

Relecturas de la felicidad y la nostalgia del padre

Christian Retamal

Publicado en el libro *Mujer es querer: sobre la ética de las identidades de género*
Coordinado por José Miguel Marinas y Sonia Arribas. Madrid, Minerva Ediciones. 2009.
ISBN 978-84-88123-76-3.



Licencia Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 Unported License de Creative Commons.

Más artículos en <http://christian-retamal.blogspot.com/>

Relecturas de la felicidad y la nostalgia del Padre.

Christian Retamal¹.

Nuestra cultura nos ha moldeado para desear lo imposible y ponemos allí –en el cambiante rostro de lo inalcanzable- la marca de lo que consideramos la felicidad. Muchas de nuestras concepciones –como bien lo describió Freud- se relacionan con las búsquedas trascendentes que por sus propias dinámicas no tienen resolución. En *“El malestar en la cultura”* Freud lleva a cabo un acucioso análisis de estas contradicciones implicadas en la búsqueda de la felicidad en tanto “sentimiento oceánico” de plenitud. Dicho sentimiento provocado por la fusión entre el yo y la exterioridad aparece como el modelo básico en que se afirman las religiones para demandar su legitimidad. De acuerdo con éstas lo que nos queda es religar la existencia humana con su trasfondo divino. Freud desmantela la visión religiosa señalando que ésta proviene no del “sentimiento oceánico” de fusión del individuo con la totalidad, sino de las huellas del desamparo infantil transformado en nostalgia del Padre y la persistencia del destino y nos aporta una visión muy actual sobre los problemas de la autorrealización del individuo en medio de una sociedad que tiende a fracturarlo. Ello no implica que supongamos una cierta unidad esencialista del sujeto. Ya Freud nos indicó la dualidad entre el yo puesto hacia la exterioridad que intenta mantenerse con fronteras estables y el yo interno, cambiante, fluido y que es una extensión del ello. La experiencia religiosa busca una equívoca forma de estabilizar y unificar este yo movido mediante su encuadre en una trascendencia ordenada.

Pero la experiencia de la vida moderna –en la que Freud se inserta- nos muestra que la experiencia existencial más profunda y generalizada en la sociedad moderna es la falta de un orden que nos de significado. Más aun, radicalizando la perspectiva freudiana podríamos señalar que el mundo es intrínsecamente amenazante y peligroso y que desde nuestra actualidad ese yo trizado se ha visto comprimido por la experiencia del cambio incesante. Y si es cierto como indica Freud que en la memoria todo permanece de algún modo y que resurge cuando las circunstancias son favorables, debiera ser cierto también que las formas que la modernidad creó para proyectar su propia trascendencia –aunque derrotados- también permanecen y reaparecen espectralmente. En efecto, en cuanto ciudadanos modernos soñamos alguna vez la trascendencia y le pusimos distintos nombres; revolución, socialismo,

¹ Doctor en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Este artículo forma parte del proyecto 1070654 -financiado por FONDECYT-. Universidad Diego Portales.



utopía...etc. Esos sueños se disiparon llevándose consigo la esperanza de la propia redención por medio de dichos sueños. Pero así como la escasez de pan no supone la desaparición del hambre, sino al contrario, del mismo modo deseamos una y otra vez lo imposible.

La cultura moderna reelaboró el arcaico “sentimiento oceánico” de un orden trascendental que da significado a los individuos mediante una reelaboración política de repercusiones civilizatorias. En efecto, dicha reformulación política supuso arrancar el sueño del pasado para convertirla en meta del futuro. Ello supuso quitarle a la religión la primacía sobre los sueños no realizados en la cultura para trasladarlos a procesos seculares y políticos susceptibles de modificación. Por otra parte supuso que la nostalgia del Padre, implícita en la búsqueda del orden trascendental, fuera sometida a una intensa labor de desmontaje y crítica por parte de los modernos. Ciertamente la secularización no supone que la modernidad fue todo lo eficiente que quiso en separar los procedimientos religiosos de los procedimientos propiamente políticos de soñar el futuro y la felicidad. Sabemos que en la elaboración de los sueños sociales, especialmente los utópicos, están implicados procesos en que los hilos del cristianismo penetraron en los entramados de la razón volviéndose íntimos. Pero aun así la modernidad dio grandes pasos aun a pesar de los deísmos que le acecharon.

La paradoja en términos de Freud es que “*el plan de la «Creación» no incluye el propósito de que el hombre sea «feliz»*”² y aun así éste mediante el principio de placer está lanzado a la búsqueda de un logro imposible. Freud explora las diferentes vías que la cultura moderna proporciona para buscar el cambiante camino hacia la felicidad en tanto que ésta es el telón donde los humanos proyectamos nuestros más variados sueños. Desde las drogas hasta la sublimación intelectual, desde las estrategias del ermitaño hasta la del revolucionario elaboramos vías para acercarnos a ella. Todo para escarparnos del infortunio inherente a la vida. Más aun considerando –como bien señala Freud- que la cultura moderna nos impele a rechazar el sufrimiento derivado de causas sociales, ya que demandamos que la racionalización que duramente se abre paso lo resuelva políticamente. No por nada pagamos el costo de la ampliación de la racionalización con una parte importante de nuestras libertades y la amputación de nuestros deseos. En efecto, el espacio cubierto por la racionalización de la vida es sustraído a la naturaleza en cuanto dominio que protege al tiempo que taxonomiza y poda las libertades. Dicho de otro modo la extensión de la racionalización supone de modo muy claro que las pulsiones no llegan al logro de sus objetos, porque existen dispositivos propios de la cultura moderna que están continuamente elaborando filtros y restricciones que operan en cada uno de los individuos.

Ello resultó particularmente cierto para el contexto de origen del psicoanálisis, pero aquello que llamamos la cultura moderna se ha

² Sigmund Freud. “*El malestar en la cultura.*” En *Freud Total 1.0*. Obras completas de Freud en versión digital. Buenos Aires. Nueva Helade. 1995. (Todas las referencias a las obras de Freud en este texto están tomadas de esta edición).

transformado intensamente en el último siglo al punto que cabe dudar de su unidad y homogeneidad. Zygmunt Bauman nos recordó hace poco tiempo que los contextos del psicoanálisis han cambiado de tal modo que el malestar de los modernos es ahora el de los posmodernos, es decir de sujetos que pertenecen a otra cultura. Uno de sus argumentos más poderosos es que inversamente a lo que suponía Freud, y luego también la teoría crítica, la libertad no está en retroceso, ni siendo devorada por la racionalización estatalmente orientada. Al contrario, las sociedades herederas de la modernidad han sufrido en los últimos cincuenta años un aumento de las libertades civiles y políticas lo que no ha supuesto necesariamente un conflicto con las estructuras del Estado de bienestar. Más aun, las libertades de dichas sociedades hubieran sido consideradas utópicas a la luz del siglo XIX. La libertad sexual es el ejemplo más recurrido. La posibilidad de satisfacer estilos de vida cada vez más sofisticados y diversos desde el punto de vista sexual, la destrucción en estos contextos de la sexualidad esclava de la procreación, el redescubrimiento del placer como un campo de experimentación que nunca se agota y que todo ello cuenta con la aceptación pública y democráticamente validada ya supone unos cambios trascendentales.

Freud a pesar de que se le suele considerar un pesimista cultural fue muy consciente de los beneficios de la cultura moderna y fue explícito al señalar que somos nosotros –los ciudadanos modernos- los encargados de modelar nuestra cultura para limar las asperezas y las contradicciones que provocan el malestar. Ello no significa que Freud adoptara una posición idealista, por el contrario era tremendamente consciente de las limitaciones que el ser humano tiene para elevarse por sobre su interés particular, como lo demuestra en su celebre análisis del mandato de amar al prójimo como a sí mismo y en sus valoraciones del socialismo.

Desde nuestra posición el malestar que ronda en nuestra cultura no es la culpa. En efecto, al alivianarse las presiones religiosas sobre los individuos, el propio vigilante interno –el superyo panóptico de todos nuestros deseos- relajó su mirada, se volvió más tolerante con nuestras ansiedades y nuestros pequeños pecados se volvieron más anecdóticos y no ya una revuelta contra el creador. Un buen espaldarazo para ello fue la ampliación democrática en muchas sociedades, que con ello se acercaban al ideal de una democratización continua en la medida que los individuos podían asumir el mandato kantiano de llegar a ser modernos, es decir pensar independientemente sin la guía de otro, que para estos efectos siempre fueron el cura y el militar.

También la racionalización cambió su campo semántico en la medida que ya no era solamente aquella de aspecto weberiano, orientada al desencantamiento del mundo y que tenía como efecto perverso la construcción de la ya famosa jaula de hierro de la modernización. La racionalización también empezó a ser entendida como el proceso por el cual se producía un permanente develamiento de nuestros deseos con distintas tecnologías del yo, que no sólo exploraban al cambiante yo orientado al interior. En efecto, el psiquismo de los modernos fue un nuevo continente a explorar, ampliar y transformar con herramientas diferentes a las tecnologías del yo provenientes de las grandes

religiones monoteístas. Todo ese proceso mostró a la culpa como un cachivache detestable que tenía unas pretensiones de universalidad inaceptables por su irracionalidad. Así, el ciudadano moderno fue lentamente –y no sin tropiezos y retrocesos- descubriendo que sus deseos estaban capturados por una introyección, que cada vez más empezó a ser vista como un coloniaje que cobraba sus tributos como si fueran regalos. Los deseos encontraron en el contexto de finales del siglo XX no sólo la posibilidad de ser cristalizados, de ser gozados en su propia fugacidad, sino también un espacio que siempre les había sido ajeno; el de poder ser expuestos y legitimados.

Como bien indica Bauman, en las sociedades modernas –nunca esto se precisará suficientemente- los individuos estaban afanosamente invirtiendo la ecuación que Freud describió, ya que sacrificaban grandes cuotas de seguridad por nuevos espacios de libertad individual, justamente al contrario que sus predecesores de comienzos del siglo XX³. En efecto, la libertad individual goza de un prestigio y primacía en las sociedades modernas que no encuentra contrapeso en ningún otro valor. Y justamente la libertad aparece allí como el único camino que eventualmente puede llevar a los individuos a su propia felicidad. La felicidad ya no aparece como el logro de una totalidad donde el arcaico “sentimiento oceánico” referido por Freud pueda manifestarse. Felicidad no significa de acuerdo con esta nueva reconfiguración trascendencia. Siguiendo a Freud la felicidad es episódica y encuentra su paradigma en las pulsiones de la sexualidad y ese planteamiento ha calado en la conciencia de los modernos. Estos ya se han cansado de buscar la felicidad como una esencia o un estado permanente y –como muchas otras cosas en nuestra sociedad- su logro es un proceso continuo que exige ser reconfirmado. La felicidad se ha replegado a pequeños objetos efímeros por los cuales se transita, lo que significa que ésta perdió la dimensión política que alguna vez tuvo para transformarse en un asunto privado por el cual cada individuo debe responder.

Ante los ojos de los modernos la triada individualidad, libertad y felicidad se ha fusionado constituyendo una suerte de solución de continuidad. Separar cada uno de estos eslabones sería en esa lectura romper la posibilidad de llegar a conquistar la felicidad y perderse a sí mismo. Bauman nos ha recordado incansablemente esto y más aun nos ha indicado como esta triada es regulada finalmente por el mercado. Los modernos no vuelven la mirada ya al Estado para encontrar allí los espacios de lucha que supondrían la búsqueda de la realización como individuo. La búsqueda de la felicidad se asemeja a la labor de ir de compras. En efecto, pasear, elegir, ponderar, integrar en sí las diversas facetas del consumo se ha vuelto una estrategia de vida por la cual se logra delinear la espectralidad de la felicidad.

Pero aquí creo necesario matizar las perspectivas de Bauman al respecto, ya que la felicidad en uno de esos significantes en donde el significado no alcanza a aquietarse, se volatiliza por el empuje del deseo que no puede ser constreñido a una momentánea concreción en el tiempo. Justamente por ello cabe señalar que la felicidad en tanto anhelo se ha vuelto espectral, ya que no

³ Zygmunt Bauman. La posmodernidad y sus descontentos. Madrid. Akal. 2001. p. 7 y ss.

produce convergencias de deseos, más bien produce una pujante divergencia de posibilidades que nunca pueden ser taxonomizadas del todo. Con mucha agudeza Freud nos recuerda que el hombre moderno ha llegado a ser un dios con prótesis, pero que aun así no se siente feliz. Desde la perspectiva posmoderna quizás la prótesis no era lo suficientemente adecuada ni polimórfica. No se adaptaba a los incesantes cambios de humor de su poseedor. El mercado en cuanto mecanismo que pretende regular la totalidad de la vida promete ser la prótesis que alcanza cualquier objeto. En Freud la distinción entre las experiencias psíquicas de ser y poseer es clara, la dignidad de la primera no guarda relación alguna con la segunda. Pero para nosotros las cosas han cambiado, ya que no sabemos hasta donde somos lo que poseemos. Nuestra cultura ha creado innumerables pasajes que van desde el individuo a las prótesis en caminos de doble vía, de modo que ya no pueden establecerse las fronteras donde se asientan las diferenciaciones. Ello nos lleva a plantearnos que tampoco poseemos todo lo que somos, ya que a diferencia de la estable vida del burgués decimonónico la vida posmoderna se caracteriza por la fugacidad como una condición ontológica inscrita en los propios individuos. No se trata solamente de que los entornos sociales cambien destruyendo lo que Giddens llamó la “seguridad ontológica”, se trata de que los ciudadanos modernos cuentan con menos instrumentos para predecir la variación de dichos entornos en el futuro.

Así, cada sujeto es un enigma y un temor para sí. Cada individuo ve proyectado en su propio futuro la incógnita de sí que debe resolver. La prótesis existencial en que el mercado se ha convertido no puede ni quiere responder a esa angustia del largo plazo. Una vida excepcional se mide en las largas duraciones. Sólo al final puede juzgarse si ésta tuvo el brillo, la coherencia y fundamentalmente el sentido que cada uno quiso asignarle. Pero nuestras imágenes de la felicidad están referidas al instante, unidad mínima contrapuesta a la de historia. En efecto, los instantes son finalmente los pequeños hilos que tejen una vida, pero desde la perspectiva de los posmodernos sólo el instante es capaz de amoldarse a la intensa fugacidad. Fugacidad e instante crean unidades de experiencias asibles en contraposición a las largas duraciones que nos sirvieron de orientación en los momentos heroicos de la modernidad y que se basaban en estructuras teleológicas. Dichas estructuras conformaban las vigas maestras de la vida de los modernos, volvían legibles los avatares de su vida personal en medio de la gran historia y cada uno podía evaluar su propia posición relativa respecto a los demás, construyendo por ende una evaluación progresiva de su existencia. Dicho en otros términos, la historia era un camino que permitía a los individuos transitar desde la singularidad a la totalidad de un modo en que cada cual podía asumir un trabajo en la gran historia, que era al mismo tiempo un esfuerzo hecho sobre su propia historia.

Así el moldeamiento existencial era irrefrenablemente político o al menos tangencialmente estaba referida a la esfera política, de modo que podía decirse –lo cual resultaba un exceso de obviedad- que todo era político. Esa obviedad para nosotros se ha disipado. Frecuentemente para reconocerla hay que hacer

un ejercicio de análisis intenso como si fuera una verdad que a pesar de su evidencia se ha ocultado, como les gustaba decir a los filósofos de principios del siglo XX. Ciertamente el mercado en cuanto prótesis existencial es profundamente político, pero esto no es un conocimiento evidente del cual los posmodernos partan, sino que aparece casi como una conclusión después de un largo análisis. La búsqueda de la felicidad en el mercado es un deambular entre fugacidades. La cultura moderna fue reelaborando políticamente los diferentes espacios de la sociabilidad humana y construyó lazos para que dicha sociabilidad se ajustara a pautas de legibilidad racional. Aquello que llamamos el vínculo social es el producto de esa larga serie de trabajos reflexivos que los ciudadanos modernos hacían sobre sí mismos y que fueron produciendo capas de responsabilidad. La sociedad fue volviéndose más compleja en sus lazos, lo que en paralelo conducía a considerar la felicidad como un problema que se derivaba de las relaciones políticas en un espectro que va desde el maximalismo utópico que consideraba la felicidad como objetivo global que únicamente podía lograrse por medio de la apoteosis revolucionaria, hasta las perspectivas que veían que desde la política –entendida en clave moderna– se podían crear las condiciones de la felicidad como bien social.

En ese contexto, la búsqueda de la felicidad no estaba coartada, sino delimitada a unos canales claros y normados. Cuando esos canales fueron destruidos o al menos bloqueados la búsqueda de la felicidad sufrió un brusco cambio. Los individuos ya no pudieron mirar lo colectivo como espacio de la construcción de la felicidad y fueron arrojados en múltiples direcciones a la búsqueda de nuevas estructuras donde guarecerse. Para muchos esto supuso una liberación de lo colectivo al cual veían como un centro de homogeneidad que arrasaba lo propiamente subjetivo que cada individuo podía asignar a ese volátil significante de la felicidad. Para otros fue una tragedia de repercusiones existenciales y políticas de amplitudes inéditas, ya que la vaciedad de la felicidad había sido llenada con los ideales de una justicia transformadora de la historia, que ahora desaparecía. Ya en otra parte me he extendido sobre este particular⁴. Lo que interesa destacar es que esta dispersión fue hábilmente captada por el mercado –y también las religiones que vieron la posibilidad de recapturar a sus díscolos adeptos– que había introyectado una inmensa capacidad de autodiferenciación interna para adaptarse a la fugacidad de los posmodernos, al punto que el mismo mercado es una de sus fuentes principales. El mercado moderno reelaboró las prácticas del consumo para adaptar y coordinar la nueva temporalidad del instante y la fugacidad, de modo que una lluvia incesante de pequeños deseos fueran capaces de encontrarse con innumerables objetos esporádicos y evanescentes que crearon una separación entre los deseos sociales tendientes a la creación de totalidades políticas y los deseos como simples unidades autorreferidas.

Esta dinámica acelerada sometió al yo a un nuevo escenario. En efecto, sus sistemas de discriminación y sus restricciones no podían adaptarse a la velocidad del cambio, sus estructuras fueron sometidas a una intensa

⁴ Christian Retamal. Melancolía y Modernidad. *Revista de Humanidades*. Vol. 10. Otoño 2005.



corrosión y necesariamente devino un relajo generalizado ante lo que parecía una tarea absurda. Y no es que el yo no estuviera acostumbrado a tareas a todas luces irrealizables. De lo que se trataba es que todo parecía verse arrastrado –siguiendo la celebre formulación de Marx- a la sublime disolución de todo lo sólido en el aire. Lo irónico es que dicha formulación pertenecía al siglo XIX y que tras ella lo que se ocultaba era la edificación de una nueva sociedad que prometía ser el cumplimiento de las promesas modernas de solidez y estabilidad, por lo que la labor de disolución era una limpieza del mundo que la burguesía industrial estaba llevando a cabo en pos de un plan más amplio. Ya a fines del XX la disolución continuaba sin verse cual era el contrapeso de estabilidad que pudiera emerger. El yo asediado se enfrentaba a la pérdida de las imágenes parentales arcaicas que pudieran haberle servido de recurso frente a una disolución que se le aparece sin un centro donde descargar sus mecanismos de regulación.

Mucho del errático retorno a los comunitarismos y las religiones se relaciona con esta nostalgia del Padre. Ciertamente la nostalgia y la melancolía tienen una larga historia en el psicoanálisis. Por otra parte, cabe agregar que ya en 1869 el Diccionario de la RAE designaba la nostalgia como una *“dolencia ocasionada por la pena de verse ausente de la patria, o de los deudos y amigos. En algunas provincias lo llaman mal de la tierra”*. En efecto, la idea de que un suelo nos proporciona un espacio de orden y estabilidad y que tanto el desarraigo como el exilio constituyen por sí mismos una destrucción del patrimonio existencial de los individuos sigue vigente. Para los modernos tanto el Padre como las comunidades –aunque sean imaginarias- aun originan el mal de la tierra como dolencia o síntoma de una ausencia. Esa ausencia es la felicidad como totalidad. No es extraño que tanto las religiones como los comunitarismos más radicales tengan una abierta hostilidad ante el consumo y el mercado y lleguen a identificarlo con la modernidad misma. La fugacidad no parece aceptable, el sacrificio de seguridad no asegura la felicidad, sino sólo los costos de la equivocación. Los humanos frecuentemente creemos que las equivocaciones compartidas son menos onerosas -tanto psíquicamente como materialmente- que las individuales. Tanto la nostalgia del Padre como la referida al comunitarismo permiten descargar la angustia e inseguridad del yo sobre una otredad culpable que permite la sublimación de la propia responsabilidad. Esta explicación no pretende ocultar que la emergencia de los fundamentalismos y los comunitarismos no sean un resultado del fracaso de los procesos de modernización y la descolonización, de la ruptura de los lazos de protección tradicionales por parte de la globalización o la implicación de una nueva lucha geopolítica por la reconfiguración del planeta, especialmente los referidos a las fuentes energéticas.

Nos encontramos como dice Ulrich Beck frente a nuevas realidades que exigen explicaciones más complejas y pluricausales. No se trata de *ésta u otra* explicación, sino de la necesidad de encontrar respuestas que se suman unas a otras. En los fundamentalismos y en los comunitarismos encontramos una fuerte apelación a la pérdida de seguridad ontológica que conlleva la modernidad, de modo que sus programas suponen la elaboración de una

protección contra la disolución. De este modo los fundamentalismos – especialmente los religiosos- no son nuevos modos de religar lo sagrado con lo humano, sino que ante todo representan nuevos modos de gestionar la incertidumbre existencial de sus miembros. Sólo de esta manera puede entenderse el miedo inherente a convertirse en individuo que está en el centro de los fundamentalismos. Tanto la democracia como la globalización vuelven relativa la patria –ya sea esta entendida como la nación, la comunidad de los creyentes, etc.- y nos dejan como ciudadanos enfrentados en búsqueda de construir el ideario de la convivencia social donde no caben las apelaciones de autoridad. Sabemos lo débil que se ha vuelto el ciudadano como faceta del individuo moderno ante otra de sus caras, el consumidor.

En el Diccionario de la RAE de 1737 la patria era simplemente “*el lugar, ciudad o país en que se ha nacido*”, aunque se agrega “*metafóricamente se toma por el lugar propio de cualquier cosa, aunque sea inmaterial*”. Sorprendentemente, en la edición de 1925 se añade como acepción primera y fundamental “*Nación propia nuestra, con la suma de cosas materiales e inmateriales, pasadas, presentes y futuras que cautivan la amorosa adhesión de los patriotas.*” En la edición de 1970 se sustituye por esta otra definición vigente hasta ahora: “*Tierra natal o adoptiva ordenada como nación, a la que se siente ligado el ser humano por vínculos jurídicos, históricos y afectivos.*”⁵ No podemos explayarnos aquí en los diversos contextos que dieron origen a los desplazamientos en el significado de la patria. Lo que cabe mostrar es que en el largo periodo reseñado, la patria es el espacio privilegiado que otorga ser y de donde se derivan los principales rasgos existenciales que marcan a los individuos. En efecto, los individuos encontraban en ella su lugar propio, más aun cuando la patria encontró su forma ideal en la nación, fuera de la cual sólo cabe la nostalgia en tanto mal de la tierra. El desarraigo por contrapartida aparecía como una de las manifestaciones más trágicas que el destino o la providencia pudiera depararles. Desde el comienzo este tuvo tres significados principales⁶, uno moral en tanto extinguir y extirpar completamente algo, otro por analogía en cuanto el desarraigo era arrancar las plantas de tal modo que no pudieran volver a surgir y el tercero era el arrancar a alguien de su lugar de origen, al igual que como se hace con las plantas, para que nada de él pudiera arraigar nuevamente allí. En definitiva, el desarraigo implicaba perder ese lugar ontológicamente propio. Afortunadamente, dicha experiencia horrorosa sólo se producía en situaciones extremas para la comunidad.

En cambio para nosotros dicha experiencia resulta mucho más familiar, en la medida que la patria es uno de esos elementos en descomposición violenta o que ha resultado tan debilitada que ya no es el espacio propio desde el cual extraer las señas de identidad y pertenencia. El desarraigo forma parte

⁵ *Diccionario de la Real Academia Española*. 1737. Pág. 165-1. *Diccionario de la Real Academia Española*. 1925. Pág. 918-1. *Diccionario de la Real Academia Española*. 1970. Pág. 990-2. Disponible en el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*. <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtll>

⁶ *Desarraigar* en *Diccionario de autoridades* 1732. Pág. 107-1. *Diccionario de la Real Academia Española*. 1780. Pág. 327-2. *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*. Op. Cit.

de las experiencias comunes de nuestra modernidad. Ya no somos como las plantas que sufren indefectiblemente la muerte si son arrancadas de su lugar natural. Por el contrario, desde cierto punto de vista el desarraigo en una nueva cualidad que nos permite transitar y valorar nuevas realidades desde la mirada de un transeúnte existencial, lo cual desde la perspectiva de los nostálgicos del Padre resulta ciertamente una blasfemia. En efecto, desde una cierta perspectiva podemos celebrar la disolución de las patrias, ya que éstas han sido modeladoras tradicionales de nuestras realidades existenciales y mucho de ese moldeamiento ha tenido un carácter restrictivo, se ha vivido como prohibiciones de ser. Nunca se experimenta tanto la fuerza de una patria como cuando se llega a su frontera. La patria ha sido permanentemente un principio de homogeneidad y por ende de exclusión. También es cierto que ha proporcionado protección frente a muchas formas de incertidumbre, pero su costo aun no ha podido ser contabilizado en las infinitas vidas destruidas bajo su peso.

La cultura moderna se enfrenta a una transformación tal que excede los marcos de la nación como forma en la que se estructura la patria. Muchos modernos ven esta transformación con horror porque asimilan la crisis de la nación a la crisis de la propia modernidad. Como podemos ver los nostálgicos del Padre y los conservadores modernos tienden a identificar la modernidad con aquellos aspectos a los cuales se sienten vinculados emocionalmente, ya sea por el rechazo o el temor.

Nuestra cultura moderna está dominada por un tono emocional nostálgico. Como dice Ágnes Heller, los nostálgicos desean estar en otra parte resucitando el pasado en su máxima plenitud⁷. La nostalgia es una emoción conservadora en que el desenvolvimiento del tiempo es visto como una amenaza que diluye las seguridades de lo ya sido. No se trata de recuperar el pasado para encontrar un camino hacia el futuro como en el caso del clasicismo utópico que pregonaba Ernst Bloch. Tampoco es la remembranza de Benjamin que prometía por medio del recuerdo rescatar a las víctimas de la historia. Por el contrario, en este caso la nostalgia no tiene una canalización política, es más bien una postración de sufrimiento narcisista que se goza en la mirada de un pasado que no pudo ser o simplemente se agotó y por eso ya está concluido y cerrado. Sin embargo, la exploración nostálgica de los posmodernos trata al pasado como un territorio arqueológico desde el cual se deben extraer las ruinas que pretenden ensanchar la profundidad de la subjetividad moderna. A diferencia de la modernidad utópica en que la profundidad de la subjetividad era ampliada por medio de la exploración del futuro nos encontramos ante una subjetividad que es ensanchada por medio del recurso al pasado. Pero este recurso finalmente resulta insuficiente. Así, la felicidad que fue recuperada de los templos para convertirse en programa de transformación del futuro retorna nuevamente a las manos de sus antiguos celadores para ser un paradigma de lo que fue. El camino a la felicidad se vuelve un sendero de retorno.

⁷ Ágnes Heller. *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa. 1999. Ibid. P. 65.



Por ello el programa político de la nostalgia requiere convertir lo distante en el pasado en lo más cercano, lo que produce la desvalorización del presente y reduce la preeminencia orientadora del futuro. Consecuentemente, en el escenario de la nostalgia siempre aparecen los mismos actores a representar la misma obra, la repetición es el núcleo de su contenido. Pero ello no puede hacerse sin recurrir a la fantasía que une los fragmentos de las ruinas convirtiéndolos en relatos más extensos y coherentes. Así, la nostalgia construye pequeñas mitologías que nos intentan explicar nuestra situación y malestar, como si la postración deseosa de la otredad fuera una solución ante la pérdida de la autotransfiguración.

Llegados a este punto, la nostalgia presenta su aspecto más complejo y peligroso que el de ser uno más de los tonos emocionales característicos de la actual cultura moderna, ya que mediada por la acción política se convierte en la base de una mitología más amplia que alimenta el sueño de una comunidad imaginada y que, por ende, intenta movilizar a la acción a los que, carentes de un terruño existencial, no puedan soportar el profundo movimiento de disolución. Ya no se trata del mal de la tierra al que se ha aludido, sino de reconstruir un sueño del pasado en el presente. Tanto los nacionalistas extremos como los fundamentalistas religiosos y los conservadores pertenecen a una categoría muy especial de nostálgicos del Padre dispuestos a reactivar un pasado imaginado en medio del presente. Hace mucho tiempo Karl Mannheim nos mostró que los conservadurismos carecen de una elaboración utópica que la proyecte al futuro, sólo puede comprenderlo mediante el recurso al pasado⁸. Esto explica en parte que estos nostálgicos del Padre vean el desarrollo de la modernización y la globalización como mera destrucción.

Resulta paradójico entonces que el mercado haya desarrollado una especial sensibilidad por los tonos emocionales nostálgicos, presentándonos el pasado como fuente de una pretendida vida más auténtica, donde la comunidad soñada era una protección frente a la incertidumbre y la contingencia creada por la modernización. Allí encontramos toda una moda nostálgica que rescata la fotografía en blanco y negro, invitándonos a disfrazarnos de época, el retorno de swing, de la bauhaus, de las viejas series de tv o el cine clásico, de las vestimentas de los cuarenta ensamblados en una estética de futuro añejo al estilo de *Blade Runner*, en los objetos modernos recién envejecidos o en extremo, los artefactos de última generación “envueltos” en un diseño avejentado que pretende ser el retorno de lo clásico. En el primer caso la nostalgia revela su carácter conservador y peligroso para la propia modernidad en la medida que los atavismos del pasado retornan para destruir los logros modernos. En el segundo caso nos enfrentamos a la continuación y captura –mediante el mercado- del estado de postración con un énfasis en sus aspectos narcisistas. Ciertamente la nostalgia tiene dimensiones culturales mucho más amplias y diversificadas que la melancolía, podría decirse incluso que es más democrática o que es como el resfriado ya que todos la padecemos

⁸ Karl Mannheim. *Ideología y utopía*. México, DF. F.C.E. 1993. p. 201 y ss.

con cierta regularidad y no se conoce cura. Y si bien la nostalgia a veces construye mitologías políticas –lo que más que un resfriado sería una pulmonía grave- generalmente se siente como un malestar que se acepta casi como una característica personal.

Para los nostálgicos la felicidad entendida como el producto de un trabajo que los ciudadanos modernos hacen sobre sí mismos ha fracasado. De allí el retorno a una imagen de lo que se supone que fue un pasado feliz. La gestión que el mercado hace de la felicidad les parece insuficiente y carente de ese “sentimiento oceánico” de comunión. El mercado intenta crear comunidades de consumo que proporcionen pertenencia e identidad a los individuos, pero este intento está condenado al fracaso en la medida que la propia fugacidad del consumo diluye las posibilidades de estabilizarlo en algo que se parezca a una comunidad. La felicidad se ha vuelto en este contexto un significante polifacético en grado sumo en la medida que los materiales para soñarla son múltiples y de fácil acceso en las sociedades modernas. Pero, paradójicamente, esto es lo que hace que la felicidad se vuelva más inaccesible, ya que hemos descubierto que la felicidad es algo que necesariamente se construye junto a los otros.

Tradicionalmente las formulaciones de nuestros sueños tienen un carácter narcisista en que los otros son ignorados o bien son puestos como objetos respecto del que sueña, como aquel que desea ser el sultán de un harem y supone que la felicidad común radica en servirle. Pero en la medida que los sueños pueden irse concretando en eso que llamamos la felicidad nos damos cuenta que nuestra dimensión social exige que los demás participen voluntaria y activamente. Lo contrario sería suponer que la felicidad –por polisémica que sea- sólo está al alcance como una experiencia solipsista. Esa es una de las promesas del mercado, que podemos lograr la felicidad en medio de una experiencia solitaria, sin referencia a los otros. Pero dichas experiencias dejan la desazón de una vaciedad en medio de la fugacidad. La felicidad requiere del reconocimiento y participación de los otros como si se tratara de un bien común. Por ello la tentación del comunitarismo resulta fácil y accesible porque permite la confluencia de los otros en el sueño común, pero a costa de la reducción de los relatos particulares de la felicidad que sus miembros puedan elaborar. La felicidad comunitaria y nostálgica es ciega a los matices específicos de los individuos, como también es ciega a los elementos propiamente políticos de los sueños colectivos. Estos aspectos políticos son presentados como “naturales” lo que quiere decir que se sustraen a la deliberación democrática. La naturalización de lo político funciona como una fuente de autoridad no debatible.

Por otra parte, la nostalgia del Padre es más extensa de lo que se quisiera. No sólo afecta aquellos más comprometidos con el retorno del pasado aunque sea imaginario, sino también permea a todos quienes, aunque sea ocasionalmente, sentimos que la modernidad no nos proporciona estabilidad ni arraigo. Ese es nuestro malestar. Vivir en la intemperie, sin asignaciones de

sentido previas ni autojustificadas. Freud nos aportó una perspectiva que aun nos puede ser útil para sobrellevar ese malestar y eventualmente superarlo. Se trata de la humanidad como vínculo libidinal creado por el Eros como unidad de lo que en principio está disperso y enfrentado entre sí. Dicho en términos de nuestra actual realidad política existen posibilidades de gestionar el malestar de nuestra cultura produciendo una labor políticamente reflexiva sobre los lazos que nos unen por sobre aquellos que nos diferencian y sobre los cuales se asienta el potencial de la agresión. La profecía autocumplida en la que se está convirtiendo el choque de civilizaciones exagera estas diferencias y las pone en un primer lugar llevando a cabo un “multiculturalismo a la inversa”, es decir exhibe las diferencias entre culturas e individuos como separaciones infranqueables en la vida cotidiana. Ello hace que los individuos sean considerados encarnaciones de categorías abstractas basadas en la nacionalidad, los comunitarismos, las etnias o las religiones. Y lo que es peor, los sitúa en un plano geopolítico de la animadversión. Así, un ciudadano alemán cuyos abuelos emigraron desde Turquía aparece en el espacio social siendo tan turco como si hubiera llegado ayer. Los caracteres de la proximidad son sustituidos por los del distanciamiento, lo que posibilita considerarlo como un otro en que recae la sospecha y la exclusión.

Bien puede decirse que la humanidad es una abstracción. Pero la nación también lo es. Vivimos en medio de abstracciones que tienen efectos reales en nuestras vidas. El trabajo reflexivo sobre las dimensiones libidinales de la humanidad no es una invitación a reeditar secularmente el mandato del amor al prójimo. Ya Freud sometió a una crítica brillante dicho mandato y nos dio pistas de lo innecesario y al mismo tiempo inviable que resulta el amor para construir el vínculo humanitario. El amor requiere –en el contexto de nuestra tradición cultural- ser apuntalado por la presencia de la divinidad como garante de que no nos enfrentaremos por obra de los pequeños narcisismos de la diferencia. Sin embargo, vivimos en una realidad crecientemente politeísta en que los dioses constituyen verdaderos principios de diferenciación e incitación a la supremacía religiosa. Necesitamos principios más modestos para reelaborar la idea de la humanidad sobre bases seculares, no para llegarnos a amar, sino porque es una necesidad de supervivencia de todos y cada uno.

La globalización enfrenta a la modernidad a un potencial de expansión mundial, al tiempo que en la propia modernidad se producen intensas diferenciaciones internas que la llevan a continuas relecturas de sí misma. Muchas de esas relecturas se arraigan en las propias tradiciones locales y suelen ser excluyentes mutuamente. Ello nos muestra que cuando hablamos de la modernidad en realidad estamos hablando de una civilización con toda la complejidad que implica. Pero también es cierto que podemos encontrar en la tradición de muchas culturas elementos para la construcción secular del vínculo humanitario que son aportaciones de ilustraciones diferentes a la occidental. Son semillas dispersas de un atlas general de la esperanza que aun espera ser escrito.