



Ilustração de um demônio Lechie por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

ABURRIMIENTO E INOPEROSIDAD: UNA HUELGA INVOLUNTARIA FRENTE A LOS IMPERATIVOS DE ÉPOCA*

Mercedes Ruvituso 

Universidad Pedagógica Nacional – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina

Resumen

Este trabajo parte de un análisis del uso que Giorgio Agamben le da a la noción de "aburrimiento" desde el pensamiento de Heidegger y Benjamin en el marco de su filosofía de la inoperosidad. En primer lugar, se analiza la interpretación del concepto de "aburrimiento profundo" de Heidegger, en *L'Aperto* y *L'uso dei corpi*. Desde la perspectiva de una interpretación más amplia del concepto de "tonalidad emotiva" (*Stimmung*) en obras tempranas, se muestra que, de manera crítica, Agamben interpreta que el aburrimiento sería el último intento radical pero todavía "metafísico" de hacer funcionar una "máquina antropológica". El aburrimiento ofrecería un modelo suspensivo para pensar una vida humana sin contenidos, pero todavía sugestivamente "arrojada" a una "tarea" que no logra resolver cierta biologización "afectiva" de realización de lo humano. En segundo lugar, se estudian las menciones a la figura del aburrimiento (*Langeweile, ennui*) que remiten al pensamiento de Walter Benjamin. Aunque Agamben no compara explícitamente estos conceptos del aburrimiento en Heidegger y Benjamin, su contraposición permite iluminar dos diferentes modelos "suspensivos" contrapuestos, operando en la filosofía de la inoperosidad. Proponemos, finalmente, definir el potencial crítico de una filosofía del aburrimiento como una figura de la "huelga involuntaria" frente a los imperativos de la propia época.

Palabras clave

Heidegger, Benjamin, Agamben, tonalidad emotiva.

BOREDOM AND INOPERATIVITY: AN INVOLUNTARY STRIKE AGAINST THE IMPERATIVES OF THE TIMES

Abstract

This article starts from an analysis of Giorgio Agamben's use of the notion of "boredom" from the point of view of Heidegger and Benjamin in the framework of his philosophy of inoperativity. First, Heidegger's interpretation of the concept of "deep boredom" in *L'Aperto* and *L'uso dei corpi* is analyzed. From the perspective of a broader interpretation of the concept of emotional tonality (*Stimmung*) in the early works, it is shown that, critically, Agamben interprets boredom as a fundamental emotive tonality that would be the last radical but still "metaphysical" attempt to make an "anthropological machine" work. In this sense, boredom would offer a suspensive model for thinking a human life without content but still suggestively "thrown" into a "task" that fails to resolve a certain "affective" biologization of the realization of the human. Secondly, we study the mentions of the figure of the boredom (*Langeweile, ennui*) that refer to the thought of Walter Benjamin. Although Agamben does not explicitly compare these concepts of boredom in Heidegger and Benjamin, their contraposition allows us to illuminate two different "suspensive" models, close and opposite, that operate in the philosophy of inoperativity. Finally, it is proposed to define the critical potential of an Agambenean philosophy of boredom, as a figure of the "involuntary strike" against the imperatives of the epoch itself.

Keywords

Heidegger, Benjamin, Agamben, Emotional tonality.

Submetido em: 10/02/2025
Aceito em: 10/07/2025
Publicado em: 21/07/2025

Como citar: TELES, Edson.
Aburrimiento e inoperosidad: una
huelga involuntaria frente a los
imperativos de época. *(des)troços*:
revista de pensamento radical, Belo
Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57409,
jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* El presente artículo fue realizado en el marco del Plan de Investigación sobre "La performatividad de la política y la arqueología en la serie *Homo sacer* de Giorgio Agamben", financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Introducción

Cierta nostalgia ante la pérdida de experiencias pasadas tenemos, no sin ironía, de ese malestar que solemos llamar "aburrimiento". ¿Es posible aburrirse como antes? En una época en la que ya casi no existe ocasión para la contemplación directa del mundo, los dispositivos que utilizamos a diario evitan a toda costa la experiencia de aburrirse: ese rato interminable donde no sucede nada y sentimos un vacío e improductividad indescriptibles; ese paso del tiempo donde ninguna posibilidad nos satisface. Pero no solo el aburrimiento de antaño parece alterarse continuamente sino también esas dos actividades que se entendían como sus contracaras: el trabajo y el entretenimiento. El aburrimiento alguna vez fue considerado un "pecado capital" en contra de la ética del trabajo y el entretenimiento una manera de "sana" evasión; pero en la actualidad sus límites se confunden: en todo momento y lugar solemos padecer una necesidad imperiosa y contradictoria que al mismo tiempo nos pide entretenernos y producir. Un trabajo que sea entretenido y un ocio productivo parece ser el escenario donde – como decía Furio Jesi – el tiempo excepcional de la "fiesta" ha llegado a su fin.

En la década de 1930, Martin Heidegger y Walter Benjamin – dos filósofos que muchas veces tocaban temas afines sin estar en contacto directo – ubican al aburrimiento en un lugar destacado de sus investigaciones. Heredero de ambos, el pensamiento de Giorgio Agamben ha sabido usar estas dos meditaciones en distintos momentos. Una obra temprana como *Stanze* se abre precisamente con una reflexión sobre la secuencia conceptual entre la *acedia*, la melancolía y el *ennui*, inspirada en el Proyecto de los *Pariser Passagen* de Benjamin. Textos más recientes, como *L'Aperto. L'uomo e l'animale* o *L'uso dei corpi*, estudian el concepto heideggereano de "aburrimiento profundo" (*tiefe Langeweile*) para comprender cómo la posibilidad de aburrirse es propiamente "humana". Estas reflexiones no están explícitamente articuladas, pero no es difícil ver que cumplen una función determinante en la filosofía de la inoperosidad (*inoperosità*). El aburrimiento responde, en realidad, a una larga meditación rastreable desde las primeras obras con diferentes formulaciones y, en pocas palabras, quiere repensar cuál es la relación que nuestra tradición filosófica estableció entre las nociones de "potencia" y "acto". El gesto recupera y en cierto sentido radicaliza la pregunta arendtiana por la "acción"; ya no busca definir la acción como un acto voluntario, libre y decisorio, sino como la exposición de una "potencia" que excede las formas y realizaciones de un acto cumplido.¹ En este itinerario el aburrimiento ocupa un lugar paradigmático; tanto Heidegger como Benjamin permiten

¹ No podré resumir aquí los diferentes nombres y formulaciones que va adquiriendo la filosofía de la inoperosidad. Desde el problema de la "impotencia" (*adynamia*) aristotélica en la interpretación de Heidegger; como la traducción del verbo *katargeo* en las cartas paulinas en una lectura del mesianismo de Benjamin; como la traducción del concepto de *désœuvrement* que discuten Kojève y Bataille en torno al problema de la "negatividad sin empleo"; como "potencia de no" siguiendo a Deleuze, en una versión del "*I would prefer not to*" ("preferiría no hacerlo") de Bartleby; desde el averroísmo de Dante como "intelecto agente"; desde el motivo spinoziano de una "contemplación de la potencia"; la lista podría continuarse como una pregunta que rodea cada texto. Por otro lado, habría un primer momento que se concentra en la idea de una potencia suspensiva que excede sus formas y realizaciones y, como muestra Matías Amaya, una presencia cada vez mayor en sus últimas obras de la *praxis* inoperosa entendida como "uso". Para un análisis de la filosofía de la inoperosidad, véanse: Cavalletti, "El filósofo inoperoso"; Stimilli, "El uso de lo posible"; Didi-Huberman, "Puissance de ne pas"; Amaya, *El concepto de uso en la obra de Giorgio Agamben*.

pensar una forma de "suspensión" espacio-temporal de la acción que se enfrenta a un "vacío" de posibilidades y podría ser el germen de una crítica de la propia situación histórica. Sin embargo, estos filósofos piensan el aburrimiento desde marcos conceptuales diversos y sobre todo posiciones políticas enfrentadas. Más allá de la evidente discrepancia biográfica que lleva a Heidegger a apoyar explícitamente el nacionalsocialismo y a Benjamin al exilio y posterior muerte, en ambos el aburrimiento se entiende como un "humor" o "tonalidad emotiva" (*Stimmung*)² "política" que expresa un posicionamiento diferente frente a la vida moderna. ¿Qué sugestivas connotaciones políticas implica el concepto heideggereano de aburrimiento como tonalidad emotiva fundamental (*Grundstimmung*), en el curso de 1929-30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*?³ ¿la figura del aburrimiento que aparece constantemente en las reflexiones de Benjamin sobre la vida urbana moderna puede pensarse como una contrafigura?

La filosofía agambeneana de la inoperosidad – de manera no siempre explícita – recupera tanto la vía abierta por la "analítica existencial" como la "dialéctica en suspenso". En el análisis del aburrimiento en los *Grundbegriffe*, sin embargo, Agamben sugiere la peligrosa dimensión política que adquiere el tratamiento de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) respecto a *Sein und Zeit*. El problema implica afrontar una politización de la noción de *Stimmung* que es cercana conceptual y retóricamente a lo que Levinas había definido en 1933 como la "filosofía del hitlerismo". Escritos como "La passione della fatticità" y "Heidegger e il nazismo" se habían ocupado de revisar la aparente "biologización" de la noción de *Stimmung*,⁴ pero, de hecho, el mismo proyecto *Homo sacer* sobre la biopolítica moderna podría leerse como una posible respuesta a este problema. En los tres primeros volúmenes en publicarse, en particular, donde la cuestión de la tanatopolítica del nacionalsocialismo es central,⁵ Agamben interroga los dispositivos jurídico-políticos que hicieron posible entender la "vida humana" (*bíos*) de una población, de manera enteramente "suspensiva" respecto a su "vida biológica". Una manera de entender la tan comentada fórmula "vida desnuda"⁶ es pensarla como la operación biopolítica que hace posible entender la "historicidad" de una comunidad como un "destino" enteramente "biológico". En este marco, la operación "suspensiva" del aburrimiento que analiza *L'Aperto* adquiere un interés particular. Si el paradigma de la ontología biopolítica se realiza en el nacionalsocialismo es necesario revisar qué podría implicar para el Heidegger de los *Grundbegriffe* el estar "arrojado" a una disposición afectiva que determina el "destino" (en un sentido "trágico") de una comunidad. El gesto de constante

² Siguiendo una lectura del concepto heideggereano de *Stimmung* que remite a la idea de "voz" (*Stimme*), en obras como *Il linguaggio e la morte* (2008 [1982]), traduciremos este concepto como "tonalidad emotiva" y no como "estado de ánimo" como suele hacerse en castellano. Las traducciones de las obras citadas son nuestras para el presente trabajo, salvo que se indique lo contrario.

³ En adelante, *Grundbegriffe*.

⁴ Cf. Agamben, *La potenza del pensiero*.

⁵ Me refiero a *Homo sacer. Il potere sovrano e la vita nuda* publicado en 1995; *Quel che resta di Auschwitz*, 1998 y *Stato di eccezione*, 2003. Cf. Agamben, *Homo sacer*.

⁶ En *Homo sacer I*, Agamben define la noción de "vida desnuda" (*nuda vita*) retomando en parte la expresión *bloss Leben* de Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt* y la definición de la soberanía de Carl Schmitt en *Politische Theologie*. La vida desnuda se entiende como la producción originaria del poder soberano que, al decidir sobre el estado de excepción, despoja la vida de todo estatuto jurídico exponiéndola virtualmente a un poder absoluto de muerte. Luego, la expresión se difundió en una vasta literatura para describir la situación de la vida en los actuales escenarios excepcionales.

rechazo de este tipo de retóricas "trágicas" del pensamiento heideggereano⁷ se apoya en un "antídoto" que ilumina la obra benjaminiana, en su fragmentario pensar. Otro concepto de aburrimiento de matriz "cómica" y no "trágica" puede leerse en obras como *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, *Pariser Passagen* o *Die Erzähler*.⁸

A partir de referencias explícitas e implícitas a estos dos filósofos, este trabajo se propone reconstruir el potencial crítico del aburrimiento como deriva de la filosofía de la inoperosidad. El aburrimiento expone la ambivalencia entre un paradigma trágico y cómico de la política que funciona asimismo para comprender aquello que Agamben entiende – retomando la famosa pregunta inicial de *Sein und Zeit* – como una "gigantomaquia en torno al vacío".

1. La politicidad de una tonalidad emotiva

L'Aperto es una genealogía parcial – desde Aristóteles hasta Heidegger – de diversos intentos por definir qué es el "hombre". El concepto de Furio Jesi de "máquina antropológica" permite describir la antropogénesis que genera cada época y autor. Las máquinas de producción de lo "humano" parecen funcionar estableciendo una diferencia específica a partir de una incesante articulación y desarticulación con lo "animal". Una de las tesis centrales de este escrito es que la tradición humanista occidental pretendió establecer una "naturaleza humana" inalterable que, en realidad, se apoyaba en máquinas conceptuales que, al postular una cesura o vacío entre humanidad y animalidad, producían un juego de incesantes articulaciones (opositivas, jerárquicas, complementarias, etc).⁹ Ahora bien, la finalidad de esta genealogía no es "producir" una nueva definición de lo humano sino más bien, en principio, sacar a la luz las consecuencias que implica la tradición metafísico-humanista. Desde una postura que podría calificarse como "post-humanista" (aunque no se entre en la discusión sobre cómo llamarla), hacia el final Agamben sugiere que no se trata de asumir nuevamente la "tarea" de hacer funcionar una

⁷ Lejos de ser definitivo, en el panorama de su obra, el gesto puede leerse más bien como una recuperación del pensamiento de Heidegger desde la perspectiva de la *Kehre*, análogo al de filósofos como Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Werner Hamacher y Reiner Schürmann. Siguiendo a Arendt, Agamben dedica parte de su obra a condenar las retóricas y conceptos asociados a los totalitarismos. Sus escritos permiten mostrar que cancelar la monumental obra heideggereana tanto como leerla solo desde la perspectiva de "la introducción del nazismo en la filosofía" (cf. Faye, *Heidegger*), no resuelve ni la legibilidad del autor ni mucho menos el actual peligroso *revival* de la "Cultura de derecha" (Cf. Jesi, *Cultura di destra*).

⁸ En adelante, *Trauerspiel* y *Passagen*.

⁹ Germán Prosperi ha analizado cómo estas "máquinas antropológicas" retoman la cuestión kojéviana de la antropogénesis entendida desde la cuestión del "reconocimiento" y el "deseo antropógeno" de la célebre *Introduction à la lectura de Hegel*. Desde allí se ocupa de investigar qué sucede con el cuerpo cuando la máquina se detiene, es decir, en los escenarios de la llamada "posthistoria": "Ya se trate de una humanización de lo animal, según la máquina antropológica de los antiguos, ya se trate de una animalización de lo humano, según la máquina de los modernos, lo cierto es que es siempre a partir del lugar vacío en el que se producen estos procedimientos que lo humano puede constituirse. De lo que se trata, para Agamben, es de comprender este mecanismo antropogénico, este funcionamiento del dispositivo antropológico, para poder finalmente detenerlo", Prosperi, *El cuerpo en la posthistoria*, p. 331.

máquina antropológica más virtuosa o menos letal que las anteriores, sino más bien de "suspender" o "detener" el funcionamiento violento de las que hemos heredado.¹⁰

En el curso de los *Grundbegriffe*, Agamben lee el aburrimiento como una clave de lectura de la antropogénesis y sostiene finalmente que, a pesar del propio Heidegger, todavía es un intento fallido de superar el "humanismo". El aburrimiento aquí implicaría un modelo de suspensión que no escapa a una lógica de violencia biopolítico-metafísica. La pregunta que parece animar esta hipótesis – y podríamos agregar la serie *Homo sacer* en su conjunto – podría formularse así: ¿qué es lo que se "sacrifica" y como contraparte "salva" cuando se define una articulación que diferencia jerárquicamente la vida propiamente humana de la animal? Pero también, ¿cómo evitar que dicho espacio suspensivo que pone en funcionamiento una "máquina antropológica" quede disponible para una "tarea" apropiativa, productiva, "destinal" de lo humano? La filosofía de la inoperosidad es, en parte contra el Heidegger de la "tarea" y el "destino", una respuesta posible.

La hipótesis de lectura del aburrimiento en *L'Aperto* permite pensar el espacio "vacío", en un sentido "suspensivo" de las diferencias, que opera continuamente sobre la definición del hombre respecto al animal:

El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Da-sein* del viviente hombre. (...) el hombre, en la experiencia del aburrimiento profundo se ha arriesgado a suspender su relación de viviente con el ambiente.¹¹

Si se compara la postura heideggereana en los *Grundbegriffe* con la idea de antropogénesis que subyace en el esquema kojéviano – donde la *Stimmung* que define el paso del deseo antropogenético es la "angustia ante la muerte"¹² – podría sorprender la centralidad antropogenética del aburrimiento. Pero la cuestión más acuciante que Agamben sugiere, aunque no profundiza, es analizar las implicancias políticas del modelo suspensivo del aburrimiento.

Repasemos brevemente, en primer lugar, cómo en los *Grundbegriffe* Heidegger llega a distinguir el "aburrimiento profundo" a partir de otras dos formas de aburrimiento que se corresponden a la existencia cotidiana: el "estar aburrido por algo" (*das Gelangweiltwerden von etwas*) (§ 19-23) y "el aburrirse en algo" (*das Sichlangweilen bei etwas*) (§ 24-28). La primera forma, según el filósofo, es difícil de explicar en términos de causa y efecto o recurriendo al vocabulario de la psicología de la "interioridad del alma". Si en cambio se interpreta el aburrimiento a partir de su relación con la temporalidad, aquello que aparece como su correlato inmediato es el "pasatiempo".¹³ En este caso conocemos y podemos determinar qué es lo que nos aburre como algo que nos "deja

¹⁰ "Y frente a esta extrema figura de lo humano y de lo inhumano, no se trata tanto de preguntarse cuál de las dos máquinas (o de las dos variantes de la misma máquina) sea mejor o más eficaz – o, más bien, menos sangrienta y letal – cuanto de comprender su funcionamiento para poderla, eventualmente, detener" Agamben, *L'Aperto*, p. 43.

¹¹ Agamben, *L'Aperto*, p. 71.

¹² Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 54.

¹³ *Zeitvertreib*, al igual que el castellano, es una palabra compuesta por el sustantivo "tiempo"/*Zeit* y el verbo "pasar"/*vertreiben*, cuyo sentido literal sería "hacer pasar el tiempo".

vacíos"¹⁴ pero que nos lleva a un nervioso no querer perder más el tiempo inútilmente. El correlato inmediato es un pasatiempo entendido como la necesidad imperiosa de que el tiempo avance, porque en el aburrimiento de la "cotidianeidad media" el curso del tiempo parecería tardar más en pasar. Si en este primer caso, el elemento que aburre viene del exterior y provoca cierto "nerviosismo" (ante una situación precisa, con sus detalles), en la segunda forma – el "aburrirse en algo" – surge del propio *Dasein*. Es como si nos sintiéramos arrastrados "en la oscuridad de nosotros mismos", desconectados de cualquier situación. Aquí el momento estructural de "estancamiento", retraso deliberado o dilación (*Hingehaltenheit*)¹⁵ sería aquel en el que: "las que son tenidas en suspenso, las que permanecen inactivas son ahora las posibilidades específicas del *Dasein*".¹⁶ Heidegger subraya asimismo que en esta segunda forma lo aburrido tiene el carácter del "no sé qué", es algo "indeterminado" que vuelve cualquier pasatiempo fútil. El aburrimiento parece "flotar" a través de la situación y del propio *Dasein*. El ejemplo es un típico evento social en el que sentimos que malgastamos el tiempo, pero donde a diferencia del caso anterior, no hay forma de contrarrestarlo.¹⁷ En este evento, el tiempo nos resulta ajeno y nos oprime como si estuviera detenido, "se muestra y no discurre: está suspendido".¹⁸

El aburrimiento profundo surge como una tercera forma que no es el "desarrollo" sino la condición de posibilidad de las dos anteriores. "Solo porque en el fondo del *Dasein* acecha esta posibilidad constante – el hecho de que 'uno se aburre' (*es ist einem langweilig*) – el hombre puede aburrirse o estar aburrido por las cosas y la gente a su alrededor. Cada forma del aburrimiento surge de esta profundidad del *Dasein*".¹⁹ El "ser dejado vacío" y el "ser tenido en suspenso" consisten ahora en una situación de indiferencia frente al mundo en su totalidad, donde todas las posibilidades se presentan denegadas, como "dormidas". Por ello, aquí no hay un ejemplo concreto o pasatiempo; se trata del estado de ánimo fundamental del "despertar del aburrimiento" que es en última instancia lo que nos libera de la existencia. En este momento suspensivo de cualquier posibilidad concreta se manifiesta, en general, "la posibilitación originaria", lo que forma parte del *Dasein* en cuanto tal, es decir, lo que hace posible cualquier posibilidad. Sin embargo, esa negación total de posibilidades no dice nada acerca del *Dasein*, es un "puro, simple, inequívoco llamar *lo que hace posible*, que porta y guía todas las posibilidades esenciales del *Dasein* y para las cuáles, sin embargo, no tenemos aparentemente ningún contenido".²⁰

En este punto, Heidegger advierte que para hablar de algo así como la "esencia" del aburrimiento sería necesario primero referirse al sentido de la "esencialidad de la filosofía" y que solo podrá contestar esta pregunta provisoriamente remitiéndola a la cuestión del "tener lugar del *Dasein*". Es decir, las dos formas antes descriptas no son simplemente casos particulares de una tercera forma "general" del aburrimiento y el

¹⁴ Se define aquí el primer momento estructural (*Strukturmomente*) del aburrimiento como un "vaciamiento" (*Leergelassenheit*) que Agamben traduce como "ser-dejados-vacíos" (*l'essere-lasciati-vuoti*). Agamben, *L'Aperto*, p. 66.

¹⁵ Agamben traduce *Hingehaltenheit* como el "ser-tenido-en-suspenso" (*l'essere-tenuto-in-sospeso*). Alberto Ciria traduce este término con la expresión coloquial española "dar largas". Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

¹⁶ Agamben, *L'Aperto*, pp. 68-69.

¹⁷ Cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 26-27, pp. 190-193.

¹⁸ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 184.

¹⁹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 201.

²⁰ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 216.

aburrimiento profundo tampoco debería verse como algo que define de manera "esencial" al *Dasein*. La referencia explícita de este curso a la analítica del *Dasein* desarrollada en años anteriores, sin embargo, como ha señalado la crítica, implica importantes modificaciones en la esfera de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), respecto al célebre parágrafo 29 de *Sein und Zeit*.²¹ Una de las modificaciones que resultan más sugestivas de los *Grundbegriffe* es que al desplazar la centralidad de la angustia por el aburrimiento, la dimensión singularizadora de la *Stimmung* se entiende en cambio desde lo "epocal" y "colectivo".

¿En qué sentido el aburrimiento como *Grundstimmung* implica que las tonalidades emotivas serían ahora una especie de conceptos crítico-culturales? Como se señaló, Agamben solo alude a estos problemas interpretativos para enfocarse específicamente en la cuestión de la antropogénesis. Los dos momentos estructurales del aburrimiento permiten marcar una cercanía y radical diferencia respecto a la "pobreza de mundo" (*Weltarmut*) con la que Heidegger define el estatuto ontológico del animal. El ser-dejados-vacíos define, por un lado, una proximidad con el animal, en la medida en que el *Dasein* queda "arrojado" a algo que se le niega. De manera análoga, el estado de "aturdimiento" [*Benommenheit*] del animal respecto a su ambiente lo mantiene estrechamente encerrado en una conducta específica de la que no puede sustraerse. Por otro lado, el ser-dejado-en-suspense de todas las posibilidades, entendido como un modo de la "privación", permite marcar una radical diferencia del hombre como "formador de mundo" (*Weltbildend*) respecto al animal. En efecto, en la manifestación de la "privación" como tal, las "posibilidades" que están presentes en el modo de la indiferencia y la inaccesibilidad, emergen ahora como "posibilidades" que yacen de manera "inactiva".²²

Podríamos pensar que Agamben recupera aquí una lectura del curso de Heidegger de 1931 sobre el Libro IX de la metafísica de Aristóteles, donde encontramos una importante referencia a la idea de "privación" (*steresis*) como rasgo interno de la potencia (*dynamis*).²³ Texto clave de la interpretación aristotélica de la potencia heideggereana que es una de las fuentes centrales del desarrollo de la inoperosidad.²⁴ Sin embargo, el análisis es ciertamente evasivo. Si bien Agamben no se refiere directamente a las implicancias políticas del aburrimiento, subraya que Heidegger, retomando la biología de su época describe el "aturdimiento" como una relación que captura al animal en un círculo de desinhibidores específicos. La cuestión le permite conectar estrechamente la noción de la *Weltarmut* con los estudios biológicos de von Uexküll sobre el ambiente animal a los

²¹ La analítica del aburrimiento profundo evocaba la célebre caracterización que aparecía en el parágrafo 9 de *Sein und Zeit*, del *Dasein* como el único ente en cuyo ser "le va su propio ser," es decir, como aquel que debe asumir cada vez desde la nada su propia existencia como un "fardo" que es necesario echarse sobre los hombros. Y también podría verse como una continuación del célebre parágrafo 29 de *Sein und Zeit*, dedicado a la esfera de la *Befindlichkeit* y la *Stimmung*. Sin embargo, Heidegger venía introduciendo una serie de modificaciones a la noción de *Stimmung* desde la conferencia de 1928 *¿Qué es metafísica?* y que los *Grundbegriffe* profundizan. Respecto a estos desplazamientos que atañen a lo político en particular, seguiré algunas indicaciones de la interpretación de Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo*.

²² En una clara referencia a la esfera de la inoperosidad, Agamben subraya aquí que el verbo utilizado por Heidegger *brachliegen* remite al ámbito de la agricultura, significa literalmente "dejar en barbecho", es decir, dejar algo no cultivado, inactivo. Agamben, *L'Aperto*, p. 69.

²³ Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX*, 1-3.

²⁴ Cf. Cavalletti, *El filósofo inoperoso*, p. 62.

que el curso remite explícitamente.²⁵ El aburrimiento profundo se parece en principio a esta experiencia animal pero la diferencia fundamental y clave para entender cómo se estructuraría la "máquina antropológica" heideggereana es que para el hombre es posible algo así como develar y percibir sus propios desinhibidores, es decir, suspender y desactivar la relación con el mundo. El animal jamás podría "aburrirse" de su propio mundo. El volumen final de la serie *Homo sacer, L'uso dei corpi*, vuelve sobre esta interpretación:

El hombre aparece entonces como un viviente que, al suspender, aprehende al ente en su sustraerse como posibilidad. Es un animal que, aburriéndose, se despierta de y a su propio aturdimiento y puede ahora aprehenderlo como tal (...) Pero lo humano está vacío porque no es otra cosa que una suspensión de la animalidad.²⁶

Ahora bien ¿por qué motivo esta interpretación suspensiva de la "animalidad", aparentemente tan cercana al concepto de inoperosidad, parece quedar asimismo "en suspenso"? El gesto hermenéutico sobre la filosofía heideggereana podría verse desde obras tempranas, donde se insiste en conectar el pensamiento de la *Kehre* con el escenario de la posthistoria kojéviana.²⁷ Como señalé antes, el montaje puede verse como una respuesta a las primeras objeciones de Levinas, en su pionera lectura de 1933, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. En este escrito – republicado en 1991 con un prefacio de Agamben, "Heidegger y el nazismo" (1996) – Levinas sugería que en la afirmación de un "sentimiento elemental" (reinterpretación del concepto de *Stimmung*) la analítica existencial era finalmente una "afirmación de la inmanencia" que reducía al *Dasein* a una perspectiva "biologicista", centrada en el "cuerpo". La filosofía heideggereana era sospechada, aunque no explícitamente, de contener necesariamente una afirmación filosófica del "racismo" como fundamento del "hitlerismo".

La misma operación interpretativa puede captarse en las conclusiones de *L'Aperto* sobre el aburrimiento, donde el horizonte propuesto en los *Grundbegriffe* se desplaza al presente; se retoma así la pregunta inicial que había dirigido toda la investigación: ¿qué se pierde en nuestra condición posthistórica con el "ocultamiento" del aburrimiento profundo, cuando la "suspensión" de la animalidad ya no es más posible? A diferencia de la postura levinaseana, las tesis de Kojève permiten pensar que es más bien la actual imposibilidad del aburrimiento profundo la que nos enfrenta a una radical "animalización" de la existencia. Sin ser completamente animales pero tampoco humanos, somos un

²⁵ Esta cuestión ha sido estudiada por Brett Buchanan, quien coincide con Agamben en que Heidegger no reconoce plenamente hasta qué punto su terminología está influenciada por Uexküll, a pesar de nombrarlo. Sin embargo, las diferencias entre sus respectivas descripciones sobre el entorno animal son reveladoras: "Uexküll no tenía ninguna intención de 'reventar las burbujas' que rodean a los animales, pues se contentaba más bien con observar sus vidas a través de la opaca transparencia que separa la vida experiencial de cada animal. En el mejor de los casos, siempre hay una película metafórica o un residuo que separa nuestro acceso a sus entornos", Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 90. Si bien Agamben no lo menciona, ya Derrida en su conferencia de 1987 sobre Heidegger, *De l'esprit*, aportaba una interpretación crítica del concepto heideggereano de la "animalidad". Para un estudio del diálogo constante y polémico con Derrida, véase: Attel, *Giorgio Agamben*.

²⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 1192.

²⁷ Esta perspectiva es explícita desde *Il linguaggio e la morte*, en particular.

experimento posthistórico cuyas consecuencias estamos todavía explorando.²⁸ *L'Aperto* concluye que, con el triunfo de la política reducida a oikonomía, ya no parece haber "tareas" propiamente "históricas" sino solo la gestión de la propia "vida biológica".²⁹ En este escenario, el único modo de asumir el "fardo" de la existencia se reduce a tareas "policiales", "administrativas" o de "entretenimiento". Aquellas potencias "creadoras de nuevos mundos" que antes se consignaban al arte, la poesía, la religión o la filosofía, ahora se transforman en "espectáculos culturales" que ya nada nuevo tienen que decir, solo entretener, producir bienestar y ordenar las pasiones.³⁰

La conclusión supone al mismo tiempo una serie de operaciones interpretativas sobre el concepto de *Stimmung* que es necesario analizar. Respecto a los *Grundbegriffe*, Agamben marca un desplazamiento de Heidegger al explícito rechazo que se hacía en *Sein und Zeit* a la tradición metafísica, donde el hombre se define como una "vida (ontológicamente indeterminada) a la que luego se le suma algo", es decir, un *logos* (lenguaje o la razón).³¹ Por el contrario, el momento suspensivo del aburrimiento profundo frente a la "pobreza del mundo" animal parece ubicar la máquina antropológica heideggereana como la culminación de la metafísica "humanista", porque – a pesar de las intenciones del propio autor de no hacer "antropología"³² – contiene todavía un "juego metafísico" entre el animal y el hombre de presuposición, remisión, privación, suplemento.³³

Tanto en *L'Aperto* como en *L'uso dei corpi* encontramos ciertos reparos frente a la idea de qué puede significar que el "aburrimiento profundo" se asuma como una "tarea" (*Aufgabe*). Como se señaló, la interpretación de Agamben está signada por la sospecha acerca de la influencia – declarada por el propio Heidegger – de posturas biologicistas de su época, especialmente de las investigaciones sobre el mundo-ambiente (*Umwelt*) de von Uexküll. Pero no solo; también se sugieren una serie de ideas de época – como las del "espacio vital" (*Lebensraum*) de los pueblos de Friedrich Ratzel – precursoras del nazismo.³⁴ Se recuerda así que filósofos como Levinas o Karl Löwith, que habían sido alumnos predilectos de Heidegger en la década de 1930, veían en la cuestión del "ser-arrojado a una tarea" un tinte de "radicalismo pequeño-burgués" y "voluntad de destrucción" que finalmente lo había llevado a adherir al nacionalsocialismo. El propio Agamben – a pesar de tener un recuerdo extraordinario del maestro que en la década de 1960 había provocado su encuentro con la filosofía – también advierte que la "máquina antropológica" en estos escritos encuentra un límite difícil de salvar: "la aporía que le

²⁸ Prosperi discute la conclusión kojéviana sobre el "retorno de la animalidad" en la posthistoria para explorar otros escenarios posibles del cuerpo, donde no se da una conciliación dialéctica del cuerpo consigo mismo sino todo lo contrario. Cf. Prosperi, *El cuerpo en la posthistoria*.

²⁹ El volumen *Oikonomia, Il Regno e la Gloria* es un estudio de la matriz *oikonomica* de la máquina biopolítica occidental. Cf. Agamben, *Homo sacer*, pp. 375–646.

³⁰ Cf. Agamben, *L'Aperto*, pp. 78–80. La cuestión de una "biologización" de la *poiesis* puede rastrearse desde el primer libro de nuestro autor, *L'uomo senza contenuto* de 1970. Sobre cómo este es "inaugural" en su pensamiento, véase: Ruvituso, Giorgio Agamben y la destrucción de la estética.

³¹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 10–12.

³² Heidegger es asimismo paradójicamente quizá "el filósofo que más se ocupó de separar al hombre del viviente" (Agamben, *L'Aperto*, p. 44).

³³ Agamben, *L'Aperto*, p. 53.

³⁴ Hay sin embargo elementos que invalidan una interpretación simple del rasgo "biologicista" del curso, ya que en ciertos pasajes el propio Heidegger rechaza la idea de que la vida animal sea inferior o de menor valor que la del *Dasein*. Agamben, *L'Aperto*, p. 63.

asigna al hombre la humanidad como una tarea (...), como tal, en cada ocasión puede ser intercambiada como una tarea política".³⁵

La cuestión que abre la filosofía de la inoperosidad en los límites del pensamiento de Heidegger, entonces, no es solo ¿cómo entender que una forma-de-vida debe asumirse a sí misma suspendiendo su "biología"? sino, además, ¿qué sentido político podría asumir esta suspensión más allá de toda "tarea" o "destino"?

Heidegger entendía que el "aburrimiento" como tonalidad emotiva fundamental de la propia "época" – en esos años inmediatamente previos al nazismo – de hecho, debía ser una "tarea colectiva" que se arrojaba como un "enigma implacable", sin contenido concreto alguno. Sin embargo, la pregunta de Agamben no es tanto si puede deducirse una "filosofía del hitlerismo" desde esta noción de *Stimmung* – como había sostenido Levinas y parece evidente – sino más bien la siguiente: ¿la máquina antropológica heideggereana, en su total suspensión de la vida biológica no la aferra acaso al mismo tiempo sugestivamente de manera implacable? ¿hemos podido todavía hoy pensar una máquina antropológica que esté más allá de una tarea política decisionista?

Los comienzos de la serie *Homo sacer* podrían verse precisamente como el intento de definir en clave jurídico-política, ahora en los términos del "estado de excepción", el mismo espacio de "suspensión" decisorio que el aburrimiento indica en clave de "tonalidad emotiva".³⁶ La recuperación del problema de la "excepcionalidad" desde el esquema del decisionismo schmittiano sería pues otra forma de abordar el umbral de indistinción entre lo emotivo y lo biológico, *bíos* y *zoé*. La primera cuestión que se plantea en *Homo sacer* es, por ello, la idea arendtiana de que en un campo "todo era posible", porque en un estado de excepción la vida queda a merced del "humor" de la policía de turno.

2. Umbral en busca de un "antídoto"

La "tarea" política que abre el "aburrimiento profundo" en los *Grundbegriffe* está lejos de ser solo una edificante reflexión existencial. Vale la pena por ello hacer algunas precisiones. En el párrafo 17, Heidegger aclara que al develar el aburrimiento como *Grundstimmung* pretende alejarse de cualquier perspectiva antropológica, histórica, sociológica o psicológica. Advierte que no se trata de indagar una especie de tonalidad emotiva que *efectivamente* sería constatable sino de hacer una pregunta desde la perspectiva existencial del *Dasein*. El párrafo 18 se dedica a desligar explícitamente su perspectiva de ciertas interpretaciones filosófico culturales (*kulturphilosophischen Deutungen*) que considera "habladurías". Los autores mencionados – hay que subrayarlo – son representantes de lo que Furio Jesi denomina la "Cultura de derecha" de las décadas

³⁵ Agamben, *L'uso dei corpi*, 1194.

³⁶ Por ello, como se señaló, los textos de referencia de la década de 1930 que se enfrentan para discutir el problema de la "vida desnuda" son fundamentalmente *Zur Kritik der Gewalt* (1977 [1921]) de Benjamin y *Politische Theologie* de Carl Schmitt (2015 [1922]).

de 1920-30:³⁷ Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler y Leopold Ziegler.³⁸ Como Heidegger en esta época, en mayor o menor medida estos son referentes –en algunos casos, a su pesar, como Spengler– de las nacientes ideas del nacionalsocialismo. Ahora bien, si en la hermenéutica de la facticidad de la década de 1920 se trataba de una “autocomprensión” de los existenciales propios del *Dasein*, aquí – más allá de las aclaraciones preliminares – la analítica existencial adquiere cierta politicidad, manifiesta de manera más “originaria” como una estructura ontológica que las habladorías “ocultan” pero que no deja de colorear las manifestaciones de la cultura contemporánea, de un “nosotros”. Como señala Luis Rossi, por más que en la cotidianidad media el *Dasein* solo manifieste las dos primeras formas del aburrimiento, Heidegger describe ciertos fenómenos actuales de aversión al aburrimiento profundo: miseria social, confusión política, impotencia de la ciencia, vaciamiento del arte, falta de suelo de la filosofía, debilidad de la religión.³⁹ El rechazo al aburrimiento profundo mantiene al *Dasein* ocupado en organizarse frente a las necesidades, en la búsqueda de una “comodidad” que disgrega y hace imposible una “comunidad”. La distinción entre las formas de aburrimiento adquiere entonces una valoración política donde, por un lado, (1) las formas superficiales e impropias del aburrimiento se refieren a una “disgregación y pluralismo sociales” (fácilmente identificables en la época como una crítica a la cultura weimariana común, aunque en sentido opuesto, tanto en Schmitt como Benjamin)⁴⁰ y, por el otro, (2) el aburrimiento profundo es una forma “propia”, “comunitaria” y “por venir”.

El aburrimiento profundo se presenta como un existencial que parece volver sobre el esquema de *Sein und Zeit*, donde se convoca al *Dasein* a asumir la “carga” de su existencia sin un contenido ni ideal determinados. Sin embargo, no es difícil encontrar párrafos donde el propio Heidegger “colorea” esta dimensión política comunitaria con una retórica marcial y heroica que se irá acentuando en textos posteriores. El rechazo a asumir plenamente el aburrimiento profundo implica de manera explícita una crítica social, donde la caída en formas “impropias” del aburrimiento es una degradación en busca de comodidad y seguridad y el rechazo a asumir la “carga” de la existencia como una “opresión esencial”.⁴¹ Por lo tanto, la sugestiva retórica que exalta el heroísmo y los

³⁷ Heidegger comienza su análisis desligándose explícitamente de estas “filosofías de la cultura” que por la misma época retoman cierta herencia nietzscheana. La pregunta por una tonalidad emotiva latente en una determinada época podría verse, en efecto, como la reedición del inaugural *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche se plantea porqué entre los griegos había nacido la tragedia como una forma de conjurar las dos “pasiones” (*Trieb*) opuestas de lo dionisiaco y lo apolíneo. Aunque esta pregunta diera lugar a una genuina indagación filológica, en la posguerra no estaba exenta de ciertos “esoterismos” y “misticismos” propios de la cultura de derecha, el “dionisismo político” entre ellos, que serían reeditados en el clima intelectual que dio origen al nacionalsocialismo. Cf. Jesi, *Cultura di destra*.

³⁸ Una serie de trabajos recientes han estudiado detalladamente la relación entre estas filosofías de la cultura y la llamada “Revolución conservadora” o “Nueva derecha” en la Alemania de entreguerras. Sobre Ludwig Klages y la biopolítica nazi, véase (Lebovic, *The philosophy of life and death*); sobre el trasfondo racista del pensamiento de Max Scheler y la influencia en Heidegger, véase (Faye, Heidegger o la destrucción de la ética); sobre la “nueva derecha”, las figuras de Spengler y Nietzsche, véase (Ferrari Zumbini, *Untergänge und Morgenröten*).

³⁹ Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo: singularización y comunidad*, p. 197.

⁴⁰ En *Zur Kritik der Gewalt* aparecería una crítica al liberalismo weimariano, aunque desde el anarquismo filosófico. Cf. Hamacher, *Afformativ*, Streik. Esta cuestión, a principios de la década de 1990, dio lugar a una polémica interpretación entre Derrida y Agamben. Cf. Ruvituso, Derrida y Hamacher lectores de Benjamin.

⁴¹ Cf. Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo*, pp. 189-200.

valores marciales en un "destino" comunitario decisionista no es un mero recurso estilístico sino una alusión a formas concretas de la propiedad.⁴²

La paradoja a la que nos arroja el concepto de "aburrimiento profundo" en este curso es que su fenomenología sostiene la indiferencia de todo contenido concreto en la "apertura" del *Dasein* a su propia determinación fáctica de ser "arrojado" pero, al mismo tiempo, aparece ya dirigido políticamente. La "máquina antropológica" heideggeriana –si retomamos el término de Jesi – al mismo tiempo suspende todo contenido de la facticidad pero no deja de politizar afectivamente esta "indiferencia" en una forma mítica de *religio mortis*. El uso de Agamben de la noción jesiana de "máquina" no podría ser más atinado aquí.

La cita de Agamben al constructo metodológico que Jesi había empezado a pensar en el contexto de Mayo de 1968 – aquel mítico momento en el que él, de la misma edad, se encontraba en los seminarios de Heidegger – pretende desmostar precisamente el peligro de las mezclas "entre metafísica e historia".⁴³ Jesi daba su propia versión del problema kerényiano de la "instrumentalización" de mitos y simbologías, mostrando cómo el uso de sugestivas retóricas de acceso "velado" y solo para "elegidos" a una esfera trascendente implican ideas sacrificiales de la propia vida. Esta retórica – llamada *religio mortis* – convocaba a la "juventud", como retaguardia del Estado en el militarismo de derecha pero también, en la cultura de izquierda, como la exigencia de un heroísmo sacrificial por la revolución.

En los *Grundbegriffe*, podemos leer una forma de *religio mortis* cuando Heidegger asocia el aburrimiento profundo a un ideal comunitario que surgiría de la experiencia radical de los dos elementos del aburrimiento mundano, el vaciamiento y el ser-tenido-en-suspense. Creer que la experiencia existencial del aburrimiento en el vaciamiento suspensivo de nuestra propia historicidad podría llevarnos a una existencia más propia y comunitaria ¿no arroja la materialidad de la vida singular hacia un abismo infranqueable de heroísmo sacrificial? Jesi había identificado en esta operación hermenéutica – la creencia sugestiva en el acceso privilegiado a un centro vacío – la operación fundamental que hace funcionar toda "máquina mitológica". No exenta de ambigüedad, tanto la afirmación de la existencia de ese centro vacío como su negación, son solidarias con la eficacia de la máquina, que funciona en la medida en que la "esencia" del mito es un

⁴² Recordemos que en *Sein und Zeit*, la angustia era la tonalidad emotiva fundamental que implicaba una desazón reveladora de la "nada" pero que abría al *Dasein* singular hacia un análisis total, propio y aislado, ante su mundo como "mundo". Sin embargo, como muestra Rossi, en el § 74 de *Sein und Zeit* en particular aparece una pregunta "política" por la irrupción de una singularización del *Dasein* que permita el acontecer de una comunidad futura, o del "ser-con" (*Mitsein*) como forma originaria y propia. Se trata aquí de una serie de alusiones sobre una forma del ser-con que interrumpe la cotidianeidad: "Pero con el acontecer del *ser con* propio transcendemos la singularidad del *Dasein*; a esta recuperación de la propia historia Heidegger la denomina 'comunidad' y 'pueblo'. El uso de ambos términos asociados disimula que su significado pleno se da en la expresión 'comunidad del pueblo' (*Volksgemeinschaft*), término que en los debates públicos de la Alemania de la década de 1920 estaba cargado de significación política" Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo: singularización y comunidad*, pp. 105-106. Sin embargo, en los *Grundbegriffe* Heidegger dará un paso más y asociará la tonalidad emotiva del aburrimiento de manera esencial con la problemática del "ser-con", adquiriendo así explícitamente una "tonalidad social" que está ausente en *Sein und Zeit*.

⁴³ Jesi, *Spartakus*, p. 106.

misterio insondable.⁴⁴ La cuestión es que “aunque por definición el *logos* oscuro sea incognoscible, la tentación de interpretar signos y prodigios es muy difícil de vencer”.⁴⁵

Quizá teniendo en cuenta esta advertencia, en los párrafos finales de *L'Aperto* Agamben deja de lado el aburrimiento heideggeriano para referir su pensamiento de la “inoperosidad” a otro modelo suspensivo que – al igual que las “máquinas” jesianas – recupera la dialéctica en suspenso de Benjamin. Desde aquí es posible otra experiencia del aburrimiento:

Siempre que se tiene una relación fuerte con un autor o con algo que amamos, yo creo que es necesario un antídoto. Y los autores más interesantes son aquellos que contienen ya un antídoto contra sus propios venenos. [...] en cierto sentido [Heidegger y Benjamin] son lo opuesto, con esta experiencia curiosa: que muchas veces tocan los mismos problemas desde distancias remotas, y a veces el mismo término.⁴⁶

3. Walter Benjamin: *acedia*, *melancolía*, *ennui*

En libros tempranos como *Stanze*, Agamben se había propuesto una reflexión crítica sobre el estatuto de las “ciencias humanas” como una ciencia sin “objeto”. Dedicado a la memoria de Heidegger, por un lado, se recuperaba la idea de una ciencia sobre “lo humano” que sea constitutivamente “inapropiable” y exceda las disciplinas que habían querido compartimentar al “hombre”.⁴⁷ En deuda con el pensamiento de Benjamin, por el otro, se asumía un saber cuya fragmentaria verdad solo podía resplandecer en “constelaciones” donde el sujeto y el objeto se identifican. El método de yuxtaposición de referencias eruditas quería provocar otra mirada sobre los fenómenos del mundo que, en una línea de usos renovados, se rastreaba en la poesía surrealista, la ley del “buen vecino” de Warburg, la “citación sin comillas” de Benjamin, el *détournement* de Debord. No solo era una nueva legibilidad de autores sino la necesidad de pensar una relación vital con el pasado, más allá de la custodia, la transmisión y “museificación” de textos. El primer ensayo parte de la fenomenología de la *acedia* para desplegar una constelación que va de la compleja historia de la melancolía renacentista al motivo del aburrimiento (*ennui*) en Baudelaire, el “poeta de la Modernidad”.⁴⁸ Pensada como una investigación sobre el lugar del “fantasma” en la cultura occidental, se irán recuperando motivos benjaminianos, especialmente del *Trauerspiel* y los *Passagen*.

Las citas a las *Instituciones* de Juan Cassiano y *Sobre los ocho males del espíritu* de San Nilo describen al acidioso, ese monje que a horas del mediodía padecía un octavo pecado capital.⁴⁹ La escena parece recordar cualquier situación de aburrimiento actual.⁵⁰

⁴⁴ Jesi, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, p. 53.

⁴⁵ Jesi, *Letteratura e mito*, p. 31.

⁴⁶ Agamben; Andreotti; De Melis, *I luoghi della vita*.

⁴⁷ Cf. Agamben, *Stanze*. En una lectura de la analítica existencial de *Sein und Zeit* que, como comentamos antes, se lee en retrospectiva desde la *Kehre*, esta “ciencia sin nombre” entendería el existente humano (*Dasein*) como el único ente al cual le va necesariamente su “manera” de ser como mera “posibilidad”. De aquí surge una de las preguntas de la filosofía de la inoperosidad.

⁴⁸ Publicado en 1977 y escrito en parte en una estancia en el Warburg Institut de Londres, el libro se escribe el contexto de recepción de *Saturn and Melancholy*, de Klibansky, Panofsky y Saxl.

⁴⁹ Cf. Agamben, *Stanze*, pp. 6-8.

⁵⁰ La cita de San Nilo volverá a usarse mucho después para pensar la imposibilidad de estudiar; el “estudio” es otro de los motivos frecuentes de la inoperosidad: “Cuando el monje acidioso intenta

Uno de los elementos centrales de la *acedia* aparece con la suspensión de las tareas que, mucho después, en el marco de la secularización moderna de este humor, se entiende como la imposibilidad de realizar un "trabajo". La psicología moderna termina identificando este pecado medieval con la "pereza" y el "desgano", es decir, un mal que ataca directamente la ética capitalista. En contra de un ideal utilitarista, la supervivencia (*Nachleben*) de la *acedia* parece arrojar al hombre a una angustiosa improductividad que se irá transformando en melancolía, *spleen*, *ennui*. Siguiendo de cerca el método warburgiano, algunos elementos sobreviven, otros desaparecen o forman nuevas tensiones: apatía, desgano, desconcentración, pasaje repentino del odio al amor hacia el conocimiento y hacia quienes lo imparten, desesperación frente al sentimiento de fracaso y parálisis ante cualquier gesto que podría remediarlo; finalmente, huida del pensamiento en la fantasía en un rumeo donde ninguna posibilidad puede concretarse. A pesar de ello, la figura del acidioso medieval o el melancólico renacentista poseen una condición que el *ennui* ha perdido. En una antigua tradición que se remonta en parte al célebre pasaje atribuido a Aristóteles de los *Problemata physica* XXX, I,⁵¹ el cese de las actividades que afectaba al melancólico no solo era una patología humoral, también podía ser el germen de una creación "genial" en "hombres excepcionales". El aburrimiento como humor moderno, sugiere Agamben, parecería perder paulatinamente la ambivalencia originaria de la melancolía para considerarse el paradigma siempre negativo de la improductividad.

El marco interpretativo inicial de *Stanze* que acabamos de esbozar permite indagar cómo se construye la filosofía de la inoperosidad, en los orígenes del proyecto *Homo sacer*. El *ennui* aparece solo mencionado en la constelación más amplia de la melancolía y – es preciso aclararlo – Agamben nunca relaciona directamente los conceptos de aburrimiento en Heidegger y Benjamin. Sin embargo, como he mostrado, se trata de una precisa constelación que apunta aquí y allá a diferentes "espacios de excepción" donde pensar la acción humana. Intentaré en adelante reconstruir cómo desde un marco agambeniano, no siempre explícito, es posible repensar la fragmentaria filosofía del aburrimiento en Benjamin.⁵²

Una primera cuestión es que el tema del aburrimiento tiene como antecedente la constelación del príncipe melancólico barroco, personaje central del *Trauerspiel*. Soberano indeciso, incapaz, triste y perezoso, ha perdido la vieja autoridad que le permitía darle curso a la historia y debe ser "entretenido" continuamente.⁵³ Agamben revisita este

leer, se interrumpe inquieto y, un minuto después, le agarra sueño; se refriega la cara con las manos, distiende los dedos y avanza unas líneas, balbuceando el final de cada palabra que lee, y, mientras tanto su cabeza se llena de cálculos ociosos, cuenta el número de las páginas que le faltan y las hojas de los cuadernos; empieza a odiar las letras y las hermosas miniaturas que tiene ante los ojos, hasta que, al final, cierra el libro y lo usa como una almohada para su cabeza, cayendo en un sueño breve y profundo." Agamben, *Sulla difficoltà di leggere*, pp. 81-82.

⁵¹ El célebre texto que comenzó a circular en la Alta Edad Media e influenció fuertemente el neoplatonismo renacentista (cf. Klibansky; Panofsky; Saxl, *Saturn and Melancholy*), según Pigeaud, habría sido de Teofrasto (cf. Pigeaud, *Melancholia*).

⁵² No es posible encontrar en la obra de Benjamin una sola definición del aburrimiento que a veces aparece como *Langeweile*, otras en referencia al *ennui* o *spleen* en Baudelaire, o en el marco más amplio de la melancolía barroca, por nombrar solo algunos momentos centrales. Como sostiene Lussier, más que de una definición del aburrimiento hallamos una contextualización de sus "formas simbólicas" que, como veremos, responde tanto a una metodología de "Ideas-mónadas" como de "imágenes dialécticas" (cf. Lussier, *L'ennui*).

⁵³ Aquí se recorta una primera constelación sobre el aburrimiento que remite a la compleja historia de la melancolía antigua, la *acedia* medieval y la melancolía barroca. Benjamin no menciona

motivo a partir de la *acedia* y la melancolía para luego centrarse en otras figuras de los *Passagen* – fetichismo, dandy, *flâneur*, *spleen*, mercancía – e indagar la relación con la poesía amorosa trovadorezca. La serie, como se señaló, es una genealogía de la noción de “fantasma”, un objeto imposible de poseer, de amor perdido que se retiene a distancia; como decía en una carta a Jesi: la misma “irrealidad”.⁵⁴

Me interesa ahora recordar que, mucho después, Agamben recupera el motivo del soberano “aburrido” e indeciso para pensar una forma de deposición de la soberanía biopolítica. En *Stato di eccezione*, la propuesta es reconstruir el *divergente accordo* entre Benjamin y Schmitt, en parte a partir de la teoría de la “indecisión” soberana que en el *Trauerspiel* Benjamin contrapone explícitamente a la concepción schmittiana de la *Politische Theologie*.⁵⁵ Quisiera mostrar que la constelación del príncipe melancólico-aburrido podría servir también para pensar un rechazo equivalente al decisionismo existencial de Heidegger en los *Grundbegriffe*. El mismo título de este capítulo dedicado a la relación Benjamin/Schmitt – “Gigantomaquia en torno a un vacío”⁵⁶ – recuerda el célebre comienzo de *Sein und Zeit*: “volver a desencadenar una γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας”.⁵⁷ Siguiendo este gesto, si Heidegger volvía a evocar el “olvido” de la pregunta sobre el ser del ente que se había gestado en la metafísica antigua – como habíamos visto –, la “máquina antropológica” que Agamben reconstruye desde el “aburrimiento profundo” no llega todavía a superarla. Desde este marco, mi hipótesis es que en el *Trauerspiel* encontramos no solo una contrafigura del problema político de “decidir” en torno al “vacío” jurídico del “estado de excepción” (“vacío de ley”, “anomia”) sino también del problema metafísico de “decidir” la supuesta “tarea” existencial a la que nos “arroja” la diferencia ontológica como pregunta. La estrecha relación entre la tradición metafísica, biopolítica y soberana, por otro lado, ya se planteaba en estos términos en la “Introducción” de *Homo sacer I*: “La política se presenta como la estructura fundamental en sentido propio de la metafísica occidental, en tanto ocupa el umbral en el que se cumple la articulación entre el viviente y el logos”.⁵⁸

Al menos tres elementos de la constelación melancolía-aburrimiento del *Trauerspiel* permiten pensar la hipótesis de una “gigantomaquia en torno a un vacío”, ahora, entre Benjamin y Heidegger. En primer lugar, Agamben entiende la constelación barroca del aburrimiento desde una lectura del “prólogo epistemocrítico” como una “Idea-mónada”⁵⁹ que, como mostraré, se replica en parte en el aburrimiento como el “humor” espiritual de la época moderna de los *Pasagen*. Una primera diferencia respecto al concepto de *Grundstimmung* heideggereano es, entonces, que el aburrimiento permite dar

todavía el concepto de *ennui* que será central en los *Passagen* dedicados especialmente al siglo XIX. Resulta importante para nuestro propósito, la cita al primer pensador moderno del aburrimiento, Pascal: “Pongamos esto a prueba; dejemos a un Rey solo, sin ninguna satisfacción de los sentidos, sin ningún cuidado en la mente, y veremos que un Rey que se ve a sí mismo es un hombre lleno de miserias, y que las siente como cualquier otro. Esto se evita cuidadosamente, y nunca falta gente alrededor de las personas de los Reyes que se aseguran de que el entretenimiento siga a los negocios, y que emplean todo su tiempo libre en proporcionarles placeres y juegos, para que no haya vacío” Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 321.

⁵⁴ Cf. Agamben; Jesi, *Carteggio tra Giorgio Agamben e Furio Jesi*, p. 358.

⁵⁵ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, pp. 245-247.

⁵⁶ Agamben, *Stato di eccezione*, pp. 68-83.

⁵⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2.

⁵⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 22.

⁵⁹ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, pp. 207-237.

cuenta de una situación particular del mundo, desde una "apertura" que piensa el "origen" como una multiplicidad no totalizable.⁶⁰ Tenemos aquí en uso un concepto depositivo del aburrimiento que como categoría política – un ejemplo evidente es *La comunità che viene* – impide una forma de totalización que no sacrifica la singularidad. En segundo lugar, el pensamiento de Agamben puede verse como una recuperación de la oposición entre tragedia clásica y *Trauerspiel*. Para Benjamin, el *Trauerspiel* representa una temporalidad opuesta a lo "trágico" y lo "heroico", desde una suspensión del tiempo ligada a lo "cómico". Este marco interpretativo permite una apertura al "vacío" – al ser-dejados-vacíos – que no arroja al existente a una lucha comunitaria sacrificial sino, con el decir de Benjamin, a la "salvación" de la criatura en la "comicidad" de la existencia. Es fundamental, entender aquí no solo una apreciación literaria sino una forma de suspensión de la temporalidad cuya matriz política permite oponer el pensamiento benjaminiano al decisionismo "trágico" de Schmitt y Heidegger. Benjamin entendía que la falta del héroe trágico implica una ruptura del orden, una suspensión, donde la acción excepcional coincide con el cumplimiento del tiempo; por ello, el héroe que desafía el orden mítico debe pagar con el sacrificio de su propia vida; el "error" trágico libera al héroe del mito pero lo enfrenta a su "destino". La temporalidad del *Trauerspiel*, en cambio, es opuesta; la muerte no es una fatalidad que el destino individual le impone al hombre, no es una conclusión decisoria y sacrificial hacia lo "trascendente" sino el permanecer en la incerteza de la repetición de un juego que rige el espacio de la existencia terrestre. Por otro lado, la relación "cómica" con el tiempo no la instituye individualmente un héroe excepcional (un "soberano") sino el "diálogo" con el tiempo histórico de las mismas tristes "criaturas" – en este sentido son "cómicamente" – que repiten acontecimientos sin esperar "escatología" alguna.⁶¹

Esta última cuestión merece, en tercer lugar, un comentario acerca de la original interpretación de la "escatología" barroca. Según Agamben, la soberanía barroca permanece en la "indecisión" sobre el estado de excepción porque lo "excluye" o "evacua" (*auszuschliessen*).⁶² La escisión entre el poder soberano y su ejercicio no respondería entonces al paradigma schmittiano del "milagro" sino al de la "catástrofe". El estado de excepción barroco es una "catástrofe" inmanente que rompe con la correspondencia entre soberanía y trascendencia de la teología política. El soberano indeciso permanece en su

⁶⁰ Según explica en la *Exposé zum Trauerspielbuch*, "El origen, incluso siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada en común con la génesis (...) no alude al devenir de lo que ha nacido, sino a lo que nace del devenir y de la transitoriedad. El origen está en el flujo del devenir (...) en la desnuda y evidente compaginación de lo fáctico, nunca se da a conocer lo originario (...) no es que el viejo 'hecho' de repente se vuelve constitutivo de la esencia (...). Desde los fenómenos más singulares e intrincados (...) no se trata de construir una unidad de estas manifestaciones y mucho menos extraer un elemento común (...) la relación entre lo singular y la idea no es análoga a la relación entre lo individual y el concepto". Benjamin, *Exposé*, pp. 950-51.

⁶¹ La idea de lo "cómico" entendido como una forma anti-trágica de entender la relación con el tiempo, es fundamental para lo que propongo definir como la "tonalidad emotiva" de la filosofía de la inoperosidad.

Sin embargo, la relación entre lo trágico y lo cómico no debería pensarse como una dicotomía sino en la forma de una tensión bipolar. Reflexionando sobre la amistad con quienes podría considerar sus "maestros" de juventud, Heidegger, Giovanni Urbani y José Bergamín, Agamben afirma: "Es a él [Bergamín] a quien le debo mi aversión por cualquier actitud trágica y mi inclinación por la comedia – aunque más tarde entendí que la filosofía estaba más allá y más acá de la tragedia y de la comedia y que, como sugiere Sócrates al final del *Banquete*, aquel que sabe componer tragedias debe saber escribir también comedias". Agamben, *Autoritratto nello studio*, p. 56.

⁶² Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, apud Agamben, *Stato di eccezione*, p. 72.

posición de criatura como "señor de las criaturas", sin ocupar el lugar de "Dios".⁶³ Por este motivo, Agamben propone relacionar la concepción de la soberanía barroca con la célebre tesis 8 de *Über den Begriff der Geschichte*:⁶⁴ "el estado de emergencia en que vivimos es la regla (...) Debemos tener como tarea por delante, la producción del estado de excepción efectivo; esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo".⁶⁵

Las ideas de una "catástrofe" inmanente (*Trauerspiel*), un "estado de excepción efectivo" y el mesianismo entendido como "tiempo-de-ahora" (*Jetztzeit*) (*Thesen*) presentan en el uso agambeniano un isomorfismo solidario que es fundamental para entender la figura del aburrimiento que he reconstruido. Más allá de que pueda discutirse que se pasan por alto ciertos matices y diferencias, lo cierto es que en el propio texto de Benjamin, cargado de ambigüedades, se expone la misma indecibilidad de la "escatología" barroca. Por un lado, parece claro que en el barroco ha caído una escatología trascendente como respuesta a la caducidad "catastrófica", por el otro, la expresión "melancólica" de la historia profana, en "ruinas", implica una forma inmanente de lo "profano" como historia "alegórica" secular de los "padecimientos del mundo".⁶⁶

A diferencia de otros intérpretes,⁶⁷ Agamben vincula de manera menos esquemática o cronológica la teoría de la melancolía del *Trauerspiel* con el proyecto de los *Pasagen*, para pensar un modelo de la deposición como inoperosidad que enfrenta el proyecto metafísico-biopolítico de occidente. Sin embargo, esto no implica desconocer la matriz materialista del aburrimiento en Benjamin, centrada exclusivamente en la Modernidad y, en especial, la poesía de Baudelaire. En las "listas temáticas" que Benjamin redacta para el proyecto inconcluso de los *Pasagen* – del que surge su *Charles Baudelaire* – la figura del *ennui* se presenta como la "unidad temática", sección "q" de la "Segunda parte".⁶⁸ No se pretende hacer aquí un comentario exhaustivo del sentido que

⁶³ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 264.

⁶⁴ En adelante, *Thesen*.

⁶⁵ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, pp. 696–697. La interpretación de Agamben es arriesgada, ya que se basa en señalar que los editores del *Trauerspiel* no interpretaron correctamente un pasaje decisivo donde se alude a un "mecanismo que junta y exalta toda criatura terrena (*Erdegeborene*), antes de consignarla al final", Agamben, *Stato di eccezione*, pp. 72–74. Este pasaje indicaría que hay una "escatología barroca" que se entiende como una catástrofe mundana, "vaciada" en su "más allá" y que, en cambio, se piensa como una redención inmanente a la época. La pérdida del manuscrito original hace imposible corroborar la errata. Sin embargo, más que de una sobreinterpretación de la dialéctica del barroco desde el mesianismo revolucionario de las *Thesen* – Agamben es consciente de que la estructura de la escatología barroca no coincide con la del siglo XIX – sostengo que habría que ver aquí una genealogía de la excepcionalidad como paradigma. En el *Trauerspiel*, la "escatología barroca", entonces, podría entenderse desde el pensamiento materialista de la "revolución" en Benjamin, como una "supervivencia" del paradigma "anárquico" de la "revuelta" como "estado de excepción efectivo". Este paradigma de la revuelta, por otra parte, ya se encuentra presente en textos tempranos como *Kritik der Gewalt*. Cf. Hamacher, *Afformativ, Streik*. En esta línea, propongo entender también la interpretación de los motivos nietzscheanos de la risa, lo cómico, el carnaval y lo dionisiaco que Benjamin discute con Florens Rang.

⁶⁶ Es este el horizonte de lectura del mesianismo benjaminiano en Agamben, *Il tempo che resta*.

⁶⁷ La tesis de Hamel es que entre la melancolía del *Trauerspiel* y el aburrimiento del siglo XIX, la diferencia es que en el primero aparece un tiempo histórico de repetición eterno de los mismos acontecimientos, pero en una catástrofe que no admite "redención". En Baudelaire, en cambio, el *spleen* y el *ennui* permiten captar una ruptura ambivalente con la temporalidad tradicional; por un lado, como fragmentación inconexa sin finalidad ni sentido (sucesión de *Erlebnis*), tiempo homogéneo y vacío; por otro, como la liberación de una temporalidad capaz de "hacer estallar" el *continuum* de la historia. Cf. Hamel, *Revenances de l'histoire*.

⁶⁸ Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 64–65.

adquiere en esta extraordinaria obra inconclusa y fragmentaria (tampoco de las relaciones entre *ennui*, *spleen*, *flâneur*, etc.). Algunas observaciones son, sin embargo, pertinentes. A diferencia de la *acedia* y la melancolía antiguas, aquí el marco es la perspectiva weberiana del "desencantamiento del mundo" que sumerge a los habitantes de las ciudades en una actitud indiferente ante la vida, una extraña "sensación de vacío" que los estímulos "fantasmagóricos" del mercado intensifican, imposibles de satisfacer por definición. La antigua melancolía secularizada se democratiza, ya no es un "humor" típico de los príncipes o la aristocracia ligado al hastío y la pasividad, responde en cambio a la ética protestante de la "virtud burguesa".⁶⁹ La "vida cotidiana" pierde interés, se "vacía" en la exigencia de cumplir con el deber "profesional".⁷⁰ Como señala Lussier:

La burguesía se refugió (...) en la esfera íntima, y no en la exhibición pública de su ociosidad y resignación. El aburrimiento y la melancolía, como marcas de distinción de la aristocracia, se convirtieron, a los ojos de la burguesía, nada más y nada menos que en objetos de odio que debían ser combatidos. El aburrimiento ya no podía ser un valor aceptable, por lo que había que contrarrestarlo con una ética del trabajo que actuara al mismo tiempo como fuente de legitimidad para esta clase en ascenso.⁷¹

Benjamin registra con precisión cómo, en el siglo XIX, el aburrimiento empieza a formar parte de la cultura de masas hasta llegar a ser, hacia la década de 1840, una especie de "epidemia". Malestar subjetivo indisociable del proyecto moderno, pone en escena un estado de "latencia" inconsciente frente a la imposibilidad de reconciliar las aspiraciones personales con los procesos modernos de la industrialización, la vida urbana y la cada vez mayor racionalización del mundo. Uno de los elementos propios del aburrimiento es ser "la cara exterior del acontecer inconsciente".⁷² Los espacios en que el sujeto se aburre están en todas partes: los palacios del proyecto haussmaniano, los interiores recargados, el tiempo "atmosférico", los salones literarios, las estaciones de trenes, las industrias textiles.... "(...) el desolado traqueteo de un tortuoso trabajo sin fin, repite continuamente el mismo proceso mecánico, como la fatiga de Sísifo" (...) "París se lamenta por el insoportable aburrimiento" (...) "el infierno del aburrimiento" (...) "en París uno se aburre como nadie en el mundo" (...) "*La France s'ennuit*".⁷³

El *ennui* característico del siglo XIX debe entenderse en el marco de una creciente inestabilidad política, una "catástrofe" que ahora es permanente y repetitiva.⁷⁴ Innumerables pasajes registran un estado de ánimo ambiguo, propio del estado de

⁶⁹ Cf. Sagnol, *Tragique et tristesse*.

⁷⁰ Aparece aquí la referencia weberiana a la idea de "vocación" o "llamada" (*Beruf*, en Lutero) que de una misión impuesta por Dios se transforme en la idea de una "profesión" (Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 165). Agamben estudiará esta cuestión en profundidad en la "seconda giornata" de *Il tempo che resta*, pp. 25-46.

⁷¹ Lussier, *L'ennui*, p. 26.

⁷² Benjamin, *Das Passagen-Werk*, p. 162.

⁷³ Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 303-306.

⁷⁴ Cf. Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 310. En "*Spleen IV*" se hace referencia a este estado de excepción permanente: "El *Spleen* es el sentimiento que acompaña siempre la catástrofe. La catástrofe es, en efecto, el perdurar de lo que existe. Cuando aparece como catástrofe es la crisis. El curso de la historia dominado por las crisis, como lo describe Baudelaire, tiene un motor circular parecido al caleidoscopio, por el cual cada vez que se rota desaparece un orden dando lugar a uno nuevo (¡*coup d'état* de Napoleón III!). Pero él no entendía que los conceptos de los amos son siempre los espejos gracias a los cuáles se forma la imagen de un 'orden'." Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 34.

excepción que se ha vuelto la regla; al mismo tiempo momento destructivo de la continuidad de la historia, inercia que perpetúa las injusticias del pasado pero, también – como Benjamin expresa en las *Thesen* – la posibilidad de exponer un “estado de excepción efectivo” de oprimidos, ya no de soberanos barrocos. Por un lado, la mirada del aburrido que suspende la temporalidad presente se abstiene de “proyectar hacia el futuro”, evita caer en la expectativa predeterminada de lo que pide el “progreso” y no puede terminar sino en catástrofe. Por el otro, la mirada aburrida también podría, en esta misma suspensión de la temporalidad, rememorar una experiencia (*Erfahrung*) pasada que se enfrenta cara a cara con el presente, no desde una repetitiva nostalgia sino para interrumpir las mitologías del mundo burgués capitalista. El aburrimiento, como tiempo de espera sin objeto, en el “tiempo-de-ahora” (*Jetztzeit*) esconde una “débil fuerza mesiánica”.⁷⁵

Uno de los pasajes quizá más significativos para analizar el uso agambeneano de la filosofía del aburrimiento de Benjamin, aparece en *El narrador* (*Die Erzähler*). En este y otros textos como el relato “El pañuelo” (*Das Taschenbuch*),⁷⁶ a diferencia de los *Pasagen*, se enfoca otra cara del aburrimiento, en relación al escenario narrativo pre-moderno:

Si el sueño es el punto supremo de la relajación corporal, el aburrimiento [*Langeweile*] lo es de la relajación espiritual. El aburrimiento es el pájaro de sueño que empolla el huevo de la experiencia [*Erfahrung*]. El susurro del follaje lo ahuyenta. Sus nidos – las actividades que se ligan íntimamente al aburrimiento – se han extinguido en las ciudades, han declinado también en el campo. Con ello se pierde el don de estar a la escucha y desaparece la comunidad de los que tienen el oído alerta. Narrar historias siempre ha sido el arte de volver a narrarlas, y ésta se pierde si las historias ya no se retienen.⁷⁷

Podría sorprender que la mirada del aburrido que permitía “estar a la escucha” se haya perdido con la imposibilidad moderna de la narración y la pobreza de experiencia. Como señala Salzani es imprescindible conectar esta noción de *Langeweile* con el sentido tradicional de la noción de “experiencia” (*Erfahrung*) y, en cambio, el *ennui* baudelaireano con el motivo moderno de un “empobrecimiento” de la experiencia que se reemplaza por una “vivencia” (*Erlebnis*). La misma ambivalencia de la noción de aburrimiento explica ahora la desarticulación entre memoria y comunidad a medida que retroceden las formas y las prácticas de la narración tradicionales.⁷⁸ La estructura temporal del aburrimiento, como sostiene Pablo Oyarzún, bien podría ser llamada el grado cero de la experiencia.⁷⁹ A diferencia del *ennui* que aparecía asociado a la vida urbana y especialmente al trabajo repetitivo en las fábricas, aquí el aburrimiento se asocia a otro tipo de repetición propia del ritmo rutinario artesanal del tejer o el hilar; menos alienante porque el ritmo lo imprimen las propias manos, permite una forma de relajación y olvido de sí, propicia para la escucha y la memoria de la narración. Frente a la Modernidad hiperactiva del *ennui*,

⁷⁵ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, pp. 696–97.

⁷⁶ Cf. Benjamin, *El pañuelo*, pp. 83–88.

⁷⁷ Benjamin, *El narrador*, p. 60.

⁷⁸ Salzani, *The atrophy of experience*, p. 129.

⁷⁹ Cf. Benjamin, *El narrador*. El término alemán *Langeweile* (literalmente, “largo rato”), a diferencia de la palabra española “aburrimiento” (del latín *abhorreo*, “repeler”, “repugnar”), remite de manera directa a una temporalidad donde que no se asiste a “nada” sino a la misma dilación “vacía” del tiempo.

centrada en un sujeto aislado, el aburrimiento sería sin nostalgia la posibilidad de “hacer sentir una nueva belleza en lo que se desvanece”.⁸⁰

Conclusiones

Es muy frecuente en los escritos de Agamben encontrar una serie de motivos conectados de manera anacrónica, donde se citan y mezclan textos de muy diversas épocas y disciplinas. Las citas que hemos comentado sobre el aburrimiento no son una excepción. Sin duda, solo un uso profanador de la historia permite que estas figuras iluminen – como “imágenes dialécticas” – algún aspecto de nuestro presente.⁸¹ Tanto desde un punto de vista metodológico como temático y político – ya que aquí la hermenéutica se vuelve pragmática – el uso del aburrimiento agambeniano permite interrogar qué podría ser una tonalidad emotiva fundamental (Heidegger) desde el marco de una dialéctica suspensiva revolucionaria (Benjamin). Frente a la acumulación aplastante y fragmentaria de figuras del pasado que ya no significan nada – un escenario posthistórico de permanente estado de excepción – el gesto indiferente del aburrido parece indicar una especie de revuelta involuntaria. Pero ¿cómo desligarla del *horror vacui* de una tarea destinal, sacrificial y trágica? ¿cómo suspender la repetición de retóricas belicistas “urgentes” frente a una comunidad aburrida y en riesgo?

El marco de la inoperosidad permite estudiar la ambigüedad de la experiencia de aburrirse entre Heidegger y Benjamin. La “escucha” profunda de la mirada aburrida heideggereana pide radicalizarse en una experiencia trágico-sacrificial. La lectura de Agamben de los *Gundbegriffe* sugiere, con la cita a las “máquinas mitológicas” de Jesi, una forma de *religio mortis* que le exige a la “juventud” el compromiso “decisivo” de arriesgar la propia vida (en la Alemania de la década de 1930, repite burdamente una típica retórica belicista de derecha). El materialismo dialéctico de Benjamin – pensado desde la tradición de los oprimidos, no desde el orden de los soberanos – aparece como un paradigma anti-decisionista y anti-biopolítico.

La filosofía de la inoperosidad abre otro modo de concebir la tradición metafísico-política sacrificial que quiere definir lo viviente. En este marco, las lecturas de Agamben permiten estudiar la ambigüedad del aburrimiento en analogía con aquella que se da entre

⁸⁰ Benjamin, *El narrador*, p. 55. En libros tempranos de Agamben como *Infanzia e storia* de 1978 y *La comunità che viene* de 1990, encontramos rastros de este pensamiento de la “destrucción de la experiencia” y una comunidad “por venir”.

⁸¹ Las investigaciones de Agamben han sido criticadas por llevar a cabo una “deshistorización” de la biopolítica. Cf. Revel, *Lire Foucault à l'ombre de Heidegger*. Vale por ello aclarar que no se proponen trazar una “historia” de los sentidos del aburrimiento en cada época; hacen más bien un uso filosófico (anacrónico) de los esfuerzos por mostrar que, entre la *acedia* de Cassiano o Petrarca, el *spleen* de Baudelaire, los aburrimientos de Heidegger y Benjamin “mediaron una serie de transformaciones sustanciales [sociales, culturales, científicas, etc.] en los sentidos (...) que dificultan su equiparación”, Gattinoni, *El mal moderno*, p. 29. Desde un punto de vista histórico, la constelación del aburrimiento en Agamben, pensada desde el marco protestante weberiano de la noción de “trabajo”, es limitada para comprender por ejemplo la historia latinoamericana de los afectos. Como señala Raúl Antelo, a principios del siglo XIX, João do Rio experimentaba la transformación de Rio de Janeiro en una ciudad que se proyectaba para imitar la modernización de París. Este “maestro de la crónica”, sin embargo, no registraba el *ennui* de la capital del siglo sino una extraordinaria forma *janeleira* de vivir la ciudad (inexplicable desde el extranjero). cf. Antelo, *Introdução*.

"experiencia" y "vivencia" (*Erfahrung/Erlebnis*); "estado de excepción" y "estado de excepción efectivo"; "escatología" y "mesianismo"; "tragedia" y "comedia". El modelo de suspensión del aburrimiento remite a la constelación de una soberanía indecisa y "cómica". A diferencia de la angustia, que se expresa como contraparte "trágica" de una exposición absoluta a la muerte violenta, parece ser un afecto paradigmático de las soberanías gubernamentales contemporáneas. Como una de las metamorfosis involuntarias de la melancolía el aburrido replica la "idiotez atormentada" del pequeñoburgués, la cómica "tristeza del satisfecho, que no puede gastar su dinero enteramente en su estómago".⁸² Si la tragedia es el relato que va de la inocencia a la culpabilización del héroe, la comedia, al revés, va de la culpa a la inocencia de las criaturas; si la primera refiere a la posición de amos y grandes señores de la vida pública, la segunda es en cambio la historia contada desde los márgenes de la banalización. El vacío funcional que pone en movimiento la forma trágica de la política pretende – como había señalado Jesi – un acceso privilegiado, elevado, sublime, la "custodia del misterio" inefable de una existencia culpable. El aburrimiento podría ser una de las formas de exponer la siempre ridícula "ausencia de misterio" de las vidas singulares, la apertura a una experiencia que exculpa risueñamente lo existente.⁸³

La mirada aburrida, sin embargo, no es producto de un trabajo voluntario; quien se aburre expone sin siquiera proponérselo la extraña anacronía de un mundo fragmentado y en continuo *choc*. Como modelo de suspensión y exposición de posibilidades todas ellas igualmente "inapropiables" es el paradigma de una crítica sin duda negativa, una huelga involuntaria que suspende por un rato la violencia del actual imperativo de productividad y entretenimiento. Nuestra pregunta inicial vuelve a formularse sin nostalgia: ¿es posible aburrirse como antes? El aburrimiento existencial que en su origen melancólico era el "germen" de toda creación genial, parece ser cada vez más difícil de experimentar. Solo en la última década hemos asistido a una aceleración que podría ser el comienzo de un cambio radical en nuestro régimen de historicidad.⁸⁴ La manía, la colección infinita de citas, la *evagatio mentis*, la improductividad que eran la matriz involuntaria de la constelación del aburrimiento, se impone desde dispositivos que ofrecen ya codificada "la ley del buen vecino". ¿Qué fantasmagorías promueve esta nueva forma implacable de ley del mercado? El "cenobio" actual de la virtualidad funciona a través de algoritmos e Inteligencia artificial, como una especie de "lenguaje animal" (repetitivo, cerrado, programable) que replica una nueva forma de "pobreza de mundo". Benjamin había pensado la experiencia moderna de aburrirse como un humor inconsciente que respondía al imperativo de productividad en el trabajo y de entretenimiento en la esfera del ocio ¿cómo pensarla frente a la exigencia global de entretenimiento en el trabajo y producción en las horas libres? La filosofía de la inoperosidad podría ser una perspectiva para estudiar cómo funcionan las nuevas máquinas del aburrimiento.

⁸² Benjamin, *Linke Melancholie*, p. 282. El elemento "cómico" se convierte en una forma de deposición farsesca de las máquinas biopolíticas. Algunos ejemplos, en textos como "Commedia" y "Parodia" de *Categorie italiane*, *La ragazza indicibile* o *Pulcinella*, son el averroísmo latino en la *Comedia* de Dante, el estoicismo, el dionisismo nietzscheano, *La commedia del arte*. Cf. Miranda, *Comicus noster*; Karmy-Bolton, *Pensar la voz absolutamente*.

⁸³ Cf. Agamben; Ferrando, *La ragazza indicibile*.

⁸⁴ Tesis que explora, por ejemplo, François Hartog en su reciente *Cronos*.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio; ANDREOTTI, Roberto; DE MELIS, Federico. I luoghi della vita. *RAI Radio Tre*, 8 feb. 2004.
- AGAMBEN, Giorgio; FERRANDO, Monica, *La ragazza indicibile*: Mito e mistero di Kore. Milano: Electa, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio; Jesi, Furio. Carteggio tra Giorgio Agamben e Furio Jesi. Con una nota introduttiva di A. Cavalletti. *Pólemos*, n. III, v. 1, pp. 351-364, 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. *Autoritratto nello Studio*. Roma: Nottetempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Categorie italiane*: Studi di poetica e di letteratura. Roma: Laterza, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: Edizione integrale. Macerata: Quodlibet, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. Idea dello studio. In: AGAMBEN, Giorgio. *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002. pp. 43-46.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*: Un seminario sul luogo della negatività. Torino: Einaudi, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*: Un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto*: L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Milano: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Pulcinella ovvero divertimento per li ragazzi*. Roma: Nottetempo, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*: La parola e il fantasma nella cultura occidentale. Torino: Einaudi, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. Sulla difficoltà di leggere. In: AGAMBEN, Giorgio. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014. pp. 81-86.
- AMAYA, Matías. *El concepto de uso en la obra de Giorgio Agamben*. 2023. Tesis (Licenciatura en Filosofía) – Universidad Nacional de San Martín. Disponible en: https://www.academia.edu/127458072/El_concepto_de_uso_en_la_obra_de_Giorgio_Agamben.
- ANTELO, Raúl. Introdução. In: RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- ATTELL, Kevin. *Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Deconstruction*. New York: Fordham University Press, 2015.

BENJAMIN Walter. Der Erzähler: Betrachtungen über das Werk Nikolai Lesskows. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band II, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. pp. 438-465.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*. Ed. a cargo de Giorgio Agamben, Barbara Chitussi, Clemens-Carl Härle. Vicenza: Neri Pozza, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band V. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

BENJAMIN, Walter. *El narrador*: Consideraciones sobre la obra de Nikolai Lesskow. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.

BENJAMIN, Walter. El pañuelo. In: BENJAMIN, Walter. *Historias desde la soledad y otras narraciones*. Ed. prólogo y notas de Jorge Monteleone. Trad. Ariel Magnus. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2022.

BENJAMIN, Walter. Exposé. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band I, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. pp. 950-952.

BENJAMIN, Walter. Linke Melancholie. Zu Erich Kästners neuem Gedichtbuch. In: Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. pp. 279-283.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band I, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. pp. 693-704.

BENJAMIN, Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band I, 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. pp. 203-430.

BUCHANAN, Brett. *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: University of New York, 2008.

CAVALLETTI, Andrea. El filósofo inoperoso. *Deus Mortalis*, n. 9, pp. 51-71, 2010.

DERRIDA, Jacques. *De l'esprit*: Heidegger et la question. Paris: Galilée, 1987.

DIDI-HUBERMAN, Georges. "Puissance de ne pas", ou la politique du désœuvrement, *Revue Critique*, n. 836-837, pp. 13-30, 2017.

FAYE, Emmanuel. Heidegger o la destrucción de la ética. *Stoa*, v. 4, n. 8, pp. 11-31, 2013. <https://doi.org/10.25009/s.2013.8.527>.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2005.

FERRARI ZUMBINI, Massimo. *Untergänge und Morgenröten: Nietzsche – Spengler – Antisemitismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

GATTINONI, Andrés. *El mal moderno*: La melancolía en Gran Bretaña 1660-1750. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2024.

HAMACHER, Werner. Afformativ, Streik. In: NIBBRIG, Christian Hart (Ed.). *Was heisst "Darstellen"?*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994. p. 340-374.

HAMEL, Jean-François. *Revenances de l'histoire: répétition, narrativité, modernité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2006.

HARTOG, François. *Cronos: Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. Trad. Norma Durán. México: Siglo XXI, 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931). Gesamtausgabe 33. Ed. de Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Eisankeit*. Gesamtausgabe 29/30. Ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo – Finitud – Soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 2002.

JESI, Furio. *Cultura di destra: Con tre inediti e un'intervista*. Ed. a cargo de Andrea Cavalletti. Roma: Nottetempo, 2013.

JESI, Furio. *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi, 1968.

JESI, Furio. Lettura del *Bateau ivre* di Rimbaud. In: JESI, Furio. *Il tempo della festa*. Roma: Nottetempo, 2013. pp. 30-58.

JESI, Furio. *Spartakus: Simbologia della rivolta*. Ed. de Andrea Cavalletti. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

KARMY-BOLTON, Rodrigo. Pensar la voz absolutamente. Giorgio Agamben como pensador cómico. In: MUÑOZ, Gerardo. *Giorgio Agamben: Arqueología de la política*. Leiden: Almenara, pp. 45-78, 2002.

KLIBANSKY, Raymond; PANOFISKY, Erwin; SAXL, Fritz. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Ed. de Philippe Despoix y Georges Leroux. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2019.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Texte établi par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947.

LEBOVIC, Nitzan. *The philosophy of life and death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

LUSSIER, Etienne. *L'ennui: Autopsie d'une affliction moderne. Autour de l'oeuvre de Walter Benjamin*. 2012. Mémoire (Maîtrise en Sociologie) – Université du Québec à Montréal, Montréal, 2012. Disponible en: <http://archipel.uqam.ca/id/eprint/4429>.

LYTHGOE, Esteban; ROSSI, Luis. *Ser y tiempo: Singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

MIRANDA, Ernesto. *Comicus noster. Agamben e la questione del tragico*. In: DELL'AIA, Lucia. *Studi su Agamben*. Milano: Ledizioni, 2012. pp. 61-75.

PIGEAUD, Jackie. *Melancholia*: El malestar del individuo. Trad. Victor Goldstein. Rosario: Otro Cauce, 2021.

PROSPERI, Germán. *El cuerpo en la posthistoria*: la cuestión del cuerpo en las filosofías de A. Kojève, G. Bataille, G. Deleuze y G. Agamben. 2012. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2012. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/65716>.

REVEL, Judith. Lire Foucault à l'ombre de Heidegger. *Revue Critique*, n. 836-837, pp. 53-65, 2017.

RUVITUSO, Mercedes. Derrida y Hamacher lectores de Benjamin: *différance*, *Affirmativ*, policía, huelga, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, n. 49, v. 2, pp. 187-214, 2023. <https://doi.org/10.36446/rlf2023358>.

RUVITUSO, Mercedes. Giorgio Agamben y la destrucción de la estética. *Boletín de estética*, n 34, Año XII, pp. 7-43, 2016. Disponible en: <https://boletindeestetica.com.ar/index.php/boletin/article/view/173/113>.

SAGNOL, Marc. *Tragique et tristesse*: Walter Benjamin, archéologue de la modernité. Paris: Cerf, 2003.

SALZANI, Carlo. The atrophy of experience: Walter Benjamin and boredom. In: DALLE PEZZE, Barbara; SALZANI, Carlo (org.). *Essays on boredom and modernity*. New York: Rodopi, 2009. p. 127-154. https://doi.org/10.1163/9789042032125_007.

STIMILLI, Elettra. El uso de lo posible. In: MUÑOZ, Gerardo. *Giorgio Agamben*: Arqueología de la política. Leiden: Almenara, 2022. pp. 79-96.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.; Trad. Luis Legaz Lacambra. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

ACERCA DE LA AUTORA

Mercedes Ruvituso

Doctora en filosofía. Profesora de Filosofía política contemporánea en la Universidad Pedagógica Nacional y la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Sus temas de investigación abordan el problema de la imagen, el mito y la relación entre la estética y la política. Traductora al español de la obra de Giorgio Agamben. *E-mail:* maria.ruvituso@unipe.edu.ar.