

PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



"El infierno de lo mismo: Reflexiones filosóficas sobre la experiencia moderna del aburrimiento"

Tesis para obtener el título profesional de Licenciada en Filosofía que presenta:

***Fernanda Cueto Echeandia***

Asesor(es):

***Miguel Giusti***

Lima, 2024

## Informe de Similitud

Yo, Miguel Angel Giusti Hundskopf, docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis/el trabajo de investigación titulado:

“El infierno de lo mismo. Reflexiones filosóficas sobre la experiencia moderna del aburrimiento”,

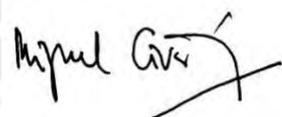
de la autora

Fernanda Cueto Echeandia

dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 16 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software Turnitin el 02/05/2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lima, 2 de mayo de 2024

Apellidos y nombres del asesor: <u>Giusti Hundskopf, Miguel Angel</u>	
DNI: 09344600	Firma 
ORCID: <a href="https://orcid.org/0000-0002-9837-9981">https://orcid.org/0000-0002-9837-9981</a>	

## **Resumen**

La presente investigación aborda el aburrimiento desde una perspectiva filosófica. Autores como Heidegger, Svendsen y Nikulin argumentan que la masificación del aburrimiento es el resultado de una forma de vida específicamente moderna. Partiendo de esta premisa, la cuestión central que se buscará responder es: ¿en qué consiste la experiencia moderna del aburrimiento? Para ello, se hará un repaso histórico sobre distintos análisis filosóficos en torno a este fenómeno. Esto permitirá confirmar que, solo en la modernidad, este se ha identificado como un estado que afecta a toda la población. En el segundo capítulo, se indagarán los elementos que caracterizan a una sociedad moderna. Se utilizarán los análisis de Harmut Rosa y Reinhart Koselleck, quienes estudian la modernidad a partir de sus patrones temporales. Según ellos, una sociedad moderna se define por la aceleración del tiempo. Finalmente, en el último capítulo, se analizará la manera en la cual el tiempo moderno afecta la experiencia humana sobre el mundo. Ante un contexto cambiante e inestable, los sujetos son incapaces de establecer nociones de valor y sentido que orienten su experiencia. Mantienen una relación distante con su entorno, y este se les muestra como un espacio confuso e indiferente. El aburrimiento evidencia la incapacidad para encontrar segmentos en el mundo que se destaquen por encima de otros y se muestren como objetos de deseo. Así, lo que se encuentra en él parece carecer de características particulares y estar rebajado al mismo nivel. Todo parece ser una repetición de lo mismo.

**Palabras clave:** Aburrimiento, aceleración del tiempo, modernidad.

*y te rendimos diosa  
el gran homenaje  
el mayor asombro  
el bostezo*

(Blanca Varela, "A la realidad", *Canto Villano*, 1978)



## ÍNDICE

Introducción.....	6
Capítulo I: Panorama del aburrimiento en la filosofía .....	13
1.1. El aburrimiento como mal .....	13
1.1.1. Tomás de Aquino.....	13
1.1.2. Blaise Pascal .....	15
1.1.3. Søren Kierkegaard .....	17
1.2. El aburrimiento como vacío existencial .....	19
1.2.1. Arthur Schopenhauer.....	19
1.2.2. Lars Svendsen.....	20
1.3. El aburrimiento como temple de ánimo fundamental .....	23
1.4. El aburrimiento en el sujeto moderno solitario .....	31
1.5. El aburrimiento en la sociedad del cansancio.....	37
1.6. El aburrimiento en la filosofía .....	39
Capítulo II: El tiempo de la modernidad .....	42
2.1. La aceleración del tiempo.....	43
2.1.1. Motores de la aceleración .....	44
2.1.2. Tipos de aceleración .....	50
2.2. La contracción del presente .....	54
2.2.1. La disponibilidad sobre el mundo .....	58
Capítulo III: La experiencia en el mundo moderno.....	62
3.1. La ruptura entre sujeto y mundo.....	63
3.2. El aburrimiento moderno.....	70
3.3. Un antídoto a la repetición.....	78
Conclusiones.....	82
Bibliografía.....	89

## Introducción

Resulta difícil imaginar a una persona que nunca se haya aburrido. Solemos escuchar quejas sobre ello hasta niveles extremos: “me muero del aburrimiento”. Muchos comportamientos se justifican en su nombre: “¿Por qué dejaste a tu pareja?”, “¿por qué te compraste ese celular?”, “¿por qué saliste?”, “¿por qué viste esa película?”; “Estaba aburrída”.

Basta con recurrir a nuestra experiencia personal para comprobar que todos se aburren alguna vez: amigos, padres, tíos, abuelos, hijos. No hace falta tener una historia particular o características específicas para que esto suceda. No importa la edad, el género, el trabajo al que uno se dedique. Si alguien nos dice que está aburrido, entenderemos inmediatamente a qué se refiere, pues con facilidad podremos evocar nuestras propias experiencias en relación a este fenómeno. Esto podría llevarnos a pensar que aburrirse es una experiencia inherente a la condición humana, y que, por lo tanto, ha estado presente a lo largo de toda la historia con la misma gravedad y frecuencia que en la actualidad.

Kierkegaard afirma que los dioses crearon al hombre porque estaban aburridos, pero después, Adán también se aburría, entonces crearon a Eva, y continuaron así hasta crear a todos los seres humanos que pueblan el mundo. La existencia humana misma sería consecuencia del aburrimiento<sup>1</sup>. Bajo esta lógica, se podría argumentar que el aburrimiento es un fenómeno al que los humanos siempre se han tenido que enfrentar. El filósofo Lars Svendsen argumenta en contra de ello. Habría sido imposible que Adán se aburra, pues el aburrimiento implica insatisfacción, ya sea frente a una situación específica o la realidad en conjunto. Sin embargo, la perfección divina no admitiría esta experiencia. En el paraíso, no habría lugar para el aburrimiento<sup>2</sup>. Según esta postura, hace falta que existan ciertas condiciones para que surja el aburrimiento.

Gran parte de los conceptos filosóficos utilizados en la actualidad se originaron en la Antigüedad. Por ello, rastrear los cambios que se han producido en el uso y significado del término “aburrimiento” en diferentes momentos históricos y contextos puede ser útil para identificar si este fenómeno se ha experimentado siempre con la misma intensidad y

---

<sup>1</sup> Cfr. Kierkegaard, S., *Lo uno o lo otro*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 293-294.

<sup>2</sup> Cfr. Svendsen, L., *Filosofía del tedio*, Barcelona: Tusquets Editores, 2006, p. 10.

frecuencia que en el presente. Sin embargo, como resalta el filósofo Dmitri Nikulin, es notorio que no existe ningún término en el griego antiguo para referirse al aburrimiento. Aquello no quiere decir que las personas no se hayan sentido irritadas, deprimidas o aburridas<sup>3</sup>. La realidad siempre ha resultado insatisfactoria en algún sentido para los seres humanos. Nunca ha existido ese paraíso donde sería imposible aburrirse. Por eso, hay una genealogía de conceptos que se ha utilizado en distintos momentos de la historia para dar cuenta de fenómenos cercanos al aburrimiento, como la “acedia”, la “melancolía”, el “*horror loci*” o el “*taedium vitae*”. Es incuestionable que la forma en la que se entiende este estado actualmente hace eco a ellos. Sin embargo, la experiencia moderna del aburrimiento no se puede entender plenamente a partir de ninguno de estos conceptos, porque cada uno de ellos está enraizado en una forma histórica y cultural específica de entender la experiencia humana<sup>4</sup>.

En el griego antiguo, existían conceptos relacionados al aburrimiento, como ἀκήδεια, utilizado por Empédocles, para expresar indiferencia y descuido, o ἀκηδία para referirse a la indiferencia, apatía, cansancio y desprecio. En Platón, se puede encontrar el uso de ἀνία, el cual denota angustia, tristeza o molestia. Plutaco utilizó el concepto ἄλυσ, el cual se puede traducir como languidez, para describir el estado de ánimo de las tropas de Eumenes que estaban asediadas en la ciudad de Nora. Sin embargo, en la Antigüedad, si las personas se aburrían, no tenían una palabra o concepto adecuado para expresarlo<sup>5</sup>. Con la aparición del Cristianismo, el aburrimiento tomó un rol central bajo el concepto de “acedia”, el cual se entendía desde una perspectiva teológica, pues era considerado un pecado. Se trataba de un fenómeno marginal, un símbolo de estatus reservado solo para las clases altas o los monjes. Quienes sufrían de acedia, sentían que el tiempo se alargaba y nada a su alrededor captaba su atención. Esto conducía a los individuos a un estado inerte, el cual les impedía cumplir con su labor religiosa. En la Edad Media, se dejó de hablar de la acedia para hablar de la melancolía, con lo cual se cambió el foco del alma al cuerpo: se pensaba que este fenómeno tenía causas fisiológicas. Se consideraba una enfermedad que atacaba exclusivamente a filósofos y reyes, y se relacionaba con el

---

<sup>3</sup> Cfr. Nikulin, D., *Critique of Bored Reason*, Nueva York: Columbia University Press, 2021, p. 25.

<sup>4</sup> Cfr. Goodstein, E., *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 4.

<sup>5</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, pp. 25-26.

estereotipo del artista, pues se concebía como una enfermedad que padecían quienes eran creativos y sabios<sup>6</sup>.

Según el *English Oxford Dictionary*, la palabra “aburrimiento” en inglés (*boredom*) no existía antes del siglo XVIII. La tesis que plantea Elizabeth Goodstein es que la expansión en el uso de este término en el siglo XIX evidencia la transformación sobre la reflexión de la existencia humana en un contexto histórico específico<sup>7</sup>. A partir de la modernidad, hablar del “aburrimiento” implica referirse a un estado de ánimo al cual puede sucumbir cualquier persona. El concepto no siempre fue necesario, sino que tuvo que ser inventado cuando hubo una urgencia de dar cuenta de una experiencia que los conceptos anteriores no expresaban a cabalidad<sup>8</sup>. El rasgo que le da un tono particular a la experiencia moderna del aburrimiento es que cualquier persona puede sucumbir ante él.

En español, el término “aburrir” viene de la palabra latina *abhorre*, la cual se refiere a la aversión o aborrecimiento por algo<sup>9</sup>. En francés, la palabra *ennui* también tiene una raíz latina. Proviene del término *inodio*, el cual se compone por *in* (en) y *odium* (odio), y se utilizaba para indicar el odio o la irritación que provoca algo<sup>10</sup>. Ambos términos destacan la sensación de desagrado causada por elementos en el entorno. En alemán, el término que se utiliza es *langeweile*, el cual se compone por *lang* (“largo”) y *weile* (“momento”)<sup>11</sup>. Así, enfatiza la sensación de alargamiento del tiempo que produce el aburrimiento. Por último, en inglés, *boredom* proviene del verbo *to bore*, el cual indica la acción de perforar una superficie<sup>12</sup>. Este término resalta la sensación de vacío que causa el aburrimiento.

Para Nikulin, el estudio histórico del concepto de “aburrimiento” es un indicador de que su consideración como un fenómeno inevitable que abarca toda la existencia es específicamente moderno. Según él, el mundo social, cultural y político contemporáneo

---

<sup>6</sup> Cfr. Dalle Pezze, B. y C. Salzani, “The Delicate Monster: Modernity and Boredom”, en: Dalle Pezze, B. y C. Salzani (eds.), *Essays on Boredom and Modernity*, Nueva York: Rodopi, 2009, pp. 7-9.

<sup>7</sup> Cfr. Goodstein, E., *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, p. 3.

<sup>8</sup> Cfr. Dalle Pezze, B. y C. Salzani, “The Delicate Monster: Modernity and Boredom”, pp. 11-12.

<sup>9</sup> Coromines, J. y J. Pascual, *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico. A-CA*, Madrid: Gredos, 1984, p. 25.

<sup>10</sup> Kuhn, R.C., *The Demon of Noontide: Ennui in western literature*, Princeton University Press: Nueva Jersey, 2017, p. 5.

<sup>11</sup> Nikulin, D., *op. cit.*, p. 189.

<sup>12</sup> Wedgwood, H., *A Dictionary of English Etymology*, Londres: Trubner & Co, 1872, p. 85.

no puede ser pensado ni vivido sin aburrimiento<sup>13</sup>. En la misma línea, según Walter Benjamin, el aburrimiento se empezó a sentir en una escala pandémica desde la década de 1840<sup>14</sup>. Por ello, autores como Lars Svendsen y Elizabeth Goodstein afirman que la experiencia del aburrimiento en la modernidad es distinta a la que se ha tenido en otros momentos de la historia, pues recién entonces se masificó.

Svendsen plantea que el aburrimiento es el “privilegio” de las personas modernas. A diferencia de estados de ánimo como la alegría o el enojo, que se han mantenido constantes a lo largo de la historia, parece que el aburrimiento ha aumentado de forma drástica. Antes del Romanticismo, el aburrimiento era un fenómeno marginal, el cual solo padecían personas nobles y monjes. En ese sentido, era un símbolo de privilegio, pues se aburrían solamente quienes tenían los recursos materiales y el tiempo suficiente que se los permitiese. Cuando el aburrimiento se extendió a todas las clases sociales, perdió su exclusividad<sup>15</sup>.

Una prueba de la masificación del aburrimiento es que el uso de la palabra “aburrido” se ha convertido en uno de los usos lingüísticos más frecuentes. Por lo general, se utiliza para describir un estado donde nada parece captar nuestra atención y tenemos una participación emocional limitada dentro de la situación en la que nos encontramos<sup>16</sup>. Esta palabra se emplea en diversas situaciones: salones de clase, oficinas de trabajo, salas de espera, pero también en reuniones sociales, salas de cine, conciertos. La difusión de la discusión sobre el aburrimiento se vio reflejada en los tópicos de obras literarias y filosóficas. Es posible encontrar en textos antiguos referencias a fenómenos parecidos al aburrimiento, pero este no se tematizó del mismo modo que se hizo a partir del Romanticismo<sup>17</sup>. Fue un tema presente en el pensamiento de filósofos como Arthur Schopenhauer, Martin Heidegger y Theodor Adorno. En la literatura sucedió lo mismo; escritores como Charles Baudelaire, Antón Chejov, Gustave Flaubert lo abordaron en sus obras. El análisis de cada uno de estos autores es distinto, pero todos tienen en común el hecho de pertenecer a la modernidad<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, p. 27.

<sup>14</sup> Goodstein, E., *op. cit.*, p. 2.

<sup>15</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 11.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 13.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 10.

<sup>18</sup> Cfr. Goodstein, E., *op. cit.*, p. 2.

Goodstein plantea que el discurso moderno sobre el aburrimiento empezó como un fenómeno literario, plasmado en el concepto de *ennui*. A partir de él, los autores volvieron explícita la indagación por el aburrimiento, fomentando la aparición de nuevas preguntas sobre esta experiencia, como: ¿cuál es su causa? ¿cómo podemos definirlo?<sup>19</sup> Para Baudelaire, se trata del peor de los vicios humanos:

Pero, entre los chacales, las panteras, los podencos,  
Los simios, los escorpiones, los gavilanes, las sierpes,  
Los monstruos chillones, aullantes, gruñones, rampantes  
En la jaula infame de nuestros vicios,

¡Hay uno más feo, más malo, más inundo!  
Si bien no produce grandes gestos, ni grandes gritos,  
Haría complacido de la tierra un despojo  
Y en un bostezo tragaríase el mundo:

¡Es el Tedio [*ennui*!] —los ojos preñados de involuntario llanto,  
Sueña con patíbulos mientras fuma su pipa,  
Tú conoces, lector, este monstruo delicado,  
—Hipócrita lector, —mi semejante, —¡mi hermano!<sup>20</sup>

Baudelaire no duda de que el lector al que se dirige conoce a este “monstruo delicado”. Sabe que cualquier lector semejante a él, “hermano” suyo, lo ha conocido y puede evocarlo a través del poema. Flaubert asumió lo mismo en su novela *Madame Bovary*. La insatisfacción y la desgracia que envuelven a Emma Bovary son producto de su aburrimiento. Cuando Flaubert narra los dolores que ella padece y las medidas que está dispuesta a tomar para disiparlo, logra que empaticemos con el personaje. Es verosímil, tanto para nosotros como para los lectores de la época, que un ama de casa de clase media en una provincia de Francia sufra de un aburrimiento tan grave y profundo que la lleve a acabar con su vida. Una obra así solo puede aparecer en un contexto donde el aburrimiento atormenta a todos.

Es difícil constatar de una forma objetiva qué porcentaje de la población está aburrída, y en base a ello, decir si el número ha incrementado. La psicología ha desarrollado escalas de medición para estudiar el aburrimiento, sin embargo, los porcentajes suelen variar porque es un fenómeno difícil de estudiar de forma objetiva. En muchos casos, las personas no son capaces de dar cuenta de su propia experiencia del aburrimiento. En el

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>20</sup> Baudelaire, C., *Las flores del mal*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 15-16.

libro *La filosofía del tedio*, Svendsen comenta que al empezar a escribirlo, le preguntó a amigos y colegas si se aburrían con frecuencia. La mayoría respondió que era incapaz de determinarlo. Esto le pareció natural, pues es difícil identificar un estado que se caracteriza por una falta de estimulación; es común que las personas se aburran sin ser conscientes de ello. Lo que sí pudo constatar Svendsen es que, de todas las personas que encuestó, solo una respondió que nunca se aburría<sup>21</sup>.

A pesar de que la medición exacta de la prevalencia del aburrimiento en la población sea difícil de determinar, se pueden encontrar diversos indicadores que nos dan la razón al afirmar que este fenómeno se ha masificado en la modernidad. Uno de ellos es la enorme cantidad de placebos sociales que sirven como su antídoto. La industria del entretenimiento busca superarse constantemente con el fin de ofrecer al público cada vez más posibilidades para distraerse en sus ratos libres<sup>22</sup>. Netflix estrena cada semana nuevas series, películas y documentales con una amplia variedad de temáticas: crimen, romance, cocina, política, cambio climático, comedia, entre otros. Por su parte, las redes sociales funcionan sobre la base de un algoritmo diseñado para que en nuestras pantallas aparezca aquello que nos interesa, y nos mantengamos activos en ellas. Todas las posibilidades para entretenernos parecen encarnar una constante huida del aburrimiento. Pasamos nuestro tiempo consumiéndolas para evitar sucumbir ante este estado. Así, cada vez hay menos espacios libres donde podría experimentarse el aburrimiento; no obstante, paradójicamente, es justo en este contexto donde se ha masificado. Esto se debe a que, junto a su masificación, ha surgido un temor por el aburrimiento.

En el 2018, Elisa Wegmann, Sina Ostendorf y Matthias Brand llevaron a cabo una investigación para medir la relación entre la experiencia del aburrimiento y la tendencia a usar redes sociales. Encontraron que la propensión a sentir aburrimiento es un factor de riesgo para desarrollar un desorden de comunicación por Internet; es decir, una pérdida de control en el uso de aplicaciones tecnológicas o redes sociales, a pesar de las consecuencias negativas que pueda tener sobre la vida cotidiana, como descuidar el trabajo o las relaciones interpersonales. Esto se debe a que, quienes tenían una mayor disposición a sentir aburrimiento, también demostraron tener más expectativas de evitar sentimientos negativos a través del uso de redes sociales. Con frecuencia, se decide

---

<sup>21</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 6.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 13-14.

recurrir a las redes sociales para experimentar algún tipo de compensación o gratificación, pues ellas son un acceso fácil y permanente al entretenimiento. Por ello, cuando las personas son propensas a aburrirse, desarrollan el hábito de utilizar redes sociales para evitar la insatisfacción que este produce<sup>23</sup>.

La presente investigación parte de la tesis de que el aburrimiento es un fenómeno que se ha masificado en la modernidad<sup>24</sup>. Por lo tanto, dicho fenómeno está arraigado en las características que definen a la sociedad moderna. En base a ello, la pregunta que se busca responder es: ¿en qué consiste la experiencia moderna del aburrimiento? Se defenderá la tesis de que este fenómeno surge en el marco de una crisis de la relación de los sujetos con el mundo. La aceleración del tiempo que define a la sociedad moderna no permite que los individuos establezcan nociones de valor que les permitan ordenar la realidad y destacar ciertos segmentos de ella como más significativos y valiosos que otros. En cambio, lo experimentan como un entorno vacío, indiferente y mudo, o como una extensión de sí mismos. Así, todo lo que hallan en el mundo parece ser una repetición de lo mismo, y no son capaces de encontrar nada genuinamente nuevo. De este modo, los individuos no son capaces de definir ningún objeto de deseo, lo cual los conduce al aburrimiento. En ese sentido, el aburrimiento moderno expresa una crisis del deseo.

Para defender dicha tesis, el trabajo se dividirá en tres capítulos. El primer capítulo ofrecerá un panorama sobre cómo se ha conceptualizado el “aburrimiento” en la filosofía a lo largo de la historia. Para ello, se presentarán las reflexiones de diferentes filósofos sobre dicho fenómeno, desde diversas perspectivas. El segundo capítulo explorará las características que definen a la modernidad. Ella será conceptualizada como una sociedad que se estabiliza a partir de la aceleración del tiempo. En el tercer capítulo, se investigará cómo la aceleración del tiempo afecta la experiencia de los sujetos sobre el mundo. Así, se mostrará cómo las condiciones modernas conducen a una crisis en la relación entre los individuos y el mundo. A partir de dicho análisis, finalmente, se definirá en qué consiste la experiencia moderna del aburrimiento.

---

<sup>23</sup> *Cfr.* Wegmann, E., S. Ostendorf y M. Brand, “Is it beneficial to use Internet-communication for escaping from boredom? Boredom proneness interacts with cue-induced craving and avoidance expectancies in explaining symptoms of Internet-communication disorder”, en: *Plos One*, XIII, número 4 (2018).

<sup>24</sup> Cuando se hable de “modernidad”, se hará referencia al periodo histórico en Occidente que, según Reinhart Koselleck, se caracteriza por la aceleración del tiempo, el cual inició en el siglo XVIII y continúa hasta el presente.

## Capítulo I

### Panorama del aburrimiento en la filosofía

En este capítulo, se presentarán distintas perspectivas a partir de las cuales se puede abordar el concepto de aburrimiento desde la filosofía, donde se tomarán en cuenta cinco posturas. En primer lugar, desde una perspectiva teológica y moral, se definirá el aburrimiento como un mal. En segundo lugar, desde una mirada existencial, se entenderá como un vacío existencial. En tercer lugar, desde una mirada fenomenológica, se conceptualizará como un temple de ánimo fundamental. En cuarto lugar, se abordará a partir del concepto de “sujeto moderno” que plantea la Filosofía moderna. Finalmente, se analizará el aburrimiento en el contexto de la sociedad del cansancio, según la define Byung-Chul Han. El capítulo terminará con un balance de todas las propuestas presentadas, donde se señalarán sus puntos de acuerdo y de discrepancia.

#### 1.1.El aburrimiento como mal

Una de las formas más tempranas en las que se conceptualizó el aburrimiento fue desde una perspectiva moral. A continuación, se tomarán en cuenta las propuestas de Tomás de Aquino, Pascal y Kierkegaard sobre ello.

##### 1.1.1. Tomás de Aquino

Las primeras formas de discusión filosófica sobre el aburrimiento se articularon alrededor del concepto de “acedia”. El término proviene de la palabra griega *kedos*, la cual se refiere a la preocupación o diligencia por algo o alguien. La negación de ello, el *akedos*, designa, entonces, un descuido o negligencia<sup>25</sup>. Quien padece de acedia es alguien que ha perdido el deseo por hacer lo que le corresponde. En el siglo XIII, Tomás de Aquino recogió este término y lo analizó desde una perspectiva religiosa y moral.

En la *Summa Theologiae*, Aquino afirma que la acedia “[...] implica tristeza del bien espiritual [...]”<sup>26</sup>. Podemos desglosar esta definición en dos componentes: el bien

---

<sup>25</sup> Cfr. Martín De Blassi, F., “Acedia y tedio en Tomás de Aquino: ¿una cuestión de inapetencia?”, en: *Anuario Filosófico*, XLIII (2014), p. 639.

<sup>26</sup> Aquino, T., *Suma de Teología III. Parte II-II (a)*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1990, p. 318.

espiritual y la tristeza. Por un lado, el bien espiritual se refiere a la participación humana en la naturaleza divina, es decir, la caridad. Este concepto se encuentra en el centro de la definición de Aquino de la virtud, pues lo considera la raíz de las demás virtudes. Para él, la formación en la virtud es la característica central y primaria de la buena vida para los seres humanos. Ella, en su forma más perfecta, implica ciertas disposiciones internas y principios de acción en el ser humano infundidos por Dios, los cuales lo posibilitan para alcanzar su *telos*, el cual consiste en emular a Cristo. Él es el modelo de la perfección humana porque vive en perfecta comunión con Dios. El ser humano es creado a imagen de Dios, por ello, su realización última consiste en vivir en unión con él. La caridad implica la relación que entabla el ser humano con Dios, la cual Aquino caracteriza como una amistad. Ella le permite realizar su naturaleza y convertirse en aquello que está destinado a ser, y a su vez, alcanzar una felicidad plena. En ese sentido, la vida virtuosa implica una transformación personal, a través de la cual el ser humano se compromete a vivir en una relación estrecha con Dios. Los vicios son los hábitos personales que amenazan esta transformación<sup>27</sup>.

Para Aquino, la acedia se opone a la caridad. Para entender qué significa esto, debemos retomar la segunda parte de la definición de Aquino: la acedia es una tristeza. Aquino entiende la tristeza y la felicidad como los paralelos espirituales del dolor y el placer respectivamente, los cuales son sus manifestaciones físicas. Ellos se refieren a la reacción apetitiva que tiene la aprehensión interna de un mal, en el caso de la tristeza, o un bien, en el caso de la felicidad. La tristeza se puede manifestar de muchas formas: como una pasión vinculada al apetito sensitivo, o como un apetito intelectual que implica una aversión de la voluntad. La acedia está vinculada principalmente a este segundo tipo de apetito. En este caso, la tristeza implica una aversión apetitiva hacia un bien interior y espiritual, como consecuencia de que sea percibido como nocivo en algún modo. La acedia bloquea el apetito que mueve al ser humano a desear la unión con Dios, es decir, a la caridad. Por ello, podemos entenderla como una pérdida por el gusto de efectuar el deber. Implica una parálisis respecto a la acción que encamina al ser humano a la intimidad con Dios, y con ello, a la virtud que constituye su mayor bien y felicidad<sup>28</sup>. Esta aversión no está dirigida propiamente hacia Dios, sino hacia el ser humano en tanto

---

<sup>27</sup> Cfr. Konyndyk De Young, R., "Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia", en: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Vol. 68, Num 2 (2004), pp. 178-181.

<sup>28</sup> Cfr. Martin De Blasi, F., *op. cit.*, pp. 639-640.

participante de la naturaleza de Dios, unido a él por un lazo de amistad<sup>29</sup>. La acedia conduce al ser humano a rechazar aquello a lo que está destinado. Por ello, Aquino la considera uno de los vicios capitales<sup>30</sup>.

Tras aclarar la definición de la acedia de Aquino, la pregunta que surge inmediatamente es ¿por qué el ser humano rechazaría aquello que constituye su mayor bien? La causa de la acedia está vinculada a una aversión al esfuerzo. Sin embargo, va más allá de la mera pereza, pues no se trata de una aversión al esfuerzo físico<sup>31</sup>. La caridad conlleva una gran responsabilidad, pues consiste en un compromiso constante. Para alcanzar la caridad, hace falta emprender una transformación personal, la cual implica abandonar los rasgos de la personalidad que alejan a uno de Dios, aun cuando eso signifique ignorar los deseos más inmediatos. Implica el sacrificio del antiguo yo para transformar la identidad. Mientras más profunda sea la amistad que se pretenda entablar con Dios, más profundo debe ser el cambio que se emprende en uno mismo<sup>32</sup>. Además de hacer esta transformación personal, la relación con Dios necesita un cuidado diario para que la amistad sea sostenida<sup>33</sup>.

La acedia implica una salida fácil ante el esfuerzo que requiere mantener una amistad con Dios. Rechaza la responsabilidad diaria y la constancia del compromiso de la caridad<sup>34</sup>. Asimismo, descarta la transformación personal<sup>35</sup>. En ese sentido, es típico que quien se encuentra en el estado de acedia perciba la relación con Dios como una obligación con la que no está dispuesto a cargar<sup>36</sup>.

### 1.1.2. Blaise Pascal

En el siglo XVII, el filósofo Blaise Pascal no utilizó el concepto de “acedia” sino el de “aburrimiento” (*ennui*). No obstante, mantiene el mismo tono religioso que utilizó Aquino para definir la acedia. Este filósofo considera que el ser humano está condenado a aburrirse sin Dios, pues en la ausencia de una relación con él, se aboca a placeres

---

<sup>29</sup> Cfr. Konyndyk De Young, R., *op. cit.*, pp. 182-183.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 185-187.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.* p. 198.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.* p. 200.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.* p. 199.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.* p. 192.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.* p. 196.

efímeros para olvidar su estado miserable. Sin embargo, esto solo tiene un efecto destructivo porque lo aleja más de Dios<sup>37</sup>. Por ello, afirma que “toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa: el no saber quedarse tranquilo en una habitación”<sup>38</sup>.

La definición que propone Pascal del aburrimiento está enraizada en su consideración de la condición humana. Según él, ella consiste en “inconstancia, aburrimiento, inquietud”<sup>39</sup>. Para el ser humano, resulta insoportable mantenerse en un reposo pleno, alejado de las pasiones y los quehaceres, porque entonces se vuelve consciente de su vacío y limitaciones como mortal<sup>40</sup>. El aburrimiento surge como síntoma de la reflexión sobre uno mismo.

Pascal llama “divertimientos” a las ocupaciones que mantienen a los individuos ocupados y distraídos sobre el vacío y la finitud de la existencia. Ellos se vuelven necesarios para evitar aburrirse<sup>41</sup>. Si el aburrimiento es consecuencia de un exceso de reflexión sobre uno mismo, el divertimento es exactamente su opuesto<sup>42</sup>. Pascal propone que la mayoría de personas no presta atención a las grandes preguntas sobre la vida y la muerte, y en vez de ello, buscan que el tiempo transcurra rápido entre pasatiempos y diversiones. Por ello, el intento de escapar del aburrimiento a través de los divertimientos es sinónimo de una huida de la realidad y de la reflexión sobre la condición humana. Al menos, quienes se aburren son más conscientes sobre sí mismos que quienes se pasan la vida entre un divertimento y otro<sup>43</sup>.

Es posible transcurrir toda la vida pasando de un divertimento a otro. Sin embargo, en la opinión de Pascal, ellos no son la verdadera solución al aburrimiento, pues siempre hay un momento en el que ellos fallan. Una persona se puede divertir con lo que sea; lo único necesario es que uno crea sinceramente que el objeto o actividad que es protagonista de su divertimento es algo verdaderamente importante, de tal forma que logre estar totalmente volcado en ello. En ese sentido, el divertimento funciona como un

---

<sup>37</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 29.

<sup>38</sup> Pascal, B., *Pensamientos*, Madrid: Alianza editorial, 2021, §139.

<sup>39</sup> *Ibid.*, §127.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, §131.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, §139.

<sup>42</sup> Cfr. Vernazza, D., “Pascal, inquietud y deseo”, en: *Universitas Philosophica*, XXXV, número 75 (2020), p. 209.

<sup>43</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 29.

autoengaño, el cual envuelve de forma entera, pero temporal, al ser. Precisamente por ello, choca con el límite de su repetición. Se apoya en las pequeñas diferencias que hay entre una actividad y otra para seguir renovándose en nuevas distracciones que parezcan siempre relevantes. Pero ello no puede durar para siempre. El autoengaño cede y eventualmente el divertimento se acaba. Así, vuelve a surgir la nada, y con ello, el aburrimiento<sup>44</sup>.

Pascal admite que es natural que se busquen divertimientos de vez en cuando. No es malo buscarlos para aliviar el sufrimiento. Sin embargo, ellos se vuelven un peligro cuando se piensa que conducen a una felicidad plena. Ellos son efímeros e incapaces de llenar el vacío del ser humano; además, lo desvían de sí mismo. Siempre hay algo más allá que se añora, que hace falta. La incesante búsqueda de divertimientos es prueba de ello, pues de otro modo, uno sería capaz de permanecer en reposo en una habitación. El aburrimiento es la expresión de una insatisfacción sobre nuestro estado. Pascal plantea que la inquietud humana es causada por la falta de algo infinito. Ello constituye una prueba de que existe una infinitud plena y verdadera. El deseo humano rechaza lo finito, el cual produce malestar, y en cambio, tiende a lo infinito<sup>45</sup>. Sin Dios, el ser humano se siente reducido a la nada, y como resultado, se aburre<sup>46</sup>. Por ello, la verdadera felicidad se encuentra en el reposo que solo es posible a través de la relación con Dios. Las personas que han encontrado a Dios y viven sirviéndole son sensatas y felices<sup>47</sup>.

### 1.1.3. Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard, al igual que Aquino y Pascal, concibió el aburrimiento desde una perspectiva moral. Para este filósofo, el aburrimiento (*kedsomhed*) es la raíz de todo mal, pues tiene la capacidad de motivar acciones repulsivas en el ser humano. Advierte que se produjo un aumento del mal en el mundo como consecuencia del incremento del aburrimiento<sup>48</sup>. Lo describe como un “panteísmo demoníaco”<sup>49</sup>, demoníaco porque hace que el ser humano se enfrente a un vacío, y panteísta porque permea a toda la realidad<sup>50</sup>.

---

<sup>44</sup> Cfr. Vernazza, D., *op.cit.*, pp. 210-211.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 212-213.

<sup>46</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 29.

<sup>47</sup> Cfr. Pascal, B., *op. cit.*, §257.

<sup>48</sup> Kierkegaard, S., *Lo uno o lo otro*, p. 293-294.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>50</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 31.

Kierkegaard compara el aburrimiento con la ociosidad, pues ambos se refieren a la falta de ocupaciones productivas. Sin embargo, la ociosidad implica una sensación agradable de relajación, mientras que, con el aburrimiento, surge una sensación desagradable que promueve la aparición de vicios<sup>51</sup>. La relación entre el aburrimiento y el vacío hace que este estado impulse a la acción, pero una acción viciosa. Kierkegaard lo ilustra a través de un ejemplo. Cuando los niños están entretenidos, suelen portarse bien y ser obedientes, pero cuando se aburren, se desenfrenan y tienen un mal comportamiento<sup>52</sup>. Quien se aburre cede con facilidad ante el mal. El entretenimiento cumple un rol tan fundamental que, en la opinión de Kierkegaard, la razón por la cual se demoró la caída de Roma fue por el lugar central que ocupaba el *panis et circenses* en esa sociedad<sup>53</sup>. Por ello, para vencer al aburrimiento y el mal al que conduce, es necesario mantenerse ocupado<sup>54</sup>.

Para Kierkegaard el aburrimiento es un fenómeno común a todos los seres humanos:

Los dioses se aburrían y por ello crearon a los hombres. Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida que crecía la población en el mundo y las gentes se aburrían en “*masse*”<sup>55</sup>.

Según este análisis, el aburrimiento es un fenómeno incluso anterior a la creación del ser humano, pues motivó su creación. Pero este filósofo advierte que no todos se aburren de la misma manera. Por un lado, la plebe, es decir quienes viven en una condición de pobreza, aburren a otros con su miseria, pero no se aburren ellos mismos porque están muy atareados para ello. Por otro lado, los nobles se aburren, pero no aburren a otros, pues cuanto más profundamente se aburren, más intentan salir de ese estado y promover actividades de esparcimiento que los saquen del aburrimiento a sí mismos y a los demás. A partir de esta distinción, se puede notar que, en el siglo XVIII, cuando Kierkegaard emprendió su análisis sobre este fenómeno, el aburrimiento seguía siendo una experiencia ligada al privilegio y la riqueza. Solo ciertos sectores de la población padecían propiamente del aburrimiento<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. Kierkegaard, S., *Lo uno o lo otro*, p. 296-297.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 293.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 294.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 297.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 296.

## 1.2. El aburrimiento como vacío existencial

En el contexto moderno, se empezó a considerar al aburrimiento como un síntoma del vacío existencial que atormenta al ser humano. En relación a ello, a continuación, se mencionarán las perspectivas de Arthur Schopenhauer, formulada en el siglo XIX, y la de Lars Svendsen, del siglo XXI.

### 1.2.1. Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer considera el aburrimiento (*langeweile*) una constante antropológica en el ser humano<sup>57</sup>. Piensa que este es un conglomerado de necesidades que, cuando son satisfechas, conducen al aburrimiento. Cuando el ser humano solo está ocupado en el hecho de existir, se enfrenta a la vacuidad y nulidad de su existencia, y con ello, al aburrimiento. En ese sentido, en los intervalos de la vida en donde no hay sufrimiento, surge el aburrimiento porque la vida como tal no tiene ningún contenido, solo se mantiene en movimiento para satisfacer la necesidad. Pero apenas se detiene este movimiento, se revela el vacío de su existencia. En última instancia, para Schopenhauer, el aburrimiento está relacionado con la incapacidad humana de permanecer en soledad, porque con ello, el ser humano se vuelve consciente de su propio vacío:

Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es el ansia de la existencia. Pero una vez que la existencia les está asegurada, no saben qué hacer con ella: por eso la segunda cosa que les pone en movimiento es el afán por liberarse de la carga de la existencia, por hacerla insensible, por “matar el tiempo”, es decir, huir del aburrimiento<sup>58</sup>.

La vida humana constantemente se mueve entre el aburrimiento y la necesidad, y, por lo tanto, el aburrimiento es algo que todo ser humano experimenta inevitablemente. Si la existencia humana tuviera un valor positivo, no existiría el aburrimiento. Por ello, estar ocupado mantiene el aburrimiento lejos. Sin embargo, la oscilación entre el aburrimiento y la necesidad está estratificada, pues el sufrimiento causado por la necesidad es más típico de las clases bajas<sup>59</sup>. Por ello, es más típico que las clases altas experimenten el aburrimiento:

---

<sup>57</sup> Cfr. Pattison, G., “Boredom in Schopenhauer and Kierkegaard”, en: Cappelørn, N.J. y otros (eds.), *Schopenhauer-Kierkegaard*. Berlín: De Gruyter, 2012, p. 51.

<sup>58</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Editorial Trotta, 2009, §57.

<sup>59</sup> Cfr. Pattison, G., *op. cit.*, p. 53.

Así como la necesidad es la constante plaga del pueblo, el aburrimiento es la de la gente distinguida. En la vida burguesa está representado por el domingo, y la necesidad, por los seis días de la semana.

Entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana. El deseo es por naturaleza dolor: la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era solo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad<sup>60</sup>.

El aburrimiento y el dolor son los dos enemigos de la felicidad humana. Pero mientras nos alejamos de uno, nos acercamos al otro. El aburrimiento surge por una falta fisiológica de estímulos, la cual genera un adormecimiento del espíritu que se expresa en la experimentación de un vacío existencial<sup>61</sup>. Solo es posible escapar de este estado si uno se distrae con diversiones externas:

Pero gozamos de nuestra existencia solo de estos dos modos: o en el deseo, en el cual la lejanía y los obstáculos nos hacen aparecer la meta como una saciedad - por eso esta ilusión desaparece después de que se ha alcanzado la meta-, o bien en una ocupación puramente intelectual, en la cual, sin embargo, propiamente salimos de la vida para considerarla desde fuera, como los espectadores desde los palcos. Hasta el gozo de los sentidos consiste en un continuo deseo y cesa apenas se alcanza su objetivo. Cada vez que no nos encontramos en uno de estos dos casos, sino que estamos ocupados en el simple hecho de existir, nos convencemos de la vacuidad y nulidad de la existencia. Y esto es el aburrimiento<sup>62</sup>.

El deseo no constituye una verdadera solución para acabar con el aburrimiento, pues cuando se alcanza la meta planteada, rápidamente vuelve a aparecer el vacío, y con ello, el aburrimiento. En la opinión de Schopenhauer, la actividad intelectual es la mejor alternativa para enfrentarse al aburrimiento. Solo las personas que tienen una sensibilidad natural altamente desarrollada y son capaces de llevar una vida intelectual, pueden disfrutar de su propia compañía, sin la necesidad de recurrir a estímulos externos<sup>63</sup>.

### 1.2.2. Lars Svendsen

En el 2005, Lars Svendsen escribió el libro *Filosofía del tedio* donde se dedica a hacer un análisis sobre el fenómeno del aburrimiento desde una perspectiva filosófica e histórica. Su tesis principal es que la masificación del aburrimiento en la modernidad está vinculada a una falta de sentido en la vida de las personas. Es un fenómeno que se ha vuelto más

---

<sup>60</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Editorial Trotta, 2009, §57.

<sup>61</sup> Cfr. Pattison, G., *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>62</sup> Schopenhauer, A., *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Madrid: Aldebarán, 1998, p. 113.

<sup>63</sup> P Cfr. Pattison, G., *op. cit.*, pp. 53-54.

común en la modernidad en relación al pasado, como consecuencia de una pérdida de sentido general entre los individuos modernos. El aburrimiento es el “privilegio” del ser humano moderno, pues la prevalencia a aburrirse en la población parece haber aumentado drásticamente desde el inicio de la modernidad. Se trata de un privilegio porque ya no es un fenómeno reservado para pocos estratos de la sociedad. En la actualidad, más personas disponen de tiempo libre, lo cual los vuelve propensos a aburrirse. Por ello, Svendsen argumenta que el aburrimiento no es inherente a la naturaleza humana, sino que es consecuencia de características específicas del ambiente social en el cual se desenvuelve<sup>64</sup>.

El aburrimiento siempre contiene un elemento crítico, ya sea hacia una situación determinada o hacia la existencia en general, pues indica algo que a uno le resulta profundamente insatisfactorio<sup>65</sup>. Está ligado a una forma de pasar el tiempo, donde uno se quiere apresurar hacia lo siguiente: “Uno no sabe qué hacer de su tiempo cuando se halla sumido en el tedio, pues todas las facultades están, por así decirlo, en reposo y es incapaz de ver alternativa real alguna”<sup>66</sup>. En ese sentido, este fenómeno puede ser una fuente de conocimiento, pues crea un espacio de reflexión sobre uno mismo y la forma en que vivimos<sup>67</sup>. Para Svendsen, el dramático incremento del aburrimiento es resultado de la incapacidad del mundo actual para proveer a los individuos un sentido que guíe sus vidas<sup>68</sup>. Esto explica por qué el aburrimiento es un fenómeno tan difícil de definir. Carece del elemento positivo del cual están dotados la mayoría de estados de ánimo, como el enojo o la felicidad. Por ejemplo, si uno se enoja, en la mayoría de casos es capaz de reconocerlo con facilidad, e incluso atribuirle una causa. En cambio, esto no es tan fácil en el caso del aburrimiento, pues se trata, en esencia, de un estado de carencia. Por eso, Svendsen afirma que es totalmente posible aburrirse sin siquiera saberlo, y mucho menos, identificar su causa<sup>69</sup>.

Svendsen define el sentido como el uso que cada persona le da al mundo según los objetivos que se plantea, el cual sirve como hilo conductor para su vida. Por ejemplo,

---

<sup>64</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 11.

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 11- 12.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 76.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 11.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 24.

podría tratarse de formar una familia o tener éxito laboral. Los seres humanos tienen una adicción por el sentido: siempre están en búsqueda de algún contenido para sus vidas, de tal forma que la existencia no se les presente como aburrida o insatisfactoria.

La construcción de un sentido siempre es fuertemente influenciada por el ambiente en el cual uno ha sido socializado. En el contexto actual, el sentido se concibe principalmente de una forma individual y no colectiva, es decir, cada individuo es responsable de definir su propio sentido. En la mayoría de casos, uno no nace con un rol asignado que guíe su camino de vida. Cada persona debe asumir el rol de proveer un sentido para su propia existencia. Pero los individuos solo son capaces de cumplir este rol hasta cierto punto; el sentido que uno atribuye a su vida siempre parece ser insuficiente<sup>70</sup>.

La tecnología que se ha desarrollado en la modernidad expone a las personas una superabundancia de estímulos e información. Sin embargo, estos son incapaces de brindarle un sentido a la vida, ya que el sentido y la información no son sinónimos. Por un lado, la información consiste en datos codificados, los cuales se pueden procesar y resumir en códigos binarios. Por otro lado, el sentido se transmite de un modo simbólico que está sujeto a la interpretación. Apela a la particularidad de cada persona, a aquello que la hace única. La tecnología, por el contrario, trata a los individuos como una masa que es parte de una estadística, y los convierte en consumidores pasivos. La construcción de un sentido requiere de sujetos que tomen un rol activo para definir aquello que consideran valioso. Por ello, la cantidad de información a la que la sociedad contemporánea los expone dificulta este proceso<sup>71</sup>.

Svendsen identifica cuatro tipos de aburrimiento basándose en la tipología de Martin Doehlemann. En primer lugar, el “tedio situacional”, el cual es cercano al “aburrirse por...” propuesto por Heidegger, surge cuando hay un anhelo por algo específico que es deseado. Por ejemplo, se experimenta cuando uno está en una clase que no le interesa. En segundo lugar, el “tedio existencial” se produce cuando existe un anhelo por tener un deseo. En ese sentido, del mismo modo que sucede en el “aburrimiento profundo” de Heidegger, en este tipo de aburrimiento se pierde todo tipo de deseo por la existencia. Se anhela tener un deseo, el que sea, porque todo el mundo parece ser indiferente. Este tipo

---

<sup>70</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 16.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 15.

de aburrimiento se experimenta como una niebla que cubre a toda la existencia. Esto trae consigo la sensación de que no es posible superarlo por ningún acto de voluntad, y solo se puede obtener un alivio temporal de él. Es un fenómeno difícil de identificar y definir porque carece de toda positividad, es una carencia de deseo en general. En tercer lugar, el “tedio de la saciedad” se produce cuando se tiene demasiado de lo mismo hasta el punto en que se convierte banal. En cuarto lugar, el “tedio creativo” sucede cuando uno se obliga a sí mismo a hacer algo nuevo para salir del aburrimiento. Este último tipo de aburrimiento no se caracteriza por su contenido, sino por la reacción que provoca en uno<sup>72</sup>.

### 1.3. El aburrimiento como temple de ánimo fundamental

Martin Heidegger es uno de los filósofos que más se ha detenido en el estudio del aburrimiento (*langeweile*), pues considera que su investigación es esencial para el estudio filosófico por ser un temple de ánimo fundamental. La existencia siempre está templada de algún modo; es decir, está orientada hacia el mundo de una cierta manera que determina la forma en la que el ser humano existe en el mundo. Entonces, los temples de ánimo son un presupuesto en base al cual se direcciona la forma del pensar y el actuar. Por ello, Heidegger considera que es esencial despertar los temples de ánimo porque ellos son una puerta de entrada para estudiar los conceptos fundamentales de la metafísica, como “mundo” o “finitud”, al indicar cómo uno se vincula con la existencia<sup>73</sup>.

El temple de ánimo surge desde el interior de las personas, desde su subjetividad, pero al mismo tiempo, es algo que merodea a las cosas en el exterior. Tomemos el ejemplo de lo que pasa cuando leemos un libro y lo consideramos aburrido porque nos parece monótono o pesado. En este caso, se puede suponer que lo aburrido es una propiedad del libro. Sin embargo, si decimos que el libro no es excitante ni estimulante, no estamos hablando de una propiedad de este objeto, sino de la forma en la que nos afecta. En ese sentido, el aburrimiento es un ser híbrido: es en parte subjetivo y en parte objetivo<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 22.

<sup>73</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Bloomington: Indiana University press, 1983, pp. 98-100.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 122.

Heidegger identifica tres tipos de aburrimiento. La diferencia entre ellos es sugerida por el nombre que utiliza para designar a cada uno. El primero, el “aburrirse por...” (*das Gelangweiltwerden von etwas*) es un tipo de aburrimiento superficial con el cual uno se puede topar cotidianamente. Como lo indica el término, surge cuando uno se aburre *con* algo: lo que aburre son las propiedades particulares de la cosa o situación a la que uno se enfrenta<sup>75</sup>. Por ello, aparece en situaciones específicas donde lo que aburre está totalmente determinado<sup>76</sup>.

El segundo tipo de aburrimiento, el “ser aburrido en...” (*das Sichlangweilen bei etwas*) no tiene un objeto de aburrimiento claramente delimitado como el primer tipo<sup>77</sup>. El aburrimiento ya no es reconocido como un suceso exclusivamente exterior, sino que está relacionado con la manera en la que se experimenta una situación<sup>78</sup>. Sucede cuando el presente se separa del pasado y el futuro, como consecuencia de que uno esté totalmente sumergido en la situación que se desarrolla en el momento. El pasado se cierra y el futuro se desliga de tal forma que el presente se atasca en un permanente estar detenido y queda anulada la posibilidad de tránsito. Así, el tiempo se vuelve desconocido e indeterminado, y se experimenta como estancado y vacío<sup>79</sup>.

El último tipo de aburrimiento, el cual es descrito como “uno se aburre”, es llamado aburrimiento profundo (*die tiefe Langeweile*). En él, la discusión ya no gira en torno a las propiedades de un objeto que produce el aburrimiento, ni el estado al que induce, sino sobre el concepto mismo de aburrimiento<sup>80</sup>. Por ello, tiene un tono absolutamente impersonal. Cuando se alcanza este temple de ánimo fundamental, todo lo que está a nuestro alrededor de pronto nos resulta indiferente. A continuación, se ahondará en estos tipos de aburrimiento para captar la particularidad de cada uno.

Para Heidegger, es esencial detenerse en el estudio del aburrimiento porque es difícil acercarse a este fenómeno: cuando uno lo intenta, este parece escaparse y desaparecer. Constantemente nos volteamos contra él e intentamos rehuirlo a través de un pasatiempo.

---

<sup>75</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, p. 63.

<sup>76</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 41-14.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>78</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, p. 63.

<sup>79</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 162-164.

<sup>80</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, p. 63.

Por ello, no estamos familiarizados con él en absoluto<sup>81</sup>. Lo decisivo en la relación entre el pasatiempo y el aburrimiento es el tiempo. Cuando nos aburrimos, el tiempo nos afecta, pues parece demorarse y oprimirnos<sup>82</sup>. Por ello, se busca un pasatiempo, sin importar cuál sea, que sea capaz de liberar al tiempo de su estancamiento y distraernos de su opresión. Cuando esto se logra, dejamos de estar fijados en la marcha del tiempo, y en cambio, estamos fijados en la ocupación que nos detiene. El tiempo desaparece porque lo olvidamos; entonces, ya no puede demorarse. A partir del análisis de la relación entre pasatiempo y aburrimiento, Heidegger descubre un rasgo esencial del aburrimiento: es un “darnos largas” en un transcurso temporal que se demora en un tiempo intermedio<sup>83</sup>.

El darnos largas no es el único rasgo constitutivo del aburrimiento. Si volvemos a considerar el pasatiempo, encontramos que lo que nos interesa no es una ocupación en particular, con un fin u objeto determinados, sino una ocupación cualquiera con la única pretensión de que logre ocuparnos para evitar caer en el vacío del aburrimiento<sup>84</sup>. Este “ser dejados vacíos” implica una relación con las cosas: las cosas, aunque estén presentes, nos dejan vacíos. Ellas no nos afectan, sino, por el contrario, nos dejan en paz y nos abandonan a nosotros mismos, pues no tienen nada que ofrecernos. Este tipo de aburrimiento surge en una situación determinada, donde nos enfrentamos a algo que no nos ofrece nada, y por lo tanto, nos deja vacíos<sup>85</sup>. Esta es la primera forma de aburrimiento, la cual Heidegger denomina “el aburrirse por...”.

Heidegger recurre a un ejemplo cotidiano para ilustrar el primer tipo de aburrimiento. Si estamos en una estación esperando el tren que debemos tomar y este se demora en llegar, nos aburrimos mientras lo esperamos. Miramos el reloj, tratamos de encontrar alguna ocupación, es decir un pasatiempo, que nos haga olvidarnos de la demora del tren para que el tiempo pase más rápido. Estamos atrapados en un tiempo intermedio, entre nuestra llegada a la estación y la salida del tren. La estación nos deja vacíos porque no nos ofrece lo que debería: la llegada del tren. En ese sentido, el tiempo intermedio en el que estamos estancados es lo que produce que la estación nos deje vacíos. De esta manera, se vuelve evidente cómo el darnos largas y el ser dejados vacíos se entrelazan en el aburrimiento,

---

<sup>81</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 130.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 133-134.

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 136.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 137.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 138-140.

ya que ellos son sus momentos constitutivos. No obstante, el tiempo es el elemento que determina la experiencia, porque la demora es lo que causa que las cosas nos dejen vacíos. El tiempo en sí mismo no es aburrido, sino el darnos largas que conduce a un dejarnos vacíos. En base a esto, Heidegger concluye que el aburrimiento solo es posible porque cada cosa tiene su tiempo<sup>86</sup>.

En el “aburrirse por...” lo que aburre es totalmente determinado. De esta forma, el pasatiempo tiene un campo de acción delimitado: luchar contra la situación que aburre. En cambio, lo que aburre en el segundo tipo de aburrimiento, el “ser aburrido en...”, no es tan clara. Para explicarlo, Heidegger presenta otro ejemplo. Nos invitan a una cena a la cual asistimos y nos encontramos con viejos amigos con quienes conversamos, tomamos, fumamos. Todo parece encantador hasta que, unas horas más tarde, volvemos a nuestra casa y nos damos cuenta de que hemos estado aburridos toda la noche. Sin embargo, no sabemos explicar por qué<sup>87</sup>. En este caso, a diferencia del primer tipo de aburrimiento, parece que no ha habido un pasatiempo que se haya confrontado con el aburrimiento, porque, en realidad, tampoco queda claro qué fue lo aburrido en la situación. El pasatiempo se ha transformado porque ya no es una ocupación que se instale con el objetivo de luchar contra el aburrimiento, sino que se ha desarrollado a lo largo de toda la situación. El comportamiento en su conjunto es el pasatiempo: toda la velada. De esta forma, lo aburrido y el pasatiempo se convierten en lo mismo<sup>88</sup>. Aún así, no queda claro de dónde surge este aburrimiento. Ahora, lo aburrido es indeterminado, y no se puede identificar su fuente con claridad<sup>89</sup>.

En el segundo tipo del aburrimiento, nos hemos dado tiempo para estar en la situación que nos aburre, a diferencia del primero, donde no queremos perder tiempo y estamos ansiosos por salir de ella. Por ello, en este caso, el tiempo no nos apremia ni oprime; es decir, no da largas. Entonces, tampoco existe un vacío. Lo que es llenado con el pasatiempo es tan grande como aquello que queda vacío con el aburrimiento: toda la velada. En ese sentido, si nos guiamos por los momentos estructurales que se plantearon en el primer tipo de aburrimiento, no se podrá analizar este segundo tipo. Heidegger

---

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 141-142.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 147-148.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>89</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 153.

plantea que el “aburrirse en...” debe ser entendido desde sí mismo, utilizando como hilo conductor el pasatiempo<sup>90</sup>. En este caso, el pasatiempo no es ninguna ocupación determinada que nos distrae de la situación en la que nos encontramos; por el contrario, se confunde con el aburrimiento y se vuelve inaparente. Nos encontramos en una situación en la que estamos puramente presentes en aquello que se desarrolla, de tal forma que somos cortados de nuestro pasado y futuro. Hay una disolución de ellos en el presente. El pasado se cierra y el futuro se desliga, de tal modo que el presente se atasca y parece estar detenido. Con ello, queda anulada la posibilidad de tránsito<sup>91</sup>. De aquí surge el demorarse, es decir, el darnos largas, en este tipo de aburrimiento.

El tiempo detenido es indeterminado y desconocido para nosotros, porque lo conocido es el tiempo que fluye, aquel que se puede determinar a partir de minutos, horas, días. En cambio, en este tiempo detenido surge un vacío que necesariamente es indeterminado. De esta manera, los dos momentos estructurales en este tipo de aburrimiento, es decir, el darnos largas y el ser dejados vacíos, surgen del tiempo detenido. La esencia unitaria de estos dos momentos reposa en el tiempo. En base a esto, Heidegger concluye que el aburrimiento es consecuencia de un modo determinado en el cual la temporalidad cuaja<sup>92</sup>. En el segundo tipo de aburrimiento, la situación en la que nos encontramos carece de sentido precisamente porque está cortada del pasado y el futuro. Para que una situación sea una expresión auténtica de quienes somos, ella debe estar vinculada a nuestro recuerdo de quiénes hemos sido y a nuestra proyección en el futuro. El presente debe estar conjugado con el pasado y el futuro para que adquiera sentido. Cuando una situación carece de ello, surge el “ser aburrido en...”<sup>93</sup>.

En el tránsito del primer al segundo tipo de aburrimiento, se produce una profundización en este fenómeno, pues mientras el primer tipo surge de una situación externa, el segundo es atribuido a la existencia misma. Esta es la razón por la cual lo que aburre y el pasatiempo que lo confronta se vuelven inaparentes. Asimismo, Heidegger advierte que mientras más profundo se hace el aburrimiento, más se enraiza en la experiencia del tiempo<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 153-154.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 163-164.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 165-166.

<sup>93</sup> Svendsen, L., *op. cit.*, p. 70.

<sup>94</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 175-176.

Heidegger llama al tercer y último tipo de aburrimiento el “aburrimiento profundo”, el cual puede ser entendido a partir del “uno se aburre”. En él, el individuo se vuelve totalmente indiferente hacia el mundo que lo rodea. En este caso, lo que aburre es lo aburrido. Factores como la edad, la profesión, el género, u otras características particulares, así como la situación en la que uno se encuentra, son totalmente irrelevantes. El aburrimiento se encuentra por encima de todo ello<sup>95</sup>. El vacío que surge es consecuencia de una indiferencia hacia todo lo que rodea a uno, incluso hacia uno mismo. Uno es elevado por encima de todo lo ente, lo cual tiene por consecuencia que todo valga igual de mucho o igual de poco para uno. De pronto, todo parece ser equivalente<sup>96</sup>.

El aburrimiento profundo no es fruto de una situación ni disposición determinada, como sucede en el primer y segundo tipo de aburrimiento, pues no se hace referencia a nada exterior, sino que revela exclusivamente la forma en la que uno está orientado hacia el mundo. Por ello, se trata de un temple de ánimo fundamental. El pasatiempo en este caso está totalmente desautorizado, pues uno se ve impotente ante este aburrimiento y es forzado a él<sup>97</sup>. En ese sentido, el pasatiempo responde a este tipo de aburrimiento reconociendo su supremacía. Uno se considera incapaz de escapar de él. Por ello, el aburrimiento profundo ofrece una posibilidad excepcional para acercarse a este temple de ánimo fundamental y comprender qué revela sobre la existencia en el mundo<sup>98</sup>.

Heidegger no ofrece ningún ejemplo para el tercer tipo de aburrimiento precisamente porque no está vinculado a ninguna situación determinada<sup>99</sup>. Puede experimentarlo cualquiera, en cualquier contexto. Solo se puede decir que sucede cuando uno se entrega a la existencia de lo ente, pero esta se deniega en su conjunto. En ese sentido, es un vacío que incumbe a todo lo ente, es decir, a todo lo que existe<sup>100</sup>. El denegarse es fruto de algo que debería ser concedido a la existencia: las posibilidades en el modo de obrar. Así, uno se ve totalmente imposibilitado de la posibilidad de acción. Sin embargo, en el denegarse de lo ente, existe un llamado que es indicador de las posibilidades esenciales de la

---

<sup>95</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 70.

<sup>96</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 179-181.

<sup>97</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 71.

<sup>98</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 177-178.

<sup>99</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 71.

<sup>100</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 182.

existencia, las cuales se encuentran dormidas, y por ende, se presentan sin ningún contenido. En ese sentido, como consecuencia de ser abandonado por lo ente, uno es forzado al vértice extremo del auténtico posibilitamiento de la existencia<sup>101</sup>. En otras palabras, aquello que posibilita la existencia es revelado cuando uno se aburre.

El modo original de temprar del aburrimiento profundo es mediante un ser dejado vacío que tiende a la amplitud. Es decir, no se limita a ningún objeto ni situación específica. Se extiende por toda la existencia y la templea de tal manera que uno es dejado vacío por todo lo que ella abarca, de una forma radical. Aquello no significa que todo lo ente desaparezca; se mantiene a la vista, pero parece ser irrelevante, carente de sentido. Así, se mantiene inalcanzable<sup>102</sup>.

La relación entre el ser dejados vacíos y el darnos largas del tiempo permite comprender cómo es posible que el aburrimiento temple toda la existencia, de tal forma que lo ente se deniegue en su conjunto. Lo ente es abarcado por el horizonte del tiempo que incluye el pasado, el presente y el futuro. Este horizonte de tiempo debe estar operando para que lo ente en su conjunto pueda denegarse, pues el tiempo posibilita la manifestación de lo ente en su conjunto<sup>103</sup>. Es decir, las cosas aparecen, o se manifiestan, necesariamente dentro de un horizonte temporal. La acción también debe darse dentro de este. Por ende, el ser dejado vacío sucede cuando se anula el horizonte temporal<sup>104</sup>. La existencia solo puede liberarse de ello cuando recupera el horizonte temporal, lo cual sucede cuando se resuelve para sí misma; es decir, cuando se abre para sí misma en el ser-ahí. Esto se logra con lo que Heidegger denomina “instante”, el cual abre, y mantiene abierto, la posibilidad de acción. El instante abarca una triple visión que abarca el pasado, presente y futuro. Este horizonte temporal es lo que posibilita que lo ente exista, y que se reanude la acción. De esta manera, queda manifiesto que el tercer tipo de aburrimiento es posibilitado por el tiempo mismo<sup>105</sup>.

En el aburrimiento profundo, el “pasar un rato” se hace largo. El rato es el tiempo durante el cual la existencia transcurre en medio de lo ente. Por lo general, este rato queda oculto

---

<sup>101</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 187-188.

<sup>102</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 187.

<sup>103</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 188-189.

<sup>104</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 191.

<sup>105</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 192-193.

para la existencia, pero en el aburrimiento se vuelve largo: se manifiesta como una inmensa temporalidad inarticulada. Se amplía de tal forma que apresa a la existencia, haciéndola permanecer anulada. El instante, es decir, aquello que posibilita la existencia, es lo que se presenta como denegado. En ese sentido, el aburrimiento anula el horizonte temporal, lo cual hace que lo ente se deniegue en su conjunto<sup>106</sup>.

El aburrimiento profundo es un temple de ánimo fundamental porque no hace referencia a nada exterior, sino exclusivamente a la experiencia humana en relación con la existencia<sup>107</sup>. Cuando todo lo ente se deniega en su conjunto, se despierta una atención sobre aquello que está negado en este momento, es decir, sobre las posibilidades esenciales de la existencia<sup>108</sup>. Ello ofrece una oportunidad excepcional para estudiar el *Dasein*, el cual se suele ignorar en la experiencia cotidiana del mundo. Svendsen argumenta a favor de ello:

El tedio pone de manifiesto un vacío, una falta de sentido donde las cosas se diluyen en una indiferencia que todo lo abarca. El tedio carece de la atención a la cotidianidad de las cosas. La vida no esencial “carece de tiempo”, porque el desplazamiento fundamental de esta vida hacia el mundo elimina el tiempo. El tiempo está tan lleno, que desaparece en pura transparencia. La temporalidad de lo cotidiano propicia la indiferencia en el mundo en el que se manifiesta, originando así el tedio [...] En la cotidianidad, las cosas se nos aproximan “en una extraña carencia de diferencias” [...]. La falta de distinción debe entenderse más bien como una especie de superficialidad, es decir, que ya no vemos las cosas como esenciales. O, para expresarlo con Heidegger, el *Dasein* no ve ya el mundo, sino sólo las cosas.

De este modo, el *Dasein* echa raíces en la cotidianidad y se entumece en el mundo. El tedio debe hacer patente este entumecimiento [...] nos enfrentamos a una nada en la que el tiempo no está lleno de nada que nos proporcione un soporte que otorgue sentido al hecho de que seamos conscientes, adquirimos conciencia del tiempo como tiempo<sup>109</sup>.

Para Heidegger, existe una clara relación íntima entre el tiempo y el aburrimiento, pues el aburrimiento es producto de un modo determinado en el cual el tiempo cuaja<sup>110</sup>. Al negarnos cualquier posibilidad de distracción, el aburrimiento nos permite tener una visión esencial sobre nuestra experiencia del tiempo y con ello, sobre nuestra existencia en el mundo. Con él, despertamos del adormecimiento al cual nos conduce la vida cotidiana entre una distracción y otra.

---

<sup>106</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 196-198.

<sup>107</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 177-178.

<sup>108</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 188.

<sup>109</sup> Svendsen, L., *op. cit.*, p. 73-74.

<sup>110</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 166.

#### 1.4.El aburrimiento en el sujeto moderno solitario

El filósofo Dmitri Nikulin publicó el libro *Critique of Bored Reason* con el propósito de realizar un análisis crítico sobre el concepto de “sujeto moderno”. Su punto de partida es que el aburrimiento y la reflexión este fenómeno surgieron propiamente en la modernidad, junto con la aparición del sujeto moderno. Por “modernidad”, Nikulin se refiere a un entramado de procesos y fenómenos interconectados a nivel social, cultural, político e histórico, los cuales establecen y definen la percepción sobre la realidad social, natural, política y psicológica en la sociedad contemporánea. Entre ellos, uno de los conceptos fundamentales es el de “sujeto moderno”: una construcción histórica mediante la cual los individuos modernos se definen a sí mismos como seres autónomos y autosuficientes. La tesis de Nikulin es que los elementos que constituyen al sujeto moderno lo conducen necesariamente al aburrimiento. En ese sentido, la modernidad es inseparable del aburrimiento, así como el sujeto aburrido es inseparable de la modernidad<sup>111</sup>.

Nikulin propone conducir el análisis del aburrimiento sobre la base del estudio de los elementos que definen al sujeto moderno: la singularidad, la autonomía y la reflexividad. Cada uno de ellos moldea su forma de auto definirse y relacionarse como el mundo. A continuación, explicaré cada uno de estos elementos.

En primer lugar, Nikulin afirma que el rasgo más destacado del sujeto moderno es su soledad y unicidad. La duda cartesiana lleva al sujeto a asegurar su existencia a partir de su propio pensamiento. Cuando se duda sobre toda la realidad, la existencia del propio pensamiento se reafirma instantáneamente, pues el acto de dudar presupone necesariamente un pensamiento que duda. Así, el sujeto moderno se reconoce como el único *res cogitans* capaz de pensarse a sí mismo. La existencia de la realidad exterior a sí mismo no puede ser asegurada. Así, su pensamiento se produce totalmente en la primera persona singular, y la otredad es anulada. El mundo es considerado una cosa no pensante, mientras que la alteridad de los otros individuos no puede ser alcanzada. El otro es comprendido como una abstracción de uno mismo, que es proyectada, multiplicada y

---

<sup>111</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, pp. 6-8.

extendida hacia los demás. Esto hace que el sujeto moderno sea incapaz de tener una interacción significativa con los demás, y lo conduce a un estado de inevitable soledad<sup>112</sup>.

En segundo lugar, el sujeto moderno se autodefine como autónomo. La racionalidad de la cual está dotado hace que se considere capaz de establecer una ley para la naturaleza en tanto razón teórica, y una ley moral universal para sí mismo en tanto razón práctica. Por un lado, en el ámbito teórico, el sujeto se posiciona a sí mismo como el generador de leyes destinadas a regular el mundo natural. En la ausencia de una mediación entre el sujeto pensante como *res cogitans*, y la *res extensa* de la naturaleza, el sujeto está desarraigado del mundo; este se le muestra como un lugar irracional y caótico. La naturaleza es reconocida como la “cosa en sí misma” que le es inaccesible. Ella solo puede ser comprendida una vez que el sujeto la haya ordenado en base a sus propios preceptos de sensibilidad y entendimiento. Así, la naturaleza se alcanza a través de una construcción producida por el sujeto mismo<sup>113</sup>. Kant postula esta tesis en su *Crítica de la razón pura*, donde asume que las leyes naturales no existen en la naturaleza hasta que son establecidas por el sujeto racional. Esto constituye una revolución científica, pues altera la relación entre el sujeto y la naturaleza: la naturaleza ya no es independiente del sujeto, y el sujeto ya no es dependiente de la naturaleza. Así, el sujeto gana un lugar preminente sobre la naturaleza<sup>114</sup>.

Por otro lado, en tanto legislador de la ley práctica, el sujeto establece de forma autónoma la ley moral que debe seguir en sus acciones. Ello se basa en el presupuesto de que el sujeto no necesita de otros para determinar las normas que configuran a sus acciones como comportamientos morales<sup>115</sup>. Dichas leyes morales aspiran a la universalidad, tal como lo plantea el imperativo categórico que Kant postula en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: “Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”<sup>116</sup>. En ese sentido, para que una acción sea moral, se debe tener en consideración las repercusiones que esta tendrá sobre todos los seres humanos. Sin embargo, en tanto el sujeto moderno está aislado en

---

<sup>112</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 132.

<sup>114</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 134.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 136.

<sup>116</sup> Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 126.

su propia reflexión y solo percibe a los demás como una proyección de sí mismo, ellos se mantienen inaccesibles. Por ello, Nikulin piensa que el sujeto moderno se miente. Tiene la pretensión de establecer máximas universalmente válidas pero, en realidad, ellas solo están dirigidas a sí mismo<sup>117</sup>.

El tercer elemento distintivo del sujeto moderno es la reflexividad. El sujeto cartesiano es capaz de dudar sobre la existencia de todo, excepto sobre su propio pensamiento. Por ello, siempre se enfrenta a la posibilidad del solipsismo. El sujeto moderno solo es capaz de pensarse a sí mismo, pues cualquier contenido exterior es dudable, y por ello, inexistente<sup>118</sup>. En ese sentido, su pensamiento solo puede ser autorreflexivo; está condenado a regresar siempre a sí mismo y repetir un monólogo sin que surja ningún contenido nuevo<sup>119</sup>. La reflexión lo conduce a reconocerse y afirmarse como un sujeto solitario y singular.

El sujeto moderno, marcado por su singularidad y soledad, autonomía y reflexividad, perpetuamente busca alcanzar al otro, pero solo encuentra reflejos de sí mismo. Este aprisionamiento autoimpuesto se convierte en un componente fundamental en su autodefinition y experiencia del mundo. La tesis de Nikulin sostiene que los rasgos con los que el sujeto moderno se define lo conducen inevitablemente a una existencia aburrida. El aburrimiento emana de la incapacidad del sujeto moderno de relacionarse con algo exterior a sí mismo. A partir de la discusión de los conceptos de lo “mismo” (*same*) y lo “otro” (*other*), Nikulin propone diferenciar tres tipos de aburrimiento.

Los conceptos de lo “mismo” y lo “otro” son opuestos, pero pueden existir en una mediación. Es decir, pueden ser entendidos como mutuamente exclusivos, o como contrarios que existen en una relación mediada. Ello depende del sentido en el que se comprenda el concepto de lo “otro”. Por un lado, como expresa el término *heteros* en griego antiguo, el “otro” puede ser entendido en un sentido exclusivo, o, como *allos*, es decir, un “otro” inclusivo. Dependiendo de si el “otro” es considerado *heteros* o *allos*, se desembocará en diferentes consideraciones ontológicas, éticas y políticas. La modernidad anula la mediación entre lo “mismo” y lo “otro”, lo cual significa que el sujeto moderno

---

<sup>117</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, p. 137.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 149-150.

<sup>119</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 151-152.

considera a lo “otro” como *heteros*. Así, el sujeto moderno es puro lo “mismo”, pues percibe la realidad exterior a él como una proyección de sí mismo<sup>120</sup>. Lo “otro” nunca puede ser alcanzado si uno se mantiene aislado en lo “mismo”. La positividad de lo “mismo” es tautológica: solo se afirma a sí misma. Esto no permite que surja nada nuevo ni diferente. Por ello, cuando el “otro” es definido en el sentido de *heteros*, jamás puede ser alcanzado. En cambio, la negatividad de lo “otro” funciona como una fuerza productora que crea algo nuevo. Cuando lo “mismo” excluye totalmente a lo “otro”, se vuelve una prisión donde todo es siempre e ineludiblemente una repetición. El aburrimiento surge en este contexto, y se manifiesta de tres formas distintas<sup>121</sup>.

El primer tipo de aburrimiento es definido como lo “mismo” sin lo “otro”. El sujeto moderno, en su soledad y aislamiento, vive en un presente constante donde no parece haber nada nuevo, y todo se repite. Por ello, este aburrimiento se manifiesta como una duración sin fin. Es lo que expresa el término *langeweile* en alemán<sup>122</sup>. En la opinión de Nikulin, este incluye los tres tipos de aburrimiento que discute Heidegger. En el aburrimiento profundo, cuando todo lo ente se deniega en conjunto y el sujeto toma consciencia de las posibilidades de la existencia que en ese momento están dormidas, para Nikulin, en realidad, lo que el sujeto oye es el llamado de lo “otro”. Para este filósofo, lo “otro” es una de las condiciones de la existencia cuya ausencia es indicada a través del aburrimiento. En ese sentido, sirve como una indicación del exilio y autoaislamiento impuesto por el sujeto moderno. Testifica la incapacidad moderna de existir en un diálogo con los otros que permita la aparición de algo realmente nuevo<sup>123</sup>.

El segundo tipo de aburrimiento se manifiesta como el “otro” sin el “mismo”. Cuando el sujeto moderno percibe a lo “otro” como una negación y exclusión de sí mismo, este se mantiene anónimo para él. Es incapaz de alcanzarlo, identificarse con él y comprenderlo; le parece totalmente ajeno y surge una sensación de extrañamiento ante el mundo. Al carecer de una mediación con lo “mismo”, el cambio de un “otro” a “otro” se vuelve indistinguible, porque ninguno parece tener ninguna particularidad ni sentido. La novedad que genera es irreconocible. Así, se presentan como una repetición de lo mismo.

---

<sup>120</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 174.

<sup>121</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 178-179.

<sup>122</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 189.

<sup>123</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 182-184.

En ese sentido, el segundo tipo de aburrimiento se refiere al vacío que surge cuando lo “otro” carece de una mediación con lo “mismo”. Para ilustrarlo, Nikulin plantea que imaginemos lo que sucedería si intentásemos contar todos los números naturales hasta el infinito. Ningún número se repetiría, pero justamente por ser cada uno único y excluir a los otros, la diferencia entre ellos dejaría de tener sentido. La tarea se volvería rápidamente aburrida<sup>124</sup>.

A diferencia del primer tipo de aburrimiento, el cual se manifiesta en el alargamiento del tiempo, el segundo tipo es experimentado como un tiempo breve. Para Nikulin, no es coincidencia que la palabra que se utiliza en alemán para referirse al tiempo breve (*kurzweil*) signifique también “entretenimiento”. Los medios de entretenimiento en la sociedad moderna encarnan el segundo tipo de aburrimiento, pues exponen a los individuos a estímulos que no tienen ningún sentido o finalidad, y, por lo tanto, parecen ser una repetición de lo mismo. El sujeto moderno intenta escapar de sí mismo a través de ellos, pero fracasa<sup>125</sup>. Al ser incapaz de entablar una relación con lo “otro”, sigue aburrido.

El tercer tipo de aburrimiento es definido como la ruptura entre lo “mismo” y lo “otro”. Es producto de la incapacidad de una relación mediada entre lo “mismo” y lo “otro”, de tal manera que lo “mismo” pueda alcanzar a lo “otro”, al mismo tiempo que lo perciba como algo separado de sí mismo. Para Nikulin, este tipo de aburrimiento revela la inhabilidad del sujeto moderno de *ser*, si *ser* es comprendido como una unidad sintética producida por la relación entre lo “mismo” y lo “otro”. Cuando lo “mismo” y lo “otro” se excluyen, se anulan a sí mismos. La identidad solo existe en tanto mantiene una relación con otros de los cuales se distingue, pero no excluye por completo. Al asumirse como el único sujeto existente y pensante, el sujeto moderno se asigna la responsabilidad de definirse a sí mismo; sin embargo, su reflexión carece de contenido, ya que se limita a afirmarse a sí misma. Por ende, su identidad se vuelve indeterminada y vacía. En ese sentido, el sujeto moderno no existe propiamente, sino que es una construcción histórica. El tercer tipo de aburrimiento surge junto con el reconocimiento de la incapacidad de

---

<sup>124</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 188-190.

<sup>125</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 189.

reflexionar sobre los otros y sobre uno mismo. La identidad del sujeto, totalmente escindida de lo “otro”, se vuelve impensable<sup>126</sup>.

El tercer tipo de aburrimiento se expresa en el odio hacia uno mismo y hacia los demás, así como en el hastío de la existencia. Para ilustrarlo, Nikulin menciona el experimento que llevó a cabo el psicólogo Timothy Wilson, en el cual le pidió a los participantes que se sienten en una habitación vacía entre seis y quince minutos, y reflexionen sobre lo que quieran. La mayoría de individuos prefirió infringirse pequeñas descargas eléctricas con un dispositivo que se encontraba en la sala. Este experimento evidenció que las personas preferían infringirse violencia antes que enfrentarse a sus propios pensamientos, pues ellos implicaban confrontarse a un vacío, ya que, en la ausencia de una interacción con otros, los pensamientos no constituían un diálogo genuino. Se aburririeron rápidamente y prefirieron recibir cualquier tipo de estimulación, incluso una dolorosa, para evitarlo. La sensación desagradable que genera el aburrimiento indica que hay un “otro” que debería estar presente<sup>127</sup>. El tercer tipo de aburrimiento se manifiesta claramente en la sociedad contemporánea, donde los individuos son incapaces de entablar lazos con el entorno que los rodea. En su atomización y dispersión, las personas no interactúan; se mueven de una manera aparentemente cambiante pero profundamente aburrida y repetitiva<sup>128</sup>. Esto resulta en la indiferencia y exclusión de los grupos que no se ajustan a las normas socialmente establecidas<sup>129</sup>.

El análisis de Nikulin sobre el aburrimiento está enmarcado en una crítica de la razón aburrida porque supone que el sujeto moderno, inevitablemente aburrido, no existe propiamente<sup>130</sup>. La posibilidad de *ser* se deriva de la capacidad de establecer una relación mediada entre lo “mismo” y lo “otro”. El aburrimiento que caracteriza a dicho sujeto revela su incapacidad de salir de sí mismo y alcanzar a lo “otro”. Así, este fenómeno constituye la condición moderna: no es un estado psicológico ni una emoción, sino el rasgo que define al sujeto moderno<sup>131</sup>. Para superar la masificación contemporánea del

---

<sup>126</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>127</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 194.

<sup>128</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 201.

<sup>129</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 203.

<sup>130</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 192.

<sup>131</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 7-8.

aburrimiento, es necesario repensar el concepto mismo de “sujeto moderno” mediante el cual se autodefinen los individuos.

El concepto de crítica supone la destrucción y refutación de la tesis del oponente, al mostrarla como falsa e inalcanzable. Nikulin logra esto al mostrar que el sujeto moderno como proyecto es inalcanzable. Sin embargo, esto no significa que se deba recuperar una idea premoderna del sujeto para superar este problema. Su crítica pretende cuestionar a la modernidad, con la esperanza de articular y fortalecer algunas de sus ideas, las cuales permitan establecer y reforzar prácticas de pensamiento y acción que ayuden a superar los conflictos a los que se enfrenta el sujeto moderno<sup>132</sup>. Como se explicará más adelante, según Nikulin, el diálogo es una vía posible para superar la ruptura entre lo “mismo” y lo “otro”.

#### 1.5. El aburrimiento en la sociedad del cansancio

El filósofo Byung-Chul Han no se propone hacer un análisis exhaustivo sobre el aburrimiento, sino que este aparece en su investigación como uno de los rasgos de la sociedad actual, en su libro *La sociedad del cansancio*. El lema por el que se rige dicha sociedad es la actividad y el rendimiento para aumentar la productividad y el trabajo, lo cual tiene por consecuencia el agotamiento excesivo en los individuos<sup>133</sup>. Asimismo, ella está plagada por un exceso de positividad, la cual se manifiesta en una sobreabundancia de estímulos, información e impulsos.

La “sociedad del cansancio” promueve el *multitasking* como una forma de abarcar la mayor cantidad de cosas posibles en el menor tiempo. Sin embargo, esto causa que la percepción se fragmente y se disperse<sup>134</sup>. Esto incapacita al ser humano para sumergirse realmente en aquello que tiene al frente y darle una mirada contemplativa. Han relaciona la expresión *vita contemplativa* con la experiencia del Ser, la cual se desliga de la aceptación cotidiana de que el mundo sea como es, y, por el contrario, se asombra de todo lo que existe. Bajo la mirada contemplativa, aquello que por lo general pasamos por alto y damos por sentado, se nos presenta en una nueva luz: “Sin este recogimiento

---

<sup>132</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 49.

<sup>133</sup> Cfr. Han, B., *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2010, p. 72.

<sup>134</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

contemplativo, la mirada vaga inquieta y no lleva nada a expresión”<sup>135</sup>. En la opinión de Han, el abandono de una actitud contemplativa en favor de la pura actividad acerca al ser humano al salvajismo, pues lo habitúa a permanecer de forma automática en un estado de alerta hacia los estímulos que lo rodean, como lo hacen los animales<sup>136</sup>. De esta manera, se acostumbra a un cambio acelerado entre diferentes tareas y actividades que lo vuelve intolerante a la pausa y el aburrimiento.

Han relaciona el aburrimiento, el cual denomina “aburrimiento profundo” al igual que Heidegger, con la actitud de la *vita contemplativa*. Para él, el aburrimiento es el “punto álgido de la relajación espiritual”<sup>137</sup>. Tanto el aburrimiento como la *vita contemplativa* implica una pausa, un dejar de hacer. En ese sentido, el apremio del ser humano moderno por huir del aburrimiento, el cual lo incapacita para sumergirse en la *vita contemplativa*, es promovido por la sociedad del cansancio, pues ella lo acostumbra a la pura agitación y actividad. No obstante, Han afirma que ello no genera nada nuevo, sino que reproduce y acelera aquello que ya existe<sup>138</sup>. Por ello, critica la huida constante del aburrimiento que se produce en el mundo actual, pues ella da cuenta de la incapacidad para detenerse, contemplar y reflexionar, lo cual es esencial para la actividad filosófica.

El aburrimiento profundo es retomado por Han en *El aroma del tiempo*. En este libro, su análisis está centrado en la relación entre el aburrimiento y la experiencia del tiempo. La tesis que propone es que el aburrimiento es producto de un vacío en el tiempo, el cual es propiciado por la sociedad del cansancio<sup>139</sup>. Dicha sociedad se caracteriza por una dispersión temporal, es decir, una falta de centro gravitacional o sostén en el tiempo, lo cual hace que haya una pérdida de dirección determinada hacia la cual se oriente. El tiempo adquiere un sentido de duración cuando tiene un centro gravitacional, porque gracias a él, los distintos momentos que se suceden están entrelazados<sup>140</sup>. Hay un sentido de continuidad y narratividad en el tiempo porque existe la sensación de que se está siguiendo un rumbo en una determinada dirección. Esto es lo que ocurre en el tiempo escatológico. Dios es un estabilizador del tiempo porque imprime un orden en la sucesión

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>136</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 34.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>138</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>139</sup> *Cfr. Han, B., El aroma del tiempo, Barcelona: Herder, 2015, p. 116.*

<sup>140</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 41.

de los acontecimientos. Sin embargo, con la caída de Dios, se pierde el rumbo y el tiempo se desestabiliza<sup>141</sup>.

El tiempo se experimenta como atomizado, pues no existe ninguna progresión narrativa que articule los distintos momentos<sup>142</sup>. Desaparece la sensación de que en el tiempo hay conclusiones, periodos de transición o umbrales porque todos los momentos parecen ser iguales entre sí. No tienen un significado dentro del entramado del tiempo. Esto ocasiona que el tiempo se experimente como acelerado, pues se pierde el sentido de la duración y se pasa de un acontecimiento a otro sin poder relacionarlos<sup>143</sup>. En última instancia, la crisis temporal remite a una crisis identitaria. Los acontecimientos que transcurren a lo largo de la vida de los individuos no les permite tener una imagen coherente sobre sí mismos<sup>144</sup>.

Han considera que en un contexto como el actual, las personas son especialmente propensas al aburrimiento. Este no solo se da cuando el tiempo está vacío de acontecimientos, sino también cuando hay una abundancia de acontecimientos, pero no es posible proyectar en ellos una sensación de duración. Han considera que la acción decidida de los individuos puede ahondar el aburrimiento, pues este no es resuelto gracias a la acción por la acción o la mera libertad para actuar, sino por una acción que esté sostenida y guiada por un sentido. En ese sentido, este fenómeno está asociado a una pérdida del sentido vinculada a un tiempo vacío donde no existe ningún tipo de duración. Cuando la acción de los individuos no está ocupada en un objeto o una actividad excitante que los distraiga, se abre un espacio vacío donde surge el aburrimiento. La más mínima repetición se vuelve irritante<sup>145</sup>. Por ello, el aburrimiento va de la mano con la búsqueda de lo sorprendente y lo nuevo<sup>146</sup>.

## 1.6.El aburrimiento en la filosofía

Después de explorar las distintas concepciones que los filósofos han propuesto sobre el aburrimiento, se puede concluir que se trata de un fenómeno difícil de analizar, pues

---

<sup>141</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 34.

<sup>142</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 47.

<sup>143</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>144</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 48.

<sup>145</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>146</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 120.

carece de una positividad. Por lo general, se define como una falta de interés, la cual nos lleva a experimentar aquello que nos aburre como indiferente y banal. Puede tratarse de un libro, una reunión social, una película, o el mundo en general. Existen diversas formas de definirlo y explicarlo, las cuales se han visto reflejadas en el uso de distintos conceptos a lo largo de la historia para aludir a esta experiencia. Cada uno de ellos tiene determinadas características que hacen que no sean completamente compatibles entre sí.

El análisis que emprenden los filósofos sobre el aburrimiento constituye una importante guía para constatar cómo este concepto ha ido mutando a lo largo del tiempo. Sin duda, existe una serie de similitudes entre las distintas propuestas filosóficas sobre este concepto. En primer lugar, todos los autores discutidos lo identifican como una experiencia desagradable, pues expresa una insatisfacción hacia el entorno. Por ello, da cuenta de algo que está mal, no exclusivamente en el mundo o en nosotros, sino en nuestra relación con él. Las características del mundo y nuestra forma de relacionarnos con él provocan una indiferencia profunda en nosotros.

En segundo lugar, los filósofos están de acuerdo en que el aburrimiento arroja a los individuos a un vacío del cual quieren escapar. Por ello, es natural que se repita en todas las definiciones la figura de una distracción, un divertimento o una ocupación como alternativa para huir de este estado. El divertimento se presenta para las personas como un arma útil para luchar contra el aburrimiento, pues permite que el tiempo transcurra más rápido. Esto nos conduce al siguiente elemento que se repite en los distintos análisis presentados: la relación entre el aburrimiento y el tiempo. En la mayoría de las definiciones, se afirma que el aburrimiento se manifiesta a través de un tiempo largo e interminable. La indiferencia que provoca la situación en la que uno se encuentra imposibilita que se pueda percibir algún cambio en ella, y por ello, resulta monótona. Así, el tiempo se vuelve indefinido y parece alargarse; todo parece detenerse. El divertimento surge como una alternativa para hacer que el tiempo se desestaque y pase más rápido.

El divertimento puede resultar un arma de doble filo. Distintos autores, desde Pascal hasta Han, pasando por Heidegger, coinciden en que, muchas veces, este conduce a una experiencia inauténtica. Al huir del aburrimiento, uno cubre aquello que causa insatisfacción, en lugar de enfrentarse a la herida e indagar su causa. Los divertimentos pueden ser útiles por un momento, pero eventualmente, el aburrimiento vuelve a brotar.

En la modernidad, se ha vuelto común recurrir a los divertimientos mediante el consumo de medios de entretenimiento, lo cual sirve como un indicador de que el aburrimiento se ha masificado.

La insatisfacción que expresa el aburrimiento da cuenta de algo que hace falta, un vacío que uno es incapaz de llenar y que se extiende hacia el exterior. Tomás de Aquino y Pascal sostienen que el aburrimiento es un mal, incluso lo consideran un pecado, porque es consecuencia de un alejamiento de Dios. Según ellos, el ser humano solo puede encontrar una felicidad plena cuando mantiene una relación con Dios, pues cuando está lejos de él, está incompleto, por lo cual, surge el aburrimiento. Ciertamente, el aburrimiento da cuenta de algún tipo de carencia en el ser humano. No obstante, los análisis más recientes del aburrimiento ya no lo consideran un pecado. Si una persona afirma estar aburrida, por lo general, no se considera que sea mala o inmoral. La podríamos considerar banal, mediocre, poco interesante, pero no peligrosa, viciosa ni condenable, pues todos padecemos de ello eventualmente. Por ello, los autores más contemporáneos no abordan este fenómeno desde una mirada teológica, sino a partir de las características que definen al mundo moderno, y al tipo de relación que los sujetos entablan con su entorno.

La revisión histórica del estudio del concepto de “aburrimiento” en la filosofía permite identificar elementos recurrentes en su análisis: indiferencia, insatisfacción, vacío, divertimiento y tiempo. Si se admite, como se hizo en la introducción, que el aburrimiento es un fenómeno que se ha masificado en la actualidad, se debe reconocer que estos elementos se entrelazan de manera singular en la modernidad, dando lugar a una manifestación específicamente moderna del aburrimiento. La cuestión que guiará a las siguientes secciones de la investigación será: ¿Cómo podemos dar cuenta de este fenómeno?

## Capítulo II

### El tiempo de la modernidad

En el ensayo *El pintor de la vida moderna*, Baudelaire describe la modernidad como “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”<sup>147</sup>. Aunque hayan pasado más de ciento cincuenta años desde que Baudelaire hizo esta descripción sobre la sociedad, ella sigue resonando con la forma en la que entendemos el presente: plagada de incesantes cambios. Siempre aparecen nuevos modelos de celulares, modas de ropa, tendencias en redes sociales, etc. En un tiempo más cercano al nuestro, Zygmund Baumann describió la modernidad de una forma parecida. Para él, la modernidad es “líquida”. Los líquidos y gases constantemente sufren cambios: se desplazan con facilidad, fluyen y se desbordan. No pueden ser encerrados en un espacio definido. En cambio, los sólidos se mantienen estables y difícilmente cambian de forma. La liquidez es una metáfora para captar la esencia de la época moderna, donde la movilidad e inconstancia se han convertido en sus rasgos distintivos<sup>148</sup>. El carácter inestable de la modernidad, donde todo parece moverse y cambiar más rápido que antes, ha conducido a distintos autores contemporáneos, desde disciplinas como la filosofía, sociología y literatura, a fijarse en la manera específica en la que se experimenta el tiempo en la modernidad.

Hartmut Rosa insiste en que una de las preguntas más antiguas de la filosofía es: ¿qué es una buena vida? Inmediatamente, esta lo lleva a preguntarse: ¿por qué no la tenemos? Para Rosa, una buena forma de responder estas preguntas es partiendo de un análisis de los patrones temporales que estructuran las vidas humanas en la modernidad, pues considera que ellos regulan, coordinan y dominan las sociedades. Hasta el momento, esta cuestión ha sido poco discutida y subteorizada, y por lo tanto, suele pasar desapercibida<sup>149</sup>.

Los procesos que han definido a la modernidad como un periodo histórico específico admiten diversas interpretaciones: puede entenderse como un proceso de racionalización, como lo hacen Habermas y Weber; un proceso de diferenciación como proponen

---

<sup>147</sup> Baudelaire, C., *El pintor de la vida moderna*, Madrid: Alianza editorial, 2021, p. 10.

<sup>148</sup> Cfr. Baumann, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1999, pp. 7-8.

<sup>149</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, pp. 8-10.

Durkheim o Luhmann; o uno de individualización, como planten Simmel y Beck<sup>150</sup>. Sin embargo, para Rosa, estas propuestas están incompletas porque dejan de lado el análisis de los patrones temporales y su transformación en la modernidad<sup>151</sup>. Reinhart Koselleck, filósofo e historiador, también destaca la importancia del tiempo en la configuración de la modernidad. Según él, los cambios que se produjeron en la Europa continental del siglo XVIII estuvieron fuertemente influenciados por factores temporales. Las expectativas y metas que movilizaban a la sociedad son determinadas en gran medida por la experiencia del tiempo: “[...] el *tempo* de la aceleración, que ha escindido sin reconciliación posible la expectativa de la experiencia, la esperanza del recuerdo, el futuro del pasado”<sup>152</sup>. Por ello, el estudio de los patrones temporales que definen a la modernidad es fundamental para comprender el contexto en el cual el aburrimiento se ha masificado.

La tesis que plantea Rosa, en la cual se centrará esta sección, es que el régimen temporal de la modernidad puede ser analizado a partir del proceso de aceleración. Para ahondar en esta tesis, primero, se explicará en qué consiste la aceleración del tiempo propia de la modernidad. Luego, se mencionarán los motores de dicha aceleración y los tipos de aceleración a los cuales conduce. Finalmente, se explicará cómo la aceleración conduce, por un lado, a la contracción del presente, y por otro, a la disponibilidad sobre el mundo.

## 2.1. La aceleración del tiempo

Con frecuencia se dice que ahora, el tiempo parece transcurrir más rápido que en el pasado. Sin embargo, un minuto sigue durando sesenta segundos, el día veinticuatro horas y la semana siete días. ¿A qué se refiere entonces esta “aceleración” del tiempo? La comparación a la cual recurre Koselleck resulta iluminadora para entenderlo. La profeta romana Sibila Tiburtina afirmó en sus visiones apocalípticas: “Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas”<sup>153</sup>. En el siglo XIX, el ingeniero eléctrico y empresario, Werner von Siemens, hace una descripción similar acerca de la experiencia del tiempo en la época en que vivía:

[...] la aceleración constante del actual desarrollo en nuestra civilización: ciclos evolutivos que en tiempos pasados fueron recorridos a lo largo de siglos, y que al

---

<sup>150</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 15.

<sup>151</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

<sup>152</sup> Oncina Coves, F., “Introducción. La modernidad velocífera y el conjunto de la secularización”, en: Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos, 2003, p. 21.

<sup>153</sup> Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos, 2003, p. 37.

comienzo de nuestra época necesitaron todavía decenios, se completan hoy en años, y a menudo nacen ya plenamente maduros<sup>154</sup>.

Ambas experiencias se refieren al mismo fenómeno: la aceleración del tiempo. Sin embargo, Koselleck advierte que existe una diferencia fundamental entre ellas.

En el primer caso, el acortamiento del tiempo es un presagio del fin del mundo<sup>155</sup>. Se trata de una mutación en el tiempo natural que impone Dios, a partir de lo cual los márgenes temporales se contraen. En cambio, en el segundo caso, el tiempo natural se mantiene igual en sí mismo; lo que se acelera es el desarrollo de la civilización. Los ciclos evolutivos que antes se recorrían a lo largo de siglos, ahora se cumplen en solo algunos años. La aceleración, en este caso, se basa en el horizonte del progreso de la ciencia y la cultura; no es consecuencia de que el tiempo natural se acorte, como sucede en el advenimiento del apocalipsis. En ese sentido, a pesar de que en ambos casos la aceleración del tiempo sea descrita de forma análoga, son producto de fenómenos distintos<sup>156</sup>. En el primer caso, se trata de una aceleración del tiempo impuesto por Dios, mientras que en el segundo se trata de una aceleración implantada por la actividad del propio ser humano.

La aceleración a la cual nos referiremos a continuación se refiere exclusivamente al segundo tipo descrito, donde el tiempo natural se mantiene igual; es decir, los ciclos temporales como los años, horas o minutos se mantienen estables, pero, aun así, existe una sensación de aceleración en el tiempo como consecuencia de la actividad humana. Para ahondar en este tema, se explicarán los motores de dicha aceleración y los tipos de aceleración que producen.

### 2.1.1. Motores de la aceleración

Con frecuencia, se considera que el desarrollo de la tecnología es el factor que ha conducido a la aceleración del tiempo. Ahora es posible desplazarse y comunicarse con mayor rapidez que en el pasado. Ya no es necesario hacer viajes que duren días o meses, o esperar a que las cartas lleguen a su destino; bastan unas horas para llegar a casi cualquier parte del mundo, o apretar algunas teclas para comunicarse con alguien, sin

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>155</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 27.

<sup>156</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 39-40.

importar lo lejos que esté. Sin embargo, las facilidades que brinda la tecnología no son en sí mismas causas de la aceleración moderna del tiempo. Por el contrario, el desarrollo de la tecnología fue el resultado de que en la era industrial hubiera un ansia por hacer las cosas más rápido<sup>157</sup>. Por ello, es importante que nos preguntemos cuáles son los motores que causan que el tiempo se acelere en la modernidad: ¿por qué insistimos en hacer las cosas más rápido? A continuación, se hablará de la secularización y la competitividad como respuestas a esta cuestión.

La palabra “secularización” inicialmente era utilizada para nombrar el tránsito de un religioso regular a un estado secular. En el siglo XVII, se hizo una ampliación del concepto para denominar el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares<sup>158</sup>. En ambos casos, el término hace referencia a una oposición entre el ámbito secular y el espiritual. A partir de la Revolución Francesa, el concepto se amplió para dar cuenta de cambios que marcaron a la modernidad. En este contexto, la secularización se refiere al fin de una visión escatológica sobre la historia, según la cual el destino de la humanidad está guiado por la voluntad de Dios. Cuando se desvanece la creencia en el “más allá” como dador de sentido, el ser humano solo se queda con el “más acá”, es decir, con el mundo terrenal y mortal. Desde entonces, predominó la idea de que el camino que emprenda la humanidad dependerá exclusivamente de la voluntad del ser humano. Autores como Kant, Hegel y Dilthey afirman que la tarea común de la época moderna recae en que las expectativas cristianas de la salvación ya no se sitúen en el más allá, sino en la realización moral y ética de la religión cristiana en este mundo. Del mismo modo, Marx propuso que la tarea de la historia consiste en que, una vez que haya desaparecido el “más allá” de la verdad, se establezca la verdad del “más acá”<sup>159</sup>.

Con la secularización, la doctrina del mundo divino, como legitimador de la acción política y el comportamiento social, es reemplazada por nociones de historia. Se dejó de tener confianza en una eternidad que supera a la finitud de la vida humana y actúa por encima de su voluntad; ya no se podía encontrar una solución a los problemas de la humanidad en un plano que sobrepase el terrenal. Desde entonces, toda tarea o conflicto

---

<sup>157</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, p. 40.

<sup>158</sup> Cfr. Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 42.

<sup>159</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 44-46.

humano debían ser resueltos en el tiempo intramundano. Esta idea se basa en el presupuesto de que el tiempo mundano de la historia no solo plantea problemas, sino que también aporta soluciones. Es decir, pueden encontrarse soluciones para los desafíos que enfrenta una sociedad en las acciones o en los pensamientos que ha tenido la humanidad en el pasado. De esta manera, la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, desplazando la oposición entre el “más acá” y el “más allá”<sup>160</sup>. Llegamos así a un panorama en el que el ser humano se convierte en totalmente responsable de su propio destino; no existe ningún Dios a quien confiárselo. El énfasis en el desarrollo o progreso recae totalmente en el individuo. Ya no hay líderes ni dioses que dicten qué se debe hacer. A los individuos no les queda más opción que tomar el ejemplo de otros individuos para guiar su acción<sup>161</sup>.

¿Cómo conduce esto a la aceleración del tiempo? Para entenderlo, conviene retornar a la comparación que se hizo entre la aceleración del tiempo en un contexto apocalíptico y en uno post industrial. En las visiones sobre el fin del mundo, el acortamiento del tiempo es impuesto por Dios. En ese sentido, el tiempo está fundamentado y delimitado por él; el ser humano no tiene ningún tipo control sobre ello. Pero esto cambia en la modernidad. La aceleración en dicho contexto es producto de la actividad del ser humano. Se producen más cambios en los ámbitos tecnológico y social en lapsos de tiempo cada vez más cortos. En ambos casos existe una meta hacia la cual se remonta la aceleración: la salvación de la humanidad, sea a través del apocalipsis o los avances sociales y tecnológicos. Sin embargo, en el contexto de la modernidad, tras la secularización, el ser humano ha sido abandonado por Dios; el camino hacia su meta ya no está asegurada por la voluntad divina. El ser humano se ha vuelto responsable de sí mismo. Por lo tanto, se apresura para alcanzar su salvación y llegar a un futuro mejor<sup>162</sup>.

La salvación de la humanidad ya no es buscada en el fin de la historia, con el advenimiento del apocalipsis, sino en la historia misma, como consecuencia de los actos humanos. La meta que se planteó fue el dominio de la naturaleza y la organización de la sociedad constituida políticamente<sup>163</sup>. Así, a pesar de que se haya desplazado a Dios como

---

<sup>160</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>161</sup> Cfr. Baumann, Z., *op. cit.*, p. 35.

<sup>162</sup> Cfr. Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 52.

<sup>163</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

garantizador del destino de la historia, sigue presente la herencia del cristianismo, pues perdura la noción de una meta que se debe alcanzar. Pero ella se articula a partir de una previsión racional<sup>164</sup>. La antigua finalidad ultraterrena de la salvación fue integrada en la historia como esperanza mundana y temporalizada que servía como guía de la acción<sup>165</sup>. La meta, antiguamente aguardada o temida en el apocalipsis, se convierte en una expectativa puramente intramundana a partir de la Ilustración, donde el ser humano se define a sí mismo como capaz de autodeterminarse. Entonces, la esperanza se convierte en una máxima empírica. Por ello, era conveniente que se hagan progresos cada vez más rápidos para alcanzar dichos *telos* lo antes posible<sup>166</sup>.

Para Lutero, el acortamiento del tiempo es un signo visible de la voluntad de Dios de hacer irrumpir el juicio final, el fin de este mundo. Para Robespierre, en cambio, la aceleración del tiempo es una tarea con la que deben cumplir los hombres para llegar al futuro dorado; la era de la libertad y la felicidad<sup>167</sup>. El ser humano se sirve del tiempo de la naturaleza, el cual permanece uniforme, para medir cronológicamente los progresos que él mismo impulsa. En ese sentido, lo que se acelera son los cambios en la sociedad, pues ellos aparecen en un lapso de tiempo cada vez menor<sup>168</sup>. Como concepto contrario a las antiguas profecías, apareció la previsión racional y el pronóstico<sup>169</sup>.

Byung-Chul Han coincide con Koselleck sobre el impacto que tuvo la secularización en la experiencia del tiempo en la modernidad. Según él, en el mundo mítico, los dioses son portadores de un significado eterno, el cual brindaba un lugar a cada cosa dentro del cosmos. En este contexto, el tiempo guía y ordena los sucesos que toman lugar en el mundo, pues hay un desencadenamiento que se desarrolla con un sentido garantizado por la voluntad divina. En ese caso, el aceleramiento no tiene sentido, porque cada suceso debe llegar a su propio tiempo, incluso el apocalipsis. Dios es el único responsable de decidir sobre ello. En cambio, en el tiempo histórico, donde ya no es Dios quien guía y asegura el desencadenamiento de los hechos, el tiempo se apresura hacia delante para alcanzar el cambio<sup>170</sup>.

---

<sup>164</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>165</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 58.

<sup>166</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

<sup>167</sup> Cfr. Koselleck, R., *Futuro pasado*, Barcelona: Paidós, 1993. p. 25.

<sup>168</sup> Cfr. Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 54.

<sup>169</sup> Cfr. Koselleck, R., *Futuro pasado*, p. 31.

<sup>170</sup> Cfr. Han, B., *El aroma del tiempo*, p. 32.

En una concepción escatológica del tiempo, es Dios quien dirige; el ser humano está sometido a su voluntad. Sin embargo, a partir de la Ilustración, la libertad determina la relación del ser humano con el tiempo. Ello lo empuja constantemente a aventarse hacia un futuro donde espera encontrar la salvación. Busca su salvación, al igual que en la concepción escatológica del tiempo, pero ahora él mismo es quien debe proveérsela<sup>171</sup>. Esto genera que el tiempo pierda un sostén que oponga una resistencia al cambio. Dios tiene la capacidad de imprimir un orden que hace que las cosas lleguen en su debido momento, pero cuando deja de existir este marco de referencia, no existe razón para que el tiempo no se precipite lo más posible hacia adelante. Ya no existe un garante de verdad eterna que asegure un orden en los sucesos del mundo. Así, el tiempo puede acelerarse porque su centro de gravedad no está en el presente, sino en el futuro. La demora solo retrasa el progreso, y con ello, la salvación del ser humano<sup>172</sup>.

Desde un enfoque individual, Rosa plantea otra forma en la cual la secularización genera una aceleración del tiempo. En una sociedad secular, el énfasis está puesto en la vida antes que en la muerte: ya no existe la dimensión del “más allá”, sino solo la del “más acá”. Por ello, con frecuencia, la plenitud o calidad de vida en la modernidad Occidental pueden ser medidas por medio de la suma y la profundidad de las experiencias acumuladas durante la vida. Ya no se presupone que exista una vida más elevada después de la muerte. Una buena vida es aquella que es plena en experiencias y capacidades desarrolladas; consiste en la realización de tantas opciones como sea posible, de entre todas las que el mundo moderno tiene para ofrecer. En ese sentido, una de las aspiraciones principales del ser humano moderno es experimentar la vida tanto como sea posible. No obstante, el mundo siempre parece tener más para ofrecer de lo que un ser humano es capaz de experimentar a lo largo de su vida. La aceleración del ritmo de vida aparece como una solución natural para este problema: si se vive a una velocidad mayor, tomará menos tiempo realizar una acción, meta o experiencia y, por lo tanto, se podrá aumentar la suma de experiencias en una vida<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>172</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>173</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, pp. 47-48.

La aceleración sirve como el equivalente funcional de la promesa religiosa de vida eterna. Ella permite vivir una infinidad de vidas:

La promesa eudemonista de la aceleración moderna yace, por lo tanto, en la idea (no expresada) de que la aceleración del “ritmo de vida” es nuestra respuesta (es decir, la respuesta de la modernidad) a los problemas de lo finito y la muerte<sup>174</sup>.

Sin embargo, según Rosa esto conduce a la frustración e insatisfacción, pues la proporción de las opciones realizadas y las experiencias alcanzadas frente a aquellas que se han perdido nunca aumenta. Es para él una de las tragedias del sujeto moderno: su apetito por el mundo y la vida nunca queda satisfecho, sino que siempre se frustra a mayor escala<sup>175</sup>.

La competitividad de las sociedades modernas fomenta la aceleración del tiempo. La frase “el tiempo es dinero” es común en una sociedad capitalista. El tiempo laboral se ha convertido en un factor esencial de la producción; por lo tanto, el ahorro de tiempo constituye un instrumento simple y directo para ahorrar costos y lograr ventajas competitivas frente a otros. Tomar una ventaja temporal frente a los competidores en las innovaciones es un medio necesario para alcanzar mayores ganancias en el mundo empresarial y tecnológico. Por eso, la aceleración social y tecnológica, de las cuales se hablará más adelante, son consecuencia de un sistema de mercado capitalista definido por la competitividad<sup>176</sup>.

En la vida pre moderna, existían diversos modos de asignarle a los individuos un lugar dentro de la sociedad. En la mayoría se hacía a partir del nacimiento. Sin embargo, esto ya no es funcional desde la perspectiva de los principios de justicia que rigen a la sociedad occidental moderna. El principio básico dominante de asignación en casi todas las esferas de la vida social es la lógica de la competencia. Se produce una lucha competitiva en distintos ámbitos: grados académicos, puestos en el trabajo, nivel de ingresos, número de propiedades, entre otros. Las redes sociales también incentivan esta competencia, al contabilizar el número de seguidores o “me gusta” que cada persona tiene en Instagram, Twitter o Facebook<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>175</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>176</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>177</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 44.

La posición que tiene un individuo en la sociedad moderna no es estable a lo largo de su vida, sino que se halla en una permanente negociación competitiva. El principio que determina el logro en la competencia es el tiempo y la lógica de la aceleración. Acelerar y ahorrar tiempo están vinculados directamente con una ventaja competitiva. La lógica social de la competencia es tal que los competidores deben invertir energía constantemente en su competitividad, hasta el punto en que el mantenimiento de ella ya no es solo un medio para conseguir una vida autónoma en base a los fines autodefinidos, sino que se convierte en un fin en sí mismo<sup>178</sup>. De esta manera, la aceleración se vuelve en un motor de sí misma: para estar al día en una sociedad que constantemente se acelera, uno debe, también, vivir bajo la lógica de la aceleración.

### 2.1.2. Tipos de aceleración

Ya se estableció que cuando se habla de aceleración del tiempo en la modernidad, no se hace referencia a un aumento en la velocidad del tiempo natural. Es obvio que no todos los procesos de la vida transcurren más rápido. Entonces ¿qué es lo que se está acelerando?, ¿dónde se puede encontrar la aceleración a la que se refieren los autores discutidos? Se puede ver cómo se manifiesta en distintos ámbitos de la vida, como la moda, el transporte, los cambios de puestos de trabajo, las aplicaciones de citas que permiten agilizar el proceso de conocer una pareja, o la aparición de nuevos modelos de celulares, por citar solamente algunos ejemplos. Pero es difícil agrupar este conjunto de fenómenos bajo un solo proceso de aceleración. No queda claro si se puede hablar de un proceso de aceleración social cuando, en realidad, se trata de un conjunto de fenómenos de aceleración posiblemente no relacionados.

¿Se puede hablar de una aceleración de la sociedad misma o simplemente de una aceleración de diversos procesos dentro del orden social? Rosa afirma que estos procesos, los cuales son tan distintos entre sí, no pueden ser englobados bajo el mismo concepto de aceleración. No existe un único patrón universal y único de aceleración que aumente la velocidad de todos los fenómenos de la sociedad. Incluso, existen procesos de desaceleración paralelos a ellos, como el aumento del tráfico. Por ello, Rosa propone

---

<sup>178</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 45.

comprender el proceso de aceleración actual a partir de la clasificación de distintos tipos de aceleración: la tecnológica, el cambio social y el ritmo de vida<sup>179</sup>.

La primera forma de aceleración, la más obvia y empíricamente medible, es el aumento deliberado de velocidad en los procesos orientados a metas específicas en el transporte, la comunicación y la producción. Estos procesos en conjunto son clasificados como “aceleración tecnológica”<sup>180</sup>. La introducción de máquinas permitió que la fuerza laboral aumente, cada vez más, la velocidad de su producción. Asimismo, la aparición de medios de comunicación como el teléfono, la radio y el televisor permitió que la información llegue más rápido a sus destinatarios. Por último, la aparición de medios de transporte cada vez más rápidos permitió que disminuya el tiempo necesario para cubrir distancias largas<sup>181</sup>.

La aceleración tecnológica tiene un impacto enorme sobre la percepción de la realidad, pues transforma completamente el régimen espacio-temporal de la sociedad. Cada vez, se concibe más el tiempo como capaz de comprimir o aniquilar el espacio, pues el espacio se contrae como consecuencia de que aumente la velocidad del transporte y la comunicación. En el marco de este proceso, el espacio pierde su significado en muchos aspectos<sup>182</sup>. Baumann propone que una característica fundamental de la modernidad es que el espacio y el tiempo se separaron en el pensamiento y la práctica humana. En el pasado, era común medir el espacio a partir del tiempo; en otras palabras, el tiempo se medía a partir de la cantidad de espacio que se podía recorrer en una cantidad determinada de tiempo. Por otro lado, el tiempo era comprendido como lo que se necesitaba para recorrer una porción de espacio determinado. De esta manera, ambos conceptos estaban emparentados<sup>183</sup>.

Una vez que se empezaron a construir vehículos capaces de recorrer distancias grandes cada vez más rápido, se produjo un cambio en la relación entre espacio y tiempo. El tiempo necesario para viajar dejó de ser la característica principal para concebir el

---

<sup>179</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 18-20.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>181</sup> Cfr. Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 66-67.

<sup>182</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, pp. 22-23.

<sup>183</sup> Cfr. Baumann, Z., *op. cit.*, p. 118.

espacio. El tiempo se convirtió en una dimensión separada del espacio porque, a diferencia de este, el tiempo es flexible y alterable: podemos acelerarlo al hacer que sea necesario menos tiempo para comunicarnos con personas en otras partes del mundo, desplazarnos largas distancias o producir bienes. De esta manera, el tiempo se convirtió en una herramienta para trascender los límites del espacio y expandir las fronteras de la ambición humana en su intento por conquistar el espacio<sup>184</sup>.

La segunda esfera en la que se evidencia la aceleración del tiempo es en los cambios sociales. A partir del siglo XVIII, se produjo una dinamización de la cultura en distintos aspectos. Los novelistas, científicos, periodistas y personas comunes estaban perplejos por los procesos acelerados de cambio social que transformaban las estructuras, patrones de acción y orientación cultural. Las actitudes, valores, modas, estilos de vida, relaciones entre individuos, así como las clases y obligaciones sociales, entornos, lenguajes y hábitos cambiaron con una rapidez cada vez mayor. Rosa denomina a este proceso “aceleración del cambio social”<sup>185</sup>.

Actualmente, el mundo social ya no se compone de instituciones, prácticas o estructuras sociales estables<sup>186</sup>. Las luchas sociales parecen haber avanzado más en los últimos siglos que en el resto de la humanidad: la lucha por la igualdad de género, los derechos LGTBIQ+ y contra el racismo han dado importantes pasos en las últimas décadas. Rosa advierte que la tarea de medir la velocidad del cambio social sigue siendo un desafío sin resolver, pues no existe ningún acuerdo entre los sociólogos sobre cuáles son los indicadores relevantes del cambio y cuándo ciertas alteraciones o variaciones constituyen un verdadero cambio social<sup>187</sup>. No obstante, es posible identificar pruebas de ello en la vida cotidiana. Por ejemplo, es común que películas de hace tan solo veinte años sean calificadas como políticamente incorrectas porque ya no son compatibles con los valores vigentes en la sociedad.

No solo cambia más rápido la configuración de la sociedad misma, sino también el lugar que cada individuo ocupa dentro de ella. Las personas tienen la posibilidad de ascender

---

<sup>184</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 120.

<sup>185</sup> Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, p. 24.

<sup>186</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 29.

<sup>187</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 25.

o descender socialmente, o cambiar su situación económica. Ello no tiene por qué mantenerse estable a lo largo de su vida, sino que puede fluctuar. Asimismo, es raro que una persona se mantenga en el mismo trabajo a lo largo de toda su vida; uno no sabe dónde va a acabar cuando empieza su carrera. El mismo cambio se ha producido dentro de la configuración de las familias. En una sociedad premoderna, la configuración de una familia se mantenía estable a lo largo de varias generaciones, así como la ocupación a la que se dedicaban las personas. Sin embargo, en la modernidad tardía, existe una tendencia a que los ciclos vitales de las familias duren menos que la vida de un individuo. Una evidencia de ello es el alza de las tasas de divorcio y los segundos matrimonios<sup>188</sup>.

Por último, el tiempo que caracteriza a la modernidad se manifiesta en la aceleración del ritmo de vida. Esta puede ser definida como un incremento del número de episodios de acción o experiencias por unidad de tiempo. Este tipo de aceleración se refiere a un plano individual. Es la consecuencia del deseo o la necesidad por hacer más cosas en menos tiempo<sup>189</sup>. Rosa la describe como un “hambre de tiempo”<sup>190</sup>. El tiempo es concebido como una materia prima, el cual se puede consumir de la misma manera que el petróleo, por ejemplo, pues se vuelve cada vez más escasa. Sin embargo, la cuestión de cómo medir el ritmo de vida es difícil. Para ello, se puede utilizar un enfoque subjetivo y uno objetivo. El primero se basa en los efectos observables sobre la forma en que los individuos experimentan el tiempo. Según este, las personas sienten que el tiempo es escaso y transcurre más rápido que antes. Asimismo, consideran que es difícil mantenerse al ritmo de la vida social, y por ello, se sienten constantemente apresurados. Distintos estudios empíricos muestran que las personas en la sociedad occidental se sienten bajo una pesada presión de tiempo y se quejan de su escasez<sup>191</sup>.

Desde el enfoque objetivo, se puede medir una aceleración del ritmo de vida de dos maneras. Por un lado, en la contracción del tiempo de episodios definibles o unidades de acción que pueden ser medibles, como comer o dormir. Por ejemplo, hay estudios que muestran una tendencia a comer más rápido y dormir menos tiempo que en el pasado. Por otro lado, se puede medir la tendencia social a comprimir las acciones y experiencias

---

<sup>188</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>189</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>191</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 31-32.

mediante la reducción de pausas e intervalos, o mediante la realización de varias tareas simultáneamente. Rosa considera que lo más recomendable para medir la aceleración del ritmo de vida es una combinación de ambos enfoques<sup>192</sup>.

La aceleración tecnológica implica una disminución en el tiempo que se requiere para llevar a cabo tareas cotidianas. Por ejemplo, se inventó la lavadora para evitar que las personas deban invertir una gran cantidad de tiempo en lavar su ropa. En ese sentido, la aceleración tecnológica debería provocar un incremento en el tiempo libre, y así reducir el ritmo de vida, eliminando el hambre de tiempo, o al menos aliviándolo. Pero ese no es el caso<sup>193</sup>. El hecho de que el tiempo se vuelva cada vez más escaso en la sociedad moderna parece ser un hecho paradójico: ¿por qué sentimos que tenemos menos tiempo justamente cuando podemos cumplir las tareas más rápido?

Habría más tiempo libre si la cantidad de acciones que se espera llevar a cabo se hubiera mantenido igual que en el pasado. Sin embargo, en la actualidad, las tasas de crecimiento superan las tasas de aceleración<sup>194</sup>. Se abren más puertas sobre las acciones que podemos o esperamos realizar; existe más de lo que podemos abarcar. Esto puede ser interpretado como una consecuencia de los motores que conducen a la aceleración del tiempo: la competitividad y la búsqueda de una vida realizada. Según ellos, la cantidad de acciones que se espera llevar a cabo para mantenerse al ritmo de la competencia en una sociedad capitalista, o para acumular la mayor cantidad de experiencias a lo largo de la vida, requieren que se aumente la cantidad de acciones realizadas. Ciertamente, la tecnología ayuda a cumplir con estos objetivos, pero nunca es suficiente. La aceleración del ritmo de vida y la sensación de escasez de tiempo surgen a pesar de que se hayan registrado enormes ganancias de tiempo gracias a la aceleración tecnológica<sup>195</sup>.

## 2.2. La contracción del presente

Si fuera preciso caracterizar el estado actual de las cosas, diría que se trata del posterior a la orgía. La orgía es todo el momento explosivo de la modernidad, el de la liberación en todos los campos. Liberación política, liberación sexual, liberación de las fuerzas productivas, liberación de las fuerzas destructivas, liberación de la mujer, del niño, de las

---

<sup>192</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>193</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>194</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 39.

<sup>195</sup> Cfr. Rosa, H., *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Nueva York: Columbia University Press, 2013, pp. 68-70.

pulsiones inconcientes, liberación del arte. Ha habido una orgía total, de lo real, de lo racional, de lo sexual, de la crítica y de la anticrítica, del crecimiento y de la crisis de crecimiento. Hemos recorrido todos los caminos de la producción y de la superproducción virtual de objetos, de signos, de mensajes, de ideologías, de placeres. Hoy todo está liberado, las cartas están echadas y nos reencontramos colectivamente ante la pregunta crucial: ¿QUÉ HACER DESPUÉS DE LA ORGÍA?<sup>196</sup>

Ya se ha mencionado cuáles son los motores que conducen a la aceleración del tiempo, así como los distintos tipos de aceleración que producen. Ahora, es necesario fijar la atención sobre los fenómenos en los cuales desembocan los distintos tipos de aceleración del tiempo dentro una sociedad, y sus consecuencias. Uno de estos fenómenos es la “contracción del presente”.

Una civilización es dinámica cuando el incremento de innovaciones y cambios que se producen en ella aumenta al mismo tiempo que decrece la cantidad de tiempo en la cual se producen estos cambios. En este contexto, se produce una contracción del presente. Gracias a ello, aquello que podemos reconocer como “contemporáneo” a nuestra época o familiar, según el contexto en el cual nos encontramos, se vuelve cada vez más reducido<sup>197</sup>. La aceleración del tiempo trae como consecuencia que, cuando se mira al pasado, cada vez sea menor el número de años en los cuales se puede reconocer similitudes con respecto al presente. De este modo, se reduce la extensión temporal en la que se puede retroceder sin percibir un mundo ajeno y anacrónico. Así, el pasado resulta extraño, e incluso incomprensible<sup>198</sup>.

El mismo fenómeno se produce en relación al futuro: el número de años respecto al cual se pueden inferir condiciones parecidas a las que se tiene en el presente, disminuye. La contracción del presente implica un proceso en el cual la cantidad de tiempo en el cual se pueden calcular las condiciones con un grado de constancia se acorta. Así, el espacio de experiencia se vuelve incongruente con respecto al pasado y al futuro. El presente se percibe como un instante, arrebatado de cualquier tipo de estabilidad. El tiempo que se acelera priva al presente de la posibilidad de ser experimentado realmente como presente, pues acorta los espacios de experiencia. Los deriva de su constancia y pone en la mesa

---

<sup>196</sup> Baudrillard, J., *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, p. 9.

<sup>197</sup> Cfr. Lübbe, H., “The Contraction of the Present”, en: Hartmut, R y W. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society.*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2008, p. 159

<sup>198</sup> Cfr. Koselleck, R., *Futuro pasado*, pp. 37-38.

continuamente nuevas incógnitas, de tal forma que incluso el presente resulta difícil de experimentar<sup>199</sup>.

Los elementos que constituyen a una civilización dinámica tienden a encontrarse perpetuamente en la frontera de la obsolescencia, y volverse desfasados<sup>200</sup>. Según el filósofo Herman Lübbe, esto conduce a una “museomoficación” (*museumification*) de la civilización. Es decir, cada vez hay más elementos que se consideran reliquias dentro de la civilización; piezas que pertenecen a un museo y no a la vida actual. Las reliquias nos ayudan a entender quiénes somos. Sirven como una conciencia histórica necesaria para comprender el pasado, y, así, reapropiarnos de él y darle un sentido. La preservación de monumentos históricos es una evidencia de ello. En la modernidad, la conciencia histórica sirve como compensación de la pérdida de confianza en la propia cultura, la cual es temporalmente variable e inestable. Por ello, la necesidad de estas reliquias ha incrementado actualmente. Cuando el presente se contrae, incrementa la cantidad de reliquias que se atesoran dentro de la sociedad y sirven para entender el propio pasado<sup>201</sup>.

La contracción del presente trae serias consecuencias sobre la forma en que se comprende el sentido de la historia. El pensador alemán, Johann George Hamman, se cuestiona: “¿Se puede conocer lo pasado si ni siquiera se entiende lo presente? ¿y quién quiere tomar conceptos correctos de lo presente sin saber lo futuro? Lo futuro determina lo presente y éste lo pasado”<sup>202</sup>. Kant opina que la facultad de prever es de mayor interés que cualquier otra, pues es la condición que hace posible toda acción humana. Todo deseo encierra una previsión de lo que es posible conseguir. Volver la vista al pasado tiene por objetivo hacer posible la previsión del futuro: saber qué podemos esperar de él. De esta manera, dentro de las tres dimensiones temporales, Kant le adjudica el mayor peso al futuro y a la capacidad de previsión ligada a él. Las acciones están guiadas no solo por las metas que uno se plantea, sino también por aquello que es previsto como posible. Los deseos, miedos, esperanzas, anhelos, así como los planes racionales, cálculos e incluso las predicciones, es decir, toda clase de expectativa, se forman en base a la experiencia<sup>203</sup>.

---

<sup>199</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>200</sup> Cfr. Lubbe, H., *op. cit.*, pp. 159-160.

<sup>201</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>202</sup> Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 73.

<sup>203</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 75- 76.

Cuando uno actúa, es consciente de su incapacidad de determinar con certeza las consecuencias de su acción: no es posible saber con seguridad qué sucederá en el futuro. En base a este problema, Koselleck se pregunta ¿qué prevé el hombre? O, mejor dicho, ¿qué puede prever? Hay dos posibilidades: por un lado, se trata de un juego de azar; o, por otro lado, es posible identificar criterios que permitan comprender por qué ciertos pronósticos se cumplen y otros no, y en base a ello orientar las acciones<sup>204</sup>.

La tesis que plantea Koselleck es que los pronósticos solo son posibles porque hay estructuras formales en la historia que se repiten, aun cuando el contenido concreto en cada caso sea único y resulte sorprendente para los afectados. Cuando se mira al pasado, se pueden extraer conclusiones sobre la forma en que se han producido hechos históricos, y tomarlas como referencia para hacer pronósticos sobre el futuro. En ese sentido, la historia funciona como una “maestra”<sup>205</sup>. Es una especie de receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las cuales es posible apropiarse para evitar la repetición de errores del pasado<sup>206</sup>. La historia, comprendida de este modo, permite concebirla como una estructura que se extiende en distintos momentos temporales. El presente, entonces, es una continuación entre el pasado y el futuro. En ese sentido, el estudio de la historia tiene una utilidad práctica. Sin embargo, esto cambia cuando se produce una contracción del presente. El pasado resulta cada vez más extraño; ya no se puede entender como un antecedente del cual surge el presente y se extiende hacia el futuro, sino como un momento aislado con características particulares. Los ejemplos del pasado parecen llegar demasiado tarde, y ya no tienen ninguna utilidad en el presente. De esta manera, la historia pierde su sentido de narración.

En la actualidad, se ha vuelto complicado hacer pronósticos. Tocqueville opina que: “Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas”<sup>207</sup>. Una vez que se vuelve difícil prever qué sucederá en el futuro, deja de ser claro hacia dónde nos estamos dirigiendo, pues no existen estructuras suficientemente sólidas que funcionen como guías durante largos lapsos de tiempo; ellas están renovándose continuamente. Inicialmente, la aceleración del tiempo tenía por

---

<sup>204</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>206</sup> Cfr. Koselleck, R., *Futuro pasado*, pp. 42.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 49.

objetivo llegar a un futuro “mejor” lo más rápido posible. Eso es lo que genera la contracción del presente. En ese sentido, la aceleración implicaba una esperanza. Pero ¿qué pasa si los cambios son tan constantes que se pierde de vista el fin hacia el cual se tiende? ¿Hacia qué “futuro” nos aceleramos?

Baumann afirma que, en la modernidad líquida, ya no es vigente la creencia de que exista un fin hacia el cual deba tender la humanidad<sup>208</sup>. La tarea de construir un orden mejor para reemplazar el viejo orden ya no forma parte de las agendas actuales, como lo fue en un inicio. El rasgo permanente de la modernidad es la “disolución de los sólidos”, es decir, de todo lo que mantenga un orden estable<sup>209</sup>. Una vez que se ha instaurado la aceleración como ritmo temporal dentro de una sociedad, se forma un sistema de retroalimentación que se impulsa a sí mismo<sup>210</sup>. Cuando una sociedad está plagada por los cambios constantes y las innovaciones ininterrumpidas, es necesario moverse a este mismo ritmo para no quedarse atrás. Tomarse una pausa significa volverse anacrónico. Así, surge una presión por mantenerse al día con la velocidad de los cambios que se generan en el mundo social y tecnológico. Quedarse quieto implica ser dejado atrás<sup>211</sup>. Así, se genera un ciclo de aceleración. Ella se convierte en un fin en sí mismo, y ya no en un medio para alcanzar un fin ulterior.

Para Han, la lógica de aceleración se vuelve problemática una vez que deja de existir una meta hacia la cual se alinee la acción humana. Cuando se pierde la tensión teleológica o narrativa en la historia, se avanza hacia un futuro vacío de significado. Se “dan tumbos” sin ninguna dirección, y así, se genera una atomización del tiempo, donde no existe ningún tipo de sentido que conecte distintos acontecimientos<sup>212</sup>. El futuro se vuelve abierto y maleable.

### 2.2.1. La disponibilidad sobre el mundo

Al desaparecer un horizonte de sentido que direcciona el progreso, el imperativo que guía a la modernidad es el aumento del alcance sobre el mundo. En la modernidad, no existe

---

<sup>208</sup> Cfr. Baumann, Z., *op. cit.*, p. 25.

<sup>209</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 11.

<sup>210</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, p. 50.

<sup>211</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

<sup>212</sup> H Cfr. an, B., *El aroma del tiempo*, p. 35.

una idea clara y definida sobre qué es una buena vida, cada persona debe construirlo de forma individual. Sin embargo, dado que en la mayoría de casos los individuos no pueden decir con seguridad qué es una vida buena, se concentran en su dotación de recursos. Pues, independientemente de que no lo sepan, al aumentar sus recursos, aumentan las probabilidades de cumplir dicha representación. Así, parece razonable, e incluso aconsejable, ampliar los propios alcances y horizontes de posibilidades. Aumentar derechos y posiciones, así como el alcance físico, social y técnico por dinero, conocimiento y contactos. Aquello no asegura una vida feliz, pero mejora las posibilidades de alcanzarla<sup>213</sup>.

La modernidad está culturalmente orientada y estructuralmente constreñida por su impulso a volver calculables, dominables y predecibles el mundo y la existencia en todos los sentidos. En ese sentido, la forma de vida moderna está impulsada por el deseo de poner el mundo a disponibilidad<sup>214</sup>. Rosa propone que este proceso se esconde detrás de una reforma histórico-cultural y económico-institucional de nuestra relación con el mundo, la cual ha alcanzado una nueva radicalidad en el siglo XXI gracias a la digitalización<sup>215</sup>. El imperativo que rige la vida moderna es “actúa de modo tal que tu alcance de mundo aumente”. Este se ha convertido en el principio dominante de decisión para todas las generaciones en todos los ámbitos de la vida<sup>216</sup>.

La lógica de la aceleración del tiempo propicia que los individuos busquen poner el mundo a disponibilidad. Se trata de tener las cosas a disposición de la manera más rápida, fácil, eficiente, barata y segura posible, sin que se ponga resistencia alguna, para buscar la optimización<sup>217</sup>. Para que la estabilización dinámica no colapse, es necesaria una ampliación constante del alcance del mundo. Hace falta operar de una forma eficiente para cumplir con los objetivos planteados de una forma cada vez más rápida. Así, para poder hacer más cosas en menos tiempo, o acumular el mayor número de experiencias posibles, es necesario tener la mayor cantidad de recursos que lo permitan. La indisponibilidad es incompatible con esta lógica, pues ella implica un resultado abierto y, por lo tanto, posiblemente adverso para los objetivos planteados. Por el contrario, se

---

<sup>213</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, Madrid: Katz Editores, 2019, p. 39.

<sup>214</sup> Cfr. Rosa, H., *Lo indisponible*, Barcelona: Herder, 2018, p. 10.

<sup>215</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

<sup>216</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 23.

<sup>217</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 27.

necesita que los resultados sean calculables y dominables en términos temporales y de contenido<sup>218</sup>. El miedo también funciona como un motor que impulsa a los individuos a poner el mundo a disponibilidad en una sociedad que funciona bajo la lógica de la competencia<sup>219</sup>.

Existen cuatro formas en las que el mundo puede ser puesto a disponibilidad. En primer lugar, en un sentido epistémico, poner a disponibilidad significa volver algo visible o cognoscible, de tal forma que se expanda el conocimiento sobre aquello a lo que uno se enfrenta. Un ejemplo claro de ello es el avance científico. En su libro de divulgación *Brevísima historia del tiempo*, el físico Stephen Hawking afirma que las teorías físicas disponibles hasta el momento son aún incompletas para la comunidad científica, pues “Nuestro objetivo es una comprensión completa de los acontecimientos que nos rodean y de nuestra existencia”<sup>220</sup>. En ese sentido, el objetivo de la física es volver el mundo disponible desde una perspectiva epistémica. En segundo lugar, la dimensión espacial o física implica poner un segmento del mundo físicamente al alcance o volverlo accesible. El inicio del turismo espacial da cuenta de este fenómeno. En tercer lugar, la disponibilidad como dominación supone el intento de poner bajo control un segmento del mundo. Un ejemplo claro de ello es el colonialismo. Finalmente, el sentido instrumental se refiere al intento de volver algo utilizable o ponerlo a nuestro servicio. Se trata de convertir el mundo en un instrumento para lograr nuestros fines<sup>221</sup>. La utilización de recursos naturales, como el petróleo, los minerales y el agua, es una manifestación de ello.

A partir de este fenómeno, se puede explicar el atractivo del dinero. Mientras más dinero se tiene, más mundo se tiene al alcance. En su libro, *What Money Can't Buy*, Michael Sandel afirma que un rasgo distintivo de la sociedad actual es que casi todo se puede comprar y vender. En las últimas tres décadas, los mercados han llegado a gobernar la vida de una forma que no hacían en el pasado. Esto tiene como consecuencia que la lógica de compra y venta no solo se aplique a bienes materiales, sino que gobierna también otros

---

<sup>218</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 127-129.

<sup>219</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, p. 535.

<sup>220</sup> Hawking, S., *Brevísima historia del tiempo*, Lima: Planeta, 2019, p. 174.

<sup>221</sup> Cfr. Rosa, H., *Lo indisponible*, pp. 29- 31.

aspectos de la vida<sup>222</sup>. Por ejemplo, en la actualidad, es posible comprar servicios de compañías amicales. Sin embargo, para Sandel, es problemático que el mercado se extienda a todos los sectores de la vida, pues, además de promover la desigualdad, ello corrompe el significado de los bienes. Cuando un objeto entra a la lógica del mercado, se le asigna un valor monetario que lo vuelve susceptible a ser comparado con otros bienes. Cuando se decide qué bienes pueden comprarse y qué bienes no, se define qué objetos pueden ser tratados como mercancías<sup>223</sup>. Así, se les arrebató su carácter único y no intercambiable.

La búsqueda de poner a disponibilidad el mundo explica la energía motivacional detrás de la historia de la técnica: reposa sobre la promesa de la ampliación del horizonte humano sobre lo visible, accesible y alcanzable. Un claro ejemplo de ello son los celulares inteligentes, los cuales ponen a un *click* de distancia a millones de personas y distintos tipos de contenido. Privarse de un celular y del uso de redes sociales significa limitar enormemente el alcance sobre el mundo<sup>224</sup>.

La tendencia a poner a disponibilidad el mundo se expresa también en la esfera de la vida cotidiana<sup>225</sup>. En la actualidad, existen pocos aspectos que no puedan medirse, registrarse y calcularse para tratar de aumentar, mejorar y optimizar<sup>226</sup>. Esto es patente en ámbitos como la política, la economía, la tecnología, el entretenimiento y la medicina. Pero, además, se evidencia en la relación cotidiana que los sujetos entablan con el mundo y consigo mismos. Se puede encontrar, por ejemplo, en la relación con el propio cuerpo. Es natural que lo que se observa en él esté dirigido a optimizarlo: pesarse en una balanza, contar los pasos realizados por día, o el nivel de grasa. Todos los parámetros son experimentados como demandas de mejora. Lo mismo sucede con el proyecto de vida que se persigue. Hay una exigencia respecto a los objetivos que deben ser cumplidos: exámenes, puestos profesionales, lugares a conocer, etc. De este modo, la vida cotidiana de los sujetos modernos siempre busca el cumplimiento de listas de quehaceres, y su optimización<sup>227</sup>.

---

<sup>222</sup> Cfr. Sandel, M., *Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*, Barcelona: Penguin Random House, 2012, pp. 15-16.

<sup>223</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>224</sup> Cfr. Rosa, H., *Lo indisponible*, pp. 24-26.

<sup>225</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 63.

<sup>226</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, p. 551.

<sup>227</sup> Cfr. Rosa, H., *Lo indisponible*, pp. 18-20.

### Capítulo III

#### La experiencia en el mundo moderno

La identificación de la masificación del aburrimiento como un fenómeno moderno nos lleva a plantear la pregunta: ¿el mundo moderno se ha vuelto aburrido? Este cuestionamiento supone que el mundo existe como una entidad separada al sujeto. Es decir, que hay una realidad, externa al sujeto que es, en sí misma, aburrida. Sin embargo, en la modernidad se ha producido una expansión de las posibilidades de la experiencia humana y el entretenimiento. La globalización permite a los individuos acceder a conciertos, cines, viajes, redes sociales y plataformas con una amplia selección de programas de televisión y películas. Las oportunidades de entretenimiento parecen ser infinitas. Bajo estos parámetros, podría argumentarse que el mundo nunca ha sido tan interesante, o menos aburrido. Por ello, la afirmación que se planteó inicialmente, “el mundo se ha vuelto aburrido”, debe ser examinada con detenimiento.

Harmut Rosa propone que tanto el sujeto como el mundo son marcados y formados a través de una relación mutua<sup>228</sup>. Nuestra experiencia como seres humanos siempre implica que hay algo ahí, presente, externo a nosotros. Ese “algo externo” es la forma originaria de aquello que experimentamos y llegamos a entender como mundo. En ese sentido, una de las tesis fundamentales de la obra de Rosa es que el sujeto y el mundo no existen como entidades separadas y cerradas en sí mismas, sino que ambos son producto de una interrelación<sup>229</sup>. Es decir, no existe una subjetividad desarraigada del mundo, así como no existe un mundo sin un sujeto que lo experimente. Partiendo de esta afirmación, en el presente capítulo, se argumentará que la masificación moderna del aburrimiento no es resultado de un mundo que “se ha vuelto aburrido”, sino del tipo de relación que el sujeto entabla con su entorno.

En la primera sección del capítulo, se explicará cómo la sociedad moderna acelerada conduce a una falta de relación entre el sujeto y el mundo. En la segunda sección, se mostrará en qué forma una actitud cerrada ante el mundo conduce al aburrimiento. Esto

---

<sup>228</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, p. 52.

<sup>229</sup> Cfr. Rosa, H., *Lo indisponible*, p. 15.

permitirá establecer una definición del concepto moderno de aburrimiento. Finalmente, se mencionarán dos propuestas para luchar contra el aburrimiento.

### 3.1. La ruptura entre sujeto y mundo

La percepción del tiempo ejerce una influencia significativa en la forma en que los sujetos se relacionan con el entorno que los rodea. A continuación, se explicará cómo la aceleración del tiempo propia de la modernidad, y los fenómenos a los cuales conduce, como la contracción del presente y el anhelo por poner el mundo a disponibilidad, provocan que el sujeto moderno mantenga una relación distante con el mundo.

Poner el mundo a disponibilidad tiene como resultado que los sujetos traten el mundo como un punto de agresión. Es decir, como un conjunto de objetos que deben ser conocidos, alcanzados, conquistados, dominados o usados. Esto implica una separación estricta entre sujeto y objeto, pues convierte a la actividad humana en dominación, y a la realidad en resistencia<sup>230</sup>. De esta manera, el sujeto y el mundo se contraponen de una forma indiferente, e incluso hostil. El mundo es visto a distancia, al alcance manipulativo, para ser usado según los intereses humanos<sup>231</sup>. Así, el sujeto entabla una relación con su entorno cuyo objetivo es apropiarse de él, ya sea de sus materias primas, productos fabricados, o bienes de consumo. De esta manera, estos son experimentados como una extensión del sujeto, y el reflejo de sus intereses<sup>232</sup>.

Poner el mundo a disponibilidad anula la posibilidad de experimentarlo como una entidad separada y distinta a uno mismo, la cual está dotada de características particulares que exponen a uno a algo nuevo. En ese sentido, el anhelo por dominar, controlar y poner a disponibilidad el mundo promueve una actitud cerrada ante este. Heráclito advierte las consecuencias que puede tener dicha disposición: “Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es”<sup>233</sup>. Es decir, según él, para comprender la naturaleza, uno debe abandonar la típica disposición que tiene hacia al mundo: dejar de lado los prejuicios y estar dispuesto a hacerse preguntas que lo desacomoden y dejen perplejo. Si uno intenta acomodar lo que encuentra en el mundo a

---

<sup>230</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, p. 539.

<sup>231</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 51.

<sup>232</sup> Cfr. Rosa, H., *Lo indisponible*, p. 40.

<sup>233</sup> Eggers Lan, C. y V.E. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid: Gredos, 1981, p. 361.

las propias creencias e intereses, solo encontrará un reflejo de sí mismo, sin nada nuevo que ofrecer.

En la misma línea, Nikulin afirma que el sujeto moderno pretende comprender el mundo desde su propia sensibilidad y entendimiento<sup>234</sup>. De esta manera, no es capaz de escapar de sí mismo; se queda atrapado en un monólogo que se repite, lo cual es inevitablemente aburrido. La lógica que opera detrás del afán por poner el mundo a disponibilidad se basa en la optimización y la consecución de objetivos planteados. Por ello, no puede permitirse “esperar lo inesperado”, pues supondría un riesgo que lo puede desviar de sus objetivos. En un contexto así, todo debe estar calculado.

El concepto de “contracción del presente” ilustra la constante mutabilidad del estado del mundo: aquello que se considera actual y vigente rápidamente se vuelve anacrónico. En un contexto así, los sujetos se ven forzados constantemente a redefinir la posición que adoptan en y frente al mundo. Esta dinámica dificulta la formación de nociones de valor y sentido estables, pues ellos deben ser continuamente renovados en respuesta a un entorno que siempre está cambiando<sup>235</sup>. En consecuencia, los individuos se ven obligados a mantener una relación distante con el mundo.

El filósofo y sociólogo Georg Simmel identificó la actitud cerrada frente el mundo como una característica central de la vida en las grandes ciudades durante el siglo XIX. Según él, la vida acelerada en la metrópolis está llena de estímulos intensos y cambios violentos. Cuando los individuos son expuestos a ellos repetidamente, se vuelven incapaces de identificar las diferencias entre los estímulos y dejan de reaccionar ante ellos; se habitúan a vivir en ese estado. El sujeto se ve obligado a protegerse de aquel mundo abrumador y sobrecargado, y por ello, adopta la *blasé attitude*: una actitud indiferente hacia su entorno. Ello no significa que deje de percibir los estímulos que lo rodean, sino que se vuelve incapaz de asignarles un sentido y valor distintivo que le permita diferenciarlos. Así, el mundo se muestra de una forma homogénea, plana, gris, sin que nada parezca digno de ser destacable. Las cosas parecen estar vaciadas de su particularidad y valor específico; todo se encuentra al mismo nivel<sup>236</sup>. Este fenómeno es cercano al que describe Dmitri

---

<sup>234</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, p. 134.

<sup>235</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, p. 400.

<sup>236</sup> Cfr. Simmel, G., “The Metropolis and Mental Life”, en: *Bifurcaciones*, IV (2005), pp. 3-4.

Nikulin con el segundo tipo de aburrimiento que postula. Cuando lo “otro” excluye a lo “mismo”, es percibido como ajeno, y no es posible atribuirle un sentido. Por ende, cuando uno se encuentra en un entorno sobrecargado de estímulos que resultan extraños y banales, no es capaz de encontrarle una particularidad a cada uno, y parecen ser una simple repetición de lo mismo.

Para Simmel, dicho tipo de relación con el mundo es problemática. El ser humano es una criatura cuya existencia depende de las diferencias: la mente humana es estimulada por la diferencia entre las impresiones presentes y aquellas que preceden<sup>237</sup>. A partir de las diferencias se forman las valoraciones, y con ello, una imagen del mundo. Eso es lo que permite definir aquello que es considerado realmente valioso. Entonces, cuando los individuos adoptan una actitud cerrada frente al mundo para protegerse de su ritmo agotador, pierden la posibilidad de construir una relación significativa con él y encontrarle un sentido. En cambio, el mundo resulta aburrido.

La aceleración del tiempo, y la actitud cerrada frente al mundo a la cual conduce, impacta sobre la experiencia que los sujetos tienen sobre los espacios físicos que habitan y los objetos que los componen. Para “familiarizarse” con cierto espacio territorial, sentirse en “casa” en él, es necesario desarrollar ciertas formas de intimidad con él, lo cual demora. Si uno se muda y traslada constantemente, pierde conexión con el espacio que habita, y así, los lugares ya no están asociados a recuerdos ni están entretejidos con la identidad personal. Se convierten en un espacio más<sup>238</sup>. Este es un fenómeno típico que se da con los paquetes de turismo que buscan cubrir decenas de ciudades en tan solo unas semanas, bajo la promesa de que conocer más lugares enriquecerá la experiencia. Sin embargo, es común que al final del viaje, los turistas no tengan ninguna impresión clara de ningún lugar, e incluso se les dificulte diferenciarlos. Este hecho está asociado con la tesis de Simmel: la constante movilidad a la que empuja la sociedad acelerada, y la sobrecarga de estímulos a la que ella conduce, tiene como resultado que se vuelva difícil identificar la particularidad de los espacios que son habitados, y su diferencia de otros.

---

<sup>237</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 2.

<sup>238</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, pp. 148-149.

Los seres humanos desarrollan relaciones íntimas con los objetos que guardan un valor especial para ellos. Las cosas con las que vivimos y trabajamos son, en alguna medida, partes constituyentes de nuestra identidad. Son incorporadas y experimentadas como parte de nuestra cotidianidad, así como parte de nuestra historia. Las marcas que llevan los objetos que nos rodean, y los recuerdos a los que los asociamos los vuelven significativos para nosotros. Por eso, resulta difícil desechar objetos que se han tenido por mucho tiempo, aunque ya no tengan ninguna utilidad. Sin embargo, en una sociedad acelerada, las cosas tienen un tiempo de vida cada vez más corto. Con frecuencia, aparecen nuevos modelos que son más complejos técnicamente, con lo cual, los objetos que se poseían, se vuelven anacrónicos. Los aparatos ya no son reparados, pues hacerlo se vuelve más costoso que adquirir un modelo nuevo<sup>239</sup>. En su colección de ensayos sobre la fotografía, Susan Sontag advierte este fenómeno:

Cada vez menos estadounidenses poseen objetos con pátina, muebles viejos, ollas de los abuelos: esas cosas usadas y enriquecidas por generaciones de contacto humano que Rilke celebraba en las *Elegías de Duino* como esenciales para un paisaje humano. A cambio, tenemos nuestros espectros de papel, paisajes transistorizados. Un museo liviano y portátil<sup>240</sup>.

Ya no se cuenta con los objetos, sino solo con fotografías, para recordar el pasado.

Así, los objetos con los que uno se rodea, ya sea un horno, una secadora o un celular, son cambiados constantemente. Ya no interesan sus rasgos individuales, sino que cumplan su función<sup>241</sup>. Además, mientras más inteligentes se vuelven los aparatos, crece la distancia entre ellos y los sujetos, pues se vuelven más difíciles de operar. No hay tiempo para familiarizarse con todos los objetos a nuestro alrededor, pues pronto aparecerán nuevos, con una lógica distinta<sup>242</sup>.

Una sociedad definida por la aceleración del tiempo ejerce una influencia en la construcción y comprensión de la identidad personal. El sentido de quién es uno proviene de la relación entre el pasado, el presente y el futuro: las acciones cobran sentido a partir del recuerdo del pasado y la proyección en el futuro<sup>243</sup>. La contracción del presente hace que se vuelva difícil establecer una continuidad sobre la propia identidad. La noción de

---

<sup>239</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 150.

<sup>240</sup> Sontag, S., *Sobre la fotografía*, Barcelona: Penguin Random House, 2008, pp. 73-74.

<sup>241</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, p. 149.

<sup>242</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 153.

<sup>243</sup> Cfr. Rosa, H., *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, p. 225.

quién fue uno hace algunos años es anacrónico a la luz de la actualidad, pues el mundo en el que uno se encontraba ya no es el mismo; las circunstancias, y las posibilidades de acción han cambiado. Asimismo, el horizonte de expectativas se acorta, pues no es lo suficientemente estable como para permitir que se desarrollen perspectivas a largo plazo. De esta manera, es difícil proyectarse en el futuro<sup>244</sup>.

En una sociedad acelerada, la identidad se construye de una forma abierta. Es decir, la concepción de quién es uno, y el proyecto de vida a seguir, cambia constantemente. Esto implica que el curso biográfico de la vida como un conjunto pierde su dirección. Ya no puede ser entendida como un movimiento dirigido y narrativamente construido en el sentido del progreso de una historia, pues hay una incapacidad para establecer prioridades temporalmente estables:

El sentido de identidad moderno “clásico”, basado en un “plan de vida” individual, y la autodefinition enraizada en “evaluaciones fuertes”, capaces de orientar el curso de una vida, tiende a ser reemplazado por una “identidad situacional” flexible, que acepta lo provisional de todas las autodefinitiones y parámetros de identidad, y no trata de ajustarse a un plan de vida, sino que se dedica a seguir la corriente. Donde quiera que haya una oportunidad nueva y atractiva, uno tiene que estar preparado para dar el salto<sup>245</sup>.

Cuando el presente se contrae, se vuelve atomizado: pierde su conexión con el pasado y el futuro. Sin embargo, un presente atómico y aislado carece de sentido. El sentido de la acción humana está determinada por su conexión con el pasado y el futuro. Heidegger concibe el presente como un estar-en-medio-de... pues está insertado entre el pasado y el futuro: “La temporización no significa una ‘sucesión’ de los éxtasis. El futuro no es posterior al haber-sido, ni éste anterior al presente. La temporeidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante”<sup>246</sup>. Jesús Adrián Escudero ilustra este punto en su *Guía de lectura de “Ser y Tiempo”*. Propone que imaginemos lo que sucedería si invitásemos a amigos a una cena en nuestra casa:

Si contemplara el presente de una manera completamente aislada, solo podría decir “Estoy aquí, en casa, removiendo huevos y harina”. Pero el “porqué”, el “para quién” y el “qué hago ahí” no pueden explicarse desde el horizonte de un presente puntual<sup>247</sup>.

El presente atomizado despoja a la acción de su sentido y dirección.

---

<sup>244</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 230.

<sup>245</sup> Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, p. 76.

<sup>246</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2019, p. 39.

<sup>247</sup> Escudero, J. *Guía de lectura de “Ser y tiempo”, de Martin Heidegger. Volumen 2*, Barcelona: Herder, 2016, p. 192.

En el contexto moderno, los sujetos se ven forzados a construir su identidad de una forma situacional: la vida se separa en distintas áreas que no necesariamente tienen conexión unas con otras. La coherencia y continuidad de la identidad se vuelve dependiente del contexto, pues ya no puede ser integrada a un proyecto de vida unificado o siquiera temporalmente estable<sup>248</sup>. A su vez, este fenómeno conduce a una destemporalización del ritmo de la vida: no hay una noción de que ella avance o retroceda, puesto que no hay ningún criterio para medirlo, sino que se experimenta como episodios aislados. El tiempo se acelera porque en el espacio de los flujos la tasa de cambios sociales aumenta, pero el tiempo parece estar quieto, pues no existe ninguna perspectiva estable para organizar el progreso:

Como he tratado de razonar en párrafos anteriores, en este tipo de mundo, la impresión de cambio aleatorio, episódico y hasta frenético reemplaza la noción de progreso o historia dirigida: los actores sociales experimentan sus vidas individuales y políticas como procesos volátiles y sin dirección; en otras palabras, como un estado de detención hiperacelerada. A escala individual, podemos ver este cambio a través de entrevistas narrativas, en las que la gente relata sus vidas como una secuencia de episodios deshilvanados (vida familiar, vida laboral, lugares y convicciones cambiantes) en lugar de generar narraciones de crecimiento, maduración y progreso<sup>249</sup>.

Con el advenimiento de un tiempo atomizado, desaparece cualquier tiempo “apropiado” o “bueno”<sup>250</sup>. El tiempo oportuno solo surge cuando está sostenido por una tensión temporal, donde el tiempo está guiado y enmarcado en una narración que le da sentido. En cambio, cuando la temporalidad pierde su hilo y se percibe de una forma atómica, deja de existir una unidad de sentido que entreteja la vida y permita identificar “momentos correctos”. Cada momento puede experimentarse como el inicio de algo nuevo, sin relación con lo anterior y, por lo tanto, sin noción de progreso o retroceso<sup>251</sup>. De este modo, es difícil comparar los distintos momentos que conforman una vida; ella parece estar a la deriva sin ningún rumbo a través de situaciones distintas, como si lo mismo pasara una y otra vez. No parece haber nada genuinamente nuevo que esperar<sup>252</sup>.

---

<sup>248</sup> Cfr. Rosa, H., *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, p. 238.

<sup>249</sup> Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, p. 78.

<sup>250</sup> Han, B., *El aroma del tiempo*, p. 14.

<sup>251</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 26.

<sup>252</sup> Cfr. Rosa, H., *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, pp. 246-247.

En el libro *El aroma del tiempo*, Han rememora con frecuencia al narrador de la novela *En busca del tiempo perdido* de Proust, quien recuerda su niñez mientras come una magdalena mojada en té, pues el olor lo transporta al pasado. El aroma tiene la capacidad de reunir y entretejer experiencias; cuando el olor se esparce por el aire, tiñe una experiencia y se convierte en símbolo de ella, como sucede con Proust y la magdalena. En ese sentido, el aroma tiene una duración. Relaciona distintos elementos y los encapsula en una sensación: un aroma común. Para Han, el tiempo moderno ha perdido su aroma porque se experimenta de una forma atomizada<sup>253</sup>. La contracción del presente no permite que el tiempo adquiera un aroma en base al cual se unan e identifiquen distintos acontecimientos como si pertenecieran a una misma narración. Todo se sucede demasiado rápido<sup>254</sup>.

Walter Benjamin identificó la atomización de la experiencia con los conceptos de *Erfahrung* y *Erlebnis*. Por un lado, *Erfahrung* es utilizado para describir el tipo de experiencia que se tenía en las sociedades pre modernas. La palabra proviene del verbo *fahren*, el cual se puede traducir como “viajar”. Sirve para referirse a algo aprendido a lo largo de un viaje, en un periodo de tiempo extendido. En ese sentido, alude a un tipo de experiencia que conecta distintas vivencias, y se construye como una narración. Por otro lado, Benjamin utiliza el concepto de *Erlebnis* para describir el tipo de experiencia moderna. Este proviene del verbo *leben* (vivir), que se utiliza para nombrar una experiencia singular; un episodio que se vivió en un momento particular. El argumento de Benjamin es que el frenesí de la existencia moderna ha irrumpido los ritmos la vida y su repetición, lo cual elimina la posibilidad de crear hábitos y experimentar una continuidad en la experiencia<sup>255</sup>. La vida moderna se experimenta como una serie de *Erlebnis* que se suceden sin estar conectados entre sí. Para Benjamin, este tipo de vivencia carece de valor porque está desconectada de la memoria y la historia personal. En su ensayo *The Storyteller*, Benjamin afirma que los narradores (*storytellers*) han perdido su lugar en la sociedad actual. Cada vez es más difícil encontrarse a personas capaces de narrar historias. Para él, este fenómeno tiene una simple explicación: la experiencia ha

---

<sup>253</sup> Cfr. Han, B., *El aroma del tiempo*, p. 72.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>255</sup> Cfr. Salzani, C. “The Atrophy of Experience”, en: Dalle Pezze, B. y C. Salzani (eds.), *Essays on Boredom and Modernity*, Nueva York: Rodopi, 2009, p. 129.

perdido su valor<sup>256</sup>. Los individuos tienen más vivencias, pero menos experiencias. Por ello, ya no pueden articular narraciones.

La duración interior del tiempo, es decir, la forma en que es experimentado, es un fenómeno inasible y subjetivo. Sin embargo, Rosa propone que el tiempo de la experiencia y el tiempo del recuerdo tienen cualidades inversas. Si uno hace algo que realmente disfruta y recibe sensaciones nuevas, intensas y estimulantes, el tiempo generalmente pasa con rapidez. Pero cuando uno mira hacia atrás, al final del día, inevitablemente siente que ha sido un día sumamente largo. Por el contrario, cuando uno hace algo que le resulta poco significativo o aburrido, el tiempo parece estirarse, mientras que, al mirar atrás sobre esa actividad, el tiempo parecerá haber pasado muy rápido, pues no habrá nada que destacar en dicha experiencia. Así, una experiencia que resulta interminable y tediosa se traduce en un tiempo corto en la memoria<sup>257</sup>. La presencia o ausencia de huellas profundas en la memoria es lo que determina que el tiempo parezca en retrospectiva corto o largo.

En la modernidad, el tiempo siempre parece transcurrir de una forma corta, tanto en la experiencia como en la memoria. Los sujetos se involucran en actividades estimulantes que hacen que el tiempo parezca pasar rápido: ver televisión, redes sociales, asistir a fiestas. Sin embargo, cuando son recordadas, parecen haber pasado rápido. Esto se debe a que, en estas actividades, uno se involucra en actividades que no tienen relación con su historia personal o sus valoraciones. Cada vez, los sujetos se encuentran más en actividades y contextos que están aislados unos de otros. Así, sus actividades se traducen en episodios aislados de acción y experiencia que no se relacionan entre sí de manera integrada ni significativa. Al carecer de relevancia para sus vidas o sus identidades, no tienen nada que agregar a sus experiencias pasadas y, por lo tanto, se tienden a olvidar de inmediato. Parecen haber transcurrido rápidamente porque no hay nada que destacar en ellas<sup>258</sup>.

### 3.2. El aburrimiento moderno

---

<sup>256</sup> Cfr. Benjamin, W., *Illuminatio*, Nueva York: Schocken Books, 1969, pp. 83-83.

<sup>257</sup> Cfr. Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, p. 164.

<sup>258</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 165-167.

En el *Libro del desasosiego*, Fernando Pessoa nos entrega el diario de Bernardo Soares, un personaje ficticio, que, a lo largo de años, reflexiona sobre la sociedad en la que vive, y cómo se siente en ella. El libro recoge pensamientos que Pessoa escribió entre 1913 y 1935 sobre su propia experiencia. El aburrimiento, o tedio, es un tema que aparece con frecuencia. En esta sección, se utilizarán fragmentos de este libro como una manifestación del fenómeno del aburrimiento que, a lo largo de estas páginas, se ha abordado. En base a ello, se analizará la particularidad de la experiencia moderna del aburrimiento.

No es fácil definir el aburrimiento, puesto que su particularidad reside en su misma negatividad: la sensación de vacío, o, como Elizabeth Goldstein advierte en el título de su libro, “una experiencia sin cualidades” (*Experience Without Qualities*). Lo que sí se puede afirmar es que se ha vuelto un fenómeno masificado durante la modernidad. Por ello, la presente investigación identificó las características que definen a la modernidad, para rastrear las condiciones que conducen a la masificación del aburrimiento. Este fenómeno nace en un contexto guiado por la lógica de la aceleración, el cual conduce a la contracción del presente:

Pertenezco a una generación -o al menos a una parte de generación- que ha perdido el respeto por el pasado y toda creencia o esperanza en el futuro. A causa de ello vivimos del presente con las ganas o el hambre de quien no tiene otra casa. Y es gracias a nuestras sensaciones y, sobre todo, a nuestros sueños, sensaciones inútiles en verdad, que encontramos un presente que no recuerda ni el pasado ni el futuro, y sonreímos a nuestra vida interior y nos desinteresamos con una somnolencia altiva de lo cuantitativamente real de las cosas<sup>259</sup>.

Al desligar el presente del pasado y el futuro, la experiencia pierde su significado: ya no puede guiarse por lo que vivió, ni proyectarse en el futuro. Se convierte en un momento que existe de forma atómica, y solo puede ser comprendido desde sí mismo. La intraducibilidad del presente en el pasado y el futuro hace que la experiencia carezca de sentido. El mundo resulta distante e indiferente para los individuos. Por ello, prefieren refugiarse en sus propias fantasías, y alejarse más aún de él.

El modo en que los seres humanos se encuentran colocados en el mundo no está inmediatamente dado, sino que es resultado de procesos de interpretación. En ese sentido, la relación con el mundo es dinámica, ya que se forja a partir de diversos encuentros entre el sujeto y su entorno. Las nociones de valor surgen de la conexión con ciertos segmentos que resuenan con el individuo: “Las cosas *nos hablan, nos agradan o nos repelen*; y

---

<sup>259</sup> Pessoa, F., *Libro del desasosiego*, Barcelona: Seix Barral, 1997, §4.

cuando algo *no nos dice nada*, ello implica que no tenemos ninguna relación con eso”<sup>260</sup>. El aburrimiento moderno debe comprenderse bajo estos parámetros. Es decir, no como una consecuencia de un contexto que es en sí mismo aburrido, sino, más bien, como la incapacidad de establecer una relación significativa con el mundo, de tal manera que este no tenga “nada que decirnos”.

En la modernidad, el aburrimiento no se limita a una situación específica en la que nada capta la atención del sujeto y el tiempo parece alargarse. En casos así, existe un objeto o actividad específica que se presentan como aburridos: leer un libro, asistir a una reunión social, esperar para abordar un avión. Es lo que Svendsen llama “aburrimiento situacional”, el cual se produce cuando uno se involucra en una situación específica que le resulta indiferente. Basta con cambiar de actividad para escapar del aburrimiento.

El tipo de aburrimiento que se ha abordado carece de una actividad o un objeto específico. Al ser resultado de una forma de relacionarse con el mundo, parece abarcar a toda la existencia en conjunto. Como plantea Heidegger, es un temple de ánimo fundamental porque condiciona la forma en la que el sujeto está en el mundo, y cómo este se le presenta<sup>261</sup>. Funciona como un velo a través del cual se percibe la realidad. Por ello, no es consecuencia de una situación específica, sino que puede aparecer en cualquier momento:

En mí es frecuente el tedio, pero, que yo sepa, porque me fíjase, no obedece a reglas de aparición. Puedo pasar sin tedio un domingo inerte; puedo sufrirlo repentinamente, como una nube exterior, en pleno trabajo atento. No consigo relacionarlo con un estado de salud o de falta de ella; no alcanzo a conocerlo como producto de causas que se encuentren en la parte evidente de mí<sup>262</sup>.

Los temples de ánimo más poderosos son aquellos que obran sin que uno se dé cuenta, como si la existencia en sí misma fuera como se está experimentando<sup>263</sup>. Eso es lo que sucede con el aburrimiento moderno: el mundo en sí parece ser aburrido.

El aburrimiento moderno es la manifestación de una crisis en la relación entre el sujeto y su entorno. Surge en un contexto en el cual los sujetos se sienten escindidos del espacio que habitan, los objetos y personas que los rodean, e incluso, de sí mismos. El análisis

---

<sup>260</sup> Rosa, H., *Resonancia*, p. 145.

<sup>261</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 97.

<sup>262</sup> Pessoa, F., *op. cit.*, §287.

<sup>263</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 99.

del aburrimiento que propone Dmitri Nikulin coincide con esta tesis. El aislamiento al que se somete el sujeto moderno lo imposibilita de abrirse a lo “otro”. La realidad exterior a sí mismo se le presenta como un lugar caótico y extraño, y, cuando lo intenta ordenar a partir de su propia racionalidad, se convierte en una proyección de sí mismo. De esta manera, es incapaz de alcanzar a lo “otro” y de descubrir algo que le resulte auténticamente novedoso. El sujeto moderno, aislado, se aburre incluso de sí mismo: en su desarraigo del mundo, no le es posible generar pensamientos que le resulten significativos. Experimenta su existencia como un vacío. Todo le parece una repetición de lo mismo.

En *Ana Karenina*, Tolstoi define el aburrimiento como “el deseo por deseos”<sup>264</sup>. Se puede decir que alguien está aburrido cuando todo a su alrededor se le presenta como monótono, indiferente, incapaz de llamar su atención; y, por lo tanto, no encuentra ningún objeto de deseo. El deseo es un impulso que mueve hacia el mundo<sup>265</sup>. En *De anima*, Aristóteles afirma que el motor de la acción humana es el objeto de deseo (*Orexis*), es decir, aquello que cada individuo considera un bien<sup>266</sup>. Sin un objeto de deseo, sin nada que uno se represente como bueno y valioso, no existe una dirección clara en la acción: uno permanece en un estado inerte, o en uno de excesiva agitación que salta de un estímulo a otro, sin detenerse realmente en ninguno. Eso es lo que genera el aburrimiento moderno.

El deseo se orienta hacia lo indisponible, es decir, hacia aquello que no se posee ni se puede controlar. Implica una carencia que se busca superar. Por ello, una condición para que emerja el deseo es que exista algo separado y distinto a uno en algún sentido. A través de él, se aspira a la transformación, la modificación o la superación del estado o la situación actual<sup>267</sup>. Asimismo, todo deseo implica una valoración: se desea aquello que se considera destacable por encima de otras cosas. En ese sentido, consiste en el anhelo de volver alcanzable una parte del mundo que resulta atractiva o valiosa de alguna manera. No obstante, su objetivo no es volver lo deseado en disponible, pues de este modo se extinguiría el deseo: ya no tendría nada nuevo que ofrecer y perdería su atractivo. Una

---

<sup>264</sup> Tolstoi, L., *Anna Karenina*, Ciudad de México: Planeta, 2017, p. 589.

<sup>265</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, p. 156.

<sup>266</sup> Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1978, 433a26-29.

<sup>267</sup> Cfr. Rosa, H., *Lo indisponible*, p. 158.

relación impulsada por el deseo necesita que la contraparte mantenga su alteridad, y no se deje absorber totalmente por el otro<sup>268</sup>.

La experiencia moderna conduce a una crisis del deseo. Cuando se adopta una actitud cerrada hacia el mundo, este es reconocido como la extensión de uno mismo, y por eso, no ofrece nada nuevo. Un mundo completamente disponible carece de atractivo, pues el deseo ya no encuentra ningún objeto dónde posarse; todo parece estar ya a la mano<sup>269</sup>. Lo mismo sucede con un mundo dinámico, donde las nociones de valor cambian constantemente, y no es posible establecer nociones de valor duraderas para ordenarlo. El aburrimiento moderno, entonces, surge ante la incapacidad de jerarquizar el mundo y diferenciarlo en distintos segmentos a partir de juicios valorativos y de sentido, de tal manera que algunos se destaquen por encima de otros, y se muestren como objetos de deseo. Por el contrario, el mundo se muestra como un lugar plano y desprovisto de distinciones. Esto es lo que sucede con el “aburrimiento profundo” de Heidegger, cuando todo lo ente se deniega en conjunto<sup>270</sup>. Nos hallamos imposibilitados para apreciar la singularidad de las cosas que nos rodean: están ahí, pero parecen inalcanzables. Así, tampoco se encuentran objetos que generen emociones como el odio, la indignación o la tristeza. Como resultado de una falta de relación con el mundo, este ya no tiene nada que decirnos:

Hay un aislamiento de nosotros en nosotros mismos, pero un aislamiento donde lo que separa está estancado como nosotros, agua sucia que rodea a nuestro desentendimiento. El tedio... Sufrir sin sufrimiento, querer sin deseo, pensar sin raciocinio... Es como la posesión por un demonio negativo, un embrujamiento por nada<sup>271</sup>.

El aburrimiento moderno manifiesta la pérdida de una dirección que oriente la experiencia sobre el mundo. En dicho contexto, surge una crisis del deseo:

Es una sensación de vacío, un hambre sin ganas de comer, tan noble como estas sensaciones del simple cerebro, del simple estómago, procedentes del fumar demasiado o del no digerir bien. El tedio... Es tal vez, en el fondo, la insatisfacción del alma íntima porque no le hemos proporcionado una creencia, la desolación del niño triste que íntimamente somos, porque no le hemos comprado el juguete divino. Es tal vez la inseguridad de quien necesita una mano que le guíe y no siente, en el camino negro de la sensación profunda, más que a la noche sin ruido de no poder pensar, al camino sin nada de no saber sentir... El tedio... Quien tiene Dioses nunca tiene tedio. El tedio es la falta de una mitología. Para quien no tiene creencias, hasta la duda le es imposible, hasta el escepticismo

---

<sup>268</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 150-152.

<sup>269</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 154.

<sup>270</sup> Cfr. Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 182.

<sup>271</sup> Pessoa, F., *op. cit.*, §287.

carece de fuerza para que dude. Sí, el tedio es eso: la pérdida, en el alma, de su capacidad de engañarse, la falta, en el pensamiento, de la escalera inexistente por donde sube segura a la verdad<sup>272</sup>.

Quien tiene una mitología no se aburre, pues ha encontrado cierto sentido en el mundo, el cual le permite organizar la realidad, y en base a ello, encontrar elementos que destaquen por encima de otros. El que se aburre ha perdido la capacidad de engañarse, pues a pesar de que el sentido que le demos al mundo es impuesto por nosotros mismos, este es el que nos permite encontrar nuestro lugar en él y ordenarlo. Así, los sujetos modernos no encuentran segmentos sobre el mundo hacia dónde orientar su deseo. La insatisfacción que esto produce es consecuencia de la sensación de vacío que genera.

La insaciable búsqueda por encontrar objetos de deseo se ve encarnada en la excesiva oferta de medios de entretenimiento que brinda la sociedad actual. La sensación de vacío en la que nos vuelca el aburrimiento busca ser anulada a través de la distracción. Sin embargo, la falta de estimulación no es la causa del aburrimiento. Simmel sostiene que uno puede estar profundamente aburrido mientras está sobreestimulado; en realidad, ello puede ser su causa. En el ensayo *Boredom*, el escritor Sigfried Kracauer critica a la industria de entretenimiento por la manera en que contribuye a perpetuar el aburrimiento en la vida moderna. El texto inicia con una serie de afirmaciones aparentemente paradójicas: quienes tienen tiempo para aburrirse y no se aburren, en realidad están tan aburridos como aquellos que jamás se aburren. Sin embargo, quienes ocasionalmente se aburren, son los menos aburridos<sup>273</sup>. Para dar sentido a esta afirmación, es necesario comprender el análisis que emprende Kracauer acerca del aburrimiento.

En la actualidad, la mayoría de personas dispone de tiempo libre, aunque sea limitado, para no hacer nada, y entregarse al aburrimiento. Sin embargo, la vida en las ciudades modernas, con su dinamismo imparables y oferta ilimitada de entretenimiento, no permite que los individuos se detengan y se dediquen a no hacer nada. Por el contrario, transcurren su vida huyendo de sí mismos y sumergiéndose en las distracciones que encuentran:

Should the spirit by chance return at some point, it soon takes its leave in order to allow itself to be cranked away in various guises in a movie theater. It squats as a fake Chinaman in a fake opium den, transforms itself into a trained dog that performs ludicrously clever tricks to please a film diva, gathers up into a storm amid towering mountain peaks, and turns into both a circus artist and a lion at the same time [...] And once the images begin to emerge one after another, there is

---

<sup>272</sup> *Ibid.*

<sup>273</sup> Cfr. Kracauer, S., *The Mass Ornament. Weiner Essays*, Harvard University Press: Boston, 1995, p. 331.

nothing left in the world besides their evanescence. One forgets oneself in the process of gawking, and the huge dark hole is animated with the illusion of a life that belongs to no one and exhausts everyone<sup>274</sup>.

Cuando las personas se mantienen ocupadas, no son conscientes sobre su aburrimiento. Divagan por el mundo como si fueran arrastradas por una corriente, atraídos hacia los medios de entretenimiento que ofrece su entorno. Es decir, no están motivados por sus propias preferencias, sino por los estímulos que les son impuestos<sup>275</sup>. Viven en un estado ausente, pues no existe ningún propósito o elección que respalde sus acciones. De esta manera, se pierden a sí mismos: “For their self has vanished -the self whose presence, particularly in this so bustling world, would necessarily compel them to tarry for a while without a goal, neither here nor there”<sup>276</sup>. Si fueran conscientes sobre su propia existencia, y se permitieran una pausa, se aburrirían eventualmente. En la misma línea, para Heidegger:

[...] the incessantly busy and superficial activities of modern needs-oriented city life find their expression in ever-increasing disorientation, lostness, and illusion, which eventually comes out of abandoning or missing the very ground of our existence<sup>277</sup>.

Kracauer afirma que existe otro tipo de aburrimiento, el cual se diferencia del aburrimiento “vulgar” y “mediocre” que se describió. El aburrimiento “radical” o “legítimo” solo se da cuando se suspende toda distracción y acción. Así, se entra a un estado que no tiene ningún propósito ni meta, donde no queda más que estar con uno mismo. Entonces, surge un aburrimiento que nos devuelve a nosotros. En la opinión de Kracauer, el mundo merece que nos aburramos de él de vez en cuando. Por ello, el hecho de estar aburridos es una prueba de que uno sigue en control de su vida y está verdaderamente presente en ella: “But if indeed one is present, one would have no choice but to be bored by the ubiquitous abstract racket that does not allow one to exist, and, at the same time, to find oneself boring for existing in it”<sup>278</sup>. La falta de aburrimiento no implica que este haya sido superado, ya que es inevitable; mas bien, indica una falta de consciencia sobre la propia existencia.

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>275</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 333.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>277</sup> Nikulin, D., *op. cit.*, p. 50.

<sup>278</sup> Kracauer, S., *The Mass Ornament. Weiner Essays*, p. 334.

Solo el aburrimiento “legítimo” conduce al verdadero cambio y a la superación de este estado, así sea de una forma temporal. Si uno es paciente y se mantiene en un estado de suspensión de toda acción, eventualmente experimenta lo que Kracauer define como una gran *pasión*: “A landscape appears in which colorful peacocks strut about, and images of people suffused with soul come into view. And look your own soul is likewise swelling, and in ecstasy you name what you have always lacked: the great *passion*”<sup>279</sup>. Una vez que se supera el aburrimiento, el mundo se ilumina de una forma distinta; ya no como un lugar distante y ajeno, sino como uno que nos involucra y es capaz de conmovernos. Por ello, quien jamás se permite aburrirse, y jamás llega a experimentar esta *pasión*, es en realidad el más aburrido.

Por lo general, el aburrimiento se asocia a un estado inerte, donde uno no está ocupado con nada, y por ello, se abre un vacío que hace que el tiempo se dilate. Los análisis de Pascal, Schopenhauer y Kierkegaard aluden a este tipo de aburrimiento. Sin embargo, en la modernidad existen cada vez menos momentos vacíos. Los análisis de Kracauer, Simmel y Nikulin señalan que es posible que uno se aburra al encontrarse en una situación plagada de estímulos. Es posible pasar el tiempo entre una ocupación y otra sin ser consciente de lo profundamente aburrido que uno está. Por ello, no implica necesariamente que el tiempo sea experimentado como lento. La estimulación no resuelve la insatisfacción del aburrimiento, mientras ella no se respalde en un deseo genuino. Es decir, si no se encuentra un objeto de deseo que se corresponda con las valoraciones y nociones de sentido de un individuo. De otro modo, la búsqueda por “algo que desear” continúa, y el aburrimiento se perpetúa. El aburrimiento moderno parece estar principalmente asociado a este segundo tipo de experiencia:

Dicen que el tedio es una enfermedad de inertes, o que ataca sólo a quienes nada tienen que hacer. Esa enfermedad del alma es sin embargo más sutil: ataca a quienes tienen disposición para ella, y perdona menos a los que trabajan, o fingen trabajar (lo que para el caso es lo mismo) que a los inertes de verdad. Nada hay peor que el contraste entre el esplendor natural de la vida interior, con sus Indias naturales y sus países desconocidos, y la sordidez, aunque en realidad no sea sórdida, de la rutina de la vida. El tedio pesa más cuando no tiene la disculpa de la inercia. El tedio de los grandes esforzados es el peor de todos. No es el tedio de la enfermedad del aburrimiento de no tener nada que hacer, sino la enfermedad mayor de sentirse que no vale la pena hacer nada. Y, siendo así, cuanto más hay que hacer, más tedio hay que sentir ¡Cuántas veces levanto del libro en que estoy escribiendo y en el que trabajo la cabeza vacía de todo el mundo! Más me valdría encontrarme inerte, sin hacer nada, sin tener que hacer nada, porque ese tedio, aunque real, por lo menos lo disfrutaría. En mi tedio presente no hay reposo, ni

---

<sup>279</sup> *Ibid.*

nobleza, ni bienestar en el que haya un malestar: hay un apagamiento enorme de todos los gestos hechos, no un cansancio virtual de los gestos por no hacer<sup>280</sup>.

Sin embargo, tanto el aburrimiento que es producido por una falta de estimulación, como el que es consecuencia de una superabundancia de ella, encuentran su origen en la falta de elementos que se destaquen por encima de otros en nuestro entorno, de tal manera que nos resulten valiosos.

### 3.3. Un antídoto a la repetición

Aún dentro de la incapacidad de desear, el aburrimiento es “el deseo por deseos”; es decir, el deseo por encontrar segmentos del mundo que tengan algo que decirnos y nos resulten valiosos. Es una experiencia que resulta desagradable, y por ello, impulsa al cambio. El análisis del aburrimiento indica que es posible superarlo, pues su masificación no es consecuencia de que el mundo sea aburrido, ni tampoco es un fenómeno inherente a la condición humana. Se origina en la relación que se entabla entre el sujeto y su entorno:

Pero los muros de la celda infinita no nos pueden soterrar, porque no existen; ni siquiera nos pueden hacer vivir por el dolor las esposas que nadie nos ha puesto. Y esto es lo que siento ante la belleza plácida de esta tarde que termina impereciblemente. Miro al cielo alto y claro, donde cosas vagas, rosadas, como sombras de nubes, son un plumón impalpable de una vida alada y lejana. Bajo los ojos hacia el río, donde el agua, no más que levemente trémula, es de un azul que parece espejado desde un cielo más profundo. Alzo de nuevo los ojos al cielo, y ya hay, entre lo que de vagamente coloreado se deshilacha sin harapos en el aire invisible, un tono glacial de blanco empañado, como si también algo de las cosas, donde son más altas y ordinarias, tuviese un tedio material propio, una imposibilidad de ser lo que es, un cuerpo imponderable de angustia y de desolación.

¿Pero qué? ¿Qué hay en el aire alto más que el aire alto, que no es nada? ¿Qué hay en el cielo más que un color que no es suyo? ¿Qué hay en esos harapos de menos que nubes, de que ya dudo, más que unos reflejos de luz materialmente incidentes de un sol ya sumiso? ¿Qué hay en todo esto sino yo? Ah, pero el tedio es eso, sólo eso. ¡Es que en todo esto —cielo, tierra, mundo—, lo que hay en todo esto

no es sino yo!  
28-9-1932<sup>281</sup>.

El mundo es un reflejo de los sujetos que lo habitan, así como los sujetos son un reflejo del mundo en donde están posicionados. No existe un mundo aburrido en sí, ni un sujeto que se aburre solo. En ese sentido, los sujetos no están condenados a cargar con una existencia aburrida. Autores como Rosa y Nikulin han planteado vías posibles para superar el aburrimiento.

---

<sup>280</sup> Pessoa, F., *op. cit.*, §167.

<sup>281</sup> *Ibid.*, §314.

En primer lugar, el concepto de “resonancia” que plantea Harmut Rosa puede servir como un antídoto ante el aburrimiento. Rosa emplea este término para conceptualizar el modo de relación logrado con el mundo. El significado latino de “resonancia” (*re-sonare*) se refiere en primera instancia a un fenómeno acústico. Se trata de la relación específica entre dos cuerpos capaces de vibrar como respuesta a la vibración del otro. Sin embargo, no se refiere a una simple respuesta mecánica, ni un eco; la resonancia implica que cada cuerpo vibra con su “propia voz”<sup>282</sup>. Estas propiedades físicas son transferidas a las relaciones psicosociales con el mundo. De esta manera, la resonancia describe un modo de relación específica que se entabla entre sujeto y mundo, gracias al cual ambos toman forma<sup>283</sup>.

“Resonamos” cuando encontramos algo que nos resulta significativo y sentimos que apela a nosotros, que tiene algo que decimos<sup>284</sup>. Las experiencias de resonancia solo son posibles cuando uno actúa en correspondencia con sus valoraciones fuertes, es decir, cuando sus mapas cognitivos y evaluativos convergen con su acción<sup>285</sup>. La capacidad de resonancia es una condición básica, no solo de la existencia humana, sino de todas las relaciones posibles con el mundo. Ella es constitutiva de la forma en la que se establece un intercambio corporal, sentimental y cognitivo con el mundo<sup>286</sup>. A partir de experiencias de resonancia, el sujeto construye una noción sobre el mundo, con ciertos segmentos que se le aparecen como atractivos e importantes, así como una imagen sobre sí mismo. Mientras que una falta de ellas lo hacen parecer hostil, repugnante, aburrido<sup>287</sup>. Por ello, este tipo de relación subyace a las categorías de sentido e identidad: responde, al mismo tiempo que ayuda a construir, aquello que se considera valioso y con lo cual uno se identifica<sup>288</sup>.

Se puede entablar una relación resonante con distintas cosas: desde un objeto, un lugar, una persona, un animal, el propio cuerpo, hasta etapas históricas, una religión, el arte, la filosofía, etc. Abarca la relación con uno mismo, los demás y el mundo. No se debe entender como un fenómeno que se da a un nivel enteramente individual, pues toda

---

<sup>282</sup> Rosa, H., *Resonancia*, p. 215.

<sup>283</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 217.

<sup>284</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 220.

<sup>285</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 222.

<sup>286</sup> *Cfr. Rosa, H., Lo indisponible*, p. 53.

<sup>287</sup> *Cfr. Rosa, H., Resonancia*, pp. 145-146.

<sup>288</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 178-179.

sociedad estructura y forma las relaciones de los sujetos con el mundo en todas las dimensiones señaladas. Crea espacios culturales y esferas de resonancia donde los miembros pueden descubrir y consolidar sus ejes de resonancia<sup>289</sup>.

Rosa describe la resonancia a partir de cuatro momentos. En primer lugar, implica un momento de conmoción o afección al sujeto. Es decir, el sujeto es interpelado por algo externo; siente que es internamente alcanzado, conmovido o movilizado<sup>290</sup>. En segundo lugar, el sujeto responde a aquello que lo conmueve o interpela, y sale al encuentro de ello. Esta respuesta puede manifestarse de distintas maneras, como una conversación, una acción o una sonrisa<sup>291</sup>. El tercer momento de la resonancia es el de la transformación, el cual implica que, tras entablarse la resonancia, se modifica la relación del sujeto con el mundo. En ese sentido, una condición de la resonancia es que uno debe estar lo suficientemente abierto para dejarse tocar y modificar, pero también cerrado para ser capaz de responder con voz propia y de forma auto eficaz<sup>292</sup>. El cuarto momento de la resonancia es el de la indisponibilidad, el cual indica que no existe un método para garantizar que se dé la resonancia. Por ello, no puede ser creada instrumentalmente ni ponerse a disponibilidad<sup>293</sup>. Existe otro sentido en el cual la resonancia es indisponible: cuando aparece y uno es transformado, es imposible predecir en qué dirección será y cuál será su resultado<sup>294</sup>. Por eso, la experiencia de la resonancia está fuera de la predicción y el control humano. Así, se vuelve totalmente adversa para el pensamiento calculador y optimizador.

Rosa conceptualiza la alienación como el concepto opuesto a la resonancia, pues implica una relación muda con el mundo, o una falta de relación. Se trata de un estado en el que, a pesar de que uno tenga relaciones intrapersonales, trabajo, familia, hobby, religión, etc., ellas sean indiferentes y carentes de significado: no nos dicen nada y se nos presentan como mudas o amenazantes<sup>295</sup>. Una de las formas que puede tomar la alienación es el aburrimiento. Según Rosa, este estado se supera cuando los sujetos tienen la experiencia

---

<sup>289</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 253.

<sup>290</sup> *Cfr. Rosa, H., Lo indisponible*, p. 54.

<sup>291</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>292</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>293</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 59.

<sup>294</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>295</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 232.

de ser conmovidos por el otro en una interacción<sup>296</sup>. Es decir, cuando pueden entablar una relación resonante.

Rosa acusa a la sociedad moderna de promover una crisis de la resonancia<sup>297</sup>. Para cambiar esta situación, es necesario que se promuevan espacios que faciliten la resonancia, por ejemplo, a través de instituciones culturales o educativas. Para Rosa, esto constituye una solución ante la alienación moderna, lo cual, a su vez, puede servir para combatir la masificación del aburrimiento.

En segundo lugar, Nikulin plantea que, para contemplar la posibilidad de un mundo no aburrido, es necesario repensar el concepto mismo de “sujeto moderno”, el cual se considera monológico, solitario y aislado. Por ello, Nikulin plantea una relación dialógica con los otros como una alternativa para superar el aburrimiento. El diálogo permite que el sujeto moderno supere su condición aislada y solitaria, pues una condición para que exista es que hayan otros sujetos que se comuniquen. En ese sentido, el diálogo obliga al sujeto a depender de otros. Todos los participantes son integrados como iguales<sup>298</sup>.

En el diálogo, el “otro” no es reconocido en el sentido de *heteros*, como un otro que excluye por completo al sujeto con el que se comunica; sino en el sentido de *allos*, pues es un otro inclusivo con quien se pueden compartir ideas. Sin embargo, cada participante mantiene su individualidad, pues si todos pensarán igual, no habría necesidad de un diálogo. Por ello, en él, no se busca alcanzar consensos. Por el contrario, se buscan tensiones creativas que permitan que cada participante se revele a sí mismo, de una forma que nunca es definitiva. Así, el diálogo se puede extender interminablemente sin que se repitan contenidos<sup>299</sup>. Esto nunca es aburrido porque permite que surja la novedad a partir de la interacción con los otros<sup>300</sup>.

---

<sup>296</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 240.

<sup>297</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 552.

<sup>298</sup> Cfr. Nikulin, D., *op. cit.*, p. 208.

<sup>299</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>300</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 212.

## Conclusiones

Se ha terminado la alienación: ha terminado el Otro como mirada, el Otro como espejo, el Otro como opacidad. Ahora la transparencia de los otros se ha convertido en la amenaza absoluta. Ya no existe el Otro como espejo, como superficie reflectora; la conciencia de sí es amenazada de irradiación en el vacío.

Ha terminado también la utopía de la desalienación. El sujeto no ha llegado a negarse como tal, en la perspectiva de una totalización del mundo. Ya no existe una negación determinada del sujeto, solo existe una indeterminación de la posición del sujeto y de la posición del otro. En la indeterminación, el sujeto ya no es ni el uno ni el otro, solo es el Mismo. La división se borra ante la demultiplicación. Ahora bien, si el otro siempre puede ocultar a otro, el Mismo jamás oculta a otro que no sea él mismo. Tal es nuestro ideal-clon actual: el sujeto expurgado del otro, expurgado de su división y entregado a la metástasis de sí mismo, a la pura repetición.

Ya no es el infierno de los otros, es el infierno de lo Mismo<sup>301</sup>.

La presente investigación se ha centrado en la experiencia del aburrimiento. Ha partido de la hipótesis de que el aburrimiento es un fenómeno que se masificó en la modernidad; es decir, ha dejado de ser experimentado exclusivamente por ciertos sectores de la población, y ha empezado a afectar a todos los individuos por igual, sin importar sus características de clase, género, edad ni ocupación. A partir de esta afirmación, se ha planteado la tesis de que el aburrimiento está enraizado en condiciones que son específicas de la experiencia occidental moderna. El objetivo de la investigación ha sido analizar cómo las condiciones propias de las sociedades modernas afectan la experiencia de los individuos, para definir la especificidad del aburrimiento moderno.

El primer capítulo ha consistido en un repaso histórico sobre las reflexiones de diversos filósofos en torno al aburrimiento. Los primeros autores discutidos destacaban el aburrimiento como un fenómeno que afecta exclusivamente a individuos con determinadas características. Según Aquino, la acedia está vinculada a la vida religiosa, y afecta exclusivamente a los monjes y las clases altas. En el caso de Pascal, el aburrimiento es atribuido a una incapacidad para mantenerse en reposo sin ninguna distracción, como consecuencia de una ausencia de relación con Dios. En ambos casos, el aburrimiento está enraizado en una perspectiva teológica.

Kierkegaard y Schopenhauer dejan de lado la explicación teológica y vinculan el aburrimiento al vacío que es parte de la existencia humana. En ese sentido, parecería, en principio, que todos se pueden aburrir. Sin embargo, Kierkegaard considera que no todos

---

<sup>301</sup> Baudrillard, J., *op. cit.*, p. 132.

se aburren de la misma manera, pues la plebe aburre a las personas, mientras que las clases altas son aburridas por el resto. Del mismo modo, Schopenhauer considera que las clases bajas están abocadas a la necesidad y, por lo tanto, no tienen la capacidad de aburrirse, mientras que las clases altas, al tener sus necesidades cubiertas, son atormentadas por el aburrimiento.

Los análisis más recientes sobre el aburrimiento, como los de Heidegger, Nikulin, Svendsen y Han, coinciden en que cualquier persona puede sucumbir al aburrimiento, ya que es el resultado de una forma específicamente moderna de experimentar el mundo. Para Heidegger, se trata de un temple de ánimo fundamental que condiciona la forma en la cual los individuos se relacionan con el mundo en la actualidad. Según Nikulin, es el resultado de la forma en la que el sujeto moderno se ha definido a sí mismo, la cual lo conduce a una existencia aislada que lo incapacita para alcanzar lo “otro”. Para Svendsen, la superabundancia de información y la falta de un sentido que guíe la vida moderna despierta en los individuos una indiferencia hacia el mundo. Por último, para Han, el afán por acelerar el tiempo y precipitarse al futuro imposibilita que haya una verdadera conexión con el presente, y de esta manera, la experiencia carece de sentido.

A partir de ello, se puede concluir que la masificación del aburrimiento es un fenómeno moderno. La forma en la que se comprende el aburrimiento actualmente es incompatible con las maneras en las que este concepto ha sido definido en el pasado, pues es consecuencia de la experiencia del mundo que fomenta la sociedad moderna. Cualquier individuo se puede aburrir porque este estado es propio de una forma de vida común a todos los individuos de una sociedad. Ya no depende de ciertas características particulares, sino de una forma de vida compartida en una época.

En el segundo capítulo, se han analizado las condiciones particulares de la modernidad. La modernidad ha sido definida a partir de su estructura temporal: la aceleración del tiempo. Una sociedad es moderna cuando su proceso de estabilización funciona de forma dinámica. Es decir, cuando aumenta el incremento de innovaciones y cambios, al mismo tiempo que decrece la cantidad de tiempo en la cual se producen dichos cambios. Dicha aceleración se puede identificar en distintas áreas de la sociedad. Entre ellas, se mencionaron la tecnología, las luchas sociales y el ritmo de vida.

La aceleración del tiempo trae consigo la contracción del presente, pues, cada vez, los intervalos de tiempo en los cuales las cosas tienen vigencia se acortan más. Esto problematiza que se puedan establecer metas a largo plazo que direccionen los objetivos que se quieren alcanzar. De esta manera, la aceleración misma se vuelve el motor de una sociedad dinámica: los cambios se producen de una forma acelerada para mantener el ritmo del resto de la sociedad. Dicha lógica exige que el mundo sea puesto a disponibilidad.

El tercer capítulo se ha centrado en la experiencia de los individuos modernos. Su punto de partida ha sido la tesis de que el mundo y el sujeto no existen como entidades independientes, sino que ambos son producto de una relación mutua. Las condiciones modernas que se analizaron en el segundo capítulo fueron retomadas para explicar cómo ellas conducen a una falta de relación entre el sujeto y su entorno. El carácter cambiante e inestable del mundo moderno dificulta que los individuos puedan establecer nociones de sentido y valor a largo plazo. Aquello fomenta que los sujetos se distancien del mundo, pues constantemente deben repositionar su lugar en él. Además, la sobreestimulación a la que los individuos modernos son expuestos los obliga a adoptar una actitud cerrada ante el mundo para protegerse de él. Finalmente, para cumplir con los imperativos de la aceleración, los individuos se ven forzados a poner el mundo a disponibilidad, y relacionarse con él de una forma agresiva: como algo que debe ser dominado y puesto a su servicio.

El aburrimiento moderno surge en el contexto de una crisis en la relación entre el sujeto y el mundo. De esta manera, se puede concluir que la masificación del aburrimiento es resultado de una forma específicamente moderna de relacionarse con el mundo. Por ello, no está ligado a una situación específica en la cual hay una falta de estimulación o insatisfacción, sino que abarca toda la existencia, y opera como un temple de ánimo fundamental.

El fenómeno estudiado fue definido como un “deseo por deseos”. El deseo se produce cuando hay una atracción hacia ciertos segmentos del mundo que se destacan por encima de otros. En ese sentido, reposa sobre una valoración del mundo: ciertos segmentos que resultan más atractivos o significativos que otros. Cuando el sujeto está escindido del entorno que habita, se vuelve incapaz de encontrar un orden y sentido en él, y por lo tanto,

no logra destacar ciertos segmentos que le resulten valiosos, y con ello, tampoco encuentra objetos de deseo. De este modo, el mundo aparece como mudo e indiferente, y por ello, aburrido.

El análisis del aburrimiento moderno señala que existen formas de superarlo. A pesar de que comúnmente se considere que los medios de entretenimiento son un antídoto contra el aburrimiento, se ha indicado que la falta de estimulación no es la causa del aburrimiento. Por ello, mantenerse constantemente ocupado y distraído no constituye una vía válida para evitar el aburrimiento. Se han discutido los conceptos de “resonancia” y “diálogo”, de Rosa y Nikulin respectivamente como posibles alternativas para combatir la masificación de este fenómeno.

Si bien se ha popularizado la investigación sobre el aburrimiento, es aún un fenómeno poco estudiado en la filosofía. Uno de los análisis más minuciosos y contundentes hasta el momento es sin duda el que realizó Heidegger, quien investigó el aburrimiento como un temple de ánimo fundamental que brinda la oportunidad para abrirse al *Dasein*. Sin embargo, existen diversas miradas desde las cuales se puede abordar este fenómeno.

Existe aún una incompreensión general sobre qué es el aburrimiento, pues con frecuencia es confundido con una falta de estimulación. Bertrand Russell sostiene que, en la actualidad, le tememos más al aburrimiento que en el pasado, y creemos que podemos evitarlo si nos mantenemos en una constante búsqueda de lo excitante<sup>302</sup>. Casi cien años después de que Russell formulara este análisis, parece que su sentencia se ha vuelto más evidente. Siempre aparecen nuevos modelos de celular, aplicaciones, *trending topics*, series de televisión. Las cosas se juzgan principalmente por si son “interesantes” y no por su valor. Lo interesante es aquello que es intenso, sorprendente, entretenido, cautivador; o dicho en un sentido negativo, lo interesante es lo que no es aburrido. Basta concebir algo como nuevo o intenso para encontrarlo interesante. Svendsen plantea que el énfasis que se pone en la originalidad y la innovación en la modernidad es un indicador de la predominancia del aburrimiento<sup>303</sup>.

---

<sup>302</sup> Cfr. Russell, B., *The Conquest of Happiness*, Londres: Unwin Brothers LTD, 1930, pp. 58-60.

<sup>303</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 13.

Fue desde finales del siglo XVIII, en el Romanticismo, que se empezó a demandar que la vida sea interesante, al mismo tiempo que se masificó el aburrimiento. Philipp Moritz, novelista alemán del Romanticismo, afirmó que es necesario que la vida sea interesante para poder soportar el aburrimiento. El problema con juzgar las cosas a partir del interés o desinterés que generan es que lo interesante rápidamente recae en el aburrimiento, una vez que pierde su carácter de “nuevo” o “innovador”, pues no tiene un valor más allá de ello<sup>304</sup>. En la misma línea, Heidegger plantea que la avidez por novedades sucede cuando la conciencia se aliena y aleja del mundo, al guiarse por una búsqueda constante de lo nuevo, en vez de permitir que el *Dasein* retorne a sí mismo y lleve una existencia auténtica. La experiencia del presente parece perderse y escapar de nosotros al estar saltando de una distracción a la otra<sup>305</sup>. De esta manera, el afán por la innovación en la actualidad no solo sirve como indicador de la predominancia del aburrimiento, sino que también alimenta su masificación.

A Pascal no le falta razón al afirmar que toda la desgracia del ser humano proviene de no saber quedarse tranquilo en una habitación. La incapacidad para soportar el aburrimiento es, en gran parte, lo que promueve que los individuos busquen estar constantemente estimulados: “Enrollar el mundo alrededor de nuestros dedos, como un hilo o una cinta con la que jugase una mujer que sueña a la ventana. Todo se resume, en fin, en procurar sentir el tedio de modo que no duela”<sup>306</sup>. En la modernidad, existe una angustia invasiva y persistente de que el mundo se presente como mudo, y así, nos convirtamos en un átomo desconectado sin relación dentro de un mundo silencioso, mudo y hostil, que no nos incumbe<sup>307</sup>. Por ello, existe un pánico al ocio, a los momentos vacíos, donde nos encontremos con nosotros mismos, y el mundo se nos presente sin la amortiguación de tareas y distracciones, obligándonos a experimentar la insatisfacción del aburrimiento<sup>308</sup>.

Según Rosa, la sociedad moderna ha creado espacios que prometen experiencias de resonancia, como salas de concierto, teatros, cines, spas, safaris, espacios de oración. Sin embargo, el intento de convertir la resonancia en una mercancía a disposición genera ecos, no resonancia. Estos espacios no tienen nada genuinamente nuevo que decirnos

---

<sup>304</sup> Cfr. Svendsen, L., *op. cit.*, p. 13-14.

<sup>305</sup> Cfr. Escudero, J., *op. cit.*, pp. 229-230.

<sup>306</sup> Pessoa, F., *op. cit.*, §84.

<sup>307</sup> Cfr. Rosa, H., *Resonancia*, p. 400.

<sup>308</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 249.

porque, desde un inicio, su único objetivo es complacernos y distraernos<sup>309</sup>. De este modo, a pesar de que exista una aparente infinita variedad de medios de entretenimiento, los sujetos no logran escapar del aburrimiento. La existencia moderna parece transcurrir en la búsqueda de distracciones, y la ineludibilidad del aburrimiento. Los espacios en los que los individuos no están estimulados son muy limitados. Por ello, los individuos modernos no saben aburrirse, y aún así, constantemente se aburren. Como plantea Kracauer, la posibilidad de entregarse ocasionalmente al aburrimiento, en lugar de huir de él, permitiría que los sujetos tomen consciencia sobre las carencias que este estado indica sobre su experiencia<sup>310</sup>.

Evidentemente, no es posible anular la experiencia del aburrimiento. La posibilidad de encontrar objetos de deseo en el mundo presupone que otros segmentos aparezcan como insignificantes y banales: esto es lo que permite demarcar jerarquías. Del mismo modo, la posibilidad de escapar del aburrimiento implica que hay ciertos segmentos del mundo, situaciones o personas que nos resulten indiferentes. En ese sentido, es importante aceptar el aburrimiento como parte de la experiencia humana: aceptar que pueden haber momentos o espacios donde nos sintamos indiferentes hacia el mundo, pero, a pesar de ello, no sintamos la necesidad de arrojarnos a actividades para distraernos de dicha sensación de vacío. La incansable búsqueda por un objeto de deseo no es resuelta con una vida repleta de actividades y estímulos.

Así como los espacios de resonancia y el diálogo son alternativas viables para la superar la masificación del aburrimiento, la filosofía también lo es. En *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger cita la definición que Novalis brinda sobre la filosofía: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa”<sup>311</sup>. Lo primero que se debe advertir es que dicho impulso presupone que, en nuestro estado actual, no estamos en todas partes en casa. Pero ¿qué significa “estar en todas partes en casa”? Para Heidegger, ello quiere decir:

[...] ser siempre y sobre todo en un conjunto [*in einem Ganzen*]. A este “en un conjunto” y a su totalidad lo llamamos el *mundo*. Somos, y en tanto que somos siempre estamos aguardando algo. Siempre somos llamados por algo en tanto que un conjunto. Este “en conjunto” es el mundo<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 495.

<sup>310</sup> Cfr. Kracauer, S., *The Mass Ornament. Weiner Essays*, p. 331.

<sup>311</sup> Heidegger, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 28.

<sup>312</sup> *Ibid.*

Estar en todas partes en casa significa, entonces, existir en conjunto, de tal manera que nos podamos reconocer a nosotros mismos dentro del mundo. En ese sentido, la filosofía está guiada por el impulso de establecer una relación cercana con el mundo. La pérdida de esta casa implica reconocerse a uno mismo como ajeno al mundo, incapaz de comprender su lógica interna. Vale la pena resaltar que para, Nikulin, el aburrimiento moderno es la expresión de la pérdida de esta casa:

[...] it is translated into the homelessness of the modern subject that cannot find a proper place or time for itself anymore and anywhere in the world in the very absence of the world, which requires both same and other in their diverse and multiple connections and interactions<sup>313</sup>.

Como individuos, llevamos una existencia que se caracteriza por el aislamiento: nuestra conciencia nos recuerda que estamos separados del mundo, y no podemos entenderlo a cabalidad. Sin embargo, la filosofía lucha contra dicha separación. Ella pretende cuestionar nuestra mirada habitual, ingenua y limitada sobre la realidad, para darle un sentido racional a aquello que encuentra en el mundo. Dichos cuestionamientos parten, como propone Heidegger, del asombro: de la incapacidad de entender racionalmente aquello que existe a nuestro alrededor. En ello reside el deseo que impulsa el cuestionamiento filosófico, el amor al saber<sup>314</sup>. En ese sentido, la filosofía presupone una disposición especial hacia el mundo que se caracteriza por su apertura.

La filosofía mantiene el mundo como un lugar semi disponible. Por un lado, se vuelve disponible cuando cuestiona y duda sobre sus prejuicios del mundo, y a través de la razón, intenta reconstruir el conocimiento. Le da un sentido al mundo que nos permite relacionarnos con él. Por otro lado, se mantiene indisponible porque acepta las limitaciones de la razón humana, y la incapacidad de llegar a comprender el mundo a cabalidad. La filosofía solo existe mientras el mundo siga conservando algo de misterio, y tenga aún nuevas cosas por decirnos. Por ello, el genuino cuestionamiento filosófico, es decir, no la simple memorización de conceptos de filósofos que uno no comprende realmente, sino el asombro ante el mundo, el cual provoca una búsqueda racional de sentido en él, nunca puede ser aburrido.

---

<sup>313</sup> Nikulin, D., *op. cit.*, p. 188.

<sup>314</sup> Heidegger, M., *¿Qué es eso de la filosofía?*, Buenos Aires: Sur, 1955, p. 16.

## Bibliografía

- Aquino, T., *Suma de Teología III. Parte II-II (a)*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1990.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1978.
- Baudelaire, C., *Las flores del mal*, Madrid: Cátedra, 2006.
- , *El pintor de la vida moderna*, Madrid: Alianza editorial, 2021.
- Baudrillard, J., *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991.
- Baumann, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1999.
- Benjamin, W., *Illuminatio*, Nueva York: Schocken Books, 1969.
- Coromines, J. y J. Pascual, *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico. A-CA*, Madrid: Gredos, 1984.
- Dalle Pezze, B. y C. Salzani, “The Delicate Monster: Modernity and Boredom”, en: Dalle Pezze, B. y C. Salzani (eds.), *Essays on Boredom and Modernity*, Nueva York: Rodopi, 2009, pp. 5-33.
- Escudero, J. *Guía de lectura de “Ser y tiempo”, de Martin Heidegger. Volumen 2*, Barcelona: Herder, 2016.
- Goodstein, E., *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Han, B., *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2010.
- , *El aroma del tiempo*, Barcelona: Herder, 2015.
- Hawking, S., *Brevísima historia del tiempo*, Lima: Planeta, 2019.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2019.
- , *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Bloomington: Indiana University press, 1983.
- , *¿Qué es eso de la filosofía?*, Buenos Aires: Sur, 1955.
- Eggers Lan, C. y V.E. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid: Gredos, 1981.
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Kierkegaard, S., *Lo uno o lo otro*, Madrid: Trotta, 2006.

Konyndyk De Young, R., “Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia”, en: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Vol. 68, Num 2 (2004), pp 173-204.

Koselleck, R., *Futuro pasado*, Barcelona: Paidós, 1993.

———, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos, 2003.

Kracauer, S., *The Mass Ornament. Weiner Essays*, Harvard University Press: Boston, 1995.

Kuhn, R.C., *The Demon of Noontide: Ennui in western literature*, Princeton University Press: Nueva Jersey, 2017.

Lübbe, H., “The Contraction of the Present”, en: Hartmut, R y W. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society.*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2008.

Martin De Blassi, F., “Acedia y tedio en Tomás de Aquino: ¿una cuestión de inapetencia?”, en: *Anuario Filosófico*, XLIII (2014), pp. 625-642.

Nikulin, D., *Critique of Bored Reason*, Nueva York: Columbia University Press, 2021.

Oncina Coves, F., “Introducción. La modernidad velocífera y el conjunto de la secularización”, en: Koselleck, R (ed), *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos, 2003, pp. 11-33.

Pascal, B., *Pensamientos*, Madrid: Alianza editorial, 2021.

Pattison, G., “Boredom in Schopenhauer and Kierkegaard”, en: Cappelørn, N.J. y otros (eds.) *Schopenhauer-Kierkegaard*. Berlin: De Gruyter, 2012, pp 47-66.

Pessoa, F., *Libro del desasosiego*, Barcelona: Seix Barral, 1997.

———, *Libro del desasosiego*, Madrid: Alianza Editorial, 2021.

Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Madrid: Unam, 2016.

———, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Nueva York: Columbia University Press, 2013.

———, *Lo indisponible*, Barcelona: Herder, 2018.

———, *Resonancia*, Madrid: Katz Editores, 2019.

Russell, B., *The Conquest of Happiness*, Londres: Unwin Brothers LTD, 1930.

Salzani, C., “The Atrophy of Experience”, en: Dalle Pezze, B. y C. Salzani (eds.), *Essays on Boredom and Modernity*, Nueva York: Rodopi, 2009, pp. 128-154.

Sandel, M., *Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*, Barcelona: Penguin Random House, 2012.

Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Editorial Trotta, 2009.

—————, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Madrid: Aldebarán, 1998.

Simmel, G., “The Metropolis and Mental Life”, en: *Bifurcaciones*, IV (2005), pp. 1-10.

Sontag, S., *Sobre la fotografía*, Barcelona: Penguin Random House, 2008.

Svendsen, L., *Filosofía del tedio*, Barcelona: Tusquets Editores, 2006.

Tolstoi, L., *Anna Karenina*, Ciudad de México: Planeta, 2017.

Vernazza, D., “Pascal, inquietud y deseo”, en: *Universitas Philosophica*, XXXV, número 75 (2020), pp 203-214.

Wedgwood, H., *A Dictionary of English Etymology*. Londres: Trubner & Co, 1872.

Wegmann, E., S. Ostendorf y M. Brand, “Is it beneficial to use Internet-communication for escaping from boredom? Boredom proneness interacts with cue-induced craving and avoidance expectancies in explaining symptoms of Internet-communication disorder”, en: *Plos One*, XIII, número 4 (2018), pp. 1-18.