

La Vorágine Interior (O por qué es tan difícil escribir ensayos)

En uno de los aforismos escritor por Federico Nietzsche se lee una crítica al novelista Flaubert en torno a cómo se producen las ideas. Al contrario de la visión contemplativa del novelista, Nietzsche señala que las ideas no se producen en la comodidad del estudio, sino en la dinámica del movimiento. La apuesta es interesante: producir “ideas caminadas” es, quizás, no sólo un señalamiento de crítica literaria sino una completa provocación que se debe tomar en serio en un mundo que, como el nuestro, de pandemia y crisis, nos mantiene cautivos en una atmósfera enrarecida de temor e incertidumbre.

Palabras clave: aforismo, lingüístico, hermenéutica, poder, crisis

In one of the writer aphorisms by Federico Nietzsche a criticism of the novelist Flaubert is read about how ideas are produced. Contrary to the contemplative vision of the novelist, Nietzsche points out that ideas are not produced in the comfort of the study, but in the dynamics of movement. The bet is interesting: producing “ideas walked” is, perhaps, not only a point of literary criticism but a complete provocation that must be taken seriously in a world that, like ours, of pandemic and crisis, keeps us captive in a rarefied atmosphere of fear and uncertainty.

Keywords: aphorism, linguistic, hermeneutics, power, crisis

Álvaro Reyes Toxqui | areyest@chapingo.mx

Introducción

Yo soy yo y mi circunstancia, expresó alguna vez el maestro español José Ortega y Gasset. Esta frase, de apenas unas cuantas grafías, significa que nadie puede definirse fuera de la historia y, por supuesto, fuera de la experiencia propia de la historicidad. El yo de Ortega, a diferencia de la entidad metafísica de Descartes, es un yo en la historia: sentir, pensar, creer y vivir como un ser en la flecha del tiempo. Miguel de Unamuno lo dijo de la siguiente manera: “Ni lo humano ni la humanidad, ni el

adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, el que sufre y muere... Porque hay otra cosa que llaman también hombre. Un hombre que no es de aquí o de allá, ni de esta época o de la otra, que no tiene sexo ni patria ni idea, en fin. Es decir, un no-hombre” (Unamuno,1986:9)

Un hombre abstracto, que es también un Yo abstracto, es un no-hombre. Éste no crea historia y al adolecer de ella, sólo tiene la existencia de una categoría de análisis. El yo de la frase Yo soy yo y



Profesor Investigador en el área de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Chapingo y docente en la Unidad Académica Profesional Chimalhuacán, de la UAE-Mex. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y coordina el proyecto Saper Aude Ciencia. Colabora en el Postgrado de Ciencias Agrarias y en el Ciestaam.

mi circunstancia tiene, por necesidad, otra dinámica. Éste yo es en realidad creador y producto de una historia específica. En ella nace y muere, ríe y llora, construye y deconstruye su mundo físico y espiritual; en ella intenta transgredir su temporalidad y su espacialidad; en ella es cotidiano, se crea a sí mismo y crea a los otros en una serie de determinaciones imposibles de mensurar.

Una de las consecuencias del pensamiento orteguiano es la siguiente: al no haber otra cosa que historia y experiencia (que cada yo sufre en la dimensión del tiempo y del espacio vital), los seres humanos estamos irremediabilmente definidos por la arquitectura del mundo. De este modo, cada yo piensa, actúa, llora, trabaja, hace el amor y muere en correspondencia con las formas que tiene de habitar el mundo, de organizarlo y, por supuesto, de sufrirlo.

II

La arquitectura del mundo contemporáneo está definida por la palabra acelerar. Hoy todo está en movimiento vertiginoso, hoy un sentimiento centrífugo se apodera del que quiere observar por primera vez el mundo. ¿Qué viste? –podemos preguntar y la respuesta nos remitirá a la literatura clásica griega: “sombras que se mueven” (Platón, capítulo VII) Agitados, empequeñecidos por la extensión de un mundo que se expande hacia universos fractales o, en su defecto, que nos sumerge en tenebrosos ciberespacios, los seres humanos del nuevo siglo nos autoreferenciamos y nos definimos democráticos, teleinformados, globalizados; tenemos ciberespacios, pantallas digitales, supercarreteras, correos electrónicos, supervirus; nos organizamos en Tratados multilaterales de libre comercio y hacemos el amor con condones electrónicamente probados (Reyes, 2000:21). Hoy nuestras conversaciones acusan el desconcierto que experimentamos frente a los mundos bipolares que inauguran nuevas geografías políticas, el miedo al calentamiento global o frente a las amenazas del bioterrorismo. El sentimiento trágico de la vida, tal como lo anunció Unamuno, se agudiza al comprobar que los estados nacionales se desmoronan frente al narcopoder, que la justicia es trasimaguea, que el mercado ha abaratado la vida y que la vende al mejor postor en portales pornográficos de Internet. Los seres humanos del nuevo siglo somos, justamente, la imagen vivida del desconcierto. No sabemos hacia dónde construir, ni siquiera estamos seguros de querer construir. La caída estrepitosa de las utopías posibles, ejemplificada por el otrora mapa socialista y por la invalidez de los nacionalismos interétnicos e interreligiosos, nos dejó, como auguraba Nietzsche a finales del siglo XIX: “¡Ay! Se acercan tiempos en los que

ya no podréis dar a luz estrellas danzarinas. ¡Ay! Se acercan sin duda los tiempos del hombre más despreciable, de un hombre que ya no sabrá despreñarse a sí mismo” (Nietzsche, año:32)

La erosión de las utopías nos sumergió en el desconcierto y en un desprecio a la vida que, desde mi punto de vista, se expresa culturalmente como indiferencia civilizatoria, misma que no pregunta, que no interroga, que no imagina. El “hombre más despreciable” que anuncia Nietzsche, ese yo que experimenta su circunstancia como círculo trágico que lo aleja de sí mismo y lo condena al paraíso terrenal del mercado y la inmanencia, sufre también la tentación de lo inmediato, de lo espurio, de la inocencia. Pascal Bruckner, al respecto, nos dice que el espíritu de nuestra época se reduce a dos intentos básicos: el del escape (que aleja al individuo de la responsabilidad propia), y el del goce desmedido (que se traduce como libertad sin inconvenientes). Los resultados de ambos intentos son las actitudes que denomina infantilismo, para el primero, y victimización, para el segundo. “¿Qué es el infantilismo? No sólo la necesidad de protección, legítima en sí, sino la transferencia al seno de la edad adulta de los atributos y de los privilegios del mundo... Así pues, el infantilismo combina una exigencia de seguridad con una avidez sin límites, manifiesta el deseo de ser sustentado sin verse sometido a la más mínima obligación... En cuanto a la victimización, es esa tendencia del ciudadano mimado del <paraíso capitalista> a concebirse según el modelo de los pueblos perseguidos...” (Bruckner, 1999:15).

Tanto el infantilismo como la victimización (vista ésta última como el síndrome de las minorías), son para Bruckner la expresión de una civilización cansada que busca la compensación de

sus vacíos en los destellos del mercado. En esta institución donde la abundancia es irrefutable, el individuo, paradójicamente, desea poco. La magia del mercado consiste en la banalización de la vida y del pensamiento. El que sufre la tentación del infantilismo encuentra en el mundo de los escaparates todas las posibilidades de ejercitar su intento de huir hacia una dimensión cuya principal característica es la negación de la libertad. El que sufre el síndrome de la victimización, encuentra en el mercado la oportunidad de exculpar su sentimiento de pequeñez frente al espejismo de la abundancia. En uno y en otro caso, la insolencia desmedida, pleonexia para los griegos, es el rasgo más distintivo.

El individuo insolente no experimenta la necesidad de preguntarse por el mundo, no dimensiona la responsabilidad de ser un ser en el mundo. La existencia sólo es un eterno presente cuya fragilidad se salva en el confort, en el placer y, paradójicamente, en la inmovilidad. ¿Cómo? ¿No habíamos dicho que lo que caracteriza la arquitectura del mundo contemporáneo es el movimiento vertiginoso? Dice Bruckner: “Lo que resulta prodigioso en el caso que nos ocupa es que las cosas mueran para renacer: su desintegración está técnicamente calculada, su durabilidad sería un fastidio, nos privaría de ese placer embriagador, un mundo que cambia para evitar que cambiemos nosotros.” (Bruckner; 1999: 51).

La movilidad del mundo del mercado, su aspiración a crear siempre nuevas necesidades y, por tanto, nuevos satisfactores, es la condición mínima que garantiza a los administradores del orden mercantil, y de la nueva verdad civilizatoria que curiosamente asevera la relatividad de todas las verdades, la inmovilidad del ser humano.

III

Es una condición incuestionable de la teoría de la relatividad que existan dos cuerpos en movimiento para definir cómo varían ambos con el tiempo la posición en el espacio (Einstein, 1993:71). En el caso que nos ocupa, la velocidad con la que viaja el mercado en la cultura es en todo superior a la que se mueven nuestros asombros y nuestras posibilidades de reaccionar frente a la óptica de los escaparates públicos. La inmovilidad humana, es decir, la incapacidad para imaginar escenarios más allá del mercado, y la incapacidad de trascender la suma de circunstancias que den un giro a la definición del Yo desde el ámbito de la libertad, tiene que ver con nuestras formas de percibir y de decir el mundo. Donald Lowe (Año) aseveró que la percepción humana no sólo es compleja por los procesos fisiológicos de nuestra naturaleza biológica, sino porque aquella incluye también la necesidad de un "filtro perceptual" que, curiosamente, es dado por la forma en cómo una sociedad determinada codifica, significa y transmite los mensajes. Según este autor, esos filtros preceptuales son, justamente, los medios de comunicación. De este modo, el medio comunicante, mismo que ha experimentado cambios que lo han llevado de la oralidad a lo tipográfico, y de lo electrónico a lo visual, ayuda a "ver" el mundo de un cierto modo. Sumado a ello, dice Lowe, es fundamental tomar en cuenta que también utilizamos, para percibir, lo que él denomina el sistema epistémico. Así, percibir el mundo tiene que ver con algo más allá que complejos procesos biológicos, como lo plantearían los modelos de la lógica clásica. Percibir es un modo de poner en juego nuestras capacidades biológicas, las que definen la apertura de la conciencia, los medios comunicacionales y el conjunto de saberes (lógicos, intuitivos,

analógicos, racionales y míticos) que cada yo ha desarrollado para sí en medio del entramado significativo de la arquitectura del mundo, y que utiliza irremediablemente para explicar los entornos sociales. De este modo, quien explica la realidad (lo que ese alguien, desde la óptica del lenguaje, entiende y asume como realidad), o simplemente se refiere a ella, coloca ante la mirada de todos el campo de su riqueza o pobreza perceptual. El ejemplo más claro al que podemos recurrir para ilustrar ello es, sin duda, el caso Big Brother: banalidad, superficialidad, conversaciones pueriles que se anclan en un lenguaje pobre que articula el mundo con apenas cuatrocientas palabras. Nos guste o no, Big Brother refleja la pobreza perceptual que impera hoy en la sociedad occidental.

La inmovilidad humana, desde esta perspectiva, está directamente vinculada con la cultura de la imagen que nuestra sociedad ha asumido como rasgo distintivo. Giovanni Sartori, refiriéndose a la televisión moderna, lo dice del siguiente modo: "...podemos deducir que la televisión está produciendo una permutación, una metamorfosis, que revierte en la naturaleza misma del homo sapiens. La televisión no es sólo un instrumento de comunicación; es también, a la vez, paideia, un instrumento <antropogenético>, un médium que genera un nuevo ántropos, un nuevo tipo de ser humano." (Sartori, 2001:36)

¿Qué tipo de ántropos? Justamente el que venimos describiendo: un ser humano que no lee, que no imagina, que se queda inmóvil frente a la existencia, que no interroga, que se ha instalado cómodamente en el sofá de la civilización mediática. Si alguien le cuestiona sus inercias, este nuevo ser humano responde exculpándose de toda responsabilidad, ya como infante, ya como víctima, y se contenta con los destellos

de los escaparates, cada vez más absorbentes, del remolino del mercado: domestica la angustia.

IV

Primer escenario: Abraham, el viejo patriarca hebreo, ha recibido la orden de su Dios de sacrificar a su único hijo. Obedece, contra toda lógica del amor paterno, obedece. Se dirige a la montaña, su vástago va tras él. En el camino busca afanosamente alguna señal que le indique una contraorden. No ve ninguna. Llega al lugar, prepara el holocausto y a punto de enterrar el cuchillo en el pecho de su hijo, la angustia detiene su mano. ¿Debe obedecer el mandato externo de su Dios implacable o debe dejarse llevar por lo que su instinto paterno le indica? La primera vía lo colocará, para las generaciones venideras, como el apóstol de la fe (que es la dependencia total del destino). La segunda vía lo colocará en la perspectiva de la libertad, es decir, de la posibilidad de ser él mismo responsable de su propia existencia. (Kierkegaard, año)

Segundo escenario: en un mundo tecnificado donde los niños son de probeta y son acondicionados para las futuras exigencias del mercado, un hombre de nombre Bernard, descubre que detrás de las delicias del *Somma*, hay todo un aparato político administrativo que controla los deseos y el papel que el ser humano juega en esa sociedad automatizada y perfecta. La angustia de Bernard inicia justo cuando se interroga acerca de su existencia mediada por la economía política de esa era postfordiana y la posibilidad de trascender hacia la libertad de ser él mismo (Huxley, año).

Tercer escenario: un hombre en París que escribe cartas. Un día sale al parque que está cerca de su casa, fuma un cigarrillo y entra en un insoportable letargo. De pronto el mundo se le revela de otro modo: se observa a sí mismo como una masa nauseabunda que abre picaportes, que expele humo, que escribe diarios, que ama a otra masa indeterminada, informe y que por cierto se encuentra lejos de sus ansias eróticas. La razón de la angustia queda explícita: no hay escapatoria posible de ese entramado existencial. (Sastre, año)

Observemos: en estos tres escenarios la única posibilidad de trascender el sentimiento de pequeñez, de hombre menguante, es, curiosamente, la angustia. Ella nos coloca en movimiento, nos instala no en el sofá del confort mediático, sino en la apertura de la posible libertad. Søren Kierkegaard nos enseñó algo que es importante rescatar: "La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad" (Kierkegaard, 1986:43)

Si este concepto encierra algo de verdad, si además le podemos incluir una definición de la libertad como compro-

miso de la autoconstrucción, entonces estaremos, aunque siempre en ciernes, ante la posibilidad de entender que la libertad, en un mundo desbocado como el nuestro, no sólo es insoportable, por el terror de la responsabilidad frente a la propia existencia, sino peligrosa porque desata movimientos internos que, centrífugos, nos arrojan violentamente del paraíso de la autocomplacencia y la autocompasión. La única posibilidad de desatar la vorágine del espíritu es, curiosamente, despertar a la angustia.

V

¿Por qué es tan difícil escribir ensayos? La respuesta más lacónica sería, en la lógica de lo antes expuesto, por la domesticación de la angustia. Esto, por supuesto, no es tan sencillo como parece. Alguien avisado podría preguntar si se puede eliminar la angustia del ser humano y otro, quizás un poco más filosófico, podría contra argumentar que la angustia es una experiencia individual y no cultural. Lo cierto es que la angustia, como posibilidad de la libertad antes de su misma posibilidad, según leíamos de Kierkegaard, nos inmoviliza ante la libertad, es decir, ante la responsabilidad de la autoconstrucción. Esa inmovilidad se traduce en formas específicas de habitar y de decir el mundo: poca lectura, menos escritura; más imagen, menos preguntas; poco lenguaje, menos visión estructurada de la realidad. La lógica de la inmovilidad es la negación de la experiencia, propiamente humana, de revolucionar el deseo de la libertad. Quien se encuentra, quien se conforma, quien no interroga al mundo para escindirlo de su unidad aletargadora, quien evade la lucha de encontrarse culpable, quien se instala en la normalidad de los paradigmas con los que le enseñaron a ver el mundo, quien busca siempre adecuar la forma con la norma, quien pone diques

contenedores a su vorágine interior, difícilmente podrá ensayar ideas porque *exagium* significa pensar, equivocarse, derramar la pasión crítica que habita en el caos original de todo pensamiento.

En este contexto, y espero no incurrir en una herejía, la frase del maestro José Ortega y Gasset debería decir: Yo soy yo y los ensayos de mi circunstancia. El que tenga ojos para leer, que lea.

Bibliografía

Unamuno, Miguel. El sentimiento trágico de la vida. Ed. Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral, 1986

Platón. La República, cap VIII

Reyes Toxqui, Álvaro. "Acerca de un mundo que no nos dice nada (Democracia, gobernabilidad y neoliberalismo)". En: Universidad y Utopía 19-20, UACH, 2000, pág. 21.

Nietzsche, Federico. Así hablaba Zaratustra. Planeta Agostini, pág. 32

Bruckner, Pascal. La tentación de la incencia. Anagrama, 1999, pág. 15

Lowe, Donald. Historia de la percepción burguesa de la realidad. FCE, primer y segundo capítulo.

Sartori, Giovanni. 2001 Homo Videns. La sociedad teledirigida. Taurus, pág. 36

Sören Kierkegaard, Temor y Temblor.

Aldous Huxley: Un mundo Feliz.

Jean Paul Sartre, La Nausea.

Kierkegaard, Sören. El concepto de la angustia. Espasa-Calpe, colección austral, 1986, pág. 43