

EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: LA DIFERENCIA COMO APUESTA CONTINGENTE A UNA «COMUNIDAD» POSIBLE

Jordi Santiago Flores¹
UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

Resumen:

Ante la pregunta por “lo común” como el sustrato que configura histórica, sociológica y culturalmente nuestros conceptos genealógicos de nación, ¿qué interpretación se hace de lo político como espacio contingente de encuentro y confrontación de la diferencia? El presente trabajo propone un recorrido que, desde cierta tradición de la hermenéutica, de la filosofía política y la teoría social, funcione como encadenamiento que nos permita situar la pregunta por *la diferencia*, en el campo del psicoanálisis freudiano, disciplina cuyos aportes para pensar aquello que no marcha como discursos totalizantes en la cultura, ofrece herramientas que nos permiten abordar los procesos contemporáneos de conformación de lazos sociales. Al final la propuesta apunta a *la contingencia* como aquello que sobreviene al malentendido –condición de todo sujeto hablante–, para hacer posible la estructuración de eso que dio origen en el siglo XIX a la sociología: el problema de cómo mejorar la calidad de los vínculos sociales; cuestión que hoy se nos muestra, otra vez, y aún, como un asunto por resolver.

Palabras claves: Sujeto, contingencia, impasse, diferencia, lazo social, cultura.

I. LA TERAPIA PATRIÓTICA MUSICAL

Personas en una cafetería. Televisor encendido en el fondo, no genera ninguna atención sobre los presentes. Voz en off:

Somos constantemente afectados por estímulos externos que nos hacen reaccionar de determinadas maneras, algunos de esos estímulos forman parte de nuestra propia historia personal y nos disparan ciertas conductas

Comienza a sonar un himno y todos los presentes se levantan y empiezan a cantar. Cesa de sonar el himno y vuelven a sentarse. Retoman la atención en sus asuntos. El audio del televisor desaparece nuevamente del área de interés. Voz en off:

Es claro que las canciones patrias nos llevan a ponernos de pie y cantar

Se repite la acción anteriormente descrita. Voz en off:

¹ jordisantiago84@gmail.com

Porque son parte de nuestra identidad y, por eso, son capaces de hacernos dejar de hacer lo que estamos haciendo y unirnos a todos en una sola acción

Se repite nuevamente la escena. Voz en off:

Gracias a este fenómeno patriótico musical, ¡todo conflicto hoy tiene solución!

– ¿De qué se trata?

Pareja discute en la cocina. Una mano sitúa sobre la mesa un radio-reproductor. Comienza a sonar un himno y la pareja deja de discutir y empieza a cantar. Voz en off:

Claro, porque antes de ser matrimonio son personas de una misma nacionalidad, por eso funciona esta terapia creada por el mismísimo Dr. Curcobein.

Habla el Dr:

La terapia patriótica musical apela a esos momentos que desde nuestra infancia compartimos como sociedad y ante la cual nos unimos en un sentimiento

Cambia la escena. Dealers discuten por la calidad de la cocaína en una transa. Comienza a sonar un himno. Voz en off:

Lo que el comercio y la droga dividen, el sentimiento patrio puede volver a unir

Continúa sonando el himno. Habla el Dr. Curcobein:

Claro, porque hay cosas que están más allá de los conflictos menores y cotidianos

Continúa sonando el himno. Voz en off:

Porque además de ser traficantes de drogas que les venden a menores, son también argentinos y se sienten hermanos

Cambia la escena. Un callejón. Riña entre pandilleros. Voz en off:

¡Epa, epa!, qué nivel de violencia hay entre estos inadaptados sociales. La Terapia Patriótico Musical también puede con ellos. Ahí va:

Comienza a sonar un himno. Los pandilleros dejan de pelear y se paran firmes, abrazándose incluso, para cantar. Voz en off:

Porque acá está nuestra Argentina hecha canción. Patria y música, con la Terapia Patriótica Musical del Dr. Curcobein.

Habla el Dr:

Recuerden, la Terapia Patriótica Musical, para intervenir rápidamente ante cualquier conflicto o disturbio.

Voz en off:

Porque cuando una canción patria nos hermana y nos une, todas las diferencias quedan atrás.

Un hombre gordo de rasgos asiáticos aparece en escena. Mira, extrañado, a los presentes que firmes cantan el himno. Pronuncia unas palabras que aparentan ser de origen asiático, y se marcha de la escena. Voz en off:

La Terapia Patriótica Musical del Dr. Curcobein.

Una voz diminuta, distinta a la del narrador:

No funciona con extranjeros.

FIN

II. HEIDEGGER Y EL MUNDO DE LOS OBJETOS

Retomemos la pregunta formulada en el apartado anterior: ¿de qué se trata? El lector quiere saber. El texto corresponde a uno de los fragmentos que conforman la película de Peter Capusotto² (2012), comediante argentino, cuya obra, por su indudable carácter de *coseidad* –salvando las temporalidades–, en clave de la obra de arte heideggeriana y a propósito de Gadamer, salta para poner a hablar, si no un mundo, un impase; lo cual ya es bastante decir.

² Cuyo material aquí citado fue preciso llevar a formato de guión, para intentar aprovechar, de alguna manera, la potencia propia de un formato audiovisual. Conscientes del alcance de sus estímulos.

Para Heidegger, el mundo es ese espacio post-fundacional y definitorio donde confluyen todas las representaciones ópticas³. Los “nombres arbitrarios” que ya no logran hablar de la experiencia fundamental –fundacional– del pensamiento griego, proceso que comienza con la traducción latina-romana del habla del pensar, en un modo que ya no contiene la experiencia originaria de las palabras del pensamiento, haciéndolas perder “suelo bajo sus pies”. Estas nuevas denominaciones del pensamiento occidental fundan la interpretación, desde ahora rectora de la coseidad de la cosa; esto es, marcó el paso de una ontología del ser a una óptica del ser, el imperio de las representaciones sobre el ser del ente.

El mundo de Heidegger –tendemos un puente con Laclau y Mouffe– es el espacio de lo político que alberga la política. Es el lugar mismo de la contingencia, del malentendido bíblico al que el filósofo alemán, ahora desde la metafísica, nos condena por haber probado del árbol del saber. La “verdad”, mayor tesoro de lo humano, quedó oculta entonces detrás, a un lado, sobre el lenguaje, y sólo nos será dada –aún Heidegger– con su *desocultamiento* puesto en obra en sólo *algunos pocos modos esenciales*⁴. Se trata, pues, que *levantar un mundo y traer aquí la tierra supone la disputa de ese combate –que es la obra– en el que se lucha por conquistar el desocultamiento de lo ente en su totalidad, esto es, la verdad* (Heidegger, 1935/1996: 26).

³ “Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. *Un mundo hace mundo* y tiene más ser que todo lo aprehensible y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o deseamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mundo hace mundo (...) En el hecho de hacer mundo se agrupa esa espaciosidad a partir de la cual se concede o se niega el favor protector de los dioses. Hasta la fatalidad de la ausencia del dios es una de las maneras en las que el mundo hace mundo.” (Heidegger, 1935/1996: 19-20).

⁴ Sabemos que la poesía del poeta romántico alemán Friedrich Hölderlin (1770-1843), ocupaba para Heidegger un sitio privilegiado en cuanto a la capacidad de abrir el ente para permitir atisbarlo tal y como es, poniendo en obra la verdad. “(...) es precisamente en una obra semejante, siempre que sea obra, donde está obrando la verdad. Si no, pensemos en el himno de Hölderlin «El Rin». ¿Qué le ha sido dado aquí al poeta y cómo le ha sido dado, para que a continuación haya podido reproducirlo en el poema?” (Heidegger, 1935/1996: 14).

Pensemos también en la atención que prestó Heidegger a la pintura «Los zapatos» (1886), de Vincent Van Gogh (1853-1890), en donde, para el filósofo, el *desocultamiento* del ser de la cosa se pone en obra para mostrar, ya no la descripción de un zapato, sino el conjunto de relaciones que en torno al utensilio (en tanto cosa) se ponen en obra como verdad (Heidegger, 1935/1996: 11).

Decíamos hace un momento, a propósito del texto de Capusotto, que nos poníamos a salvo de las distancias temporales, ¿de qué distancias?: del tiempo de una obra, esto es, del determinado contexto en el que un documento de la cultura pone a hablar al síntoma; aquello que dice lo monstruoso, pesadillezo de la incompletud de la representación. La “verdad verdadera”, como la llamó Freud, que fugazmente da cuenta de lo real im-posible, y que contingentemente pasa por el lenguaje.

Ponernos a salvo nos permite situar en un mismo plano de reflexión –sin decir que es lo mismo– «El Rin» de Holderlin y la «Terapia Patriótica Musical» de Capusotto, si partimos de que el mundo es entonces el lugar –confín– contingente de lo político, diría Laclau: en el que la *heterogeneidad constitutiva* implica la primacía de lo político en el establecimiento del vínculo social, entendiendo lo político como una construcción contingente (Laclau, 2008: 51-52). La verdad que se desoculta en el texto de Capusotto es el problema mismo de la verdad en tanto certeza, totalidad ordenadora (y que, por cierto, encuentra en el chiste el deslizamiento posible para la producción de goce⁵) propias de una herencia moderna y sus gastados –problemáticos ahora– discursos genealógicos del Estado-Nación.

III. RENAN: LA NACIÓN DEL SUJETO DEL OLVIDO

Para Elias Palti, la erosión del concepto genealógico de nación comienza a gestarse en la segunda mitad del siglo XIX, encontrando su representación en dos textos fundamentales: «Nacionalidad» (Nationality), de Lord Acton, publicado originalmente en «The Home and the foreign review» (1862); y «¿Qué es una nación?» (qu'est-ce qu'une nation?), conferencia dictada en La Sorbona por Ernest Renan, en 1882. Palti señala, sin embargo, que ambos planteamientos son todavía muy tempranos en los intentos de problematizar las tesis genealógicas de la nación –aunque, sin duda, éstas luego servirían de bases para muchas aproximaciones antigenealógicas posteriores–, cuyas *críticas a las corrientes nacionalistas de cuño romántico historicista que estos autores elaboraban pivotaban aún sobre la base de sus mismos presupuestos y se inscriben, de hecho, dentro de una matriz organicista de pensamiento* (Palti, 2006: 50) . No obstante, Palti se detiene, en un trabajo de armado, a perseguir las condiciones y nudos que guiaron a estos autores, incluso después de los mencionados trabajos, a conjeturar lo que claramente se mostraba ya en una dimensión problemática.

⁵ Véase Freud, Sigmund (2012), también Flores, Jordi Santiago (2016).

Llegado a este punto, sin ánimos de extraviarnos en las vastísimas elaboraciones que en torno a estos autores se han hecho, quedando atrapados en una discusión sobre las tesis del Estado-Nación (nos interesa ir un poco más allá, o más acá), nos detendremos sin embargo en la noción de *olvido*, categoría que Renan enlaza con su idea del *plebiscito diario* en tanto *voluntad* de hacer nación.

Recordemos que las elaboraciones de Renan parten de un estudio sobre cómo la conformación de una idea de nacionalidad francesa, que él sitúa entre el siglo X y el XIII, es una construcción que le antecede un largo proceso de invasiones, conquistas y alianzas, que mantienen entre sí el denominador común de la masacre como ejercicio brutal para el forzamiento de una posible idea de unidad. A pesar de las innumerables diferencias de carácter étnicas, religiosas, incluso de lenguaje (primer olvido al que hace referencia Renan y que el proyecto de los nuevos Estados nacionales se encargaría de vehiculizar), bastaron unos cuantos siglos de ejercicio de violencia y exterminio para, con el paso del tiempo, ir reuniendo –aunque se dijese “borrando”– tales diferencias en torno a discursos identificatorios sobre un espacio *común del que hemos venido*.

Pero esa acción sólo fue posible gracias al “olvido”, único factor fundamental para la conformación de una nación. ¿Olvido de qué? Olvido del exterminio de las diferencias que hicieron posible un discurso del nosotros. Dice Renan (1882/2010: 26):

Si tomamos una ciudad como Salónica o Esmirna, encontraremos cinco o seis comunidades que tienen sus propias memorias y prácticamente nada en común. Sin embargo, la esencia de una nación es que todos tengan muchas cosas en común y, también, que hayan olvidado muchas otras. Ningún ciudadano francés sabe si es borgoñés, alano o visigodo, y sin embargo todos los ciudadanos franceses deben haber olvidado la masacre de San Bartolomé.

Es incluso tan necesario preservar intacta y actuando la función del olvido, que llega a tildar Renan de “error histórico” el progreso de las investigaciones que, con “escrutinios muy minuciosos”, sacan a la luz *actos de violencia que estuvieron en el origen de todas las formaciones políticas, aún aquellos que han tenido consecuencias completamente beneficiosas*. Tales investigaciones históricas, según Renan, acabaron con reinados como el de Hugo Capeto, cuya nación, que había alcanzado una unidad sentimental y simbólica sin precedentes en Europa, terminaría abominando de él al enterarse de las estadísticas de las masacres y actos de terror cometidos bajo su corona a lo largo de un siglo en el norte de Francia (Renan, 1882/2010: 25).

Pero, para Renan, el olvido pasa también por la voluntad de los hombres de superar los contrastes y unirse en torno al deseo de compartir una herencia en común. Ya la raza y la tierra no serán diferencias, pues el alma de los hombres

lo es todo para conformar “esa cosa sagrada” que se denomina pueblo. *Una nación es un principio espiritual, el resultado de las profundas complicaciones de la historia; es una familia espiritual (...) La nación, como el individuo, es la culminación de un vasto pasado de esfuerzos, sacrificios y devoción* (Renan, 1882/2010: 35) –Aún más– *haber sufrido juntos (...) el sufrimiento en común vale más que la alegría* (Renan, 1882/2010: 36).

¿Hacia dónde se va prefigurando esa idea de voluntad sino hacia el mito del padre de la horda primitiva y el accionar de sus hijos construyendo un vínculo, abordaje que Freud nos ilustró bien en Tótem y Tabú, Psicología de las masas, y El malestar en la cultura? Volveremos sobre este punto. Sella a continuación Renan lo que definitivamente viene a marcar en las tesis antigenealógicas del Estado-Nación, la irrupción del sujeto como condición primaria y fundamental para el mantenimiento de la masa. *La existencia de la nación es, si se me permite la metáfora, un plebiscito diario, así como la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de la vida* (Renan, 1882/2010: 36).

Palti, interesado por lo que parece una contradicción en los postulados de Renan, a saber, por un lado la idea de voluntad ligada a un “nosotros” de raíz atávica, “espiritual”, y por el otro, la voluntad como determinación del individuo (nociones ambas que aparecen como definitivas y necesarias), explora en un trabajo de Renan, anterior a la conferencia en La Sorbona, lo que podría orientar una definición germinal de individuo en tanto identificación política. En su obra «El origen del lenguaje» (1848), se dedica a construir lo que él llamó una *embriogenia del espíritu humano* a partir de un exhaustivo trabajo de síntesis sobre el concepto preformista evolucionista de los orígenes y formación del lenguaje, llegando a proposiciones que sitúan lo nacional-político como espacio constructivo de la diferencia representada en el lenguaje. Así lo dice:

Las lenguas viven del modo que el hombre y la humanidad que las habla, es decir, en un fieri continuo; se componen y se descomponen sin cesar por una especie de vegetación interior y de circulación de dentro a fuera. La semilla que se siembra encierra potencialmente todo lo que un día será el ser (Palti, 2006: 68)

La nación es, entonces, un campo definitivamente contingente donde no actúan leyes naturales sino la voluntad misma de la singularidad *in fieri*, esto es en proceso de hacerse, haciéndose. *No hay dos hechos que se sucedan de la misma manera, ni dos seres que entren en la misma categoría: sólo hay casos individuales dirigidos por las causas fortuitas del momento* (Palti, 2006: 72); dirigidos por las diferencias que la componen y que en la contingencia que el olvido, el goce y el deseo posibilitan, construyen el único lazo posible.

De este modo, en síntesis, la nación se constituye a sí misma en el propio acto de olvidar sus antagonismos. Pero el olvido supone que alguien, un sujeto, debe haber olvidado. Es entonces la *comunidad del olvido* (Palti, 2006: 73) del sujeto la nación de Renan. Sin embargo, él olvidó un pequeño asunto que Benedetti nos recuerda en su poema «Se había olvidado»⁶: *el olvido está lleno de memoria*. Damos un paso más y decimos, en clave freudiana, el olvido está lleno de pulsión.

Freud comienza su célebre obra «El malestar en la cultura» (1930) hablando de lo que un amigo (Romain Rolland) le manifestó acerca de «El porvenir de una ilusión», trabajo publicado por Freud en 1927. Romain le comenta que acuerda con sus juicios sobre la religión, pero que lamenta que éste no haya concedido su *justo valor a la fuente última de la religiosidad. Se trata de un sentimiento particular que jamás habría dejado de percibir, que muchas personas le habrían confirmado y cuya existencia podría suponer en millones de seres humanos; un sentimiento que le agradaría designar 'sensación de eternidad'* (Freud, 1930/2010: 54). Un sentimiento sin límites, sin barreras, en cierto modo *oceánico*, que aunque esencialmente subjetivo determinaría la fuente de la energía religiosa. Un *sentimiento oceánico* que hace al sujeto sentirse religioso aunque rechace toda fe y toda ilusión.

Ante eso Freud confiesa sentirse en el pequeño aprieto de no lograr reconocer en él tal *sentimiento oceánico*. Esto lo lleva a movilizar la reflexión desde la investigación psicoanalítica sobre cómo se conforman efectivamente los vínculos afectivos que, en todo caso, nos enlazan como parte de una cultura, produciendo en “nosotros” un sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior; en otras palabras, se pregunta, ¿si la adjudicación del “objeto de la vida” sólo es propia de los sistemas religiosos, *qué fines y propósitos de vida expresan los hombres –todos– en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella?* La respuesta de Freud es tajante: aspiran a la felicidad⁷.

⁶ Reproducimos aquí un fragmento, para nosotros el más estremecedor: “(...) pero un día el chaparrón de la memoria/ cayó sobre su calva tan lustrosa/ y sintió el bochorno de ya no ser/ el quirisito de viejas primaveras/ de saberse asimismo un huérfano de amores/ un naufrago de patrias un ausente/ y lo asaltó la cruz de los menesterosos/ la piel de la violada que no pudo llorar/ las máscaras que imitaban a su rostro/ y lo bañó el embuste a borbotones/ y la purulencia de la vida de cruel/ y puteó larga y tartajosamente/ ante el olvido el intratable olvido/ cuando lo vio tan lleno de memoria.” (Benedetti, 2000: 21).

⁷ No olvidemos que Durkheim, hacia 1890, comienza a interesarse por los índices de suicidio de la época, llegando a la conclusión de que la solución pasaba por inyectarle solidaridad al vínculo social, para lo cual era necesario que las instituciones, encargadas para tal fin, aumentaran el bienestar (la felicidad) de la sociedad.

¿Pero qué es la felicidad? Según Freud esta aspiración tiene dos fases: *un fin positivo y otro negativo: por un lado evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras*. Sin embargo, no sólo advierte que en sentido estricto el término solo se aplica al segundo fin, sino que, y aquí coloca un talismán de vida a su obra, el objetivo vital está determinado por el principio del placer (el recorrido de la pulsión), principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde el origen, y que es irrealizable porque todo orden del universo –la cultura– se le opone (Freud, 1930/2010: 66-67).

El Superyó del tiempo de Freud, sin embargo, plena modernidad y vivo ejercicio de la moral victoriana, encontró la manera de que los impulsos agresivos –productos del malestar por la renuncia al goce que los ideales de la cultura y sus exigencias impusieron– que se ponen afuera, en lo social, se introyectásen hacia el sujeto para crear un semblante moral que produjese enormes sentimientos de culpa, estableciendo una idea rígida del deber ser. En otras palabras, el Superyó de la modernidad aseguró el mantenimiento del vínculo social, a pesar del malestar, preservando los impulsos amorosos (libidinosos) a través de, nos atrevemos a decir, sí un *sentimiento oceánico* que no era otro que el del miedo al castigo moral, a la pérdida del amor del otro que lo dejase peligrosamente a su merced.

Esta afirmación se constata porque el sostenimiento de la cultura occidental, de su idea de comunidad y más aún de sociedad, refuerza cada vez el mismo conflicto del asesinato del padre, persistiendo en formas que dependen del pasado, reforzándose y exaltando aún más el sentimiento de culpabilidad (Freud, 1930/2010: 124). Es por eso que Freud se pregunta si *¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas –o épocas culturales, y quizás aún la humanidad entera– se habrían tornado ‘neuróticos’ bajo la presión de las ambiciones culturales?* (Freud, 1930/2010: 137).

Pensar que las distintas épocas culturales son el resultado de los malestares bajo la presión de las ambiciones culturales, permite reavivar siempre el texto freudiano. ¿Cuál es la “frustración cultural” de nuestro tiempo? ¿Quién podría asegurar el desenlace final? Son claves que preservan la conjetura frente a la teoría. El malestar se reaviva siempre, de forma particular, en cada época.

IV. BAUMAN Y FREUD: EL PROBLEMA DE LAS LIBERTADES

En su libro «Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global», Bauman toma el problema de la violencia juvenil en la comunidad de Bradford,

al oeste de Yorkshire (Inglaterra)⁸, para sostener que dicha situación es consecuencia, no ya de un asunto local, sino el resultado de una “baja colateral”⁹ de la globalización descoordinada, descontrolada e impulsada por los dividendos del mercado.

Estos daños colaterales se traducirían en tres factores fundamentales: la instilación al consumo como filosofía de vida, la reducción de oportunidades para los pobres y la ausencia de perspectivas realistas por parte de los sectores menos privilegiados, para salir de la pobreza.

Señalan tales desigualdades, sin duda, un problema estructural del mundo globalizado que, repleto de sociedades superpobladas y todavía en continua explosión demográfica, ha segregado, aún más, desnominalizado (si existiera la acción como descapitalización del propio nombre) a eso que Bauman llama “población redundante”: los pobres, pero también, y las sociedades globalizadas cada vez más lo testimonian, una numerosa multitud de “sin clases”¹⁰ que no son prioridad y se convierten así en víctimas colaterales.

Son precisamente estas víctimas las que permanecen al margen de la estadística, como si fueran un residuo que queda, vano e inclasificable, en los estudios, cuantitativos los más de ellos, sobre la pobreza. Pero aún más grave, no se registran las víctimas y mucho menos el impacto en la estructura social, la rajadura del colapso entre los vínculos. Los índices económicos no reflejan los efectos sobre la salud física y mental de la población, así como su calidad de vida, el

⁸ No podemos dejar de recordar la maravillosa secuencia de la película «El significado de la vida» (1983), de los Monty Python, donde se caricaturiza hasta la saciedad crítica los miserables entornos socioculturales y económicos, que se generaron periféricamente -como en Yorkshire oeste, por ejemplo- en torno a las industrias nacientes posteriores a la revolución industrial.

⁹ Precisa Bauman que “el término ‘baja (o daño, o víctima) colateral’ fue acuñado en tiempos recientes en el vocabulario de las fuerzas militares expedicionarias, difundido a su vez por los periodistas que informan sobre sus acciones, para denotar los efectos no intencionales ni planeados –e ‘imprevistos’, como suele decirse erróneamente- que no obstante son dañinos, lesivos y perjudiciales.” (Bauman, 2011: 13).

¹⁰ En sintonía con esta calificación de “sin clase”, Xiomara Martínez se acerca a una definición de *multitud* que abona este campo de discusión. “La multitud queda en el limbo, en el margen, ignorada. No es de la sociedad, pero tampoco es del Estado, ni es privada ni es pública. Ni son los individuos ni es el pueblo. Pero mucho menos podrá ser ciudadanía. (...) Esa multitud que parece condenada por el ‘Estado despótico’ a no poder vivir la polis como confín; a no superar el ‘estado de naturaleza’, a nunca poder tejer tramas de subjetivación democrática; a ‘no constituir nunca ciudadanía’ (excluida de un lenguaje hegemonizado, violentamente expresado, como pueblo-clientela/ individuo consumidor.” (Martínez, 2011: 173).

tenor de su compromiso político y la fortaleza de los lazos que la integran en el seno de la sociedad (Bauman, 2011: 11).

Es peligroso ser pobre, dice Bauman, porque la promesa de “felicidad” del Estado de bienestar ya no alcanza para todos. Es el fracaso de la “totalidad imaginada” de la modernidad, institucionalizada ahora bajo la figura del Estado social y los órdenes simbólicos que sostenían el establecimiento de sus vínculos, vehiculizados estos bajo la figura del padre protector, represor y educador; unidad total de un poder deificado cuya herencia significativa situamos en la base misma del pensamiento cartesiano.

Se trata de la quiebra del Estado/compañía de seguros –nos gusta esta imagen que introduce Bauman– propia de la democracia liberal, o democracia representativa (de este lado del mar la conocemos mejor en esos términos), que ya no logra cumplir con el mantenimiento de las pólizas de seguros dirigidas a proteger a la sociedad de las amenazas que, como buena empresa, ha alimentado ella misma con sus distintas estrategias de marketing mass-mediático (porque es mejor tenerlo y no necesitarlo, que necesitarlo y no tenerlo¹¹). Sabe bien el Estado moderno de amenazas y políticas del miedo, pero la administración no le corresponde sólo a él. Esto lo sabemos gracias a Freud.

Ciertamente Bauman reconoce en «El malestar de la cultura» un punto clave para ordenar su reflexión en torno a los estragos de nuestro tiempo. “Estamos organizados de tal modo –escribió Sigmund Freud en 1929, sin que nadie lo haya contradicho seriamente desde entonces– que solo podemos gozar con intensidad del contraste, y muy poco de lo estable” (Dessal & Bauman, 2014: 17). A partir de aquí el sociólogo polaco aborda el asunto de la felicidad como eje central que vehicula el establecimiento de los vínculos sociales, aún más, preserva la idea de que la felicidad como “condición social” es una empresa imposible¹².

¹¹ Como reza la famosa cuña de Multinacional de Seguros C.A. Compañía de seguros venezolana.

¹² Es claro que para Bauman el fracaso del Estado social se debe, no ya al incumplimiento de la promesa, sino a la debilidad para mantener la ilusión de poder cumplirla. Ahí la raíz del “colapso” en las riendas de la violencia: “El miedo que la democracia y su retoño, el estado social, prometieron erradicar, ha retornado para vengarse” (Dessal & Bauman, 2014: 30). Hacemos aquí otra conexión. Nos viene a la mente la canción de Joan Manuel Serrat «Disculpe el señor», de su álbum «Utopía» (1992), y que colocamos en el siguiente enlace para ser reproducida, en: Youtube. *Disculpe el señor*. https://www.youtube.com/watch?v=w8BnbJNP_CI

Acuerda (¿y cómo no?, sujeto mediante) que la entrada a la cultura implica una transacción –¡la bolsa o la vida!, dijo Lacan–, en la que ganamos algo a costa de perder otra cosa. A partir de este punto Bauman se distancia (se mal entiende) con el desarrollo propuesto por Freud, en tanto que sitúa el intercambio en términos de entrega de libertad a cambio de protección. Así lo dice: Freud –si pudiera echar un vistazo a nuestro tiempo– (...) habría llegado a la conclusión de que el descontento humano con el estado de las cosas deriva principalmente de haber renunciado a demasiada seguridad a cambio de una expansión inaudita de la libertad (Dessal & Bauman, 2014: 20).

Bauman sostiene que el paso de la modernidad a la era global supuso una separación entre la política y el poder, relegando así el campo de la política al mero funcionamiento localizado; mientras que el poder (transnacional, militar, cultural, financiero) se dirime en la escena global. Es un desplazamiento del ágora al mercado, que pareciera colocar el asunto de los deberes políticos en el plano de los derechos económicos, o, mejor dicho (porque esta frase encubre demasiado), en el plano de la “libertad” que el mercado nos confiere en nuestro rol –político hasta el contrasentido– de consumidores.

Dicha trasmutación del ágora por el mercado no es otra cosa que el intercambio de los compromisos y el cumplimiento de las responsabilidades ético-políticas, por las libertades individuales que nos permiten gozar de las comodidades del ámbito privado, mientras un poder leviatánico nos brinda su sostén. Esto es lo que Bauman ha calificado de “amurallamiento” del espacio de lo político que hace de los vínculos sociales –ya sin ninguna responsabilidad unos sobre otros– amores líquidos.

Sin embargo nos parece que Bauman pierde el tenor de la idea de libertad en el texto freudiano. Idea a la que por demás el psicoanalista no dedica demasiadas líneas, estableciendo desde el vamos el alcance que tal noción tiene en su recorrido: originalmente el ‘yo’ lo incluye todo; luego, desprende de sí un mundo exterior (Freud, 1930/2010: 57). Esto para referirse al paso que conduce al sujeto lactante a su lugar en la cultura.

Este tránsito, podríamos decir, supone la pérdida de una posible idea de libertad de un sujeto que aún no distingue su yo de un mundo exterior, diferenciación que irá aprendiendo gradualmente por la influencia de varios estímulos. No obstante este pequeño espiral abre sucesivamente unos más amplios y medulares del campo psicoanalítico, y aún de las Ciencias Sociales, que en algún giro retoma, quizás, una posible elaboración sobre la libertad que no es.

Originalmente el yo lo incluía todo, luego, con su entrada en la cultura, se desprendió de sí un mundo exterior que impuso sus prerrogativas como sostén

del orden. En este punto Freud suscribe las tesis de Hobbes, el miedo a las tendencias agresivas propias del otro permite que la cultura despliegue sus preceptos. Interesante es que Freud no alude propiamente a la conformación del Estado sino a los distintos discursos que preservan el llamado de la cultura. Esto lleva la discusión a un lugar interesante, pues este Leviatán de Freud no es ya del orden del contrato –aunque se deja entrever en sus postulados que alguna vez lo fue– sino una condición de la cultura; esto es, no se trata ya de la figura del Estado moderno, sino de la condición misma del lazo social.

El tema de la pérdida de libertad, sin embargo, no es exclusivo del orden de la civilización. Tiene que ver, ya lo dijimos, con el acto mismo de habitar con el otro, desde el propio momento en que el hombre se dio cuenta que necesitaba del otro para su existencia vital. A partir de ahí comienzan a fundarse las primeras instituciones, entre ellas la primordial: la familia. Por esta razón, dice Freud, ya en la fase totémica la cultura se basaba en las restricciones que los hermanos hubieran de imponerse para preservar el amor del padre, que gozaba de todo sin límites.

Recordemos que para el Freud de «El malestar en la cultura» (1930), pleno ejercicio del poder despótico del discurso totalizante de la modernidad, representada está en la figura del orden del padre –el padre de la horda primitiva de «Tótem y Tabú»– era preciso preservar el amor del padre y los hermanos en profundos lazos libidinales que aseguraran la protección de la amenaza que supone el otro. Se ama para no odiar. Planteamiento que Freud toma del mandato bíblico amarás al prójimo como a ti mismo, y a partir del cual advierte, en cambio, que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, y que al contrario es un ser que incluye entre sus disposiciones instintivas también una buena parte de agresividad.

Por supuesto sabemos que no se trata de una posición nihilista y desencantada de la raza humana –sentimiento que se quiso achacar a Freud en varias oportunidades a causa de su opinión manifiesta sobre la posición del hombre frente a la guerra–, es más bien la respuesta más humana ante la supresión de los instintos primarios, a las constantes instigaciones de la cultura a (in)satisfacer nuestros deseos de “ser felices”.

Bauman plantea –dijimos que hay algo con lo que no sabe hacer– que en los tiempos de Freud y sus escritos la angustia más común estaba asociada al déficit de libertad, ante lo cual sus contemporáneos estaban dispuestos a renunciar a una porción de seguridad a cambio de que se eliminara una cuota de restricciones impuestas a sus libertades. Finalmente lo lograron –sentencia. Ahora se multiplican los indicios de que cada vez más gente cedería de buen

grado parte de su libertad a cambio de emanciparse del aterrador espectro de la inseguridad existencial.

Gustavo Dessal, en el texto «El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido», le responde a Bauman que si bien la tesis central de «El malestar en la cultura» podemos hallarla en el miedo del sujeto a causa de tres factores fundamentales, a saber, los embates de la naturaleza, la degradación biológica y el vínculo con los otros, hay un cuarto factor determinante al que Freud hace alusión a lo largo de todo el texto, sin nombrarlo. Nos referimos, claro está, a la amenaza que el sujeto produce sobre sí mismo. Dice Dessal: (...) el más temible es aquel que nos acecha desde el interior de nosotros mismos, y que se origina en esa fuerza demoníaca que Freud denominó 'Todestrieb', la pulsión de muerte (Dessal & Bauman, 2014: 26-27).

Es importante recordar que la teoría de las pulsiones ocupó a Freud desde «tres ensayos para una teoría sexual», publicado en 1905, en donde comienza a notar el impulso de repetición que actúa en el sujeto como síntoma. El *trieb* freudiano se compone de las pulsiones yoicas (instintos que buscan preservar la vida del sujeto) y las pulsiones objetales (instintos libidinosos dirigidos a objetos). Quince años más tarde, con «Más allá del principio del placer» (1920), Freud reordena su conjetura y sitúa en un mismo grupo a las pulsiones yoicas y objetales bajo el nombre de pulsiones de vida, diferenciándolas de lo que él llama la pulsión de muerte. Así lo retoma en «El malestar en la cultura»: además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquel, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico (Freud, 1930/2010: 109).

En otras palabras, junto al Eros (los impulsos libidinosos –amorosos– que posibilitan los vínculos entre gentes) cohabitaría con él un instinto de muerte, impulso agresivo del cual una parte se pone en el exterior (y ahí la compleja, pero conocida lucha entre el bien y el mal), mientras que la otra parte es introyectada por el sujeto, tragada por él, como semblante moral: el superyó, ordenando dentro del sujeto lo que es permitido y lo que no, dicho de otro modo, de lo que puede gozar y de lo que no.

Esto abre la discusión que iniciamos con Bauman hacia un terreno definitivamente más frondoso. Decía Freud sobre la felicidad, en las primeras páginas del texto que nos ha guiado hasta ahora, que finalmente quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen. Y sin embargo, ahí, también, empujando, su más allá: la pulsión de muerte.

IV. CONSIDERACIONES FINALES: LA DIFERENCIA

¿Cómo recoger lo aquí desplegado, y volver? Hemos tomado de Heidegger la idea del mundo como lugar de lo político, ese espacio donde confluye el universo de las representaciones, pero también lo real contingente que, estructurado como un lenguaje, se hace lenguaje para desocultar la diferencia y hacerla hablar. Renan nos introdujo en la dimensión del olvido como voluntad política, para luego rescatarnos y sostenernos, otra vez, en la discusión sobre la diferencia en tanto hecho político (del lenguaje) de lo singular, de la memoria que se atesora y actúa (lo vimos con Benedetti) en su dimensión traumática –trágica– para narrar desde la contingencia el resto que queda de la violencia del poder totalizante del discurso nacionalista.

Bauman, por su parte, preocupado por los malestares en la cultura hoy, reflexiona sobre la noción de libertad interrogado por el texto freudiano, recorrido con el que quisimos dialogar para mantener el problema fuera del campo de la sociología y las instituciones durkheimianas, y en cambio preservarlo en el terreno de un sujeto dividido, partido por la entrega de su voluntad de olvido a lo simbólico. Un sujeto que, como ya se ha dicho, está condenado al malentendido –a la diferencia que establece la falta de un significante ordenado– con el otro en tanto única posibilidad de existir como tal.

Son cuestiones estas que nos sitúan en el marco conceptual de problemas epistemológicos que ocupan hoy un lugar central en las ciencias sociales y humanas (también en el psicoanálisis): la cuestión de las identidades –o subjetividades– políticas; los vínculos sociales en el mundo líquido; la corrupción simbólica que cede ante una avanzada del imaginario trayendo consigo el imperio de la violencia y la rasgadura de la norma; la desigualdad social y la crisis del modelo democrático; el fracaso del Estado de bienestar y su promesa de seguridad; el miedo y amurallamiento de los sujetos políticos en el comercio de la hegemonía; la crisis, también, de la representación del discurso de la ciencia. Son estas ventanas problemáticas parte de una lista que, sin duda, ha traspasado los límites de seguridad del discurso genealógico del Estado-Nación moderno y su verdad.

Aquí es donde emerge la noción de mundo contemporáneo por la que ha transitado el texto. En el quiebre de una lógica de discurso dominante que es el de la modernidad, y que, al menos con Negri y Hardt decimos que desde mediados del siglo pasado se ha desplazado a otros modos de funcionamiento, igualmente complejos pero diferentes en sus maneras de organizar y administrar los lazos sociales contemporáneos¹³. Es el discurso de la globalización, de la comu-

¹³ Véase Flores (2016).

nidad global, que opera supranacionalmente, a la par y, por supuesto, incidiendo en los procesos locales y particulares de las sociedades y los Estados, razón por la cual ningún abordaje problematizante de lo político en occidente debe dejar al margen estos planteamientos.

Ante esto el psicoanálisis de orientación lacaniana (que es decir la formalización y el curso del psicoanálisis freudiano hasta nuestros días) ha encontrado al menos una posición para pensar estos procesos: el no para todos. La apuesta por que cada uno encuentre su modo, no masificado, de postular el problema de la causa en su propia existencia (Márquez, 2013: 48). Esto es encontrar un modo, siempre singular, mas no despolitizado, de tratar con la pulsión. Porque si bien el síntoma muestra el fracaso del lazo social, el síntoma también lo hace posible; lo único que hace lazo es que el síntoma se dirige al otro. Dicho de otra manera, los seres sexuados –seres del lenguaje– hacen pareja a nivel del goce, siempre de manera sintomática (Cárdenas, 2009).

Esto no significa decir, en la clave más polémica de los postulados posmodernos, que todo vale. Este no para todos supone, al contrario, que no todo vale; que vale aquello que produce efectos en el cuerpo de los sujetos, y este valor, único, singular, no puede masificarse en nombre de un solo himno. Ahí es donde subsiste la diferencia. Esto tampoco supone decir, como bien sirve de bandera al discurso de la globalización, que cada quien tiene derecho a pensar y ser como le venga en gana, que cada quien puede ser único –a lo que ponemos entre paréntesis (bajo el cielo del mercado. La diferencia no se manifiesta en las prerrogativas, en las preferencias y mucho menos en las voluntades nietzschnianas de “super hombres”, ni en las utopías de “el hombre nuevo”; la diferencia está en el hecho de que cada uno tiene un cuerpo, y que vérselas con él supone administrar su propia falta, sus propios deseos, su propio goce y sus distintos imaginarios; empresa para la cual solo dispone de la precariedad del lenguaje.

Cuando hablamos de la diferencia como apuesta contingente a una «comunidad» posible, estamos situados justamente en este campo problemático que acabamos de retratar. Tal como lo establece el DRAE, la contingencia es la posibilidad de que algo suceda o no suceda¹⁴. Es la condición de todo hecho de lenguaje y, como bien lo entendió Laclau, de todo hecho político. Solo contingentemente es posible hacer lazo. Esto hecha de lado, por supuesto, o al menos pone en entredicho, las posiciones del “igual para todos”, del “todos somos iguales porque venimos del mismo lugar”, de que los “conflictos menores y cotidianos” de la diferencia pueden ser resueltos –no sin violencia– con la Terapia Patriótica Musical del Dr. Curcobein.

¹⁴ En DRAE: <http://dle.rae.es/?id=AVWiN0d>

Por último, cuando decimos una apuesta contingente para una «comunidad» posible, estamos tomando la noción de comunidad que viene de la mano de las tesis nacionalistas con las que dialogamos a lo largo del texto. No nos adentramos a discutir con las conformaciones locales que han hecho comunidad a través del acuerdo de sus propias lógicas, y cuyo funcionamiento para el uso político del poder en aras de obtener beneficios sociopolíticos y socioeconómicos de cara a la hegemonía del Estado, ha mostrado una posibilidad de armonizar las diferencias en torno a un proyecto común. Sobre cómo tramitan estas agrupaciones la diferencia es asunto de otras investigaciones.

Finalmente, consideramos que es notable la importancia que tienen estas elaboraciones para el estudio presente de Latinoamérica, región en la que aún se reordenan las hegemonías de los sistemas políticos luego de llegar a constituir, a lo largo de la primera década del nuevo milenio, un bloque nacionalista fuerte cuyos órdenes discursivos hicieron del paraguas del Estado-Nación el principal agente. La pérdida de la hegemonía de algunas de estas fuerzas políticas, o el debilitamiento por diversos factores de otras que todavía permanecen en el poder, han dejado al descubierto las dificultades a las que se enfrentan estas doctrinas frente a las nuevas lógicas simbólicas del mundo contemporáneo.

Por supuesto que a la luz de estas perspectivas, un estudio aparte habría que hacerse sobre Venezuela y su adecuación al mundo contemporáneo de cara al rol del gobierno y las tensiones que han producido las distintas formas de sociabilidad política en torno a él. Los resultados, sin duda, darán cuenta de una evidente fractura del lazo social, pues es quizás Venezuela uno de los países en donde la soga de las fuerzas políticas (al otro extremo de la soga se encuentra la llamada oposición política venezolana¹⁵) han relegado a la diferencia a los vértices más liminares y opacos del hecho político. Una muestra de ello es que hasta apenas hace unos años, y habría que pensar si el cambio se debe a la radicalización de las posiciones políticas frente al conflicto, las fuerzas en disputa lograron hacer calar una campaña de persecución (casi hasta el exceso del bulling político, si existiese en la teoría política esa categoría) a los malqueridos “ninis” (ni chavistas ni oposición).

Claro que la complejidad del momento sociopolítico en Venezuela hace necesario un recorrido aparte y minucioso que al menos logre aproximarse a una lectura aguda de la situación y sus posibles devenires. Sin embargo, llegado al final de este trabajo, nos pareció importante situar el problema aprovechando el salto teórico aquí desplegado. Quedará para otro desarrollo los resultados que se obtengan en este sentido.

¹⁵ Hacemos referencia a la oposición política organizada identificada como La Unidad o Mesa de la Unidad-MUD.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Zygmunt (2011), *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Benedetti, Mario (2000), *El olvido está lleno de memoria*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Dessal, Gustavo y Bauman, Zygmunt (2014), *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Flores, Jordi Santiago (2016), El chiste político en Venezuela y sus implicaciones con el fascismo, <http://backroomcaracas.com/escritura-expandida/el-chiste-politico-en-venezuela-y-sus-implicaciones-con-el-fascismo-2/>
- (2016), “Qué cosa es lo contemporáneo”, [artículo aprobado en revisión final y a la espera de publicación], *Revista Affectio Societatis*, Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia, Medellín.
- Freud, Sigmund (2012), *El chiste y su relación con el inconsciente*, Alianza Editorial, Madrid.
- (2010), *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, Martin (1996), “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid.
- Laclau, Ernesto (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires,
- Márquez, Carlos (2013), *Zombis, rinocerontes y la verdad en psicoanálisis*, Grafismo Taller Editorial y Fondo Editorial Tropykos, Caracas.
- Martínez, Xiomara (2011), *Confines sociológicos: la teoría entre interpretación y polis*, Inédito, CEAP-CIPOST/ Escuela de Sociología, FACES/UCV, Caracas.
- Palti, Elías (2006), *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Renan, Ernest (1882), “¿Qué es una nación?”, Bhabha, Homi (2010) *Nación y narración*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Cárdenas, Hortensia, María (2009), “Formas singulares de lazo”, *Virtualia*, Revista digital de la escuela de orientación lacaniana, No 19, octubre/noviembre, <http://virtualia.eol.org.ar/019/template.asp?dossier/cardenas.html>
- (2012) *Peter Capussotto. La película*, <https://www.facebook.com/l.php?u=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D%2F47YDTWM5JA&h=VAQEX3QtO>