

CONSIDERACIONES ACERCA DEL ABURRIMIENTO COMO EMOCIÓN MORAL

*Camilo Retana**

RESUMEN

En este texto propongo la tesis de que el aburrimiento es una emoción moral. Para ello analizo las ideas de los distintos pensadores (Schopenhauer, Heidegger, Svendsen, Lafargue) que han abordado este y otros conceptos afines, y propongo que el aburrimiento debería diferenciarse del tedio y de la pereza. El aburrimiento se distinguiría de esos otros dos conceptos en la medida en que aporta a la percepción moral y en que se adecúa a las características que los especialistas en la materia (con quienes el texto también dialoga a lo largo de sus distintos apartados) señalan como propias de una emoción. El aporte específico del aburrimiento a la reflexión moral consistiría en dar cuenta de la incapacidad de un contexto determinado para producir sentido.

Palabras clave: emociones, moralidad, aburrimiento, ética, epistemología.

ABSTRACT

In this text I propose the thesis that boredom is a moral emotion. For this I analyze the ideas of several thinkers (Schopenhauer, Heidegger, Svendsen, Lafargue) who have treated this and other similar concepts and I propose that boredom should be differentiated from tediousness and laziness. Boredom would distinguish of those concepts in the sense that it adds to the moral perception and adequates to the characteristics that the specialists in the matter (with whom the text establishes a dialogue through out its different sections) point as those of an emotion. The specific contribution of boredom to the moral reflexion would consist in noticing the incapacity of a determined context to produce sense.

Key Words: emotions, morality, boring, ethics, epistemology.

1. Introducción

Una amplia bibliografía contemporánea discute el lugar de las emociones en la vida moral. A contrapelo de una cierta tradición que ha insistido en dar el monopolio de la reflexión moral a la racionalidad, una serie de pensadores y pensadoras han abierto en nuestros días un espacio para discutir en torno a las ventajas que ofrece tener en cuenta la emocionalidad en la ética. Así, emociones como el amor, la compasión o la empatía son objeto hoy de sesudas reflexiones en el ámbito de la ética. No obstante, otras emociones menos políticamente correctas como la ira o el asco han tenido más inconvenientes (y

no de forma gratuita, pues algunas de ellas son de suyo problemáticas) para ser validadas dentro de la reflexión moral. De ahí que recientemente algunos autores hayan hecho de estas últimas el objeto de su reflexión, llegando a interesantes conclusiones sobre su eventual valía. En este texto planteo que el aburrimiento es una de esas emociones que a primera vista tienden a ser despachadas y que, sin embargo, de ser tenidas en cuenta en la moral, podrían aportar más de lo que se cree. En el primer apartado reseño la distinción de Meyers entre percepciones morales ortodoxas y percepciones morales heterodoxas y subrayo los alcances epistemológico-políticos de esa distinción. De ese modo, allano el camino

* Profesor de la Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. Actualmente, becario doctoral de esa misma institución en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Recepción: 22/03/11. Aceptación: 26/05/11.

para considerar el aburrimiento como una “emoción prohibida”¹. En el segundo apartado, atendiéndome a los parámetros establecidos por Prinz (2010) para definir qué es una emoción, distingo el tedio y la pereza del aburrimiento con base en la tesis de que este último concepto constituye de hecho una emoción, cosa que no ocurre con los dos primeros. Finalmente, en el tercer apartado sostengo que el aburrimiento, en tanto emoción “prohibida”, podría llegar a tener un valor moral si se expresa en forma de rechazo organizado a contextos sociales que, no por casualidad, resultan aburridos a los agentes morales.

2. Percepciones ortodoxas, percepciones heterodoxas

Admitámoslo: a nadie le gusta estar aburrido. Nuestra época, quizá más que ninguna otra, ha visto proliferar un sinnúmero de antídotos contra este “mal”. A finales de los años sesenta, Guy Debord decretaba que nuestra sociedad era “la sociedad del espectáculo”, y la caracterizaba por su incólume obstinación en conjurar el aburrimiento (2006). Una suerte similar han corrido la pereza y el tedio, estados que se asocian a una serie de “disvalores” (falta de productividad, ocio, desinterés) incompatibles con la moral dominante. Quizá por estas y otras razones, el aburrimiento ha sido históricamente desterrado de la moral, siendo objeto, acaso, de una que otra mención marginal, pero sin alcanzar nunca demasiado protagonismo.

Hoy día las desventuras del aburrimiento continúan. Sin embargo, la prolija reflexión filosófica de los últimos años a la que aludíamos antes pareciera un contexto adecuado para repensar la veta moral de este fenómeno². ¿Pero es que acaso es válido considerar el aburrimiento una emoción? Aún más: concediendo que lo sea, ¿tendría alguna relevancia para la vida moral? He aquí ya un campo de debate en el que el aburrimiento encuentra su lugar. Veamos a continuación algunas líneas generales de ese campo de discusión en el que pretendemos hacer un espacio al aburrimiento.

Simplificando un panorama de suyo complejo, en términos muy generales los teóricos de la ética de las emociones se suelen agrupar en cognitivistas y somaticistas, según sea que consideren las emociones como un tipo de juicio (o como algo que contiene un juicio), o bien que consideren que las emociones son sentimientos³. No obstante, a pesar de los disensos entre estos teóricos de las emociones, existe una serie de convergencias entre ambas posiciones. Así lo reconoce, por ejemplo, Jesse Prinz:

This classic debate (...) can be bypassed by finding some common ground. Both cognitivists and non-cognitivists typically assume that emotions have characteristic eliciting conditions (...). Both sides also agree that emotions typically promote different patterns of behavior, and that behaviors require bodily changes that can be experienced as conscious feelings (2010: 522).

Pero existe un acuerdo anterior a estos y posiblemente más importante que, por obvio, no debería dejar de mencionarse: todos estos autores y autoras consideran que lo emocional juega un importante rol en la vida ética⁴. Y a su vez, esa consideración se soporta en otro punto de partida común según el cual las emociones tienen un papel decisivo en la *epistemología moral*⁵. No obstante, cuando hablamos de emociones hay que decir que no todas ellas comparten el mismo rango.

En un texto de 1997, Diana Tietjens Meyers distingue la percepción moral ortodoxa de la percepción moral heterodoxa. Toda vez que las percepciones morales que involucran emociones (y casi todas ellas parecieran involucrarlas) no tienen lugar en el vacío, sino que están inscritas en redes de relaciones sociales, la ortodoxia o heterodoxia de una percepción moral dependerá de aquello de lo cual la emoción implicada “informe” (esto es, dependerá de cómo contribuye dicha emoción a enmarcar la situación moral en la que estamos inmersos). En este sentido, las percepciones morales no son políticamente neutrales sino que llevan consigo una carga valorativa, y por lo tanto suponen un posicionamiento en relación con el contexto social en el cual el agente moral se desenvuelve. Desde la perspectiva feminista

de Meyers, ciertas emociones que típicamente se consideran vicios epistémicos podrían entonces devenir virtudes epistémicas (1997: 198). Para esta autora, existe cierta ingenuidad en algunos enfoques filosóficos que se posicionan de forma acrítica a la hora de elegir cuáles emociones serían relevantes para la moralidad y cuáles no. La metáfora utilizada por Meyers para dar cuenta de esa ingenuidad no está desprovista de ironía: la autora utiliza la expresión “vainilla emocional” (1997: 203). Se trata de una imagen que denuncia una tendencia teórica a seleccionar ciertas emociones políticamente correctas (amor, compasión y empatía) por sobre otras con menos aceptación social; emociones, aquellas, que, como el helado de vainilla, van bien con todo. Dentro de la categoría de “vainilla emocional” entran, pues, todas las emociones que se considera que aportan claridad a la percepción moral y que permiten atender a valores que se consideran apropiados. Pero, cuando esos valores apropiados lo son porque perpetúan prácticas de dominación —Meyers se centra en el tema de la dominación de género, pero habla también de otras formas de explotación, discriminación y opresión (1997: 203)— entonces las “distorsiones” perceptuales son deseables, pues solo a través de ellas es posible mirar allende lo que la moral instituida nos permite ver.

Es claro que el principal blanco de estas críticas es el neoaristotelismo de Nussbaum, el cual, en el marco de esta crítica, se considera, cuando menos, algo naíf (1997: 204). Aún más, el problema con mantenerse en el campo de las percepciones ortodoxas es que, las más de las veces, ello significa moverse en un terreno teórico que contribuye a mantener el poder intacto: “emotional vanilla can secure complacency about conventional moral beliefs and unwitting complicity in maintaining a morally objectionable status quo” (1997: 204). Esto explicaría, en opinión de Meyers, el que los ejemplos elegidos por Nussbaum (pero acá la autora feminista hace extensivo su reparo a otros autores) pertenezcan siempre al ámbito de las relaciones interpersonales más cercanas (1997: 203)⁶. Llevando un poco más lejos esta crítica, sin embargo, conservando su espíritu,

podría decirse que se trata de una casuística, la de Nussbaum, que adolece de socialidad. En otras palabras, al enmarcar esta autora los dilemas morales que presenta en tramas de relacionamiento cerradas (es decir, no afectadas por situaciones estructurales más amplias en las que existen correlaciones de fuerzas y prácticas de poder) sus ejemplos quedan presos de un individualismo liberal epistemológicamente limitado.

Como corolario a las críticas de Meyers podríamos agregar un elemento más, y es que esa adhesión a ciertas emociones confortables supone que hay ciertos valores inobjektivos, que son los que la reflexión moral debe encontrar al final de su camino no sin simular sorpresa. Así, se eligen emociones con base en los comportamientos morales en los que estas podrían desembocar, y se pasa por elección epistemológica lo que en verdad ha sido una elección política. En este sentido, el lugar epistémico desde el que se realiza esta crítica no es más neutral que el punto de vista criticado. La toma de partida feminista por algunas emociones heterodoxas tiene unos móviles políticos bastante claros: “si queremos discernir situaciones de injusticia, no debemos atenernos a las emociones positivas sino atender también a aquellas que, aunque convencionalmente consideradas peligrosas, nos permitan reconocer tales situaciones” (Salles, 2002: 13).

En efecto, las emociones heterodoxas (o “emociones prohibidas”, como prefiere llamarlas (Alison Jaggar) son aquellas que van a contrapelo de los valores y las percepciones usualmente admitidos. Son aquellas que, de experimentarlas, podrían generar en nosotros un cuestionamiento de la realidad. Algunas de las emociones trabajadas en esta línea son el asco, el enojo y la rabia. Pero: ¿podría el aburrimiento sumarse a las filas de esas “emociones prohibidas”? Y, todavía, una pregunta anterior: ¿se justifica hablar del aburrimiento como emoción⁷?

3. El aburrimiento como emoción

La tesis que intento sostener acá es doblemente problemática: dentro de la escasísima

bibliografía a propósito del aburrimiento no solo no existe consenso respecto de una eventual valía moral suya (de hecho los esporádicos abordajes de nuestro tema no suelen darse dentro del campo de la ética), sino que, debido a una serie de confusiones, tampoco se la ha considerado nunca una emoción propiamente dicha. Detengámonos primero en esto último.

En la historia de la filosofía, el aburrimiento no ha aparecido más que en unos cuantos autores, mientras que la pereza y el tedio apenas y en unos pocos más⁸. Al margen de algunos pasajes aislados en obras filosófico/teológicas (Pascal y Kierkegaard) y de otros más en pensadores como Schopenhauer y Nietzsche, el aburrimiento apenas y ha sido mencionado. El tedio, si bien fue tema de un interesante análisis de parte de Heidegger en al menos dos de sus obras (2009 y 2007), tampoco ha gozado de mucha fama dentro de los filósofos, al tiempo que la pereza apenas y fue tema de interés en *El derecho a la pereza* de Paul Lafargue, el simpático opúsculo del pariente político de Karl Marx. La obra contemporánea más importante dentro de este conjunto de temas es la *Filosofía del tedio*, de Lars Svendsen. En dicha obra, el filósofo noruego analiza la presencia del aburrimiento en la filosofía y la literatura, pero su texto no pasa de ser, tal y como él mismo lo reconoce en la introducción y el epílogo del mismo, “una serie de bocetos” (2006: 10 y 197) que apenas sugieren alguna línea de análisis teórico, pero sin desarrollar ninguna. Sin embargo, su obra, ya desde el propio título, da cuenta de una confusión terminológica en la que vale la pena detenernos. La palabra en noruego del título original, *kjedsomhetens*, significa aburrimiento. Al inglés, el escrito ha sido traducido precisamente como *Philosophy of boredom* (palabra inglesa, esta última, que se corresponde con el significado en español de la palabra “aburrimiento”), pero en la versión castellana se ha preferido traducir *kjedsomhetens* por “tedio”. En realidad, ambas traducciones se adecuan con el espíritu del texto, especialmente con lo expuesto en las páginas 29, 30 y 31, en las que Svendsen analiza los distintos vocablos existentes en cada idioma para designar el *kjedsomhetens* y hace un breve

rastreo del origen de esas palabras, a partir del cual concluye que: a) todas ellas “pertenecen a un gran complejo conceptual de profundas raíces históricas” (2006: 31), y b) que hay que evitar confundir la acedia latina, término emparentado más bien con la melancolía y la tristeza, que con la palabra “*kjedsomhetens*”, distinción esta última que valida, al ubicar al tedio y al aburrimiento dentro de una matriz común, una utilización indiferenciada de ambos términos. El único matiz conceptual que Svendsen encontraría entre estos dos vocablos es que el segundo es de uso más coloquial mientras el primero es un tanto más técnico. Como se verá, discrepo de Svendsen en este punto, en la medida en que creo conveniente realizar una distinción terminológica más detallada que la que él realiza.

En mi opinión, el aburrimiento posee diferencias significativas con la pereza y el tedio. La pereza designa una cierta indisposición o desgano en relación con el emprendimiento de una tarea (normalmente un trabajo), indisposición que a la larga puede redundar en una negativa a emprender la tarea en cuestión. De hecho, a menudo se homologa al perezoso con el holgazán (es decir, a aquel que, por pereza o desgano, prefiere no llevar a cabo una labor). El tedio, por el contrario, alude a una indisposición más general y abarcante. Podría decirse que el tedio es más bien un estado existencial o metafísico. Así lo cree, por ejemplo, Heidegger. Para el filósofo alemán, el tedio es un estado metafísico deseable, pues, al igual que la angustia, al conmocionarnos, nos hace despertar de la ensoñación en la que nos mantenemos cuando solo dejamos pasar el tiempo (2007). El tedio, el verdadero tedio (al que Heidegger llama tedio profundo, por contraposición al mero aburrirse de algo) nos hace despertar al *Dasein*, de forma tal que, más que un sentimiento, el tedio sería una evidencia ontológica de una falta de *sentido general*. El aburrimiento, en cambio, tiende a tener un objeto definido (utilizando un término en uso dentro de la jerga especializada, podríamos decir que tiene un carácter “intencional”). Estamos aburridos por algo o en ausencia de algo. En presencia de un “aburrimiento indeterminado”, genérico, haríamos bien si calificáramos ese

estado como un estado de tedio (de ahí que el proverbio latino rezara *taedium vitae*: el tedio se experimenta en relación con la vida en general, no con algo particular). Svendsen realiza una reflexión similar cuando distingue entre un tedio intencional (en mi terminología se trataría de un aburrimiento a secas) y uno existencial (lo que en mi terminología se denominaría tedio a solas), pero, desde mi punto de vista, los términos utilizados por Svendsen para su distinción son incorrectos y quedan presos de la vaguedad con la que dichos vocablos se utilizan en el lenguaje cotidiano.

La pereza y el aburrimiento tampoco deberían identificarse. La pereza ha pasado de ser un concepto con raigambre religiosa (recuérdese que en la tradición judeocristiana se trata de uno de los siete pecados capitales) a ser un concepto político: en las sociedades laborómanas, la noción lleva consigo una carga moral negativa por el hecho de que el perezoso (es decir, aquel que no trabaja) rechaza el ideal de la productividad, uno de los pilares de las sociedades propias del capitalismo posindustrial. Así las cosas, el aburrimiento desborda por mucho a la pereza. Si bien ambos se experimentan en relación con algo específico (contrario a lo que ocurriría con el tedio), es posible aburrirse de muchas cosas, mientras que la pereza pareciera tener hoy día un sentido más restringido. Considerado en tanto documento histórico, el ya citado texto de Lafargue es una muestra de ello. En él, el gesto teórico de defender la pereza se identifica sin más con el de refutar el trabajo. La pereza, según Lafargue, es un derecho a conquistar por el proletariado, toda vez que la organización capitalista de la sociedad veda tal privilegio⁹. En este sentido, la pereza no sería una emoción sino una práctica o conjunto de prácticas¹⁰, y cuando el autor alude a ella refiere una serie de posibilidades para gastar ese tiempo de una manera hedonista¹¹. En otras palabras, la pereza es una forma de praxis política y no una emoción.

Pero si el tedio, en tanto estado metafísico, y la pereza, en tanto fenómeno político, no son emociones, ¿qué convierte a su vecina, el aburrimiento, en una? Retomando a Prinz (2010:

522), ni somaticistas ni cognitivistas tendrían problema en aceptar como una emoción algo que a) depende de disparadores contextuales, b) implica ciertos patrones de comportamiento, y c) supone una serie de cambios corporales experimentados como sentimientos conscientes. A estos tres rasgos podríamos agregar un cuarto: d) las emociones implican algún grado de compromiso afectivo. Esas características de las emociones que, como veíamos, constituyen el “common ground” entre cognitivistas y somaticistas, podrían ser consideradas como los criterios de ingreso mínimos al campo de las emociones, y mi tesis es que el aburrimiento cumple con todas ellas¹².

En efecto, el aburrimiento depende de disparadores contextuales. No todo nos resulta aburrido, ni las cosas o personas que nos aburren lo hacen siempre. En este sentido, el aburrimiento (ya volveré sobre esto más adelante) constituye un tipo de percepción: al aburrirnos hay un posicionamiento anímico/epistémico frente a una situación determinada. *Al sentirnos aburridos hay algo del contexto que estamos rechazando.* Y si bien la naturaleza del aburrimiento supone un tipo de rechazo que en principio pareciera menos decidido que el involucrado en el enojo o en el asco, el diagnóstico que implica es el mismo que el de esas otras emociones: algo de la situación en cuestión desmerece nuestra aprobación. Sin embargo, el rechazo implicado en el aburrimiento pareciera poseer características propias. Lo que nos enoja o asquea no nos gusta, y ese disgusto suscita en nosotros un interpelación que pareciera inevitable. De algún modo podría decirse que se trata de emociones que generan un alto grado de “compromiso afectivo”¹³. El aburrimiento, en cambio, supone otro tipo de desaprobación; desaprobación que podría ser mejor descrita si nos remitimos al concepto de pasividad emocional. Según Salles (1999: 221-225), el argumento de que las emociones no deben ser tenidas en cuenta en la vida ética en tanto ponen al agente moral en una situación de pasividad, debe ser rechazado no en nombre de una soberanía de la voluntad frente a nuestra vida emocional (tesis defendida por Solomon), ni en nombre de una apología ética de la pasividad (posición sostenida por Blum),

sino más bien en virtud de que el sujeto, si bien en primera instancia experimenta sus reacciones emocionales (esto es, permanece pasivo frente a ellas), existe un segundo momento, el de la receptividad frente a las mismas, en el que asume un papel activo. En el caso del aburrimiento, entonces, pareciera existir un rechazo menos enérgico de la situación que lo genera, lo cual podría considerarse que le resta potencia como emoción, pero no obstante, podríamos ver en esto un *plus*: igualmente inevitable que otras emociones (pues no podemos elegir que algo deje, al menos de súbito, de parecernos aburrido) el aburrimiento propiciaría un tránsito expedito de la pasividad a la receptividad. En una palabra: es más sencillo ser receptivos a nuestro aburrimiento que a nuestro asco, nuestra amargura, o a nuestro enojo, en la medida en que se trata de una emoción menos “invasiva”.

Por otro lado, el aburrimiento también implica ciertos patrones de comportamiento. No se actúa del mismo modo cuando se está aburrido que cuando se está feliz, o cuando se siente compasión. Mucho menos se actúa del mismo modo que cuando se siente entusiasmo. El aburrido por lo general se abstiene de participar en aquello que le aburre, o bien se involucra con ello (usualmente cuando no lo queda más remedio por efecto de alguna coacción externa) pero de una forma apática. Es así que el aburrimiento, además de aportar insumos epistémicos, desemboca en un cierto comportamiento. De ahí que, como señalaba al comienzo de este artículo, se nos ofrezcan cientos de lenitivos contra él y que exista un estigma social en contra de aquel o aquella que se comporta de forma aburrida (de hecho, calificar a alguien de aburrido es sinónimo de agravio).

Por otra parte, el aburrimiento requiere una serie de cambios corporales que se experimentan, o pueden experimentarse, de forma consciente¹⁴. De hecho, los estados de aburrimiento tienden a tener un mismo tipo de lenguaje corporal: o bien el bostezo, o bien la barbilla apoyada sobre la palma de la mano en posición horizontal y el codo del mismo brazo a su vez apoyado sobre otra superficie. El aburrimiento, corporalmente hablando, es legible de manera inversa a aquellos

estados que implican agitación o exaltación corporal. Una persona aburrida, de hecho, manifiesta reacciones corporales tan definidas como las de alguien en estado de enojo o de euforia.

Finalmente, y como ya lo mencioné antes, el aburrimiento involucra un compromiso afectivo. Difícilmente podríamos considerar el aburrimiento como algo que no produce afectación alguna. Lo curioso en el caso de esta emoción, sin embargo, es precisamente que interpela a quien la experimenta generándole desafección para con aquello que le resulta aburrido. La afectividad del aburrimiento bien podría definirse como la falta de afectividad hacia lo que nos aburre.

De manera tal que el aburrimiento pareciera cumplir con los requisitos necesarios para ser considerado una emoción, pero resta aún argumentar en favor de su estatuto moral.

4. El aburrimiento y su rol moral

En sus obras *Parerga y Paralipómena* y *El amor, las mujeres y la muerte*, Schopenhauer considera el problema de las relaciones entre el aburrimiento y la voluntad. Anticipando, como diversos comentaristas lo han destacado ya, una serie de tesis que más tarde sostendría también Freud, Schopenhauer considera que frente a la necesidad (Freud por su parte hablará, poco después, del deseo) existen dos panoramas posibles: o bien el ser humano permanece en su estado carencial, en cuyo caso es víctima de un intenso dolor, o bien dicha necesidad es satisfecha, en cuyo caso sobreviene, casi de inmediato, un insoportable aburrimiento. Así, según el pensador alemán, para el ser humano (en realidad, debido a la misoginia propia de su pensamiento Schopenhauer se refiere de forma excluyente al hombre):

la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia mismas se le vuelven una carga insoportable. Así

pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos (2006: 369).

De este modo, el aburrimiento es una de las dos derivaciones (agreguemos nosotros el adjetivo “emocionales”) posibles de la necesidad. Pero el aburrimiento está también a un paso de ser considerado un asunto moral (tómese nota de que Schopenhauer tematiza el asunto del aburrimiento en el cuarto libro de su *Parerga y Paralipómena*, precisamente el segmento de su obra dedicada a los asuntos éticos). El aburrimiento, de hecho, es la fuente misma de la sociabilidad, y por lo tanto, pone al ser humano en la situación ética de relacionarse con otros:

el aburrimiento no es para nada un mal que haya que considerar menor: al final pinta una verdadera desesperación en el rostro. Hace que seres que se aman tan poco como los hombres se busquen unos a otros, y es así la fuente de la sociabilidad (2006: 371).

Como vemos, el aburrimiento a pesar de ser un mal, motoriza las relaciones sociales. Pero, además, desde este punto de vista (y de nuevo Freud coincidirá con esta tesis) el aburrimiento y la necesidad hacen que el ser humano, insatisfecho por efecto de una insaciabilidad constitutiva, busque por todos los medios ora huir de la falta, ora escapar del aburrimiento, razón por la cual no sería inadecuado —salvo por el anacronismo que implica— decir que para Schopenhauer, el aburrimiento es uno de los pilares básicos en la economía libidinal del sujeto.

No obstante, argumentar que el aburrimiento mantiene en movimiento la existencia, no es, en el marco de la filosofía de este autor, nada positivo. Para Schopenhauer, como es bien sabido, lo deseable frente a este drama de la voluntad sería, de hecho, la supresión de ésta. Resolución conservadora de un problema político que Schopenhauer insiste en abordar como problema metafísico: para él, la única forma de renunciar a los vaivenes inevitables de la voluntad es renunciando a ella, como si el aburrimiento no fuera resultado del modo en que se administran socialmente las

pulsiones, sino una condición de la existencia humana por antonomasia¹⁵. En otras palabras, el aburrimiento para Schopenhauer sería una desgracia difícilmente evitable.

A contrapelo de este planteamiento, mi hipótesis es que el aburrimiento podría jugar, y de hecho ha jugado históricamente, un rol moral completamente distinto al recién descrito, y que dicho rol lo emparentaría con el grupo de las “emociones prohibidas”. Tal y como indica Meyers, es posible llevar a cabo una politización de la percepción moral (1997: 213). De modo, pues, que cabría pensar en un uso políticamente estratégico del aburrimiento, así como esta autora afirma que es posible un uso político de emociones como la paranoia, la hipersensibilidad, la amargura o la ira. Pero, ¿de qué modo?

Si tal y como lo sugiere Meyers, para poder pensar una dimensión subversiva de las emociones es recomendable partir de un concepto de agente moral emocionalmente comprometido y políticamente situado (1997: 199)¹⁶, haríamos bien en poner un ejemplo específico. Pensemos en el aula escolar. A menudo, en ese espacio tiene lugar una serie de relaciones de dominación. Quedémonos solamente con una: la vinculación entre el alumno y el profesor se establece en los modelos educativos más arcaicos a partir de un código adultocéntrico cuya violencia se ve potenciada por regímenes de saber-poder que ponen al estudiante en una posición de desventaja¹⁷. El resultado es que la mayoría de alumnos consideran que es aburrido ir a la escuela (percepción que no pocos dudarían en calificar de heterodoxa). Ante esto, el estudiante, legítimamente aburrido por el efecto de unas soporíferas lecciones en las cuales no es considerado sujeto (en la medida en que no puede darle carácter a su experiencia de aprendizaje), es censurado si manifiesta su aburrimiento, cuando en realidad su emoción está alertando de una limitación del contexto para producir sentido. Si dicho aburrimiento, en tanto experiencia colectiva, se expresa en forma de rechazo organizado, entonces el aburrimiento estaría cumpliendo ya no solo un rol epistemológico/moral sino también ético/político. En este caso específico

el aburrimiento informa sobre una organización institucional de la experiencia educativa que no produce gratificación y que, en esa medida, no potencia el aprendizaje. Sin embargo, por sí solo, el aburrimiento no diagnostica qué debe cambiarse (así como otras emociones “negativas” como el asco o el enojo no aportan a la moralidad con el sólo hecho de ser sentidas); corresponde a la reflexión ética pensar en cada caso de qué está dando cuenta cada aburrimiento particular. Así las cosas, sentirse aburrido no basta para revertir la situación que genera aburrimiento, pero si se indaga en las razones últimas de por qué nos sentimos aburridos, usualmente esa indagación nos mueve a producir sentido. Por eso en nuestro ejemplo, la percepción moral generada por el aburrimiento no basta: para que este tenga efectos transformadores debe expresarse en forma de rechazo hacia una institución (en este caso la Escuela) que produce de forma sistemática displacer en los estudiantes; displacer del que precisamente da alarma el aburrimiento.

Tomemos otro ejemplo, esta vez histórico. Una cotidianidad monótona y enajenada, muy probablemente generará un aburrimiento colectivo. De hecho, y en esto coincide toda la filosofía crítica del siglo XX, la cotidianidad moderna lo genera. ¿Pero qué ocurre si una colectividad toma nota de ese aburrimiento generalizado y se levanta contra él? Quizá fue precisamente esto lo que ocurrió en la revolución de mayo de 1968, revuelta que algunos califican como una rebelión contra el conformismo y el aburrimiento (me refiero a Joseph Heath y Andrew Potter en su obra del 2005 *Rebelarse vende*. En efecto, contrariamente a otras revueltas políticas, las de mayo del 68 tuvieron como blanco la crítica a un sistema (el capitalismo postindustrial) incapaz de producir sentido en distintos ámbitos. El motor de mayo del 68 no fue únicamente luchar contra la injusticia social, sino denunciar el aburrimiento que genera una sociedad laborómana y burocratizada. De ahí que sus focos de expresión fueran el arte y la creatividad: para hacer la contra a un sistema aburrido había que divertirse. Sin embargo, es cierto que los sistemas de poder tienen una capacidad de contorsión lo suficientemente

desarrollada para entretener pasajeramente, y, a la vez, crear subrepticamente nuevas formas de opresión, que a la larga terminan generando tanto o más aburrimiento que las anteriores¹⁸. *De ahí que no sea políticamente conveniente una solución definitiva contra el aburrimiento¹⁹, ya que se trata de una especie de alarma sociomoral que garantiza a la cultura una evaluación permanente de la capacidad de sus instituciones para producir sentido.*

El aburrimiento es entonces una emoción moralmente relevante en la medida en que notifica de una cierta inconformidad con nuestro entorno. En nuestra época se trataría además de una emoción que induce a una percepción moral heterodoxa, pues las más de las veces esa inconformidad se relaciona con que estamos inmersos en situaciones de dominación en las que se nos asigna un rol con el que estamos inconformes. En una sociedad en la que pululan instituciones que demandan al agente moral que se ajuste a normas con las que no necesariamente comulga, el aburrimiento individual, y aún más el aburrimiento colectivo, son fenómenos que tendría que ser tomado en cuenta en la reflexión ética, en la medida en que notifican de la incapacidad de nuestra cultura para producir sentido. Solo si pensamos en el aburrimiento desprovisto de su dimensión sociohistórica podríamos concluir que quien se aburre lo hace al margen de su contexto: nos aburrimos de algo y he aquí que estamos haciendo ética en el momento en que nos preguntamos porqué, y política en el momento en que intentamos revertir la situación que nos aburre.

De forma tal que lo mismo que señala Salles sobre el asco cabría afirmarlo sobre el aburrimiento: “el tema que tal vez debamos discutir con más cuidado no es si [estamos frente a] una emoción de rechazo —porque obviamente lo es[tamos]—, sino cómo tal rechazo puede desempeñar algún papel en una moralidad” (2010: 43). Quizá sea esta discusión, que la contemporaneidad se adeuda aún a sí misma, la única manera de rechazar los placebos que la sociedad del espectáculo se empeña en

endosarnos. Quizá sea ella la única capaz de hacer que el aburrimiento deje por fin de ser tan aburrido²⁰.

Notas

1. La expresión es de Jaggar.
2. Es ya un lugar común dentro de la literatura especializada que la vinculación entre lo emocional y lo moral se remonta a Aristóteles. Sin embargo, contemporáneamente esa vinculación se ha vigorizado y hoy día constituye un campo filosófico que ha suscitado diversos debates. Dentro de la larga lista de nombres que han contribuido a alimentar dichos debates podemos destacar, entre muchos otros nombres, los de William James y Jesse Prinz por un lado (somaticistas), y de Robert Solomon y Martha Nussbaum por el otro (cognitivistas). Sobre la polémica entre cognitivismo y somaticismo volveré en breve.
3. Huelga aclarar que existen autores que asumen posiciones mixtas, como se verá más adelante.
4. Este consenso constituye una ruptura con una tradición filosófica bastante aceptada en Occidente: la que despacha lo emocional por considerar que interfiere de manera indeseada en la actividad racional, la cual debería monopolizar, según dicha tradición, la reflexión moral.
5. Sobre el concepto de epistemología moral cfr. Prinz 2010: 520 y Salles, 1999: 226.
6. Un ejemplo arquetípico sería el que abre el capítulo I de *Upheavals of Thought*, en el que Nussbaum relata sus emociones alrededor de una complicación sufrida por su madre luego de una intervención quirúrgica.
7. Hay que decir que, no obstante, el esfuerzo reciente por validar ciertas emociones controversiales (esfuerzo del que el presente texto quiere hacer parte), los y las autores/as admiten unánimemente el carácter peligroso de ellas. El asco o la ira, por ejemplo, son emociones que entrañan diversos riesgos y no se pueden legitimar sin más. De modo, pues, que no pretendo acá hacer una apología de las emociones prohibidas por el solo hecho de que lo sean.
8. La melancolía, por su parte, fue objeto de reflexión por parte del neoplatónico renacentista Marcilio Ficino en *Tres libros sobre la vida* y de Giordano Bruno en *Las sombras de las ideas*. En relación con el tema de la melancolía durante el Renacimiento véase *Saturno y la melancolía*, de Erwin Panofsky, Fritz Saxl y Raymond Klibanski.
9. De idéntica forma, la Teoría de la clase ociosa de Veblen ve en el ocio un asunto económico/político. Al contrario de Lafargue, sin embargo, para Veblen el ocio es una fuente de reputación y honorabilidad de la que echan mano las clases ociosas como forma de distinguirse de las clases pecuniariamente inferiores. Mientras Lafargue ve en el ocio un privilegio al que las clases más desposeídas deberían tener acceso, Veblen ve en el ocio un mecanismo de imposición de una clase sobre otra y un síntoma de una cierta propensión a la frivolidad.
10. Pareciera contradictorio aludir a la pereza como una práctica, siendo que tanto ella como el ocio, se entienden como formas de evitar la actividad. Sin embargo, lo que tanto la pereza como el ocio ponen en juego es el concepto mismo de actividad. La equivalencia entre producir y permanecer activo es una equivalencia sociohistórica y por lo tanto contingente, por lo que ciertas formas de pereza como el dormir, el descansar, o el meditar, podrían (en mi opinión deberían) ser consideradas como modos de hacer algo. Así, la equivalencia entre estas formas de pereza y la ausencia de actividad en realidad encubre una desacreditación moral de aquellas.
11. Esta es la razón de que el texto de Lafargue ha sido considerado por algunos comentadores como un texto utópico. Véase por ejemplo el siguiente pasaje: “para encontrar trabajo suficiente a todos los no-valores de la sociedad actual, y lograr que el utillaje industrial se desarrolle indefinidamente, la clase obrera deberá, como la burguesía, violentar sus inclinaciones a la abstinencia y desarrollar indefinidamente sus capacidades consumidoras. En vez de comer una o dos onzas de carne dura al día, cuando las come, deberá comer jugosos beefsteaks de una o dos libras, y en lugar de beber modestamente malos vinos, más católicos que el Papa, beberá a grandes sorbos bordeaux y bourgogne, sin bautizo industrial, y dejará el agua para las bestias” (2010: 25).
12. No obstante, considero que esos “requisitos” son intersubjetivos y sociohistóricos. En otras palabras, el hecho de que especialistas con distintos puntos de vista coincidan en establecer esos criterios

- como parámetros básicos para determinar qué debe considerarse una emoción y qué no, no los convierte en criterios objetivos o verdaderos (dicho sea de paso, tampoco los convierte en falsos). Esta tesis, que se dirige en principio a los criterios utilizados por los autores discutidos, también debe aplicarse a los criterios definitorios de lo emocional utilizados en el presente artículo. Como se verá más adelante, considero que toda emoción es percibida como tal a partir de unos ciertos criterios de inteligibilidad históricos que le dan ese estatuto —algunas veces esos criterios son de carácter científico, y entonces se pueden realizar experimentos y “demostraciones”, y concluir, por ejemplo, que la verdad de la vergüenza es que esta trae siempre consigo un enrojecimiento de las mejillas, o que la verdad del miedo es que cripa los pelos, pero su estatuto científico no implica que esos criterios sean menos históricos. Lo que está en juego acá es qué se entiende por emoción, y a contrapelo de la tesis de que existe un concepto verdadero de dicha noción, yo me inclinaría por pensar que las emociones son experiencias (foucaultiano sensu). En todo caso, el argumento que intento defender acá es similar al que sostienen algunas feministas, quienes aseveran que no se deberían entender las emociones “como privadas y personales sino como construcciones sociales públicamente creadas y profundamente marcadas por la sociedad que las conforma” (Salles 2002: 6).
13. Para una análisis de los alcances de este concepto en la percepción moral cfr. Salles, 1999: 219.
 14. Para Jesse Prinz, la diferencia entre experimentar de forma consciente esos cambios corporales y que estos permanezcan en un plano inconsciente, es la diferencia entre experimentar emociones y sentimientos. Existirían, pues, emociones inconscientes y emociones conscientes (esto es, por un lado, emociones inconscientes, y por otro, sentimientos) (2005: 23).
 15. Es interesante el hecho de que esta misma ontología schopenhaueriana del deseo como carencia esté presente en Freud y posteriormente en pensadores freudianos como los de la Escuela de Frankfurt. El pensamiento político que se deriva de esta teoría del deseo pone a quienes lo suscriben en un callejón sin salida pues, o bien el deseo es incumplible y por lo tanto la falta es inevitable (a lo sumo la carencia sería sublimable), o bien el deseo es concretable de forma absoluta únicamente en la muerte. Como plantearé en seguida, a partir del hecho de que algo nos resulte aburrido no debería concluirse que existe una estructura invariable (no importa si metafísica —como en Schopenhauer— o psíquica —como en Freud—) que nos hace sentir perpetuamente insatisfechos, sino, simplemente, que existe una situación (algunas veces de dominación) que podría o debería modificarse de forma tal que nos resulte más gratificante estar en ella.
 16. Es cierto que Meyers se refiere a un agente moral muy específico (las mujeres), pero también es cierto que afirma que el análisis desplegado en su texto es aplicable a diversas situaciones de opresión en las que se descalifican reacciones morales simplemente porque estas ponen en evidencia relaciones de dominio. El texto de Meyers (especialmente su último párrafo) podría ser leído, de hecho, como una interesante crítica al concepto de sujeto subyacente a algunas de las teorías que otorgan un papel positivo a las emociones en la vida moral (su interlocutora más obvia, como lo señalé antes, es Martha Nussbaum, pero no es la única). Para la autora, dichas teorías funcionan con una noción de individuo solitario, mientras que su propuesta es pensar un agente moral constituido por una sumatoria de individuos. En realidad, se trata de una crítica al concepto liberal de sujeto, pero de una crítica, también ella, liberal. Los colectivos no son sumatorias de individuos. De hecho, estamos atravesados por otros, y es en virtud de ello que logramos hacernos con una identidad. Para una brillante exposición de cómo podría pensarse la vida moral y el concepto de responsabilidad allende la noción liberal de sujeto, cfr. el texto de Judith Butler *Dar cuenta de sí: violencia ética y responsabilidad*.
 17. Otras relaciones de subordinación que ocurren en el aula tienen su origen en la extracción de clase de los diferentes estudiantes, su género y su ritmo de aprendizaje, entre varios otros. Dos textos clásicos que abordan asuntos afines a estos son: *La pedagogía del oprimido*, de Paulo Freire y *Summerhill: un punto de vista radical sobre la educación de los niños*, de A.S. Neill.
 18. No pretendo relacionar mecánicamente el aburrimiento con la dominación. La relación entre el ejercicio del poder y el binomio entretenimiento-aburrimiento es, de hecho, sumamente compleja y exigiría todo un desarrollo independiente de la reflexión que vengo desarrollando acá. Para efectos de la hipótesis que sostengo en este artículo (esto es, que el aburrimiento es una emoción moral que alerta sobre la falta de sentido del contexto que nos rodea), baste con señalar que algunas formas de opresión apelan al entretenimiento para distraer y otras por el contrario son abiertamente aburridas. En cualquier caso, el aburrimiento sería un indicador invaluable para identificar cuándo tienen lugar estas últimas formas de dominio.

19. A una conclusión similar (aunque no por razones políticas, como sucede acá) llega Lars Svendsen en las últimas líneas de su *Filosofía del tedio*: “una fuente común del tedio es el hecho de que nos empeñemos en usar la mayúscula allí donde deberíamos contentarnos con las minúsculas. Aunque no se nos otorgue Sentido, no deja de haber un sentido; y también tedio. El tedio ha de aceptarse como un hecho insoslayable, como la fuerza de gravedad de la propia vida. No es una solución grandiosa, pero es que el problema del tedio no tiene solución” (2006: 199).
20. El auxilio de varias personas fue indispensable para la redacción de este artículo. Agradezco a los colegas Lic. Jethro Masís y Dr. Juan Diego Moya Bedoya por sus sugerencias bibliográficas respectivas en torno al tema del tedio en Martin Heidegger y del aburrimiento en Schopenhauer. De igual manera a la Dra. Arleen Salles por su lectura de varios manuscritos anteriores de este trabajo, así como a los doctores Jorge Jiménez y Mauricio Molina, junto a quienes varias veces ref hablando sobre estos temas.

Bibliografía

- Bruno, Giordano. 2009. *Las sombras de las ideas* (Trad. Jordi Raventós Varlam). Madrid: Ediciones Siruela.
- Butler, Judith. 2009. *Dar cuenta de sí: violencia ética y responsabilidad*. (Trad. Horacio Pons). España: Amorrortu.
- Debord, Guy. 2006, marzo 2. *La sociedad del espectáculo* (Trad. Maldejo). Sindominio.com Web Site. Disponible en: <http://www.sindominio.net/ash/ash.html>.
- Ficino, Marsilio & Cornaro, Luigi. 2006. *Tres libros sobre la vida* (Trad. J. Marciano Villanueva). Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Heath, Joseph & Potter, Andrew. 2005. *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. (Trad. Gabriela Bustelo). Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin. 2009. *Ser y tiempo* (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.
- _____. 2007. *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo - finitud - soledad*. (Trad. Joaquín Alberto Ciria Coscolluela). Barcelona: Alianza Editorial.
- Meyers, Diana Tietjens. 1997. *Emotion and heterodox moral perception: An essay in moral social psychology*. En D. T. Meyers (Ed.), *Feminists rethink the self* (pp. 197–218). Boulder, CO: Westview Press.
- Neill, Alexander Sutherland. 2005. *Summerhill: un punto de vista radical sobre la educación de los niños* (Trad. Florentino M. Turner). México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, Martha. 2001. *Emotions and Judgments of Value*. En *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (pp. 19-33). New York: Cambridge University Press.
- _____. 1999. *The Professor of Parody: the Hip defeatism of Judith Butler*. En *The New Republic*, No 22, pp. 37-45.
- Prinz, Jesse. 2010. *The Moral Emotions*. En P. Goldie (Ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* (pp. 519-138). New York: Oxford University Press.
- _____. 2005. *Are Emotion Feelings?*. En *Journal of Consciousness Studies*, 12, No. 8–10, pp. 9–25.
- Lafargue, Paul. 2010. *El derecho a la pereza*. Elgranerocomun.net Web Site. Disponible en <http://www.elgranerocomun.net/article262.html>
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky y Fritz Saxl. 1991. *Saturno y la melancolía*:

estudios de historia de la filosofía de la naturaleza y el arte (Trad. María Luisa Balseiro). Madrid: Alianza Editorial.

Salles, Arleen. 2010. *Sobre el asco en la moralidad*. Dianoia, LV, 2010.

_____. 2002. *Validando a las emociones: contribuciones de la ética feminista*. Mora: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, No 8.

_____. 1999. *Percepción y emociones en la moralidad*. Isegoría, No 20, 1999.

Schopenhauer, Arthur. 2006. *Parerga y Paralipómena*. Tomo I. (Trad. Pilar López de Santa María). Madrid: Trotta.

_____. 1902. *El amor, las mujeres y la muerte* (Trad. A. López White). Valencia: F. Sampere y Cía. Editores. Disponible en: <http://www.schopenhauer-web.org/>

Svendsen, Lars. 2006. *Filosofía del tedio* (Trad. Carmen Montes Cano). Barcelona: Tusquets.

Veblen, Thorstein. 1974. *Teoría de la clase ociosa* (Trad. Vicente Herrero). México: Fondo de Cultura Económica.