta “época de la imagen del hombre” –para entrar en otra que podríamos llamar aquí “de la meditación”–, Heidegger propone una verdadera inmersión en ese vacío a través del aburrimiento. Porque se trata de un temple híbrido entre lo objetivo y lo subjetivo, tan escurridizo que basta con observarlo para que desaparezca. En él se establece una relación de *transferencia* entre nosotros y las cosas, por eso es difícil afirmar si esta afección procede del objeto aburrido o del sujeto que se aburre.

Esta indistinción entre lo que aburre y el que se aburre alcanza su grado más radical desde la propia expresión con que Heidegger define el aburrimiento profundo¹²: “*es ist einem langeweiling*”–“uno se aburre”– donde el sujeto desaparece en ese “uno” haciéndose un *nadie indiferente*¹³. La expresión alemana es totalmente impersonal: uno no se aburre ni de esto ni de aquello, ni siquiera de uno mismo, sino que el aburrimiento simplemente sobreviene, se traga al yo; no hay pasatiempo que valga, más bien habrá un abandono de la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto, es decir, al mundo que se ha vuelto indiferente.

10 Con su reflexión sobre los templos de ánimo fundamentales, Heidegger pone de nuevo en juego la pregunta por el ser que ha quedado ya desustantivado, de manera que no es algo que llega a la estación de la existencia, más bien el ser es un *llegar del ser*, y esto implica una diferencia entre el llegar del ser y lo efectivamente llegado, entre el darse y lo dado: hay ahí una brecha, una interrupción, una distancia o, como Heidegger dirá, una *suspensión*. Los estados de ánimo fundamentales lo son por la cualidad de esa suspensión, de esa diferencia en la que lo dado siempre implica un retiro del darse.

11 Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003. En este temple de ánimo, el *Dasein* se encuentra, pero no como un ente idéntico a sí mismo, por eso en la angustia “uno se siente extraño” (p.26) donde, como ocurrirá con el aburrimiento profundo, el “uno” y el “se” llevan consigo toda esa indiferencia.

12 Heidegger analiza tres formas de aburrimiento. Se trata de una escala gradual desde la más superficial de las formas hasta la más profunda. Prescindiré de referirme a las dos primeras pormenorizadamente y me concentraré en la tercera, donde, como ya dije, el sujeto se ha convertido en “uno” totalmente indiferente. En el primero se da la búsqueda de un pasatiempo cuya falta de efectividad nos deja vacíos mientras el tiempo nos da largas. Para esa primera forma de aburrimiento que Heidegger distingue en un “ser aburridos por algo”, se propone una imagen sugerente: la espera en la estación de trenes con la natural búsqueda de pasatiempo, pues aquí el tiempo es decisivo. Se cumple por tanto la nota de que el tiempo nos dé largas que en este caso comporta consigo un ser dejados vacíos. El pasatiempo será algo que no nos interesa, una ocupación cualquiera que nos mantendrá absortos en ello, pero eso no sucede en el aburrimiento, pues a pesar de que las cosas están presentes parecen abandonarnos a nosotros mismos, nos aburren, de suerte que nos sentimos vacíos.

13 Heidegger, Martin. “Los conceptos...”, Op. Cit., p. 177. Esta consideración está relacionada con la reelaboración que efectúa Heidegger sobre la pregunta por el ser –una vez ha localizado el error heredado de la tradición consistente en identificar ser y ente– supondrá desplazar la pregunta *¿qué es el ser?* por otra que no llame a sustantivos que no entifiquen de antemano la respuesta. Esa pregunta ya no se formula por el ser, sino por el sentido del ser. Heidegger lo denominó *diferencia ontológica* –en *Los problemas del fundamento de la fenomenología* (1927)–. Esta diferencia atraviesa, más allá de la fecha, toda la obra del filósofo y está formulada explícitamente en *Ser y tiempo*, donde leemos que “el ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente” (*Ser y tiempo*, §2).

Pero en este aburrimiento se anuncian para Heidegger posibilidades que yacen dormidas. Éstas aparecen en el mismo rato que se hace tan largo cuando uno se aburre, donde se pierde la agudeza del instante, a la vez que la posibilidad de lo posible se incrementa. Ese rato largo, horizonte temporal que se dilata, anula la existencia, todo lo deja vacío y ya no miramos el reloj, el tiempo mismo nos es indiferente y por eso ya no hay ni sólo pasado, ni sólo presente, ni sólo futuro, sino una inmensa unidad temporal inarticulada. Ser dejados vacíos, como denegarse lo ente en su conjunto, pasa porque el propio horizonte temporal se abra en todas sus dimensiones (pasado, presente, futuro), anulando la existencia. Pero este anulamiento a cargo del tiempo sólo lo puede romper el propio tiempo del instante, y éste únicamente se puede alcanzar en el vacío del aburrimiento. Si puede romper el anulamiento del tiempo, es porque el instante mismo es una posibilidad propia del tiempo. Ese instante no es un simple ahora, sino un destello de la mirada en tres direcciones: al presente, al futuro, al pasado.

En definitiva, diríamos con Heidegger que el aburrimiento es “el anulamiento a cargo del horizonte temporal, anulamiento que hace que se pierda el instante que pertenece a la temporalidad, para, en tal hacer que se pierda, forzar a la existencia anulada al instante como la posibilidad auténtica de su existir”.

En el aburrimiento heideggeriano está en operación lo que podría llamarse un sentir del *mónakos*, del solitario, y es que a pesar de su insistencia en que el hombre es ser-en-el-mundo, Heidegger, como sabemos, se aísla. Observemos que el aburrimiento como abandono [*Gelâzenheit*] pone en relación este texto con el pensamiento místico de Meister Eckhart, el teólogo dominico que en el siglo XIV despertó suspicacias en la Iglesia y que precisamente desde la década de 1880 –por motivo del hallazgo de sus manuscritos– obtuvo una viva atención por parte de las corrientes espiritualistas en el paso del siglo XIX al XX. Para Eckhart el abandono vendría a ser ese modo de vida que resulta de la “apertura” por la que puede surgir la igualdad del alma con el mundo y consigo, apertura que es un vacío total de imágenes, que el Dios de Eckhart, que padece *horror vacui*, va a llenar completamente¹⁴. Esta forma de entender el abandono pasaría aquí por una relación entre el teólogo y nuestro filósofo, tal y como Caputo sostiene, donde el alma es a Dios en Eckhart lo que el *Dasein* es al Ser en Heidegger.

En este punto quisiera abrir un segundo apartado en mi intervención afirmando que es a partir de esta atención y cercanía al pensamiento medieval, que se suele introducir a Heidegger dentro de la corriente derivada del neomedievalismo de corte espiritualista dominante en Alemania entre 1905 y 1925: lo que se conoció como el *Expresionismus*. Sin embargo, situar el estado fundamental en que la filosofía despierta en el aburrimiento separa, a mi modo de ver, a Heidegger de un movimiento que es centrífugo, que es propiamente de dentro a fuera, además de psicologista, pues es el yo y no el ser lo que se sitúa en el centro del vórtice expresionista. A pesar de su indeterminación, el libro que Hermann Bahr le dedicó en 1916 a la renovación cultural del expresionismo, no hace sino incidir en ese punto: “El expresionista [...] vuelve a abrir la boca de la humanidad”. Recordaremos que en el invierno de 1918/1919 con la revolución amenazando en Alemania, el expresionismo fue criticado de un modo llamativo dentro de una división en la cultura alemana que se movía entre el espiritualismo de corte burgués e individualista del expresionismo y las nuevas corrientes materialistas que en Alemania obtuvieron su mayor radicalidad en el movimiento

14 SCHÜRMAN, Reiner, “Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki” en SCHÜRMAN, Reiner, CAPUTO, John D., *Heidegger y la Mística*, (1974 y 1975), Córdoba (Argentina), Paideia, 1995, p. 51.

dadaísta. Dadá, desde sus inicios en Zurich y más tarde en Berlín, se había burlado del esteticismo, de la actitud “Oh, hombre” del expresionismo, contraponiendo a la expresión del artista (es decir el sujeto/firma por antonomasia) una inmensa nada.

Dentro de una genealogía del dadaísmo como actitud, hemos de remitirnos a la figura del dandi, que también es receptora desde su aparición, con *Beau Brummell*, de una espiritualidad vinculada al abandono, en que el dandi se hace *cosa* por medio de la desposesión de sí, rechazando con ese abandono toda subjetividad. La estrategia del aburrimiento queda cumplida en una iconoclasia particular del dandismo, del que parten algunas de las principales corrientes de resistencia del siglo que, como su *mal*, llegan al menos hasta el periodo de entreguerras. Ése es el tiempo en que Heidegger desarrolla su pensamiento también como reacción radical contra la cultura de la sublimidad vacía, de la falsa interioridad, de las grandes palabras y de la gran impostura del expresionismo. Dicho de otro modo, hay allí también una irrupción dadaísta en el campo de la filosofía y no ha de extrañarnos que Deleuze declare a Alfred Jarry –uno de los referentes más importante para el dadaísmo– como precursor de Heidegger¹⁵.

En el arranque de Dadá hay una transformación de lo usual en lo inusitado, una atención a lo cotidiano que consigue convertirlo en misterio, en el sentido digamos teológico del término. Ese trato con la nada y con lo cotidiano tuvo en Hugo Ball a un digno pensador. Este hombre religioso, lector de Eckhart y consciente del origen dandi de su actitud, se vio a sí mismo lanzado en una línea espiritual contrastante con la expresionista y en gran medida coincidente con la de Heidegger. Desde él, y resumiendo, se podría decir que Dadá alcanzaba, sumergiéndose en el más radical de los vacíos, el instante, ese instante que es destello lanzado al pasado, al presente, al futuro.

15 Vid. DELEUZE, Gilles, “Un precursor desconocido de Heidegger: Alfred Jarry” en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009, pp. 128-139.