

Fe y nihilismo complaciente

*Daniel Mundo**

La fe es el cimiento que sostiene el andamiaje conceptual de la obra de Sören Kierkegaard. El acto de fe representa para él el caso extremo de la pasión en Dios; es esta pasión la que nos libera del temor y nos alienta o predispone a actuar de un modo que la razón no justifica y a veces ni tolera. Kierkegaard no sostiene que la pasión y la fe nos eviten la desesperación y la angustia, la sensación de derrota, de duda o de temor; provocan, en todo caso, algo más íntimo: nos preparan para que podamos sobrellevarlos con la misma confianza con la que Abraham se encaminaba a sacrificar a su hijo de la vejez. Kierkegaard intuía que la sensación de derrota, la angustia o la desesperación no son estados de ánimo pasajeros o fluctuantes que habría que erradicar como un tumor; constituyen antes la materia prima con la que se amasa la naturaleza humana. Para él, la forma correcta de enfrentarlos se basaría en la fe.

Kierkegaard fue un testigo singular de la transformación de fondo que se produjo en ese campo de batalla que fue el siglo XIX. Él fue, podría decirse, el último filósofo que se tomó en serio la presencia de Dios, o mejor, su inexorable desaparición. En su obra, Dios no es una máquina justificativa, un mero aval fantasmático; es un ser vivo que el corazón humano no deja de sopesar y enfrentar. ¿Por qué recurrió a él? Se acercó como creyente, sin duda, pero también –intuyo– otros motivos lo pudieron alentar. Necesitaba encontrar, tal vez, una potencia espiritual lo suficientemente poderosa como para hacer tambalear la tan coherente y opresiva explicación hegeliana del mundo y su devenir. O también quizás porque no encontró en ese momento otras herramientas para soliviantar su alma contra el capitalismo naciente y el universo que anunciaba, un principio revolucionario que le permitiese creer que otro mundo trascendente a éste era posible. O la más plausible y absurda: porque tal vez tuvo la suerte de nacer, vivir y morir en un país marginal que separa a Europa del hielo y los espectros. Por último, porque recurriendo a Dios hacía carne el llamado a la otredad: Dios como el lugar de encuentro con los otros. Dios, para él, me parece, encarnaba lo incognoscible, lo otro radical de cualquier cosa conceptualizable, la absoluta otredad que era capaz de predisponer el ánimo a la confianza, es decir, a una fe compartida. Lo cierto es que a mediados del siglo XIX el capitalismo moderno había ya consolidado sus cimientos de hierro y carbón, y la figura de Dios, en la filosofía, cumplía a lo sumo una función ornamental. A los pocos años, de hecho, Nietzsche expediría su parte de defunción (que, dicho sea entre paréntesis, no por ser definitivo sería menos ficcional). Se había aplanado el terreno para la formación de un nuevo hombre.

Señor de la tierra y amo de la historia, estos eran los nuevos títulos imaginarios con los que se investían los hombres. Un Prometeo redivivo. No hay misterio que se sustraiga al afán de conocimiento, ni fuerza natural o celestial que no se controle. Si una parcela de ser escapaba al saber y al dominio, se debía a que aún no se habían inventado los instrumentos adecuados para capturarla y hacerla significar. Se reducía a una cuestión de tiempo. La fe en Dios iba siendo reemplazada por una fe más mundana: la progresiva mejora de la vida en la tierra era producto de la actividad del hombre, aunque su curso fuera ineluctable. La fe, que ya no se dirigía hacia un más allá de lo humano en pos de lo cual los hombres deseamos y actuamos, pero tampoco hacia un más allá del individuo, se basaba en la confianza racional que se depositaba en la capacidad humana de invención y descubrimiento. El voluntarismo. La historia, como es el producto de la actividad humana, depende de la voluntad de éste del mismo modo que un pedazo de madera depende de las

* Jefe de Trabajos Prácticos del Seminario de Informática y Sociedad de la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

manos del hombre para transformarse en una mesa. El abanico de la tipología humana –del *self made man* al revolucionario– se sostenía en esta voluntad omnipotente que mueve montañas, fertiliza desiertos o cambia la historia.

El costo a pagar fue la espontaneidad: “las coacciones sociales que modelan al individuo pasan a ser –como sostiene Norbert Elias en *El proceso de la civilización*– la acumulación de dinero y la profesión”. Mejorar lo que comúnmente llamamos las condiciones de vida iba recayendo progresivamente en la capacidad del individuo o de la clase social para hallar los mecanismos apropiados que aseguraran su bienestar particular: en uno, el beneficio privado; en la otra, la instauración de un tiempo posthistórico o una sociedad comunista. La socialización necesaria y hasta forzosa atentaba contra una política de subjetivación. La fuerza humana no sólo era ilimitada y universal, se había convertido en lo único sólido en lo que podían respaldarse los individuos, pues al tomar el destino en sus propias manos no hallaron nada –ni tierra ni posesión ni propiedad– que les restituyera el sentimiento de pertenencia y seguridad que quizás alguna vez habían conocido, y que sin duda anhelaban. La alegría general con la que se recibían las ferias universales de invenciones –que reducían el mundo al tamaño de un galpón de variedades, y el futuro a un entramado de mejoras técnicas– calibran el poderío de este nuevo tipo de fe en no menor medida en que lo hace el mito de la revolución que contemporáneamente se fue gestando.

Se necesitaron dos guerras mundiales y decenas de millones de muertos, purgas políticas y asesinatos masivos, para que esta fe del individuo en sí mismo, o de la clase en su propio poder, se resquebraja. Y aún así su fuerza –en cierto modo– ha logrado sobrevivir. A mediados del siglo XX las condiciones de existencia habían cambiado, el deseo había asumido una nueva modalidad, la vida otro valor. En Argentina la época de las décadas del ‘60 y ‘70 condensa como una coctelera este viraje. La fe o la confianza en que los hombres podíamos mejorar nuestra vida perduró, aunque lentamente se fue desprendiendo de la acción política y los sueños que ella abrigaba, para ir concentrándose en las revoluciones tecnológicas que en ese momento daban un nuevo giro. Cada vez de una manera más evidente el individuo en solitario tenía que digerir la revolución copernicana que se producía en sus costumbres, en su manera de entrar en comunicación con otros, o de soñar su futuro y su pasado. Lo que se entendía por felicidad iba dejando de remitir a la participación desinteresada en los asuntos comunes, o en la entrega prerreflexiva a la práctica revolucionaria, para concentrarse en la satisfacción generalizada de las necesidades privadas e individuales.

Todos estos cambios en el alma no pasaron desapercibidos, pero las alertas del pensamiento no alcanzaron a detener el nuevo curso por el cual nos encarrilábamos. Entre ambas guerras aparecen en Europa dispositivos de pensamiento cuyos poderes –es decir, cuyas capacidades de despertar esperanza– rebasan los límites territoriales y temporales. Su influencia, por ejemplo, aún resuena en países como Argentina, países ubicados al margen del mundo habitado que siempre sueñan con incluirse en una fiesta mundial o regional, el primer mundo o Latinoamérica. A la inautenticidad de una existencia de masas que transcurre en una cotidianeidad amorfa y alienante, se le opondría una existencia auténtica que toma forma en un proyecto revolucionario preconsciente, colectivo o individual. El psicoanálisis, el existencialismo, las vanguardias estéticas y revolucionarias, fueron faros que durante décadas iluminaron el pensamiento en general y el pensamiento argentino en particular, y su fertilidad es tal que aún hoy representan fuentes a las que recurrimos a la hora de pensar las condiciones de vida del mundo contemporáneo, un mundo temporalmente cercano a aquél aunque radicalmente distinto.

La energía de estos movimientos históricos de reflexión a los que referimos se fragmenta y opaca frente al blanco deslumbrante y anodino que va asumiendo la vida cotidiana, en especial cuando la efervescencia de liberación que dejan los ‘60 se aplaca, y queda como herencia la añoranza por un pasado primaveral que no existió, y al que, por

ende, es difícil regresar: de Warhol al Che Guevara. Si el poder cuestionador del existencialismo, del psicoanálisis o del marxismo perdura, lo hace como una lámpara de poco voltaje que ilumina los fenómenos, pero de un modo precario, como si volviera imposible reconstruir desde lo que muestra la totalidad de lo que se ha presenciado o vivido. El deseo que despiertan se halla casi apagado. En el mejor de los casos ejercen el socavamiento o la presión que una secta practica contra un orden del deseo férreo, lábil y placentero que como un Fénix o una batería homeostática se alimenta de su propia decrepitud y decadencia. Un poder mágico aplicado por un alquimista anónimo y multitudinario transmuta en su provecho todo lo que le opone resistencia. La resistencia, que la época moderna definió como un principio político insobornable, por un lado no es más que una reacción que se agota en la misma manifestación: contra lo que lucha es tan etéreo como pírrica sería la victoria contra los fantasmas del pasado; por otro lado, más que una reacción la resistencia se convirtió en un impulso; cada error –no importa las vidas que cueste– es un nuevo aliciente para un nuevo acontecimiento político-militar, o para una inversión económica. El error, según el periodismo de masas –que a esta altura se ha convertido en la encarnación de la opinión informada y del sentido común–, sería el principio que rige tanto los emprendimientos políticos como las investigaciones científicas, que se vuelven por lo tanto tan difíciles de objetar como imposible sería detener con argumentos una investigación que se empeñe en descubrir la glándula que prolongue, por ejemplo, la actividad sexual de las especies, o que busque intervenir en la célula de la que proviene nuestra felicidad. Estos descubrimientos, que en primera instancia parecen argumentos de una novela de ciencia-ficción, y totalmente ajenos a la realidad argentina, pueblan las páginas centrales de nuestros diarios, lo que significa que en cierto modo alimentan, como una termita, nuestra fantasía social. Con una lógica aplastante el silogismo que sostiene que si una novicia argentina de clase media se casa con un príncipe de Holanda, por qué no vamos a disfrutar los argentinos de los beneficios internacionales de la ciencia médica, se vuelve pasmosamente normal. Lo que siempre se evita es darle a estos disfrutes el contexto histórico y político que, antes de demonizarlos, nos ayude a pensar su sentido, es decir, a desgranar como un vinatero las ondas expansivas que estos descubrimientos tienen en nuestra comunidad, que confía en estar tan técnicamente adaptada o informatizada como cualquier país central.

Buenos Aires, por cierto, compite con las otras metrópolis mundiales en lo que respecta a movimientos culturales, acontecimientos políticos o modernización. Hasta a veces, por diferentes motivos ideológicos, confía en ser su vanguardia. Y hasta a veces lo es, cuando sirve de laboratorio de experimentos económicos que luego se implementarán en los países del primer mundo y sus periferias cercanas. Vivir en Buenos Aires impone un ritmo de vida que imaginariamente emparentamos con el de otras capitales del mundo. Hay en ella sin duda un deseo de imponer un ritmo o un modo de vida transnacional. Lo cierto es que su frenesí de metrópoli, y también lo desubicado de sus deseos, lo irrealizable de sus pretensiones, pautan un tipo de existencia que acelera los habituales sístole y diástole cadente de nuestro corazón. Las transformaciones en el orden de la vida, en Buenos Aires como en otros lugares, no sólo se producen a gran velocidad –una velocidad que de aquí en más no dejará posiblemente de acelerarse–, pareciera que un nuevo tipo de velocidad, inimaginable a principios del siglo XX, afectara el ritmo cardíaco y la pulsación del cuerpo. La velocidad a la que transcurre la vida ya no es rápida o lenta, es acelerada o desacelerada, o mejor: apurada e intensa. Entre otras cuestiones, estos modos de usar el tiempo –junto con una batería de apoyos psiquiátricos, psicofarmacológicos, médicos, publicitarios y tecnológicos– parecen empeñados en desplazar lo que fue una de las pasiones predominantes del siglo XX, y que en los porteños dio tanto que hablar: la angustia. La angustia que nos hundía en el elemento mohoso de la existencia se ha convertido en el enemigo a eliminar: su accionar es terrorista.

Ha caído el mito de la experiencia auténtica, y con él todo mito de trascendencia. En una sociedad donde la experiencia auténtica integra una lista de opciones tan imprevisibles como quince días de vacaciones en un spa –donde todo lo auténtico es repetitivo y serial–, la angustia estaría dejando de ser el estado anímico que cincela nuestra alma. La ansiedad pareciera candidatearse para sustituirla. No es que una reemplace a la otra, pues en verdad no sólo conviven sino que hasta montan un juego en el que nuestra alma se ve precipitada desde la inconcebible altura de la exaltación hasta el subsuelo depresivo: lo que cambia son los modos que encontramos para insuflarle sentido a nuestra vida y para fundar los vínculos sociales. La economía sigue orientando nuestra libido. Lo que entre un tipo de sociedad y otro se transformó son, en principio, las estructuras elementales del deseo: en un mundo de consumo, el péndulo que se bambolea entre la tentación continua y la seducción que no logra ser satisfecha no encuentra modo de descansar: cada satisfacción es una frustración que impulsa a buscar otra cosa, y más.

El cambio en nuestro modo de desear viene sostenido por un viraje en el proyecto político y en el imaginario del trabajo. La idea de un trabajo duradero que permitía el ascenso social y suponía una proyección histórica que superaba a la propia generación se clausuró. Con esta clausura lo que se quebró es un modo de imaginar el tiempo (que la nueva tecnología acompaña y alienta). La flexibilidad laboral que caracteriza las relaciones de trabajo en el llamado primer mundo se proyecta y expande en un amplio sector social argentino, una clase profesional que experimentó ya la precariedad laboral que dificulta cualquier sueño de futuro. El consumo conspicuo y voraz que intenta resolver nuestro deseo en un presente continuo siempre nuevo y repetitivo –que un fragmento de la población argentina conoció con alegría durante la década del ‘90– da cuenta precisamente de esta imposibilidad de proyección futura a la que nos referimos. Richard Sennett sostiene que cuando “la gente no sabe qué le reportarán los riesgos asumidos ni qué caminos seguir” es natural que aflore una sensación de ansiedad. Y hoy nadie, desde los que lo han perdido todo hasta los que tienen mucho por conservar, puede obliterar la certidumbre de su precariedad y su reemplazabilidad, cuestiones que ya no atañen al individuo solitario sino a su ser social. Este argumento soporta también que se lo invierta: si la precariedad y la inseguridad nos afectan a todos en general, la angustia y la ansiedad se sufren en soledad y abandono. El proyecto político, por su parte, se clausuró de un modo terminante con la caída del Muro. Surgió la necesidad de soñar nuevas utopías. En Argentina, uno de sus finales desapareció en la hoguera de violencia que transformó al país en la década del ‘70; otro final se consumó en el proceso hiperinflacionario que deglutió al gobierno de turno e instauró una nueva herramienta pedagógica.

Al perderse la capacidad de imaginar lazos comunitarios (más allá o más acá de que alguna vez hayan sido o no una realidad efectiva), o al revés, al empeñarse sin fin en imaginar lazos cuya mejor concreción sería –como sugiere, siguiendo a Georges Bataille, Roberto Esposito– su inconcreción o la imposibilidad de concretarlos, las transformaciones sociales se socializan o atomizan, y cada uno, solo o –que viene a ser lo mismo– junto con otros (tan juntos que se bloquee el espacio que media y diferencia entre uno y otro) debe encontrar el modo de digerirlas e incorporarlas. Es el terreno en el que las políticas neoliberales hunden sus cimientos de frivolidad y cinismo.

Si el trabajo es precario, lo que conocemos como tiempo libre se vuelve desolador: es un tiempo vacío que llenamos de actividades o entretenimientos, de eventos culturales o de trabajo, porque lo otro, el aburrimiento, se hace insoportable. La nuestra es una sociedad que ha hecho del aburrimiento –y la manera de vivir el tiempo que él supone– una experiencia de fracaso que se intenta exorcizar tanto como la angustia o el desánimo. La transformación del mundo del trabajo acarreó una revolución en nuestro modo de vida, en nuestro uso o consumo del tiempo, que repercuten en los lazos familiares, sociales, políticos o de amistad que sabían amortiguar los golpes que como mazazos recibe nuestro cuerpo:

contra el despido laboral, la vejez, la enfermedad, la muerte, había una comunidad de infancia, amigos de toda la vida, el pueblo o un barrio, los vecinos, donde refugiarse, lugar precario por cierto pero valioso para recomponer el cuerpo y el alma. No es, por supuesto, que los vecinos sean de por sí envidiables, o que la familia se haya desintegrado o que la amistad haya desaparecido; lo que sucede es que un mismo terror, un terror que se pretende exorcizar con entretenimiento y trabajo, pareciera afectarnos a todos, y nadie entonces se sentiría capacitado para detenerse y escuchar el mal que asola al otro (salvo, transacción comercial de por medio, nuestro analista psicológico o una prostituta). En esa escucha reside una política diferente a la simple y demoledora administración de las cosas. No es un dato menor que los estudios más serios sobre los motivos de ansiedad en el mundo contemporáneo remarquen el desempleo y el desamparo en la vejez como las causas principales. Al suelo donde podríamos instalar nuestra existencia e imaginar un futuro lo carcomen estas causas.

Contra estos temores ya no es posible invocar un espíritu revolucionario en el que enajenarse, ni tampoco la serenidad heideggeriana. Imaginar que el sosiego funciona como un bálsamo para asimilar el estado anímico de nuestro amigo suena anacrónico, pero se vuelve directamente un subterfugio cuando intuimos que la fugacidad o la instantaneidad que caracterizan a las nuevas tecnologías informáticas informan los vínculos sociales y amorosos, las relaciones entre parejas, entre padres e hijos o entre amigos. No dejarse impulsar o fascinar por el viento de la nueva tecnología –como dejar que nuestro ánimo burbujee en la melancolía o el aburrimiento– se presenta como una elección que nos excluye del reino de los que miran en pos del futuro. Ahora bien, lo paradójico se basa en que lo contrario tampoco es verdad, pues la elección ya no es una opción, y el rechazo encarna un gesto extemporáneo que nos salvaría de comprender lo que no podemos dejar de vivir.

Hoy como ayer seguimos esperando una garantía que proteja nuestra vida de la imprevisibilidad que la define: el éxito comercial, el afán de cualquier tipo de gloria (que cuanta mayor capacidad tenga para traducirse en una cantidad, mejor), el sentirse *in*, el trabajo ininterrumpido, la renovación tecnológica o la familia *correctamente* constituida, se convierten en formas posibles de protección, cuyo costo nos empeñamos en ignorar. En los cuentos infantiles, al pactar con el Diablo, el personaje que lo llama no se interroga por lo que le sucederá a los siete años, cuando ese Señor venga por su alma: disfruta los beneficios inmediatos que le proporciona el pacto. Al volvernos adultos y releer esos cuentos sabemos que él sabe que el precio a pagar es su felicidad. Nosotros como seres mayores de edad elegimos como política vivir en la crisálida de ese relato. El objetivo de la vida se concentra en evitar el dolor y paliar el esfuerzo.

Aunque seamos capaces de convencernos que nuestra vida está estadísticamente controlada, los números no aplacan el miedo y el temor. Persiste la sensación certera de que en cualquier momento todo el delicado edificio psíquico y económico que hemos levantado pieza por pieza puede derrumbarse, que la derrota y el fracaso, la amargura y la infelicidad nos aguardan a la vuelta de cualquier página de nuestra vida. Y las formas externas que nos cobijan frente a estas certezas impronunciadas se encuentran en ruinas. Nuestra alma cada vez cuenta con menos herramientas para destrabar estos temores. La angustia nos enfrenta a este tipo de experiencias anímicas, y nos sumerge en ellas como pájaros suicidas que se lanzan al azul del mar como si fuera un fragmento del cielo. Todo el peso de la derrota se acumula en los hombros de cada uno. La ansiedad, en cambio, parece dejar atrás estos sentimientos, abandonarlos como ingratos mojones del camino o recordarlos como rasgos propios de un tipo de hombre que ya no somos. Enfrentar una nueva experiencia que nos permita colocar en su justo lugar lo que hemos vivido, es decir: delegarlo al olvido. Si la angustia está por lo general circunscripta en un lapso de tiempo, y nos adviene como un viento tormentoso, la ansiedad se presenta como un continuo energético que de vez en

cuando se interrumpe: es el instante en el que hay que decidir entre el ansiolítico o la cocaína.

La industria del entretenimiento, o mejor, una cultura del entretenimiento generalizado que tiene la capacidad de producir obras banales, o *realmente* profundas, sobre las que no dejar de discutir, es tal vez la mejor manera que hemos encontrado para desactivar una memoria que se empeña inútilmente en recordarnos nuestra fragilidad. Si la angustia podía pensarse como la respuesta subjetiva a una sociedad competitiva y voraz, habría que imaginar a la ansiedad como el complemento anímico de un espíritu objetivo que pendula entre el trabajo generalizado y la diversión. Ambas, hoy, integran la naturaleza de los hombres urbanizados y modernos. Antes de naturalizarlas habría que forzar una interpretación que las coloque como resultantes o efectos de acciones políticas que crean ciertas condiciones de vida. La vida individual no es el producto de una política expresa. Pero esto no significa que la política de la vida que expone a ésta a las contingencias de un tipo de producción y financiamiento, que la sacude con ciclos cuyas continuidades son tan constantes como sus rupturas o accidentes, que la hunde en un medio urbano plagado de incentivos e inseguridades, no sea la forma que los hombres hemos encontrado para cargar como un Atlas con el peso de un mundo que creamos y reproducimos, abominamos y festejamos, y en el que, en última instancia, no podemos afincarnos pero del que tampoco podemos sustraernos. La ansiedad –ese estado tenso, un poco histérico, un poco esquizoide, que nos hace despreciar lo que acabamos de conquistar en el mismo gesto con el que desistimos de lo que somos, que nos empuja a querer más a la vez que a ser otros– es el modo normal que asume el alma en una sociedad en la que la felicidad se basa o en la gratificación momentánea que produce el consumo, o en el desprecio de esa gratificación. A esa alma, después de entregar la pasión a cambio de su supervivencia, parece que no le resta otra cosa que tener una precaria y claudicante fe en nada.