

## ARTIGOS

### ZEITGEIST - EL ESPÍRITU DE LA ÉPOCA

Mario Pujó\*

**Resumo:** L'esprit du temps. Así se designa en francés ese denominador común al universo cultural de una época que Hegel nombraba Zeitgeist, y J. S. Mill "the characteristic of the age". Una categoría quizás un poco abstracta, que comprende una multiplicidad inabarcable de cuestiones. Lacan se refiere sin duda a ella cuando, desde los inicios de su enseñanza, contempla "la subjetividad de la época" como un horizonte ineludible para aquel psicoanalista decidido a no renunciar a su condición. Lo que reafirma una relación que no es de corte sino de continuidad entre lo que habitualmente se denomina la "clínica del consultorio", y aquello que espero no resulte excesivo denominar la "clínica de la cultura".

**Palavras-chave:** psicoanálisis; clínica de la cultura; zeitgeist; Lacan.

*L'esprit du temps*. Así se designa en francés ese denominador común al universo cultural de una época que Hegel nombraba *Zeitgeist*, y J. S. Mill “the characteristic of the age”. Una categoría quizás un poco abstracta, que comprende una multiplicidad inabarcable de cuestiones. Un vasto tejido de representaciones que moldean íntimamente la relación que cada cual establece consigo mismo y con los otros, con los objetos de su mundo, con los principios y valores de una sociedad temporalmente situada, y que atañen incluso, más ampliamente, al sentido o sin sentido que puede adquirir la vida misma, las maneras con las que se asume individual y colectivamente la nunca completamente admitida inevitabilidad de la muerte. Una suerte de tácita cosmovisión que se traduce, por cierto, en el “estilo de vida” que prevalece en una cultura dada. Y a la que podríamos aproximar como la conciencia histórica que cada época tiene de sí, con la explícita restricción de que esa conciencia no es nunca plenamente histórica ni enteramente conciente.

Lacan se refiere sin duda a ella cuando, desde los inicios de su enseñanza, contempla “la subjetividad de la época” como un horizonte ineludible para aquel psicoanalista decidido a no renunciar a su condición. Lo que reafirma una relación que no es de corte sino de continuidad entre lo

que habitualmente se denomina la “clínica del consultorio”, y aquello que espero no resulte excesivo denominar la “clínica de la cultura”.<sup>1</sup>

La universalidad del síntoma demuestra ser la bisagra estructural que permite u obliga, según se mire, a entrelazar ambos ámbitos; ya que, efectivamente, las formaciones sintomáticas se modifican, se transmutan, se renuevan, por lo menos en su aspecto formal. Desde luego, cuando se subraya la novedad de los “síntomas contemporáneos”, no se desconoce que la repetición es lo que define el carácter propiamente sintomático de cualquier síntoma. Lo innovador no reside, entonces, en la reiteración de la satisfacción pulsional –cuya variedad clínica está repertoriada–; lo novedoso se refiere a las modulaciones en las que la pulsión pone en evidencia la labilidad de sus circuitos, sea por la incesante renovación de los objetos implicados, sea por la apertura y facilitación de vías que se tornan libidinalmente prevalentes en determinado momento histórico.

Es esa mismidad la que suscita la desconfianza de muchos colegas ante las llamadas “formas actuales” del síntoma. Ya que, al fin de cuentas, lo formalmente diferente es nombrado repetición precisamente porque evidencia dar lugar a la reiteración de un encuentro con lo mismo. En cualquier caso, es comprobable que la vertiginosa tecnificación de nuestra civilización, la modificación de los lazos sociales

que ella supone, orienta el modo predominante que adopta ese más allá del principio del placer al que solemos designar con el sintagma del malestar-*en-la-civilización*. Malestar que, por ser de cada uno pero también de todos, se revela para Freud tanto como para Lacan –aunque no por las mismas razones–, como constituyendo el malestar-*de-la-civilización*.

### **La subjetividad contemporánea**

En la clínica psicoanalítica la noción de subjetividad no se confunde con la no-ción de sujeto, en cuanto ambas se opondrían a cierto orden de entidades que consideramos propias del mundo de la objetividad. La formulación lacaniana del “su-jeto del inconsciente” resulta al respecto paradójica, cuando la tradición filosófica contrapone el sujeto al objeto en la relación de conocimiento, identificando sin más al primero a la conciencia.

Pero en el inconsciente no es cuestión de conocimiento sino de deseo. Y el sujeto no es sino el efecto del lenguaje sobre el organismo viviente que, en el desfiladero del signifi-cante, pierde cualquier posible plenitud de una relación natural con el mundo. Acogido y albergado por el Otro, convocado a transmutar en demanda lo que es del orden vital de la necesidad, algo responde en lo real del organismo a ese llamado, y el cuerpo hablado empieza a su vez a hablar.

Lo incondicionado del ser se extravía entonces en el exilio de lo simbólico, en una alienación que arrastra una pérdida e implica una división estructural. Porque ningún significante logra significar enteramente al ser hablante, sujeto que, hablado al hablar, se desliza interminablemente en la cadena, sin alcanzar nunca el tope de un sentido definitivo. La presencia del ser queda entonces sustraída en favor de su representación, la representación necesariamente inacabada del significante que representa al sujeto para otro significante, sin llegar a agotar plenamente su significación.

Ni un significante ni otro, en un entre-dos, el sujeto es homólogo a esa distancia, la discontinuidad mínima de elementos discretos que soporta al gigantesco andamiaje del lenguaje. Dividido por el Otro que lo hace surgir en el acto de nombrarlo, sin lograr por tanto significar su ser, el sujeto emerge bajo las especies del vacío, la falla, la ausencia, la carencia. Una falta activa que, al modo del cero que vislumbraba Frege, empuja la serie de los números naturales.

La subjetividad, en cambio, se presta más a la metáfora opuesta, a cierta idea de plenitud, ya no el continente sino el contenido. Podríamos pensarla como el conjunto variable de representaciones que cada cultura ofrece para colmar ese vacío; las diversas estratagemas que una época arguye

para sobrellevar, convivir, soportar la falla de esa apertura que el lenguaje entroniza, indestructible, como deseo. Las más sublimes realizaciones del pensamiento y la creación dan testimonio de su incolmable irreductibilidad. Por lo que, desde esta perspectiva, la subjetividad nombra las representaciones que la sociedad de una época ofrece al sujeto para vivir su división más íntima, los recursos y alternativas que propone para suturarla, dando un sentido y una dirección a la vida, que asume colectivamente la forma de un estilo, una tendencia, una modalidad más o menos caracterizada históricamente.

Los ideales desempeñan allí un lugar decisivo, tal como nos lo enseñó Freud al aislar su lugar determinante en la formación de las masas artificiales. Incidencia estructural que, sobrepasando los límites del grupo, la institución o la comunidad, afecta más ampliamente la conformación de la mentalidad dominante en una cultura. Lo que, en tiempos de la globalización comunicacional y mediática, asume las dimensiones propias de la escala planetaria.

¿Pero cómo identificar sucintamente los rasgos contemporáneos de esa subjetividad que, por ser la actual, sería necesariamente la nuestra? Precisamente y, en primer lugar, en función de esos ideales constitutivos a los que Freud supo atribuir un valor instituyente, podríamos caracterizar a

nuestra época por su declinación, la declinación del ideal en tanto tal, y en particular, la destitución, la puesta en crisis, la obsolescencia de los ideales modernos.

Aquella materia del secundario titulada “historia moderna y contemporánea” parecería hoy mucho menos verosímil, menos creíble, en razón de la distancia que la realidad cotidiana de nuestra contemporaneidad experimenta en relación a los valores, las expectativas, las convicciones, y hasta las certezas que han dominado la modernidad, confirniéndole su carácter distintivo.

Desde el final de los años '70, el debate modernidad - posmodernidad ha pre-tendido dar cuenta de la especificidad de nuestra época, procurando establecer algunas de sus referencias fundamentales. La noción de posmodernidad –de por sí posmoderna–, se plantea ella misma como designando una posteridad; es decir, como habiendo completado un ciclo y atravesado su fin, el fin de lo que, como lo indica su nombre, habría sido el proyecto de la modernidad, sus ilusiones, sus sueños, sin duda también sus pesadillas. Lo que justificaría el empleo del prefijo *post*.

Por esa razón, una manera posible de abreviar los rasgos distintivos de nuestro tiempo, consiste en enumerar una sucesión de consignas que se han estandarizado como

una suerte de conjugación extensiva del adverbio *fin*. Así, hacia finales del siglo pasado se ha predicado reiterativamente, y en un tono celebratorio, acerca del fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin de los grandes relatos, el fin del sujeto, el fin de los estados nacionales.<sup>2</sup> Serie que, precisamente, hace el inventario de las grandes realizaciones, ideas y combates, reivindicaciones y utopías que han alcanzado su apogeo en el período histórico de la modernidad, para decretar su caducidad. Desde luego, cada uno de estos ítems representa un extenso capítulo que exigiría un largo desarrollo que excede en mucho los términos de lo que nos hemos propuesto exponer aquí. Señalemos, mínimamente, que el aura de prestigio que acompañaba inicialmente la teorización sobre la posmodernidad, saludando entusiasta su advenimiento, ha visto pronto extinguir su *glamour*, para suscitar una evidente desconfianza y hasta un decidido rechazo por parte de muchos intelectuales y medios académicos de distinta procedencia.

Seguramente, no ha sido ajeno a esa reacción el que el anunciado fin de la historia sostenido con fervor por el departamento de Estado norteamericano, y divulgado como el triunfo universal de la democracia liberal, se haya trocado en pocos años en una desvergonzada proclama de

“guerra entre civilizaciones”, llevada a cabo efectivamente en un espacio geopolítico concreto y estratégicamente decisivo. Varios estados nacionales se han visto así confrontados a la posibilidad cierta de su desaparición, en beneficio de la exacción colonial de sus recursos naturales. Al tiempo que, frente a la opinión mundial, la gran narrativa de emancipación de los oprimidos, es invitada a transmutarse en una modesta aceptación resignada y sin esperanzas del no ocultado ejercicio planetario del derecho del más fuerte.

El mentado fin de las ideologías no ha demostrado ser finalmente otra cosa que una ruinoso ideología. Una ideología desmovilizante, políticamente conservadora y económicamente neoliberal, al servicio de los sórdidos intereses del complejo militar industrial y la depredadora voracidad de las finanzas. Guerras y burbujas: un imperio perfectamente territorializado impone a los tiros la apariencia formal de su democracia, la digitalización de las operaciones financieras escalonan la débacle del crédito y el endeudamiento en el plano mundial.

Al individuo emprendedor, crítico y reflexivo, librepensador incoercible que imagina la modernidad capitalista –y en el que cree sustentar sus inagotables recursos–, parecería sucederle otra clase de individuo, mucho más maleable y sumiso, no paciente sino pasivo, una suerte de telespectador

transmediático mundializado. El sujeto al que se dirigen los multimedios de comunicación concentrados se parece muy poco al despertar hegeliano de la conciencia de sí que se revela para sí; se asemeja bastante más a la embriaguez de una semi-inconsciencia, narcotizada por la renovación incesante de simulacros de acontecimiento que se suceden de una manera irreal en la pantalla de su LCD. Un sujeto aturdido que asiste sonámbulo a un vértigo de eventos que no tiene cómo dilucidar claramente, y que reencuentra en los objetos de consumo el inolvidable confort de su biberón. ¿Es eso lo que saludaba el anunciado fin del sujeto?

Es innegable que la frontera que inaugura lo que se denomina posmodernidad, es mucho menos clara y definida que la que ha marcado el agónico fin de la pre-modernidad frente a la arrolladora irrupción de lo moderno. Y, en primer lugar, porque el referente de ambos conceptos se sustenta en realidades económicas de muy distinta consistencia. La transformación de las fuerzas productivas que jalona el tránsito del feudalismo al capitalismo, las potencialidades que ese tránsito libera en el interior de la sociedad, indisociable de sus incalculadas consecuencias políticas y culturales, no encuentra un referente de semejante magnitud en el interior de la evolución del propio proceso capitalista. La posmodernidad no implica, por lo demás, la emergencia de innovaciones que

podamos considerar francamente radicales. Asistimos más bien a la consolidación de ciertos rasgos y comportamientos, inclinaciones éticas y estéticas que expresan la radicalización de algunas tendencias ya presentes en la modernidad, inherentes incluso a su dinámica; algunas de ellas perceptibles desde sus inicios, y otras que surgen como resultado de su desarrollo o como consecuencia de su afianzamiento en el tiempo.

Ésta es al menos la idea que inspira nuestra reflexión, y que tiene por cierto su incidencia en el campo del propio psicoanálisis, no tanto en su práctica ni en su doctrina, como en los modos en que ambas contribuyen a la manera en que éste demuestra historizarse a sí mismo.

Porque es posible que la posmodernidad no tenga un sustento económico-productivo que la justifique “ontológicamente” como una era específica de la humanidad. Es posible que lo posmoderno sólo se refiera efectivamente a una edad del capitalismo, una determinada fase de su proceso de mundialización a la que hay consenso en reconocer como una tercera etapa. Ya no el capitalismo del propietario burgués con su vientre prominente y su cadena de oro, ya no el capitalismo de las naciones con su Estado

de bienestar, sino el actual capitalismo transnacionalizado y postfordista, solidario de la revolución de las comunicaciones, la deslocalización de los procesos productivos y una renovada mundialización del mercado.

Es entonces probable que la posmodernidad no nombre finalmente otra cosa que una construcción cultural, la cultura dominante de nuestra época, algo a lo que F. Jameson ha llamado con acierto “la lógica cultural del capitalismo tardío”.<sup>3</sup> Vale decir, una lógica cultural que se caracteriza por la destotalización y la denuncia de los totalitarismos, la crítica de los fundamentos últimos y los fundamentalismos, la deconstrucción de la textualidad y la deshistorización de lo textual, la promoción del pragmatismo, la ética de la discusión y los juegos de lenguaje, la estética del fragmento y la fetichización de los particularismos, el multiculturalismo, los estudios culturales y la comida étnica, la reivindicación de los derechos de las minorías (religiosas, raciales, de género, de preferencia sexual), el fin de las certezas, la proliferación de los pequeños relatos, el pensamiento débil, el relativismo cultural,<sup>4</sup> y un largo etcétera que podría incluir lo postfuncional, el postmarxismo, el postestructuralismo, la postciencia, y toda una secuencia de *posts*. En fin, cierta estética del vértigo y la transitoriedad, con una fuerte inclinación a

titular algunos de los best-sellers de los últimos treinta años: el imperio de lo efímero, la estrategia del simulacro, la sociedad transparente, las verdades nómades, la fe débil, el trabajo inmaterial, el adiós a la verdad, la ilusión del fin. O, por qué no, la proliferación sistemática del estado líquido de la materia: modernidad líquida, tiempos líquidos, vida líquida, miedo líquido, amor líquido, arte líquido. Como si la condición posmoderna estuviera animada por metáforas que cuestionan toda solidez determinativa o fundante en beneficio de la contingencia; metáforas que encuentran en buena medida su origen en la frase con la que Marx describe la experiencia subjetiva que inaugura la modernidad: “Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado ...”

Ahora bien. Si podemos, y quizás debemos, poner en duda el rigor conceptual de la noción de posmodernidad, la fortaleza de su sustento categorial, para restringirla a no ser finalmente más que un fenómeno cultural de gigantescas proporciones, no podemos, sin embargo, ignorar su pregnancia ni el papel que ha desempeñado en la construcción de la subjetividad contemporánea. Ella incide en nuestra cotidianidad, nuestros gustos y nuestras preferencias, las modalidades que asumen los vínculos sociales, las formaciones sintomáticas que adopta el sufrimiento en la actualidad, conformando en su conjunto un verdadero espíritu de

época. Una época que no es sino la del propio psicoanálisis, la época que lo vio nacer, la misma que, tal vez de un modo menos nítido, vislumbraba ya en el horizonte de su práctica desde sus orígenes. Y que, a partir de la enseñanza de Lacan, nos hemos habituado a nombrar abreviadamente con uno de sus matemas, una síntesis escrituraria que anotamos  $\mathbb{A}$  y nombramos Otro barrado. Porque, en efecto, el psicoanálisis se halla históricamente datado, y es tributario de la época del Otro que no existe.<sup>5</sup> Síntesis escrituraria que, por no ser estrictamente una escritura, se abre a una cantidad de lecturas y reclama un comentario.

### **La Viena “posmoderna”**

*Progreso.* He ahí el significante amo, el estandarte emblemático que ha alumbrado la modernidad. La profunda convicción –a la que nada ni nadie tendría a priori qué objetar– de que el ejercicio de la razón, a través de la ciencia, permitiría al hombre dominar la naturaleza y, a través de la moral, dominarse a sí mismo. Finalmente la humanidad se habría liberado de las tinieblas de la superstición y la ignorancia para encaminarse con resolución hacia un futuro promisorio.

No que Dios hubiera repentinamente desaparecido. Más bien, parecería haberse desdoblado, dando un forzoso paso al costado. Tal el poder de las innovaciones técnicas que el conocimiento científico hace posible, multiplicando la generación de riquezas y consolidando a la emergente burguesía como clase dominante. Una clase cuyos lazos no están nobiliariamente atados al pasado, y que se vuelca voluntariosa hacia el porvenir, porque vislumbra en su descendencia el proyecto más firme de su consolidación.

El dios bíblico se retira no sin resistencias del ámbito público, para refugiarse en el de las instituciones religiosas, las jerarquías eclesiásticas y los templos. Es allí donde ejerce mejor su potencia omnividente, su caprichosa severidad, sus in-sondables designios. Pero reaparece al mismo tiempo en el proceso de construcción del saber, en esa naturaleza escrita newtonianamente en caracteres matemáticos, bajo una faz temperada, benevolente, la del dios de los filósofos, el dios de la garantía, el que hace posible el desarrollo de la ciencia. El dios no engañador de Descartes, el del amor *intellectualis dei* de Spinoza, el jugador honesto del que hablará humorísticamente Einstein mucho después.

El ejercicio del poder se laiciza, al tiempo que se democratiza la organización de las sociedad. Desde luego, han debido rodar muchas cabezas para ello, estallado sangrientas revoluciones, instaurado repúblicas y restaurado monarquías, el tránsito no ha tenido en absoluto la apacibilidad que parecería transmitir su relato. Pero hacia finales del S. XIX, consolidada la revolución inglesa, la independencia americana, extendidas las consecuencias de la revolución francesa y las revoluciones que a mediados de siglo dan origen a buena parte de los estados europeos, Occidente vislumbra un porvenir más justo, más equitativo, siempre superior. La confianza en el futuro se traduce en un gusto decidido por la innovación, y la irrupción de las distintas vanguardias que, en el arte, la moda, la política, el pensamiento, se proponen a su manera adelantar el reloj de la historia. La luz eléctrica, el ferrocarril, el teléfono, el automóvil, todas esas maravillosas invenciones parecerían hacer viable una efectiva igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos que se lo propongan; el acceso al conocimiento, a la educación, a la salud, aseguran los beneficios del progreso social, cuyo resorte reside finalmente en la iniciativa y la voluntad individual.

Ese clima de arraigado optimismo que se ha dado en llamar la “belle époque”, se extiende efectivamente hasta el estallido de la primera guerra mundial. Por ese motivo,

G. Steiner puede considerar que el S. XIX es un siglo largo, que se prolonga hasta bastante entrado el S. XX; lo que lleva recíprocamente a Hobsbawm a afirmar que el S. XX es un siglo corto, que empieza en 1914 y concluye con la caída del Muro de Berlín. Un siglo que coincidiría casi exactamente con la historia de la revolución soviética. Pero si consideramos que entre las dos guerras mundiales, es decir, en un lapso de apenas treinta años, mueren más de 80 millones de personas en Europa, se entiende perfectamente que las expectativas de aquella *belle époque* que expresan el apogeo de las ilusiones modernas, se hayan visto confrontadas en pocos años a una desazón absoluta. El siglo XX combina la maravilla y el horror. Es el siglo de la penicilina y la llegada del hombre a la luna, pero también el siglo de Auschwitz, el goulag o Pol Pot, el de Hiroshima y Vietnam, el siglo de Chernobyl. Aquella ciencia que liberaría definitivamente al hombre de las limitaciones que le impone la naturaleza, demuestra ser capaz de destruir al planeta y hasta de exterminar a la humanidad. Una vez desdoblado Dios, es ahora la Razón la que muestra un rostro bifronte.

Al constatable fracaso del capitalismo para erradicar las condiciones de miseria que pueblan el mundo, el siglo XX suma el fracaso de aquellas tentativas de emancipación que proponían liberarlo de las miserias que genera el

propio capitalismo. La subjetividad de finales de siglo es el resultado palpable de esa doble decepción. Una ausencia de utopías que se traduce por una efectiva pluralización de la verdad.

A falta de verdades absolutas, la verdad se relativiza, se multiplica, consagran-do el derecho de cada cual a vivir según su verdad. Podríamos formular así el principio ideal de la ética posmoderna: “la verdad de cada uno acaba donde empieza la verdad de los demás”. Algo que resultaría poco funcional en la convivencia, pero que constituye un regla perfectamente válida y hasta inherente al surgimiento de la práctica del psicoanálisis, en cuanto éste se ocupa de la dimensión estrictamente subjetiva de la verdad. Lo que no es ciertamente un azar.

Desde hace ya varias décadas, distintos historiadores de la cultura han recono-cido en la atmósfera de Viena de principios de siglo, un antecedente remarcable del estilo de vida y la estética posmoderna occidental. Al punto de considerarla no sólo su precedente necesario, su condición de posibilidad, sino, más bien, concibiendo las expresiones de la posmodernidad como una reactualización apenas amplificadas de aquella tumultuosa modernidad.

Así en los años '60, Carl E. Schorske publica en New York un largo estudio ti-tulado *Fin-de-siècle Vienna*,<sup>6</sup> inaugu-

rando una perspectiva cuyo interés creciente encuentra su culminación en la exposición de 1986: “Vienne, 1880-1938. L’apocalypse joyeuse”, realizada en París en el Centro Pompidou. La notable actualidad de ese período es presentada con aguda concisión por Jacques Le Rider: «De la producción artística e intelectual de Viena de comienzos de siglo, nuestra época retiene sobre todo los ejemplos de una aproximación crítica de la modernidad, centrada en preocupaciones estéticas, éticas y psicológicas, que consideran con escepticismo ciertas ideas modernas, tales como el progreso guiado por la racionalidad científica y técnica, o el programa de emancipación de los individuos animado por el optimismo de las Luces. Se puede en efecto interpretar la modernidad vienesa como una anticipación de algunos grandes temas posmodernos».<sup>7</sup>

Se trata de un momento absolutamente excepcional en la historia de nuestra cultura, que sería imposible compendiar en pocas líneas. Pensemos, simplemente, en algunos de los asuntos y personajes que animan su vitalidad. La obra filosófica de Ludwig Wittgenstein, la obra literaria de Hugo von Hofmannsthal, el psicoanálisis de Sigmund Freud, los ensayos políticos de Theodor Herzl, los trabajos epistemológicos de Ernst Mach, la filosofía del lenguaje de Franz Brentano, la reformulación del derecho por Hans Kelsen, la historia del arte promovida por Alois Riegl, las pinturas de Gustav Klimt,

Oskar Kokoschka, Egon Schiele, los manifiestos urbanísticos de Otto Wagner, la renovación musical desde Gustav Mahler a Arnold Schönberg, la extraordinaria labor periodística y teatral de Karl Kraus, la producción límite de Otto Weininger [*Sexo y carácter*] que tanto impresiona a Freud, para mencionar sólo algunos de los nombres más relevantes. Esa Viena por la que desfilan algunos políticos que han decidido la suerte del Siglo XX, como Leon Trotsky o Adolf Hitler, y en la que se da origen tanto al antisemitismo moderno como al sionismo, la socialdemocracia y el austromarxismo.

Una constelación irreplicable, marcada por la crisis de las nacionalidades del Imperio, cuyo parlamento da representación a más de veinte identidades distintas (checos, alemanes, eslovacos, polacos, húngaros, judíos, etc.), la decadencia de los Habsburgo después de casi siete siglos en el poder, y la notoria senectud del emperador Francisco José, que apenas aparece en público, y se revela como un empecinado antimodernista que detesta la electricidad, el ferrocarril, el teléfono, y todas aquellas novedades que conmueven a su época.

Un clima de ebullición que, a diferencia de otras grandes capitales, encuentra su eco en las animadas tertulias de los cafés. La breve estadía de los liberales en el poder, que se prolonga por apenas cuarenta años, abre el

acceso de las clases me-dias a la vida cultural y económica, y ello repercute en las discusiones que agitan las veladas. Atmósfera que se interrumpe repentinamente con el arribo del social-cristianismo a la intendencia de Viena, en la figura del antisemita Lueger, hecho que ensombrece la apertura de los debates. El ostracismo del que se queja Freud en los primeros años del siglo, es el mismo que adormece la vida intelectual de Viena durante el mandato de aquél.

La ya apesadumbrada Viena se manifiesta entonces singularmente pesimista. «La modernidad vienesa no es un modernismo triunfante y seguro de sí mismo. Conserva siempre presente el fuerte sentimiento de una pérdida, de una decadencia contra la cual es necesario intentar reaccionar, un mundo que se hunde y un avenir impreciso. Los vieneses se introducen en la vía de la modernidad con la conciencia de una necesidad que experimentan como una fatalidad. Raramente piensan en reducir su malestar a un problema político, y conciben la modernidad, antes que nada en términos estéticos, éticos, psicológicos, filosóficos y siempre individualistas».<sup>8</sup>

Pero lo que me interesa retener de ese peculiar clima de escepticismo, de esa percepción de decadencia que envuelve a Viena, es la distancia insalvable que cada cual

percibe entre las expresiones discursivas y la realidad, entre lo que se dice y se publica, y la vivencia efectiva que se experimenta en la vida cotidiana. Como si el discurso revelara su carácter ficticio y la realidad se irrealizara, mostrando que el lenguaje sólo habla del mundo que ese mismo lenguaje es capaz de crear. Experiencia que incide fuertemente en la reflexión de los autores que la atraviesan. Así Karl Kraus denuncia de manera militante y sistemática el poder mistificador de la prensa y la hipocresía del discurso oficial.<sup>9</sup> Wittgenstein indaga el poder configurador del lenguaje, su relación con el mundo, y la de los juegos del lenguaje con las formas de vida.<sup>10</sup> Y Freud explora la relación de la palabra con la verdad inconsciente, una relación indirecta que reclama la interpretación, sólo posible porque, sin saberlo, el que habla dice siempre más de lo que sabe.

Viena vive el esplendor de su modernidad con una decidida convicción apocalíptica. Es ésa la atmósfera que da lugar a la invención del psicoanálisis.

### **El hombre celular**

¿Puede tener la tecnología una incidencia constituyente en la conformación de la subjetividad de nuestra época? Para acercar una respuesta, no está demás considerar que la habitual periodización de la historia en grandes eras de

la humanidad, suele tomar como parámetro la adquisición y el empleo de determinados instrumentos que marcan el pasaje de una a otra. Así, el paleolítico se refiere a la piedra tallada, y el neolítico a la piedra pulida. Y en su interior es norma distinguir distintas etapas, en función del uso de ciertos metales, la invención de armas de caza o de herramientas para la agricultura y la ganadería. Asimismo, se considera que la historia propiamente dicha deja atrás su prehistoria a partir de la invención de la escritura. Se podría objetar que la dimensión que introduce lo escrito excede en mucho lo meramente técnico o instrumental, pero lo mismo puede afirmarse de cada una de las grandes adquisiciones anteriores, en la medida en que afectan los hábitos de vida y los modos de producción y subsistencia, la configuración de las sociedades que son alcanzadas por ellas.

La revolución industrial sería impensable sin la invención de la máquina a vapor. El posterior dominio de la electricidad y de otras formas de energía, ha hecho posible el extraordinario desarrollo que se expande a velocidades insospechadas a lo largo del Siglo XX. En la actualidad, podemos constatar que la digitalización introduce una impresionante transformación del conjunto de los vínculos sociales, abriendo un universo de posibilidades hasta hace poco impensables desde la lógica analógica. El desplazamiento

de todo tipo de información (texto, música, imágenes) en tiempo real, el empleo efectivo de la telemática y la robotización en el proceso productivo, inaugura la denominada era postindustrial o, más exactamente, la era postfordista. No son ya necesarias las grandes concentraciones de operarios cuando, por otra parte, la apertura de las fronteras nacionales y la liberalización del comercio mundial, hacen posible la deslocalización de la producción, que se disgrega en una creciente cantidad de países. La digitalización permite además una fuerte disminución de los costos, así como una reducción de los espacios de almacenamiento. Una cantidad enorme de música es administrada en un minúsculo reproductor de mp3, toda una biblioteca en la cuadrícula de un Ipad, un disco rígido con capacidad adecuada puede albergar la información relativa al conjunto de la población mundial.

El empleo de la tecnología digital, ha hecho posible la fase contemporánea del capitalismo mundializado, fase que ejerce hacia el interior de las sociedades un efecto centrífugo. Cada uno con su glamoroso objeto de consumo intentando suturar su división, cada cual aislado y completo en su pequeño bunker, cuando el alerta permanente [“¡inseguridad! ¡inseguridad!”] introduce el gusano de la desconfianza en el vínculo con el prójimo. El objeto técnico,

prometido a una inmediata obsolescencia, logra condensar el brillo fetiche de la mercancía, al demostrarse capaz de transportar la voz y la mirada, y revelarse renovable de manera constante. El dinero deviene entonces la garantía de un acceso asegurado al goce en el mercado mundial de la pulsión.

El Otro que no existe intenta nombrar en nuestra jerga la ausencia epocal de un relato unificador, la carencia de ideales universales, la pluralidad disgregante de las verdades relativas, la imposibilidad de una articulación estable de las palabras con las cosas, en beneficio de la proliferación de discursos parciales, comunidades locales, tribus multiculturales organizadas en torno a alguna forma común de satisfacción. El Otro que no existe nombra así la babel posmoderna que irrealiza al mundo al develarlo en su esencia de espectáculo, empujando al sujeto a refugiarse en el autismo de la única certeza real que le procura su goce.

Y sin embargo... Pese a su riesgo tóxico y su potencialidad alienante, la tecno-logía no tiene forzosamente un efecto aislante ni inmovilizador. Es algo que se corrobora cotidianamente en el plano individual, cuando muchos logran concretar a través de las redes sociales un vínculo efectivo con otro y con los otros. Algo que se comprueba también en

el plano colectivo, en esa agitación de multitudes que en el norte de África o en Oriente próximo se aúnan en torno a un objetivo de emancipación común.

Prefiero, en verdad, concluir con la ilusión de un porvenir. Considerar que el actual espíritu de unidad latinoamericana, consolidado en el bicentenario de su emancipación colonial, le da quizás la razón a Habermas, y la modernidad no sea tal vez sino, para nosotros, un proyecto inacabado.

### Notas

\* Mario Pujó é Psicanalista em Buenos Aires. Autor de: *La practica del psicoanalista* (1994) - *Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión* (2001) - *Hacia una clínica de la cultura* (2006) - *Lecturas mínimas e El psicoanalista en su época* (2009). Dirige a publicação semestral: *Psicoanálisis y el Hospital* desde 1992.

<sup>1</sup> Mario Pujó. *Para una clínica de la cultura*. Grama ediciones, Buenos Aires, 2006.

<sup>2</sup> Eduardo Grüner. *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Capítulo seis: “De (post)modernismos, (re)globalizaciones y (neo)representaciones”. Buenos Aires, Colihue. Col. Puñalada, 1997.

<sup>3</sup> Fredric Jameson. *El Posmodernismo o la lógica cultural*

*del capitalismo avanzado* [Late Capitalism]. Buenos Aires, Paidós, 1992.

<sup>4</sup> Eduardo Grüner. “El retorno de la teoría crítica de la cultura”. Introducción a: Fredric Jameson - Slavoj Žižek. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

<sup>5</sup> Jacques-Alain Miller - Éric Laurent. *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*. Seminario 1996/1997. Paris, polycopié.

<sup>6</sup> Carl E. Schorske. *Vienne Fin de siècle. Politique et culture*. Paris, Seuil, 1983.

<sup>7</sup> Jacques Le Rider. *Modernité viennoise et crises de l'identité*. Paris, PUF 1990, pág. 14.

<sup>8</sup> Jacques Le Rider. *Modernité viennoise et crises de l'identité*. Paris, PUF 1990, pp. 35-36.

<sup>9</sup> Nicolás Casullo. “Viena del ‘900. Un barómetro crítico de la cultura”. In: N. Casullo - R. Forster - A. Kaufman. *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.

<sup>10</sup> Silvia Rivera. *Ludwig Wittgenstein. Entre paradojas y aporías*. Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1994, pág. 6.