

Hacia 1930, en la víspera del nazismo, Freud publicaba su ensayo *El malestar en la cultura*. En él se echaba luz sobre la economía libidinal del orden social. Desde entonces sabemos que la vida en sociedad, la cultura, reclama ciertos sacrificios pulsionales que conllevan la producción de un sufrimiento subjetivo. Sobre esas formas de padecimiento en y de la cultura se imprimen sus configuraciones históricas singulares, unas veces aplacándolas, otras intensificándolas de modo inédito.

La pandemia que tiene lugar por la expansión del virus Covid-19 deja su huella indeleble en las subjetividades contemporáneas ya marcadas por el pulso del momento histórico-cultural en el que aquellas habitan. Pero, ¿cómo es esa huella? ¿Cómo afecta la peste a las subjetividades? ¿Qué hace con ellas? O bien, ¿hace lo mismo con todas ellas? ¿Qué narrativas del fin activa? ¿Qué fantasías y temores?

Diego Tatián es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y doctor en Ciencias de la Cultura (por la Scuola di Alti Studi Fondazione Collegio San Carlo di Modena, Italia). Actualmente es investigador del Laboratorio de Investigaciones en Ciencias Humanas (LICH, CONICET, UNSAM) y profesor titular de la Escuela de Humanidades de la UNSAM. Sus libros más recientes son *Spinoza disidente* (2019), *Lo que no cae. Bitácora de la resistencia* (2019), *Lecturas imaginarias. Spinoza, la felicidad y la rebeldía* (2020), *La tierra de los niños* (2020), *El efecto Deodoro* (2021).

El malestar en la pandemia



Mysticartdesign

Fin del mundo

Por Diego Tatián

1

No es sobre las nuevas formas del trabajo, la educación, el consumo o la política –cuyas mutaciones han sido registradas y descritas con minucia por las ciencias sociales– que quisiera preguntarme aquí, sino formular el interrogante de otro modo: ¿qué ha hecho la peste con el tiempo, con los afectos, con la naturaleza, con la cultura, con la experiencia, con la manera de sentir el mundo que llamamos subjetividad? Seguramente lo sabremos cuando hayamos salido de ella; lo que deje se revelará –en el sentido fotográfico del término– poco a poco. La pregunta puede formularse con esta extrema concisión: ¿estamos en/ ante el fin del mundo?

En castellano, el sintagma “fin del mundo” presenta dos acepciones.

Según una de ellas, significa que el mundo ha logrado acceder a la finalidad que le estaba destinada: objetivo *finalmente* cumplido, consumación, realización... (en griego, este sentido suele designarse con la palabra *télos*). Según la otra, estaríamos ante el fin en el sentido de acabamiento, de final, de cataclismo, de hecatombe y destrucción (sumidos en la imaginación de una inminencia de todo ello, durante la Guerra Fría el “fin del mundo” había estado representado por la amenaza de una conflagración atómica y el advenimiento de un desastre nuclear que acabaría con todo).

En la expresión “fin del mundo” no debemos entender por mundo –solo– el conjunto de las cosas que existen en sentido fáctico-positivista. Mundo es asimismo el poder de una espectralidad inherente a la vida humana: la espectralidad de lo que ya no es, o de lo que aún no es, ese diálogo con muertos y con no

nacidos que llamamos cultura. Lo que ha sido olvidado y tal vez se recuerde alguna vez; lo que no ha sido inventado todavía. Lo que falta. Lo que nunca existió y sin embargo abate sobre los seres su potencia misteriosa e ilocalizable. Mundo es lo que mantiene a la vida humana en la indeterminación, lo que hace un hueco en la “realidad”. Fin del mundo equivale por tanto al triunfo de la realidad y su imposición en todos los órdenes –también en el orden del conocimiento, que se atiene a lo real y deja al pensamiento “fuera de lugar”–, condición extrema de lo que hace ochenta años Martin Heidegger nombraba con la expresión “imagen del mundo”.¹ El sacrificio del mundo a su imagen es la forma exacta de su pérdida (de su “fin”). La vía hacia la virtualización total a la que

1. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.



hemos sido arrastrados por la peste consume de manera estricta y literal la expresión heideggeriana, y acaso sea también un extremo avatar de lo que Marx llamó “fetichismo de la mercancía” y de lo que Guy Debord describió como “sociedad del espectáculo”.

Lo que llega a su fin en el fin del mundo no es la realidad, que antes bien accede a su estado absoluto.

2

A diferencia de la filosofía moderna preilustrada –que, mecanicista, solo reconocía en la explicación de las cosas las causas llamadas eficientes y destituía cualquier explicación por fines–, filósofos posteriores, como Kant o Hegel, atribuían al curso de las cosas una íntima finalidad sin la cual los acontecimientos y los sufrimientos humanos quedarían

vador.¹ Tal vez un cierto “tono” apocalíptico fulgura aún en vaticinios como el del “fin del dinero” o el “fin del capitalismo” que se esgrimieron al comienzo de la peste actual. Sin embargo, el sentido secular que reviste nuestra experiencia del “fin del mundo” carece de remisión a un *éscaton*. Pareciera no ser ya posible imaginar más allá, solo habitar la destrucción y lo que la destrucción abre: un régimen de afectos presidido por la melancolía; una subjetividad motivada por el miedo, la ansiedad, la desconfianza, la soledad y la misantropía; una trama afectiva que establece las condiciones para un modo de vida marcado por lo que los pensadores antiguos llamaron superstición.

Explotada teológica, económica y políticamente, la subjetividad del miedo es efecto –y afecto– del desvanecimiento del mundo en la realidad.

la explotación capitalista de la temporalidad, esta *búsqueda y conquista del tiempo* se concibe aquí como la generación de una comunidad que lo trasciende o lo excede. Esa comunidad de compañeros y compañeras en busca del tiempo puede tal vez ser aproximada a lo que Spinoza llamaba una experiencia y un sentimiento de la eternidad.⁴ En tanto conquista –colectiva, en este caso– del tiempo, la eternidad (no tiempo indefinido ni inmortalidad, sino lo otro del tiempo) es excedencia del fin del mundo, o una manera no supersticiosa de habitar su duración indefinida.

La superstición tiene origen en el miedo, a la vez que lo estimula y lo incrementa. Aunque se base en ellas, no se explica por un conjunto de creencias espontáneas surgidas en la imaginación, sino por la intervención de un aparato teológico y político de multiplicación de ese miedo fácticamente existente, natural a la vida humana signada por la finitud. Es decir, la producción de una subjetividad regida por el miedo, que tiene su raíz última en el miedo de la muerte, frente al que el *dictum* spinozista según el cual “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida”⁵ revela su inmediato contenido antiteológico y político.

Pero una trama afectiva –es decir, una subjetividad– dada no puede ser vencida por la pura reflexión ni por el solo entendimiento de la naturaleza de las cosas, sino por una trama afectiva más fuerte y de sentido contrario. Los afectos desencadenados por el miedo a la muerte solo retroceden ante otros afectos atesorados en la potencia vital que define a los seres y los vuelven comunes (en el doble sentido de la palabra).

Afectos comunes –es decir, políticos– contrarios al miedo establecen las condiciones para la formación de una “sabiduría” como “meditación de la vida” y para volver menos enigmática la expresión “experiencia de la eternidad”.

4

Publicados póstumos –probablemente escritos entre 1609 y 1610–, John Donne escribió diecinueve sonetos que se conocen como “Sonetos sacros”. Entre ellos, uno impresionante en el que desafía a la muerte y le vaticina la derrota. Los estudiosos han creído hallar en él vestigios del libro del Apocalipsis, de la Carta a los Corintios y otros pasajes de las Escrituras. La fecundidad de

su influjo a través de los siglos se extiende hasta el poema “Y la muerte no tendrá dominio”, del escritor norteamericano Dylan Thomas, y la adaptación musical del soneto por el compositor británico Benjamin Britten en 1945, tras tomar conocimiento de la muerte masiva en los campos de concentración durante la guerra.

Traducido por Enrique Caracciolo Trejo en 1960 para la Editorial Asandri de Córdoba, el poema dice:

Muerte, no te envanezcas, aunque te hayan llamado / Poderosa y temible, porque no eres así, / Ya que aquéllos a quienes tú los crees abatidos, / No mueren, pobre muerte; ni a mí puedes matarme. / Del descanso y del sueño, que son imagen tuya, / Fluye mucho placer; tú más nos puedes dar; / Muy pronto nuestros hombres mejores van contigo, / Descanso de sus huesos, libertad de las almas. / Esclava del destino, del azar, de los reyes, de los desesperados, / Habitas con la guerra, el veneno y el mal; / Y pueden la amapola y la magia dormiros / Aún mejor que tu golpe. ¿Y por qué te envanece? / Pasado un breve sueño, despertamos eternos, / Y no habrá ya más muerte; tú morirás, ¡oh muerte!

Algunos estudios recientes afirman que la versión castellana de la obra poética de John Donne por Caracciolo Trejo adolece de inexactitudes, errores de comprensión y falta de métrica. Es muy posible que así sea y que se trate de traducciones que no resisten los cánones de la filología académica actual (más aun luego de transcurridos sesenta años desde que fueron realizadas). Sin embargo, hay algo en esa fragilidad y en esa caducidad de las obras –en este caso, la traducción de un poema antiguo– que reviste mucho interés.

Esa versión cordobesa de un soneto inglés del siglo XVII, en efecto, se abre paso con todas sus eventuales inexactitudes a través de las mutaciones, alteraciones y desvíos que sumen la transmisión cultural en el equívoco y la impureza, hasta llegar a nuestros días de peste y de muerte, para tocar nuestra sensibilidad de seres tan distintos y tan distantes con una vibración aún no desvanecida por el tiempo.

En su núcleo poético, el lenguaje ha sido desde siempre practicado por los hombres y las mujeres de todas las culturas para conjurar el miedo. Acaso esa necesidad de conjura haya sido uno de los motivos que explica su irrupción. La formación de una comunidad al amparo de la muerte (o del miedo a la muerte, más bien) se produce a veces de una manera misteriosa –a través de un poema, por ejemplo– que vincula personas de distintos continentes y ciudades, de distintos siglos y de distintas lenguas.

Mississippi. Scott Olson (Getty Images)



sumidos en el absurdo, despojados de sentido, y la historia se vería reducida a “un cuento contado por un idiota lleno de ruido y de furia”.

Desde el colapso de la experiencia comunista, al menos, nada habilita a pensar que la historia tenga una finalidad y la existencia del mundo un sentido diferente a lo que efectivamente sucede. Esta acepción parece pues haberse desvanecido y haber agotado su capacidad de producir significado. La que irrumpe con intensidad creciente es la otra: la revelación de un acabamiento, una devastación, un límite *non plus ultra* que los cristianos designaron con la palabra griega *apoccalypsis*. Una antigua tradición de lectura interpreta el *Apocalipsis* o *Libro de las revelaciones* redactado por Juan de Patmos (el Apokaleta) como compañero de los desesperados, de los humillados y de los sometidos; como ruptura del orden del tiempo, que es imperio de los poderes. Imprevisible *kairós* apocalíptico como reserva frente a *krónos* y al régimen de dominación que el tiempo cronológico establece y perpetúa.

En tanto destitución de la idolatría, desmitificación y revelación de las últimas cosas, el apocalipsis es un género que nada tiene de conser-

3

Sin embargo, no hay solo eso. ¿Qué hay en el fin del mundo? ¿Qué comienza con él? En su *Coloquio sobre Dante*, Ósip Mandelstam afirmaba que “resulta impensable leer los cantos de Dante sin relacionarlos con nuestra época. Están hechos para eso. Son herramientas para comprender el futuro. Exigen un comentario *in futurum*”.² Y continúa: “Para Dante, el tiempo es la sustancia de la historia experimentada como un acto sincrónico único. Y a la inversa, el propósito de la historia es mantener el tiempo unido, de manera que todos seamos hermanos y compañeros de una misma búsqueda y conquista del tiempo”.³ Antagónica a

1. Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2003, p. 65.

2. Ósip Mandelstam, *Coloquio sobre Dante*, Barcelona, Acantilado, 2004, p. 53.

3. Citado por John Berger en *Cumplir con una cita*, Ciudad de México, Ediciones Era / Universidad del Claustro de Sor Juana, 2011, p. 30. [Menos eficaz para el argumento que intento desarrollar, la edición del *Coloquio sobre Dante* antes consignada traduce: “El tiempo es para Dante el contenido de la historia, entendido como un acto único y sincrónico, y viceversa: el contenido de la his-

toria es la alimentación compartida del tiempo por sus socios, por sus rivales, por sus inventores” (p. 53)].

4. Baruch Spinoza, *Ética*, parte V, proposición 23, escolio. Ciudad de México, Alianza, 2011.

5. Baruch Spinoza, *Ética*, parte IV, proposición 67, Ciudad de México, Alianza, 2011.

Las palabras y la cosa

Por Lucía Wegelin y Micaela Cuesta

“Tranquiliza saber que la vida tiene una forma”, dice Federico Falco en *Los llanos*. Esa frase sencilla entrega toda su significación bajo la luz de la pandemia. Pues con ella se vieron afectadas esas formas de la cotidianidad mantenidas no sin dificultad ni pesares, pero que, no obstante, producían cierto sosiego. ¿Qué sucede cuando esas rutinas son impactadas de modos inesperados? ¿Qué sensaciones despierta y qué temores activa? ¿De qué manera transitan estos trastocamientos los distintos grupos sociales? ¿Qué fibras de la subjetividad contemporánea quedan expuestas? Desde el Laboratorio de Estudios sobre Democracias y Autoritarismos (LEDA) relevamos algunas de estas voces a través de la técnica de grupos focales durante los meses de noviembre y diciembre de 2020.

Un análisis rápido de estos materiales permite señalar algunos trazos generales. El aspecto más significativo lo constituye quizás la marca generacional. La tendencia en términos vivenciales en mayores y adultos-jóvenes muestra una clara polarización. Si entre los primeros las sensaciones positivas se equiparan con las negativas; entre los segundos abundan significativamente las vinculadas al desgaste, el estrés, el caos. Así, quienes no se deja de señalar como “población de riesgo” –los más expuestos al contagio y al riesgo de muerte–, no parecen ser los que peor la pasan en pandemia.

En un contexto que ha dado en

llamarse “la época de las pasiones tristes”, muchos entrevistados de la franja etaria mayor de sesenta manifiestan haberse sentido cómodos durante el aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO). Así, entre las “pasiones alegres” predominantes, encontramos alusiones a la tranquilidad –como estado anímico-asociado a la experiencia de cierta “continuidad de la cotidianidad” no interrumpida. Las causas de estas sensaciones positivas podemos rastrearlas en el hecho de tener una situación laboral menos activa que la de los adultos jóvenes o incluso en una actividad social pública más acotada que la de los más jóvenes.

Uno de los aspectos sobre los cuales la pandemia produjo un fenomenal trastocamiento es el de la temporalidad, pero sabemos que la experiencia subjetiva del tiempo puede ser muy diversa y la variable etaria parece haber sido determinante en este sentido. En efecto, entre los adultos mayores, el ASPO pasó “sin problema”. La idea de “sobrellevarlo” aprovechando el tiempo para hacer “actividades” es recurrente. Paradójicamente, cuando “el mundo se detenía”, los adultos mayores describen haberse reencontrado con tareas que los ayudaron a transitar la cuarentena sin sumirse a su ritmo ni padecer la pasividad.

Si acercamos el foco, podemos declinar estas sensaciones en función del ámbito de prácticas o esferas de la vida en las que se inscriban. Así, los matices emergen cuando atendemos a lo que manifiestan quienes *viven solos*, y para los cuales el ASPO no supuso una discontinuidad tan radical pues ya estaban “acostumbrados a estar solos”, en comparación con aquellos que “viven en familia o en pareja”. Para estos últimos, la cuarentena no es una ocasión para seguir encontrándose con uno mismo, sino para profundizar un vínculo que las rutinas cotidianas entorpecían: acercarse más a la pareja, o a los hijos, aprovechando que “de repente, nos encontramos todos juntos en casa”. En ambos casos es posible encontrar, aunque sea una tendencia minoritaria, expresiones de sentido contrario: la memoria de un período inicial de aislamiento estricto como causante de un dolor debido a la sensación de soledad y al distanciamiento de los afectos.

A pesar de que son pocas y emergen particularmente entre los más jóvenes de los adultos mayores, las expresiones que se vinculan a la esfera laboral tienen siempre un sentido crítico: la pandemia significa retroceso económico, inestabilidad, incertidumbre, falta de trabajo y pérdida salarial. En relación con este ámbito se concentran las consideraciones negativas en los grupos de quienes tienen entre sesenta y

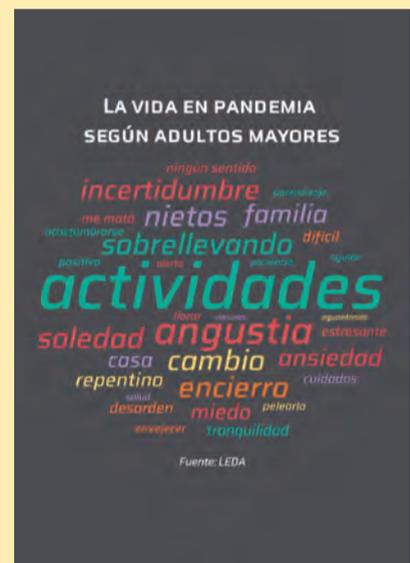
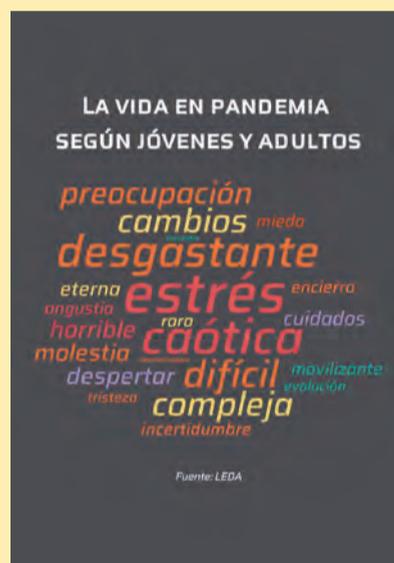
setenta años. Pero no es tanto una preocupación personal cuanto una inquietud general, colectiva.

El dato más llamativo en esta población a quienes no se dejó de identificar como sujetos en riesgo es la ausencia de referencias al miedo al contagio, a la internación o a la muerte. Las hipótesis podrían ser varias, pero además de la posibilidad de que se trate de un mecanismo de negación, tal vez podamos pensar en un saber acumulado por la experiencia vital que parece proteger a estos sujetos no solo de la angustia ante la muerte, sino también del desgaste y el estrés que parece cooptar ese miedo entre los más jóvenes.

Ese temor ausente de cara al contagio se suscita, curiosamente, en la fantasía de los adultos mayores de ser reprendidos por la policía ante alguna transgresión de las normas establecidas por el ASPO. ¿Se es-

Esto es particularmente estresante para un yo acostumbrado a fortalecer esa ficción de control en sociedades caracterizadas por la precarización neoliberal de las vidas, expuestas a la inestabilidad laboral y la inseguridad subjetiva propias del ritmo del capital financiero. En efecto, la incertidumbre aparece como una de las palabras para definir la pandemia, pero no está entre las más repetidas. Una hipótesis sería que la incertidumbre no es lo que los participantes más padecen porque el neoliberalismo obligó a los sujetos a adaptarse a ella desde hace ya varias décadas.

El desgaste de ese trabajo continuo de poner orden mientras el viento de la tormenta no para de soplar tampoco es nuevo en las sociedades neoliberales. En términos generales, no aparecían palabras exóticas ni alusivas a lo novedoso e



conde allí una disposición por parte de esta porción de la población a transgredir la norma, poniendo en escena una imagen de rebeldía y coraje que, sin duda, confronta con ese imaginario de pasividad que suele posarse sobre ellos? Quizás algo de esa “tranquilidad”, esa posibilidad de “sobrellevar” la cuarentena, encuentre aquí una de sus claves: el ASPO no los afectó en demasía porque no terminaron de ajustar sus hábitos a esas normas.

La ficción del control amenazada

La pandemia imprime su huella indeleble entre los adultos y los jóvenes entrevistados, como una tormenta que caotizó el precario orden de la vida social, familiar y subjetiva y se instaló en el tiempo, produciendo el estrés de la batalla por ordenar lo que está siendo desordenado. El caos y el estrés son los términos que más aparecían en estos grupos cuando pedíamos una palabra que definiera la pandemia. Se trata de dos sentidos fácilmente enlazables a la experiencia de quien intenta poner orden en el descontrol y se ve abrumado por la evidencia diaria del fracaso de sus esfuerzos y la impotencia ante la conducción de su propia vida.

inesperado para describir la pandemia; solo la palabra “cambios” podría connotar algo de ese sentido. Lo que predominaba eran significantes con los que suelen nombrarse los padecimientos en nuestra sociedad: desgastante, preocupación, difícil, compleja. Lo novedoso parecería ser más bien la intensidad y el alcance de esas sensaciones que, en el contexto de la pandemia, colonizan la descripción de la vida de estos sujetos como nunca antes. La vida toda parece ser tomada por el estrés, ya no es el trabajo, o el estudio, o los chicos, o la salud de un familiar lo que preocupa, sino todos los aspectos, aun los más insospechados.

Otra ausencia significativa es la palabra “salud” o cualquier alusión a ella. Por supuesto que aquella preocupación total puede incluir esa dimensión, pero es notorio que no aparezca destacada como una cuestión especialmente relevante dado el contexto. En esta población, la pandemia no aparece en primer plano como un problema sanitario (entre los adultos mayores tampoco era lo central) sino como un problema “total” que interfiere, interrumpe u obstaculiza la ilusión de estos sujetos de poder decidir cómo habrían de transcurrir sus vidas activas.

Lucía Wegelin es licenciada en Sociología y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de la carrera de Sociología en la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Es coordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA/Lectura Mundi, UNSAM).

Micaela Cuesta es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Comunicación y Cultura, y licenciada en Sociología por la misma universidad. Desarrolla sus actividades de docencia e investigación en la Escuela IDAES de la UNSAM y en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la UBA. Es coordinadora del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA/Lectura Mundi, UNSAM).

Mod: ¿Cómo definirías la pandemia?
H3: Molestia.

MOD: ¿Y qué es lo más molesto?
Quedémonos ahí un segundo.

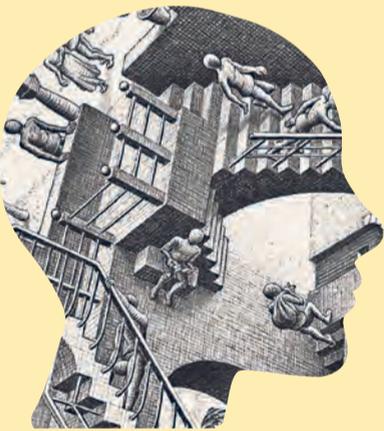
H3: Y nada... no poder vivir comúnmente, no poder hacer las cosas que uno hace cotidianamente, los afectos, la familia, las reuniones, que los argentinos lo que más tenemos son las reuniones. Así que...

MOD: O sea que lo social es lo que más te molesta. El resto, ¿qué dirían que es lo que más les molesta?

M6: A mí no saber lo que me va a pasar. O sea, no sabés lo que va a pasar a nivel social, a nivel personal, a nivel por ejemplo con la facultad. Es todo muy incierto y estás ahí a la espera y es como, bueno, quizás es así en una semana, en una semana cambia. Creo que ya a esta altura del año no sabés lo que puede llegar a pasar.

En el fragmento aparece la molestia asociada a la interrupción de la vida "común", definida en función de los gustos personales. Lo que molesta de la pandemia es la suspensión de esa ficción de control, que lastima a un yo al que el neoliberalismo viene prometiéndole y exigiéndole omnipotencia, al tiempo que, paradójicamente, mina las condiciones estructurales para su cumplimiento. Es quizás esto mismo lo que conduce a ese tipo de negacionismo cifrado en el intento de reprimir la evidencia de los límites del propio individuo.

Pero en el reverso de esta ideología del negacionismo del virus se abre una oportunidad: la de visibilizar la dimensión colectiva de los padecimientos subjetivos junto con la interdependencia de la que penden las vidas humanas. Con ello podría abrirse la chance de una desprivatización del estrés. Si bien la politización de la salud mental a la



que convocaba Mark Fisher requiere de una articulación con las causas estructurales de los padecimientos de la que aún estamos muy lejos, la pandemia sí moviliza un quiebre de la responsabilización individualizante del estrés subjetivo y del caos vital. Los participantes de los grupos focales sabían que no estaban solos en su angustia, su preocupación y su estrés, y en ese saber puede anidar una visión crítica en torno a los padecimientos sociales así como sobre los elementos imprescindibles para la imaginación de un más allá del yo.

Una incógnita

Por Francisco-Hugo Freda

—He perdido casi dos años de vida —dice uno.

—Sí, pero no es lo mismo a los cincuenta que a los veinte que a los setenta —agrega el otro.

—Además, después de esto, nada será igual.

—Chau, hermano, y hasta el miércoles... una copa nos espera a la salida de esto.

Sin embargo, hay otro oficial que no entra en la contabilidad, que cuesta un poco definir y que se lo nombra, para salir del apuro, "lo vivido".

Algo siempre falta en ese otro, algo que la religión soluciona haciéndonos saber que Dios nos espera, pero para ello hay que creerlo, y entonces creerle: ese es el problema. Mientras tanto, el "he perdido" insiste, sabiendo además que es un perdido defi-

nimiento de la ciencia que comenzó a desvanecerse ese tipo de explicaciones, hasta que el ser humano se volvió indiferente ante la presencia de ciertos fenómenos. Al Dios todopoderoso que actuaba según sus pareceres y caprichos, la ciencia le puso un freno dándole carácter racional al fenómeno misterioso, reduciéndolo de inmediato a fórmula matemática.



Río de Janeiro, Marcos de Paula (Agencia Estado, Zuma24.com)

Así terminó un diálogo entre amigos. Se puede agregar, leyendo esta pequeña anécdota, que hay muchísima gente que perdió tanto más: seres queridos, pertenencias, trabajo y otras cosas, muchas de ellas tan valiosas...

Sin embargo, en el diálogo se presentaba algo que no se sabe cómo se cuenta, cómo contarlo: el tiempo, ese tic-tac que camina solo, que no se detiene, que marca el ritmo de la existencia, de ese finito cuyo inicio está escrito en los documentos y que sin embargo no tiene nombre; fecha de nacimiento sí, pero resplandece por su ausencia la fecha del último día. Sobre todo, no figura lo que en el diálogo se presenta como el "he perdido".

Una realidad, palabras, dichos, sensaciones que no figuran en los documentos oficiales de identidad.

Francisco-Hugo Freda es psicoanalista, miembro de la Escuela de la Causa Freudiana en París y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Es director del Centro de Estudios Psicoanalíticos (CEP), UNSAM.

nitivo, uno que entra en la columna contable del "debe", pero que además nunca se volverá "haber", a pesar de que el hablante se las ingenie para llenar lo perdido con cualquier cosa más o menos seria. Un agujero tiene siempre un lado insoportable, pero más insoportable se vuelve si no se logra hacer de él una figura poco o casi nada retórica.

La vida puede encontrarse convulsionada, pero en su valor subjetivo también puede detenerse, verse interrumpida, ante un hecho inesperado, algo que no encuentra en el campo simbólico la posibilidad de ser significado. No es nada nuevo, la historia nos da miles de ejemplos al respecto. La humanidad, ante acontecimientos indescribibles, encontró muchas veces la solución en la creación de mitos o en la explicación que provee el numen como signo de una instancia superior que oficia como responsable del evento. Instancia superior que indicaría a través de un signo no solo su existencia, sino también la presencia de una fuerza actuante que impone sus reglas propias y que el humano ha de reconocer como tales. Fue recién con el adve-

Sin embargo, los progresos de la ciencia no han prestado debida atención a lo que podemos llamar "la subjetividad humana". El hombre no se contenta solamente con tener a su disposición una racionalidad que señala causas y consecuencias porque busca sobre todo un tipo de explicación que erradique de una vez por todas otro tipo de malestar, uno que lo agobia desde siempre.

Fue el discurso psicoanalítico el que puso de relieve que el ser-hablante está habitado por un mundo que le es desconocido. No solo la naturaleza le presenta "inexplicables", él mismo de pronto se encontró habitado de un inexplicable dentro suyo, del cual no conocía ni vislumbraba su raíz y menos todavía su razón de ser profunda. Otro agujero en el saber, uno aun más hondo que los anteriores, tal vez porque frente a este "no sabido", el ser humano no dispone de los medios para contrarrestar sus incidencias anímicas ni para dejar de padecer sus efectos punzantes. Un mundo interno, por decirlo de alguna manera, que tiene sus propias leyes, unas que lo dirigen y que escapan por comple-

to a su manejo. Un nuevo real que lo habita y que lo sumerge en un abismo donde las leyes de la llamada ciencia pura, o dura, pierden su razón de ser y sus coordenadas orientadoras. Freud inventó, a partir de las reglas que determinan el funcionamiento de una "nueva racionalidad", un nuevo paradigma caracterizado por considerar que el ser humano está habitado en su centro mismo por un punto irreducible de no saber.

Hay un "no-todo" que es lo más propio de cada uno y que lo hace irremediamente único. Tal vez podríamos aventurar una fórmula: la humanidad es un conjunto de unos individuos solos que tienden a encontrar una manera de vivir juntos sin matarse los unos a los otros. Esa quizá sea la política a implementar por los Estados, en el sentido profundo y filosófico del término; una política que contemple el pasaje de la pulsión a la civilización. Indicamos ya, para adelantarnos a las críticas, que ese camino se emprende desde que el hombre es hombre, y no sin vicisitudes, no sin guerras, no sin incongruencias y desatinos, pero no deja de ser de todos modos un camino. No albergamos, por supuesto, la ilusión de que ese recorrido tenga un punto de llegada claro, ni mucho menos celestial, sino antes bien, como dice el poeta, creemos en que "caminante no hay camino, se hace camino al andar".

Si hemos evocado la pulsión, es para indicar que no tenemos de ella una definición universal, sino la posibilidad de hacer un llamamiento, una advertencia, que indique que ella constituye el punto de inflexión a partir del cual cada humano hace de ese imperativo el punto de partida de su propio nombre. Para, en su decurso, transformar su sentido, si es que puede y quiere, porque en verdad es su pulsión acéfala, a fin de cuentas, la fuente última de su malestar ante la vida.

La civilización no le da las reglas ni a todos ni a cada uno para saber qué hacer con el malestar que provoca la propia forma de gozar. Se tratará, entonces, de una invención que además tiene que acordarse con los imperativos de su existencia en los otros, en cada uno de los otros, uno por uno, para alcanzar a todos, o a la mayoría. Es a lo que se aspiraría como sociedad.

Hoy en día, en medio de la catástrofe que supone la irrupción repentina e incontrolable de un virus, vemos como el conjunto social se ve obligado a tener en cuenta cada una de las existencias, por la simple razón de que cada uno puede ser el portador de aquello que puede marcar el final, siendo que en cada uno

está hoy la potestad de provocar la muerte: la propia y la del otro.

Es en este punto donde vemos irrumpir aquello que por definición es irrepresentable. La afirmación freudiana de que no hay representación de la muerte en el inconsciente adquiere hoy su más potente actualidad, volviéndola tanto más nítida en su irrepresentabilidad. El diálogo con el que iniciamos estas reflexiones tal vez nos dé una idea de la dificultad de darle forma al planteo que nos ocupa.

El significante que ordena hoy la subjetividad es "la muerte", los datos de los decesos diarios a nivel planetario lo demuestran. La muerte, con su carácter de irrepresentable, invade no obstante todo el universo de la significación. Todo conduce a ella, a un punto tal que vemos aparecer una infinidad de discursos, actos, posiciones grupales, políticas e incluso científicas, que llaman a negar su existencia.

La frase tan escuchada últimamente: "soy libre y hago lo que quiero", que es tildada por la mayoría de irresponsable, y con razón, contiene, aunque no sea formulada, una significación bien precisa: la negación. Dicha negación, que puede expresarse de miles de maneras y que son todas entendibles por la misma dificultad intrínseca de pensarla, no es otra cosa que la metonimia de la imposibilidad de representarse la propia muerte.

Freud no dudó de su principio y lo llevó hasta sus últimas consecuencias a lo largo de su obra. Lacan lo retoma cuando postula el ser-para-la-muerte, primero, y más tarde el no-ser que palpita en todo ser-hablante.

Hoy vemos florecer esa denegación, cuya metáfora encontramos también en el enunciado "volver a la vida de antes", con el cual se intenta, como en tantas otras formulaciones, borrar el real que nos embarga. Sin embargo, seguramente nada volverá a ser como antes. Muchas cosas que existieron hasta hace poco tiempo no volverán a ser como las conocimos ni siquiera cuando, gracias a la vacuna, se reduzca la situación actual a un recuerdo atroz que buscaremos olvidar a toda costa.

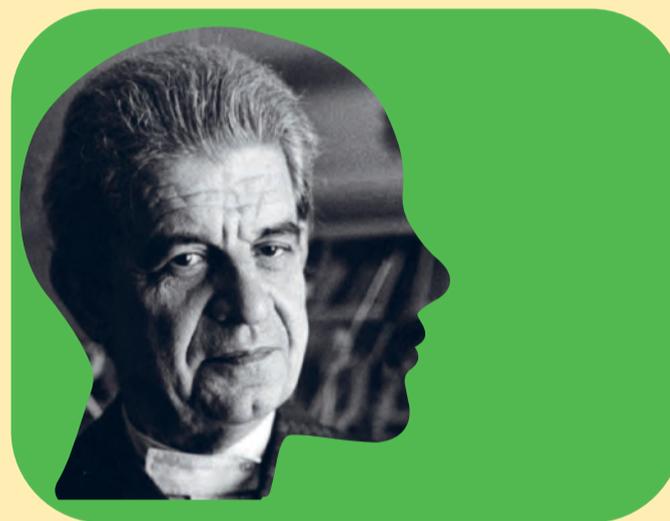
Que lo "perdido" esté perdido no invalida que se busque una respuesta individual, otra social y una política colectiva que tenga en cuenta que, ante lo irrepresentable, no hay respuesta definitiva, pero que deja en cada ser-hablante la marca indeleble del significante de la muerte. Más de uno ha postulado que "la muerte es una enfermedad", forma sutil, y por qué no infantil, de buscar restablecer el principio de la inmortalidad del alma.

Qué hacer...

Por Damasia Amadeo de Freda

Los ni-ni

Desde hace ya cierto tiempo, en la clínica psicoanalítica con adolescentes, nos confrontamos de manera regular con síntomas nuevos. Los consideramos nuevos en el sentido de no avenirse con facilidad a aquello que Lacan nombró como la verdad del síntoma, una verdad que ya Freud había considerado como parte del origen del síntoma y a la que se podía arribar mediante su desciframiento en el espacio analítico. A su vez, nos encontramos con que dichos comportamientos sintomáticos novedosos tienen la particularidad de ser catalogados con apelativos que se imponen cada vez más en el discurso social: "generación ni-ni",



comenzó a llamarse a los adolescentes y jóvenes que se encuentran en la situación de no estudiar ni trabajar. El término se impuso en España a fines de los noventa, al difundirse sobre todo a través de la prensa escrita, y sus causas se vincularon principalmente con la exclusión social. El problema de esta nominación reside no ya en el carácter descriptivo de los estudios o de los informes periodísticos que están en su base, sino en la vaguedad de su definición. No hay una concepción unánime a la hora de definir el término "ni-ni": ¿a quiénes engloba?, ¿por qué deben ser llamados de ese modo?, ¿qué características tienen?

Damasia Amadeo de Freda es

psicoanalista, miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, doctora en Psicología por la Universidad del Salvador y licenciada por la Universidad de Buenos Aires. Es subdirectora del Centro de Estudios Psicoanalíticos de la UNSAM y directora de la colección Tyché de la editorial Unsam-Edita y Pasaje /865.

Las respuestas a estas preguntas son tan variadas como los enfoques que convocan.

En este marco, optamos por definir a los ni-ni como una categoría que reagrupa a jóvenes con características semejantes, entre cuyas motivaciones se encuentran factores sociales más que perturbaciones psíquicas. Pudimos deducir así que los ni-ni no se parecían a los "vagos" ni a los "rebeldes" de otras épocas, sino que eran más cercanos a lo que Freud teorizó en su psicología de las masas cuando habló de una serie de rasgos que mantiene unido al conjunto de sus miembros a partir de un mecanismo: la identificación.

En la investigación sobre esta categoría¹ constatamos que si bien el problema despertó un inusitado interés en los primeros años del nuevo milenio, fue acompañado de un desarrollo teórico limitado, a menudo cargado de prejuicios, de connotaciones negativas y carentes de evidencia empírica relevante. El

rol del que ni estudia ni trabaja resultó entonces volátil. Tanto en las estadísticas como en los sectores de la adolescencia en los que quedaba incluido, la categoría tendía a reducirse a un problema de "rasgos de la personalidad"; o bien, cuando se hablaba de "generación ni-ni", el problema se desvanecía porque hacía difícil pensar en sectores sociales o en personas situadas en determinadas condiciones, debido a que se buscaba retratar características generales del adolescente actual. Sobre esta base, nos encontramos con estigmatizaciones y críticas a esas estigmatizaciones, todas corriendo con la desventaja de estar frente a una nominación ya instalada en los medios masivos de comunicación.

La lectura sociológica aporta una serie de factores intervinientes en esa categorización: el factor socioeconómico –aunque no es unilateral la idea de que, a más bajo nivel, es mayor la posibilidad de ser ni-ni, también puede ser una consecuencia del obrar extorsivo de las clases altas–; el alto porcentaje de mujeres

1. Damasia Amadeo de Freda, *Bullying, ni-ni y cutting en los adolescentes. Trayectos del padre a la nominación*, Buenos Aires, Unsam-edita y Pasaje /865, 2019.

involucradas en el fenómeno y su vinculación con la maternidad temprana; el posible cruce entre ni-ni y el narcotráfico o las nuevas formas de terrorismo (religioso); la brecha generacional y la situación actual de la juventud en contraposición con la generación de los padres. Pero ¿por qué podría interesarle a un psicoanalista este fenómeno?

En primer lugar, porque se da en la clínica; luego, porque desde ahí constatamos que no hay una homogeneidad de motivaciones que lleven a una persona a la circunstancia de no estudiar ni trabajar. Por ejemplo, a diferencia de lo se propone en ciertas lecturas consultadas, no

de la autoridad, tanto en la familia como en todas sus formas representativas a nivel social. En la observación clínica con adolescentes se observa una caída generalizada del deseo que viene acompañada, por lo general, de síntomas que ellos no reconocen como tales. También llama la atención una desorientación marcada con respecto a qué hacer, a cómo conducirse en la vida; y en ocasiones advertimos que dicha desorientación se resuelve en la identificación con un nombre cuya función es la de enmarcarlos y agruparlos. Junto con las tribus urbanas, los ni-ni se constituyen en ejemplo de ello.

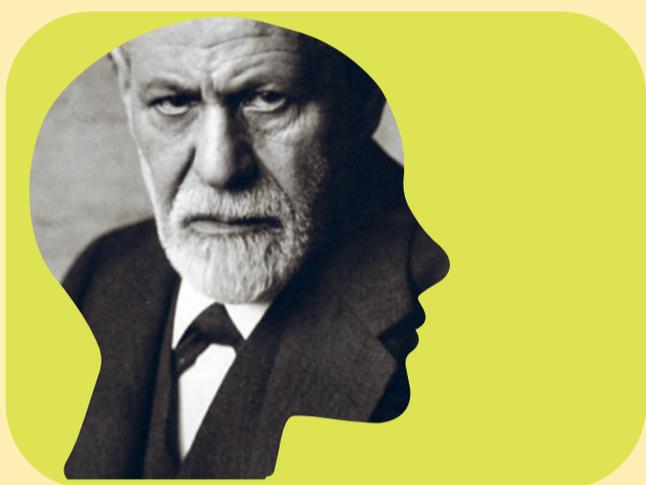
y luego reconfortarse en esa condición. Por otra parte, y contrariamente a esta hipótesis que nos planteamos, comprobamos que las políticas de Estado recurren a este término para intentar modificar la deserción estudiantil y el desempleo de la juventud; es decir, para revertir el fenómeno de los ni-ni y en el mismo movimiento erradicar el nombre.

¿Ni-ni pospandemia?

Los psicoanalistas preocupados por estas problemáticas vislumbramos una transformación en el encuadre de su objeto de estudio a partir de marzo de 2020. La punta de este

impactar de manera negativa en la posibilidad de conseguir trabajo.

Pero también hay otros problemas. Aquella franja estudiantil que sí tiene acceso a las tecnologías virtuales de la comunicación puede también instalarse confortablemente en este nuevo universo y tal vez no querer salir de ese mundo en el futuro. O no poder hacerlo. Nuevos síntomas pueden anticiparse en ese sentido. Recordemos que en la época de nuestro estudio del fenómeno ni-ni, el síndrome japonés llamado *hikikomori*² era la forma extrema del desalojo social de los jóvenes. Precisamente esto sucedía en un país hiperdesarrollado, con una altísima competitividad para



creemos que los ni-ni sean vagos, o que se los pueda asociar a los holgazanes de otras épocas; tampoco creemos que se trate de aquellos que fracasan por un sentimiento de culpa, tal como supo destacar el psicoanálisis en el rasgo de un tipo de subjetividad propia del siglo XX. Consideramos que estamos ante un fenómeno mucho más vasto, que se asemeja a las características propias de una masa en la que sus miembros permanecen unidos gracias a un trazo común que los agrupa, con la particularidad, en este caso, de prescindir del recurso al líder. Esta es ya una diferencia importante, además de recordarnos a los grupos horizontales, de pares, característicos de la época en la que indagamos el problema. Las tribus urbanas fueron paradigmáticas de esta nueva modalidad del lazo durante cierto tiempo, y adquirieron luego una forma mucho más compleja en las redes sociales, gracias al avance de las tecnologías.

Habiendo partido de la hipótesis de que los ni-ni son una nueva forma del síntoma, concluimos también que puede tratarse de una reacción a la falta de perspectivas que ofrece el mundo actual a un sector importante de la población. Ello sin desconocer que dicho comportamiento responde también a una dinámica de identificación como fenómeno de grupo, cuyo rasgo distintivo puede ser la nominación. Esta última vendría a compensar el declive

Entendimos así que, frente a la decadencia del Ideal que yace en el declive del significante del Nombre del Padre –vaticinado por Lacan a mediados del siglo XX– y en contraposición a la función directriz que había tenido esa función en el complejo de Edipo teorizado por Freud en los primeros años de su descubrimiento del inconsciente, en este nuevo milenio el adolescente, prescindiendo de dicha función o habiéndose ablandado el lazo con ella, encuentra nuevas soluciones agrupándose con pares gracias a rasgos comunes que los identifican. Conocemos la homogeneización y la alienación propias de dicha identificación, su tendencia a la uniformidad de las subjetividades que favorece los efectos de masa. En los grupos de pertenencia en los que se inscriben los adolescentes, y cuando la masa carece de líder, como acabamos de señalar, bien puede venir a ocupar ese lugar vacante la nominación.

El apelativo, y la posibilidad que este recurso les da para crear foros y páginas web, entre otros, puede ser aquello que los aleja de la subjetivación como problema, acercándolos más a la solución que encuentran los jóvenes ante una situación que a menudo los sobrepasa en el inicio. La pregunta es si esta denominación que partió desde afuera en el origen les sirvió a los adolescentes posteriormente para agruparse y, en cierto sentido, aliviarse

nuevo objeto estaría indicada por la emergencia de síntomas vinculados con el impacto de las tecnologías de la comunicación sobre los individuos. En ese sentido, consideramos que los adolescentes continúan siendo el reflejo de una modificación subjetiva que si bien es más abarcadora, en ellos se padece especialmente.

Hoy, en 2021, en el ámbito de la educación se han introducido nuevas variables que permiten conjeturar para un futuro próximo un aumento inevitable de los ni-ni. En 2020, la pandemia y sus consecuencias modificaron de manera drástica el sistema educativo. La enseñanza pasó de ser presencial a virtual de manera casi generalizada y en todos los niveles durante ese año lectivo y parte del corriente, y esta nueva configuración del espacio educativo reconfiguró también el del ni-ni. A las causalidades antes mencionadas se le agregan ahora otras nuevas: la disponibilidad o no de acceso a internet, la calidad del soporte técnico, la cantidad de aparatos disponibles para dicho soporte dentro de una misma familia, por nombrar solo algunas variables vinculadas al acceso a la enseñanza virtual dentro de la población estudiantil. De ahí que se avizore una escalada de ni-ni debida a un déficit suplementario que puede impulsar la ruptura de la formación educativa a partir de edades más tempranas, quizás, y que en el mediano o largo plazo, podrán

la entrada en el mundo laboral. En ese contexto de exigencias extremas, el objeto técnico vino a reemplazar todo lazo con el mundo y a cortar de cuajo la relación del adolescente con el estudio, con el trabajo, pero también con el semejante de carne y hueso. En esa huida al interior del hogar se arrasa con todo lo que esos vínculos suponen para el desarrollo personal. Entre otros aspectos, pensamos en la relación cuerpo a cuerpo para el desenvolvimiento de la amistad y del amor, tan importantes en esta etapa de la vida.

Conociéndose ya la forma de ruptura del lazo social reflejada en el fenómeno del ni-ni de principio de siglo y teniendo noticias de la expresión drástica que tomó en el otro extremo del planeta, no podemos dejar de interrogarnos sobre las consecuencias que traerá aparejada la inmersión global en el mundo digital de los ni-ni. Ya no solo como ruptura posible con ese mundo asociado al estudio y al trabajo por parte de algunos jóvenes debido a la deficiencia o carencia de recursos tecnológicos, sino también como relación con el mundo para los que sí tienen acceso, pero viven en un mundo virtual, a fin de cuentas.

2. C. Hammond y W. Kremer, "Hikikomori": por qué tantos japoneses no quieren salir de sus cuartos", en BBC, 5 de julio de 2013. Disponible en: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/07/130705_salud_japon_hikikomori_aislamiento_social_gtg

Staff: Rector: Carlos Greco. **Director Lectura Mundi:** Mario Greco. **Edición general:** Micaela Cuesta. **Colaboran en este suplemento:** Flavia Costa, Martín Becerra, Hernán Borisonik, Patricia Ventrisci, Enzo Girardi y Germán Gallino.