

# TEORIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Publicación Trimestral

## SUMARIO

CENTRO DE DOCUMENTACION  
CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS  
SANTIAGO, CHILE

RENATO CRISTI	
<i>El gesto filosófico de Lasarrria</i> . . . . .	3
CARLOS RUIZ	
<i>Moderación y filosofía</i> . . . . .	15
SERGIO SILVA G.	
<i>Habermas y la sociología del conocimiento</i> . . . . .	40
C. B. MACPHERSON	
<i>El contenido social de la teoría política de Locke</i> . . . . .	51
RAFAEL PARADA	
<i>Temporalidad y melancolía en el pensamiento de Binswanger</i> . . . . .	78
HUMBERTO GIANNINI	
<i>El demonio del mediodía</i> ✓ . . . . .	103
JORGE J. E. GRACIA	
<i>Fe y razón en Anselmo</i> . . . . .	116
TEXTOS	
BURKE, NOVALIS, HEGEL	
<i>Tres textos sobre un momento histórico</i> (Presentación de Pablo Oyarzún R.) . . . . .	120
MARTIN HEIDEGGER	
<i>Construir, habitar, pensar</i> . . . . .	150
CATALOGO DE SUMARIOS	
<i>Revista de Filosofía</i> (Vols. I-XIV, 1949-1969) . . . . .	164
CRONICA UNIVERSITARIA . . . . .	173

Director: Humberto Giannini

Subdirector: Renato Cristi

Consejo Editorial: Jorge Acevedo, Patricia Bonzi, Francisco Borghesi, Héctor Carralío, Rolando Chuaguí, Arturo Gaete, Rafael Hernández V., Rafael Parada, Carlos Ruiz Sch., Félix Schwartzmann, Francisco Soler, Jaime Sologuren, Oscar Velásquez.

Comité Ejecutivo: Oscar Aguilera, Ale Gaibur, Olga Grau, Celso López.

Correspondencia, dirigida a: Humberto Giannini, Director de la Revista Teoría, Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, Sede Santiago Norte. Profesor Zañartu 1042 - Pabellón I.

Humberto Giannini  
EL DEMONIO DEL MEDIODÍA

I

No hace mucho charlaba con un amigo acerca de temas inactuales: la arcaica de los números, la importancia del número siete entre los místicos cristianos. Entonces, mi amigo trajo a colación entre otros ejemplos, el de los siete pecados capitales. E incluso recitó aquella archisabida enumeración: soberbia, envidia, ira, avaricia, gula, lujuria, pereza.

A los vicios capitales se les ha llamado así, 'capitales', —de *caput*, cabeza— a causa de que la comisión de cualquiera de ellos arrastra irremisiblemente a la muerte: a la decapitación; también, porque son como la cabeza y principio de todos los otros males. Esto lo sabía. Pero, había algo ahora, por primera vez, que me dejaba perplejo en esa enumeración: ¿Por qué la pereza?

Recordé lo que se suele decir: que el ocio es madre de todos los vicios; empero, también recordaba todo lo bueno y positivo que dijo del ocio la antigüedad. E incluso el medioevo: *sanctum otium*.

Mi amigo, que es sacerdote, me hizo notar que la pereza es algo distinto del ocio. Que desperzarse es como despertarse a la acción que la pereza nos impide realizar. Que el ocio, en cambio, corresponde al estado natural que debe seguir a la conclusión de un acto, así como el reposo sigue al movimiento, etc.

A pesar de todas estas consideraciones y distinguos no lograba representarme la razón por la que los moralistas cristianos habían introducido la pereza —junto a la Envidia y a la Soberbia— entre las taras más execrables del género humano.

La dificultad me inció a seguir preguntando y como no encontrara una respuesta satisfactoria me fui, entonces, a Sto. Tomás y de ahí, y por recomendación suya, a Gregorio el Grande, y a los cenobitas cristianos de los primeros siglos: Casiano, Evagrio, etc.<sup>1</sup> Y es así como llegué a saber del Demonio del Mediodía, personaje central de este trabajo.

Diré, en primer lugar, cuál me parece la ganancia posible de este encuentro casual con los siete pecados capitales: por lo menos hasta el tiempo en que

<sup>1</sup>Hemos consultado en especial: Gregorio Magno, *Moralium*, xi. Migne; Casiano, *Institutiones cénobitiques*, Sources Chrétiennes, 1965; Conferencias, Sources Chrétiennes, 1964; Evagrio el Pónico, *Tratado Práctico*, Sources Chrétiennes, 1968; Sto. Tomás, *De Malo*, y *Summa Theologica* (SS, q.35).

Sto. Tomás de Aquino mediaba sobre estas cosas, no he encontrado antecedente alguno que nos permita incluir la pereza (*prigritia*) entre ellos.

Hay buenas razones, que ahora no sería el caso particularizar, para suponer que la alteración empieza a fraguarse en el subsuelo del pensamiento moderno y en conexión con un nuevo ideal de vida.

Concretamente, la alteración empieza a fraguarse en el subsuelo de las palabras:

Sabemos que en el lenguaje —y también *por* el lenguaje— pasa de una generación a otra algo así como una transferencia de mundo<sup>2</sup>. Lo que viene a significar que las palabras posibilitan, que 'el mundo' de dos generaciones sea relativamente común, relativamente el mismo. Todo esto ocurre, como es natural, entre innumerables incidencias y extrañas perturbaciones, achacables ya a los hablantes, ya al sistema trasmisor. Y sucede, a menudo, dentro del proceso lingüístico de traspaso, que un mismo signo *atraiga* connotaciones que le eran ajenas o *deje* ir connotaciones que lo habitaban. Que, por tanto, a ese mismo signo se asocien en épocas distintas, pensamientos parcial o totalmente diversos. Es lo que vuelve difícil, si no imposible a veces, lo que se ha llamado 'el diálogo generacional'.

Vengamos a nuestro asunto. Para que la pereza llegase a usurpar el puesto de otra significación (que por ahora no sabemos cuál pudo ser) fue preciso, *primero*, que la significación desplazada ofreciere algún punto de atracción respecto de la idea de pereza que termina por adueñarse del signo. Fue preciso, *además*, que esto ocurriese lenta e imperceptiblemente 'debajo' de la *fachada inalterable*, idéntica, del signo que soportaba la alteración. Afianzada la equivalencia de los términos —y todo esto a espaldas de los hablantes—, la pereza podía entrar legítima y abiertamente a disponer del reino que había usurpado.

Por fortuna, el signo que sirvió de fachada para la adulteración —*accidia*, *acidia*, *acedia* en latín— ha llegado, a duras penas, a nuestro español actual: ésta es la palabra 'acedia' ya institucionalizada hoy, aunque de uso bastante infrecuente, como 'pereza', 'desganó', 'indolencia'. En cambio, a otras lenguas romances —al francés, por ejemplo— ni siquiera alcanzó a llegar.

<sup>2</sup>En el lenguaje que recibimos nos viene transferido, de un modo que habrá que determinar el pensamiento y el mundo ya hecho de los otros. A esa transferencia *tranquila*, sin sobresaltos de 'un mundo' a través del lenguaje es lo que llamamos 'experiencia común'. Podríamos llamarla también 'tradición', esto es, la capacidad de *suborientar* a partir de los mismos signos, las mismas cosas. Humberto Giannini, «Acercas de la Rectitud de los nombres», *Teoría* 2, 1974.

El problema empieza cuando el traductor serio, meticoloso, intenta traducir a nuestra experiencia ciertas descripciones, aparentemente contradictorias de los anacoretas cristianos, comprendidas bajo el nombre de 'acedia'. Es lo que confiesa A. Guilleminot en su estudio introductorio al *Tratado Práctico* de Evagrio:

Ninguna palabra francesa puede traducir exactamente el término 'acedia' en el sentido en que lo toma Evagrio. Aburrimiento (*ennui*), desganó (*loypour*), pereza (*pareuse*), disgusto (*dégoût*), desaliento (*découragement*) pueden ser los componentes de la *acedia*, puesto que éste es un estado *su generis*, ligado a la condición de la vida anacoretica<sup>3</sup>.

¿Llegaremos a averiguar qué experiencia común nombraron los antiguos anacoretas con aquella palabra y cómo es que se trasmutó en 'pereza' a partir de una época determinada de la historia occidental?

Una cosa es cierta, definitiva: lo que Sto. Tomás, Gregorio el Grande, San Isidoro, Casiano —sólo para citar a los autores más representativos—, designan con la palabra 'acedia', es un fenómeno complejísimo y a una distancia sideral de traducciones como 'desganó para la acción' u otras traducciones contemporáneas que son simplemente aberrantes<sup>4</sup>.

Por desgracia, la palabra no nos ofrece señal externa alguna que nos conduzca a su sentido. Voz extraña al latín, aparece en la cultura religiosa medioeval como una apropiación tardía del término griego *ἀχθία*. El término se compone del privativo 'a' y la voz *χθία* (cuidado). Su composición significa, entonces: no-cuidado; concretamente: incuria, descuido. Esto es todo lo que nos dice el nombre 'acedia' de la *acedia* misma.

Para 'cuidado' la lengua latina poseía una palabra, madre de una frondosísima prole: la palabra 'cura', que cierta dirección de la filosofía contemporánea ha vuelto a desperpear<sup>5</sup>. Ahora bien, 'falta de cuidado' se expresaba en buen latín con 'securitas' (seguridad), como diciendo: *sine cura* (sin cuidado). No obstante, la carencia de cuidado propia de la *securitas* no correspondía en absoluto al descuido de la *ἀχθία* o *acedia*. Y aquí hay que separar muy netamente ambas expresiones: si mantenemos como referencia la idea de cuidado, entonces, la *securitas* se refiere a ese estado de confianza propio del que se sabe o se cree resguardado de todo peligro y de todo

<sup>3</sup> Evagrio, *Traité Pratique*, I, Introd. pp. 84-90, Sources Chrétiennes, 1938.

<sup>4</sup> Acerca de esas definiciones aberrantes, ver la hermosa obra de Josep Pieper, *El ocio y la Vida Intellectual*, (Madrid: Rialp, 1967).

<sup>5</sup> Nos referimos concretamente al pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo*.

mal: sin cuidado, puesto que está seguro. El descuido de la *accidia*, en cambio, es el hecho bruto de abandonarse. Un acto de huida y degradación.

Santo Tomás en su obra *Acerca del Mal* ha definido la *accidia* como *tristeza del bien interno (tristitia de bono interno)*<sup>5</sup> y, en la *Summa Theologica*, como aquella tristeza que nos vuelve lentos (*ardi*) para los actos espirituales<sup>7</sup>. En ambas definiciones la clave es la palabra 'tristeza'. Advierte, sin embargo, que no se trata de la tristeza que se experimenta con los males externos, lo que sería laudable. Es tristeza del bien *interno* y *divino*, lo que es un delito. Y grave, comenta el Aquinate.

Esta declaración arroja una nueva luz: nos entristecemos — en la *accidia* — pero no a causa de los males del mundo. Vamos a ver luego que lo contrario es justamente lo verdadero: que nos entristecemos del mundo a causa de nuestra tristeza<sup>8</sup>.

Pero, esta tristeza con nosotros mismos, ¿no es la melancolía?

A principios del siglo XVI, Alberto Durero realiza una serie de famosas xilografías. Una de ellas representa *La Melancholía*. ¿Se trataría de una representación del pecado capital que algunos siglos antes había sido conocido con el nombre de 'accidia'? Es muy probable. Lo que hace presumible que ya en los tiempos de Durero el concepto de *accidia* hubiese empezado a vacilar en su sentido propio y a cobijar connotaciones extrañas. Por lo que respecta a la concepción de Santo Tomás, el estado melancólico deriva de cierta complejión orgánica<sup>9</sup>, por lo que no cabe absolutamente identificarlo con la *accidia*, que es tristeza espiritual: *tristitia de bono interno*.

¿Qué experiencia propiamente nuestra podría guiarnos al fenómeno de la *accidia*?

Lo que más parece acercarnos a esa idea de tristeza y abandono es nuestro aburrimiento.

Confieso que una afirmación similar resulta bastante poco satisfactoria. Que es decepcionante. Pues, igual que, la pereza, ni más ni menos, el aburrimiento no alcanza a ser propiamente 'una cosa triste'. Y suponiendo que lo fuera, en todo caso, lo sería de un mal externo: de aquello que nos fastidia y nos aburre.

Pero, ¿será el aburrimiento tal como se deja observar a primera vista?

En un acucioso análisis del fenómeno — en *Psicología del Aburrimiento* —, el psicólogo Joseph Revers, partiendo del extremo opuesto del que hemos

<sup>5</sup> Sto. Tomás *De Male*, q. xi, art. 1 y 2, (Roma: Marietti, 1960).

<sup>7</sup> Sto. Tomás SS. q. 35, art. 3 c, (Barcelona: BAC).

<sup>8</sup> Este juicio está limitado en las consideraciones finales de este mismo estudio.

<sup>9</sup> Sto. Tomás *Elitiorum*, n. 1532.

partido nosotros, llega a tocar las raíces del asunto<sup>10</sup>. Y se encuentra allí con la *accidia medioeval*. El trabajo de Revers constituye un gran progreso hacia la verdad de la palabra: nuestro aburrimiento es lo mismo que los antiguos monjes llamaron 'accidia'. Pero Revers no aprovecha, a nuestro entender, este encuentro con la *accidia* para iluminar el último tramo de su investigación sobre el aburrimiento. Y en el fondo la identificación permanece externa.

Por nuestra parte, vamos a continuar el camino intentando salir de esta nueva perplejidad que nos sale al encuentro: ¿cómo es que el modesto aburrimiento puede ser tristeza? Y supuesto que sea aquello, ¿por qué lo es, del bien interno y no de lo que 'objetivamente' nos aburre? Creo que tal perplejidad nos viene de una modestísima opinión acerca del aburrimiento. No tenemos a la mano, al parecer, ninguna otra experiencia que la de aburrirse de *algo*, la del aburrimiento objetivo. Hecho, por lo demás, 'pasajero' y 'removible', que no alcanza jamás la intensidad de la tristeza.

Pero, semejante experiencia, puntualmente considerada, ¿no está expuesta a grandes errores? ¿No es ella, por ejemplo, la que por inadvertencia dejó pasar, por decirlo así bajo sus propias narices, una cosa por otra: la pereza por la *accidia*? Tal experiencia puntual, ¿estará entonces en condiciones para llegar al fondo de las cosas? Finalmente, ¿cómo podríamos estar ciertos de que con este 'aburrimiento' del siglo XX nombramos lo mismo que con el aburrimiento de otros tiempos, el de los románticos, por ejemplo?

Acaso sea más prudente entonces dirigir la mirada — si nos es lícito emplear el término — a la experiencia diacrónica del fenómeno. Es decir, a una experiencia que hable por todos nosotros en el más amplio margen temporal verificable. ¿Y habrá algún lugar en que se encuentre tal experiencia común que no sea en el lenguaje?

Concretamente, ¿qué dice la palabra 'aburrimiento' de la historia del fenómeno?

La nuestra, la del castellano, es una palabra muy decidora, mucho más decidora que la correspondiente palabra alemana con la que Revers ha tenido que vérselas. Y esto tiene su importancia. El término *langeweile* (aburrimiento: larga espera) no nos arranca de ese sentimiento inmediato, no reflexivo que se experimenta en el aburrimiento de *algo*: el alargamiento temporal, una larga espera. Tal sentimiento, como veremos, encontrará su fundamento y su verdad a una hondura bastante mayor.

Dicha en español — 'aburrimiento' —, la palabra mueve rápidamente

<sup>10</sup> W. Josef Revers, *Psicología del Aburrimiento*, (Madrid: Revista de Occidente, 1958).

hacia la sustentación global del fenómeno, del cual ya está haciendo casi sonar su sentido: aburrimiento, aborrecimiento.

Giambattista Vico en su *De Antichissima Sapienza Italica*, al enumerar algunos giros de contenido metafísico que circulaban en el lenguaje vulgar de su tiempo, cita éste como ejemplo: 'aborrimento del vuoto'.<sup>11</sup> Textualmente, 'aburrimiento del vacío'. Se trata allí, sin lugar a dudas, del horror al vacío. Esto nos abre una nueva pista: 'aborrecer' está entroncada con 'horror' ('crispársese a uno los pelos con la presencia horrenda de algo') y en un principio no significó tanto 'odio' como 'tener miedo de algo' (*ab horreo*).

Hasta este punto, y no es poco, nos lleva la 'excavación arqueológica' de la palabra. Pero, ¿qué tiene que ver 'el estado actual de las cosas' —el aburrimiento mismo— con la arqueología? La respuesta es que quizá nos conduzca de alguna manera —no sabemos bien cómo— a encontrar esa experiencia común que buscamos como superior garantía del 'estado actual de las cosas'. Pues, bien cabe que nuestra experiencia puntual (sincrónica) esté cimentada, ella también, en una superposición de estados anímicos análogos y concordantes con la superposición de las significaciones encontradas (aborrecer, *ab horreo*, etc.). Y si esto fuera así, entonces, también habrá que ir a una excavación radical del fenómeno 'aburrirse con algo', excavación que irá atravesando todos los estadios en que el aburrimiento revela algo de su propia naturaleza.

Quisiéramos insistir en una cosa: si somos cautos en considerar y valorar nuestra experiencia actual, ello es porque creemos que, a pesar de todo, no conocemos dónde va a parar la realidad del aburrimiento. De él acaso nunca hemos hecho una experiencia a fondo. Saltando de un aburrimiento a otro, para nuestra experiencia lo primero, lo más familiar también, es el hecho de *aburrirse con algo*. Hecho 'pasajero' y que se 'renueva' fácilmente con la diversión. Aburrirse de algo, representaría el estado terminal y de ruptura con la cosa que nos aburre.

Empecemos, pues, con lo primero que es para nosotros: ¿qué quiere decir esto, *aburrirse con algo*?

### III

Hay una relación conocidísima entre este hecho y el tiempo vivido: lo que aburre hace largo, eterno — ¡de una mala eternidad! — el paso del tiempo. Lo detiene, incluso, haciéndonos sentir un presente insupportable. He aquí, una

<sup>11</sup> Giambattista Vico, *De Antichissima Sapienza Italica*, Proemio, *Opere*, vol. 43. (Milán: Ricciardi).

primerísima impresión. Notemos ahora otra cosa: lo que aburre no aparece en el horizonte abierto del tiempo personal ni con el carácter de exigencia ni apremio. *Es mera sollicitation*. Pero, tampoco solicita nada en especial. *Simplymente pide que seamos espectadores de su presencia en el mundo*. Ahora bien, el hecho de acoger la sollicitation de algo o de alguien —la hospitalidad del sujeto requerido— constituye la esencia del tiempo presente, así como el reconocimiento, la esencia del pasado y el proyecto, la del futuro. El aburrimiento, en cambio, rehúsa la relación de presencialidad (y en cierto sentido, de verdad, que sólo allí puede darse). El aburrimiento es el estado de una *conciencia inhóspita*. Lo no acogido, el presente de algo: *su presencia como don*.

Tal aversión no corresponde en absoluto a una ruptura ocasional con el presente, a una cosa que pueda ocurrir muy de tarde en tarde en la existencia. Por el contrario, la vida de todos los días que llamamos cotidianidad —nos tiene ocupados con lo que está delante (*pre*) de nosotros. Nos tiene *pre*-ocupados. En el atareamiento cotidiano, vivir es saltarse el presente para estar allí donde están nuestros afanes... 'El presente no es jamás nuestro fin' —ésta son palabras de Pascal— 'El presente y el pasado son medios y sólo el futuro es nuestro fin'. Y termina con este comentario: 'Así, no vivimos jamás, sino que esperamos vivir'.<sup>12</sup>

Es justamente por eso que en la actividad preocupada, proyectante y calculadora de cada día el aburrimiento (o acedia) no sube de una intensidad más allá del fastidio. Nos fastidia, nos impacienta algo por inoportuno<sup>13</sup>; porque solicita nuestro tiempo cuando estamos *pre*-ocupados en otras cosas y en otro tiempo y en otro lugar.

Así, en cierta medida, la preocupación nos protege constantemente de aburrirnos, por lo que incluso llega a ser una preocupación no desdeñable mantenernos en un estado de preocupación permanente a fin de 'sobrellevar las horas', 'matar el tiempo libre', llenar el hueco del domingo. Preocupación, diversión; preocupación, pasatiempo, conforman el ritmo de nuestra temporalidad cotidiana. De esta manera, el aburrimiento jamás llega a ser; está siempre rondándonos: apenas empezamos a experimentar el alivio de la des-preocupación, nos subimos al corrousel de las diversiones a fin de 'saltarnos' la amenaza del aburrimiento. Ahora, si es cierto que éste es aversión, *huida del presente real*, la diversión, en cuanto 'quemá', en cuanto devora, mata el tiempo, como suele decirse, no le es algo opuesto. Es a las claras, prolongación

<sup>12</sup> Pascal, *Pensée*, § 142.

<sup>13</sup> Los conceptos de 'cotidianidad' e 'inoportunidad' poseen aquí el sentido que les da Heidegger en *Ser y Tiempo*.

de la misma huida. En resumen: aversión de algo y diversión continua no son sino modos de un mismo fenómeno: de un aburrimiento que no llega a ocurrir. La diversión, el *divertissement* de Pascal, la *evagatio* de Sto. Tomás, la curiosidad, el parloteo de Heidegger, todo esto es tristeza de sí y huida que no se sabe huyendo.

En su más distante y evanescente amenaza, el aburrimiento adviene como lucha entre el interés debido a lo que se nos presenta y nuestra continua ansiedad por anticiparnos, por quemar el presente.

Sobre la base de este primer análisis, podemos hacer ahora un diagnóstico neto entre aburrimiento y desgano: son consustanciales al hecho de aburrirse con algo —justamente por ese afán de anticipación que le es propio— la *ansiedad* y la *impaciencia*, la permanente intranquilidad del alma, cosas estas que no conoce el desgano (y para qué hablar de la pereza). Parece, entonces, que el aburrimiento es tristeza, tedio o 'ansiedad del corazón', según el decir de los anacoretas cristianos.

#### IV

No es casual que sea en el eremo donde se alcanza la conciencia más lúcida de lo que ocurre con la acedia y de donde nos hayan llegado las primeras noticias de aquel espíritu adversario que 'se encarniza sobre todo con aquellos que han elegido el desierto'.<sup>14</sup>

Hay que haber tenido la experiencia de la soledad (del desierto) para conocer el nombre propio y verdadero del espíritu de la acedia o del aburrimiento, como lo llamamos nosotros. Los antiguos monjes cristianos le dieron este nombre: *Demonio del Metiodia*. 'El demonio más pesado que existe', dice Evagrio para referirse a él.

Empieza a insinuarse hacia el Metiodia (alrededor de la Sexta hora), cuando el Sol alcanza su máxima altura en el horizonte y parece quedarse clavado por encima del mundo. Entonces, a esa hora las cosas pierden su sombra y su profundidad; pierden, por tanto, su recogimiento. Todo se vuelve chata presencia, 'presencia a pleno Sol'. Justamente en ese instante —cuando el mundo se encuentra expuesto a una luz y a un calor despiadados— descienden los espíritus de la acedia, 'excitando como una fiebre que vuelve periódicamente, el alma del moije, enferma por los ardores violentos que la abrasan'.<sup>16</sup>

<sup>14</sup>Casiano, *Conferences*, Libro V, Cap. IX, Sources Chrétiennes.

<sup>15</sup>Evagrio, tomo I, XV.

<sup>16</sup>Casiano, Libro X, Cap. I.

Vamos las consecuencias: 'Cuando ese espíritu se adueña del alma del monje, engendra en el horror por el lugar en que mora (*horror loci*) y fastidio de su celda (*taedium cellae*) etc.'<sup>17</sup> Y luego, el autor pasa a describir cómo a esta fobia están fuertemente ligados, el menosprecio por los hermanos, el ansia de nuevas experiencias, la insana curiosidad, el deseo de tierras lejanas, 'la odisea' sin fin.<sup>18</sup> Estamos lisa y llanamente ante la fuga, ante el desbande.

Nosotros, hombres del siglo XX, sabemos que la ansiedad del corazón es un signo 'inconfundible de nuestros tiempos'. Vivimos en ella. Y huimos del aburrimiento aunque a veces nos alcance y nos toque en nuestra huida. Empero, jamás lo dejamos decir su última palabra. Pasamos de eso que Revers llama 'aburrimiento objetivo' a la diversión —huida del aburrimiento objetivo— y rara vez salimos del círculo. Sin embargo, ya en estos estados pasajeros y alternantes puede reconocerse un hecho digno de atención: el hecho de que ya no se trata de que tal o cual cosa nos aburre, tal o cual persona; ahora es el ambiente, el paisaje, 'la gente', el mundo entero... El hecho se universaliza al mismo tiempo que empieza a mostrar su entrazamiento en la 'subjetividad'. Se podrá alegar todavía que son las cosas las que fastidian, pero ya no se va a engañar a nadie. El aburrimiento ha profundizado un paso en sí mismo. Estamos ante la experiencia lúcida de la huida. Pero, ¿de qué se huye en esta huida? De la posibilidad ya inminente de que el aburrimiento real y verdadero llegue a ser.

Volvamos algo atrás: aburrimos con algo era eludir —en una falsa presencia— la temporalidad ajena que nos solicita, pendientes como estamos en hacer rendir el tiempo, siempre nosotros delante de las cosas y de nosotros mismos. El dejar confluír en nuestra temporalidad el tiempo del otro constituye, en cambio, lo que ahora podemos llamar 'nuestro presente ético'.<sup>19</sup> —, presente que en la diversión continua se quema y en la preocupación cotidiana simplemente 'se salta' y se escamotea. En el aburrimiento con *algo* resulta siempre posible eludir aquello que nos aburre, desviar la mirada, 'irnos a otra parte con el pensamiento', caer en estado de sopor.

Cambian las cosas cuando simplemente nos aburrimos, cuando sobreviene el aburrimiento profundo de que habla Heidegger.<sup>20</sup> Entonces, ya no hay

<sup>17</sup>*Ibidem*.

<sup>18</sup>Fue famosa en la Edad Media la 'inquietud del alma' de Ulises (Odiseo). Su espíritu 'fásutico' lo llevó a la muerte en una aventura más allá de los límites permitidos.

<sup>19</sup>El presente ético es la condición de toda ética material (no formal, como la kantiana).

<sup>20</sup>Ennuí encore lointain, dans le cas ou c'est simplement tel livre, tel spectacle, tel travail ou telle distraction qui nous ennue... L'ennui profond, essaissant comme un brouillard si-

cosa donde poner la mirada, ni donde transportar el pensamiento, que ya no nos esté presente. El mundo de los negocios y de las preocupaciones, el mundo del sentido se ha sumergido, misteriosamente, para dar cabida a un presente inmóvil — sin sombras — que nos solicita. Ahora nos encontramos en medio de una solicitud universal a la que no podemos escapar. Sentimos que los papeles de nuestra relación con el mundo externo van a invertirse: que tal vez vamos a ser interrogados por las cosas. Cegidos en un tiempo sin futuro, sin programas, sin preocupaciones, en fin, sin mundo, estamos por ser entregados definitivamente al tiempo de lo Otro. Vamos a serlo, aunque esto no ocurra jamás.

Ese tiempo es el tiempo de lo Sagrado.

Dejarnos interrogar por tal tiempo constituye lo que cabría denominar 'nuestro Presente Sagrado'. Pero, de él huye el aburrimiento profundo con una huida fantástica de regreso hacia el 'mundo'. Fantástica, ya que nunca se ha salido de él. Este es el instante en que se habría alcanzado la máxima profundización del fenómeno y cuya esencia plástica quedó registrada en las famosas *Tentaciones* de los pintores teólogos del siglo XV.<sup>21</sup>

Sin embargo, nada ha cambiado en absoluto en su naturaleza: el aburrimiento se es una vez más el intento de eludir la temporalidad en su manifestación presente. Y sigue siendo, en cualquier caso, incapacidad parcial o total de acogida, *conciencia inhóspita*. Ha cambiado, sí, la naturaleza de lo otro, de lo no acogido. Se trata ahora de lo Sagrado en cuanto tal.

Podemos ya desechar la vacilación anterior: nos habíamos preguntado si era posible que el aburrimiento alcanzase la profundidad de la tristeza. Sin lugar a dudas: es la tristeza — la desesperanzada tristeza — de no poder acoger lo que viene a nuestro encuentro. Es, incluso, la tristeza reprimida — no acogida — del que huye siempre de sí. Y en su grado más hondo: es el horror del presente Sagrado que nos interroga y no encuentra quien responda por nosotros. Fastidio... tristeza rehuida... huida. He aquí los grados en que el aburrimiento dosifica y oculta su naturaleza de horror.

Para que este fenómeno se manifestara en toda su violencia fue preciso tal vez que el hombre eligiese la soledad, que fuera a buscar a Dios en el Desierto. Recogido en Dios — que lo habita como su bien interno — vuelve la voluntad

<sup>21</sup>teneux dans les abîmes de la réalité humaine, rapproche les hommes et les choses, et vous mèmes avec tous, dans une indifférenciation étonnante. Cet annui révèle l'existant en son ensemble: M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Paris: Gallimard).

<sup>22</sup>Sobre el tema de las "Tentaciones demoníacas en la expresión de los Pintores-teólogos", E. Castelil, *Il demoniaco nell'Arte*. Trad. española. Lo demoniaco en el Arte. (Santiago: Ed. Universidad de Chile, 1967).

a ser hospitalaria, incluso allí en el desierto, incluso para el desierto. Y en esto consistía justamente la 'prueba de la soledad', cuyo adversario formidable fue el Demonio del Mediodía.

El 'primer descuido' de esta relación de recogimiento en Dios es lo que esos solitarios llamarán 'acedia'. Cualquiera cosa, cualquier distracción pudo provocarla: un estado de somnolencia, 'la inocente curiosidad' de ver esto o aquello<sup>22</sup> etc. Pues, la finalidad de la trampa tendida, de la tentación consistía justamente en crear las condiciones de una voluntad no vigilante, de una mala voluntad. Y todo lo que ocurriere a partir de tal descuido que se olvida de su fundamento, todo el consiguiente desasosiego del alma será prolongación y pena de eso, pero será igualmente, lo primero: acedia, aburrimiento.

V.

Todo parece claro, entonces: si uno se aburre ante Dios, si en el acto de aburrirse se huye de su presencia — *de bono interno*, como dice Sto. Tomás —, resulta natural que se le tuviera entonces por un pecado capital.

Una conversación sobre temas inactuales y más tarde una lectura sobre la 'actualidad de ciertos males' han sido el marco temporal — y también esencial — de este trabajo. La conversación me hizo avanzar por un camino que en un momento parecía darme una gran perspectiva de las cosas. La lectura, hace que ahora me recoja nuevamente al espacio cerrado de las interrogaciones sin respuesta.

La antigua experiencia del desierto, es, por cierto, una experiencia limitada. Experiencia hecha por titanes, pero no totalmente extraña a nuestro mundo actual. Pienso que el demonio del aburrimiento — como caso límite de un fenómeno — puede caer también sobre el desierto de una población marginal. Y este hecho tiene un sentido que no había percibido hasta el momento.

El término 'desierto' lo encuentro en la lectura de un artículo desgarrador del Padre Gumucio: 'El Cansancio de los Pobres'. Allí se dice que la miseria es 'como un inmenso desierto'<sup>23</sup>. Es innegable cierta analogía entre este desierto — el desierto de las poblaciones marginales — y el desierto de los antiguos: tanto uno como el otro 'simbolizan' un corte violento con

<sup>22</sup>Un pecado, en cierto sentido, no puede ser reducido a otro, ni mucho menos a otra cosa: dejaría de ser pecado. Por esta razón, la relación de cualquier pecado a la conciencia en su primera manifestación ha de ser dialéctica, y con el carácter de lo 'no sabido' de lo 'inocentemente cumplido'. Algo he escrito sobre esto en mi Ensayo 'Vida inauténtica y Curiosidad', *Escritos breves*, (Santiago: U. de Chile, 1971).

<sup>23</sup>Esteban Gumucio, S.S.C.C. 'El cansancio de los pobres', *Mensaje*, vol. 24, N° 244, (Nov. 75).

las preocupaciones que conforman el 'mundo cotidiano' (entendemos por 'mundo' el sistema de nuestros alanes y proyectos). En un caso, por elección: es el caso de los monjes que huyeron del mundo, que eligieron el desierto. En el otro caso, el desierto simboliza la pérdida de acceso al mundo. Ambos fenómenos del desierto se exponen a la prepotencia, a la agresión de un Presente cerrado, inmóvil, sin sombras ni profundidad (sin esperanza). Pero, el monje fue a buscar el Desierto con el fin de encontrar a Dios. El pobre ha sido, en cambio, reducido al Desierto, por los otros.

Y así, al hombre que ha sido reducido a un Presente que sólo refleja su abandono no puede imputársele su incapacidad para acogerlo. No es un don, o no parece serlo, este Presente.<sup>24</sup>

Mirando este Desierto, ¿cómo podríamos declarar que la acedia —entendida rectamente— sea siempre un acto de mala voluntad? Y si no lo es siempre, ¿significa esto que lo Sagrado, él mismo, se rehúsa y no adviene al Presente? Y en tal caso, ¿cómo podríamos imputar la acedia a quien la sufre?

No es posible contestar tales interrogantes desde nuestra actual comprensión del fenómeno: implican, en verdad, una respuesta —directa o indirecta— respecto del modo en que lo Sagrado se vuelve hacia la Historia del hombre, misterio que ni queremos tocar. Vamos, pues, a detenemos muy cerca de aquí, en una conclusión tal vez paradójica, pero no discordante con lo que hemos dicho.

## VI

Revisemos los pasos que hemos dado: nos preguntábamos, al empezar, qué razón habían tenido los moralistas cristianos para incluir el ocio (o la pereza) entre los males más execrables del género humano. Y la respuesta fue: ninguna. Luego, identificamos acedia y aburrimiento y, en tercer lugar, hemos visto que la diversión —huida del Presente— no es sino en apariencia lo que opone a la acedia; que no es sino una profundización de ella.

A la acedia se le contraponen, en verdad, un auténtico permanecer en sí. Pero, ¿qué podría ser este permanecer en sí? ¿Una solipsística degustación de sí mismo, semejante al ensimismamiento animal o al famoso y precupado 'yo pienso' carresiano? Uno parece demasiado visceral, el otro, demasiado cerebral como para representarnos en nuestra permanencia humana. Por lo demás, ninguna de estas posibilidades se opone necesariamente a la tristeza de la acedia.

Tal vez, la permanencia en nosotros mismos tiene que ver con nuestra naturalidad.

<sup>24</sup> Recordemos que 'presente' significa también 'don'.

Esta, se dice, es la capacidad de decir la verdad, la capacidad de decir lo que las cosas son. Y para eso, tenemos que esperar las cosas, vivir su tiempo, dándoles el nuestro. En esto consiste el principio de la hospitalidad. Pero, es esto lo que se llamó desde siempre *leoría, contemplación, vida contemplativa*, cuya condición, nótese bien, es el ocio.

Contemplación es el acto por el cual el hombre 'da' su tiempo libre a aquello que considera más digno de su amor. 'A lo más amable', dice Aristóteles en un famoso pasaje de la *Metafísica*<sup>25</sup>. Tradicionalmente, —en la filosofía de Aristóteles, y se comprende, en la reflexión cristiana— este objeto del amor y de la teoría es Dios.

Y ya estamos en la conclusión que se veía venir: el cristianismo no condenó el ocio. Por el contrario, *lo exaltó*, aunque seguramente de un modo algo más prudente de lo que lo había hecho el mundo intelectual griego.

Sabe el cristiano que la vida, justamente a causa del pecado, es afán y preocupación; que inevitablemente es inautenticidad. Este es un tema sobre el que no podemos extendernos ahora. Sin embargo, recordemos de pasada, que en la santificación de las fiestas el cristiano celebra junto con el mundo antiguo, la actividad más humana del hombre, la contemplación, y que en la oración, se concreta su permanente disponibilidad para lo Sagrado (para el Presente).

Posteriormente, a partir de los tiempos modernos, es posible que la eficaz imagen del *homo oeconomicus* haya preparado el terreno para mostrarnos el ocio como una tara vituperable incluso más que la avaricia. Esto es muy probable. Lo que es cierto es que la imagen del *homo oeconomicus* estimuló las condiciones de una humanidad más y más preocupada y cuyo más alto pensamiento hoy —vasto y profundo— es preocupación hasta sus raíces.

La 'sociedad de consumo', expresión con que se identifica al mundo contemporáneo es más que eso: es tiempo de consumo. O lo que es lo mismo: crisis del tiempo disponible.

Un signo patente de la desacralización del tiempo es aquella substitución de la palabra 'acedia' por 'pereza'; cumplida silenciosamente en la consumación occidental del tiempo.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metaph. A, 3*.