



Marginalidad y Subjetividad.
Un abordaje desde el psicoanálisis.

Facultad: Psicología

Trabajo Integrador Final

Autor: Marcuzzi, Gaston Emanuel

Legajo: M-5170/5

Docente responsable: Dutto, Fabian

Año: 2021

Índice

Resumen	
Subjetividad y constitución subjetiva	
Marginalidad en América Latina	
Cultura Y malestar	

Pensar la época. Neoliberalismo y Psicoanálisis

Palabras finales

Bibliografía

Resumen.

En este trabajo se aborda la relación de la marginalidad y la subjetividad en nuestra época.

En un primer momento, realizamos un recorrido teórico de ambos conceptos, intentando rastrear diferentes definiciones. Allí pudimos situar la primera relación entre ambas conceptualizaciones: exponemos que la marginalidad excede el ámbito económico y conlleva, también, a la marginalidad en las esferas sociales y culturales del individuo. De este modo se deja de lado la idea de lo marginal en tanto ubicación geográfica, y se la plantea como una exclusión en todas las dimensiones de la existencia del sujeto.

Luego, sirviéndonos de los aportes de diferentes autores, vinculamos al sujeto con lo marginal y lo cultural. Este largo recorrido, nos permitió reconocer que, la explicación de la realidad que sostiene nuestra época -neoliberal-, es la idea de que un sujeto encontraría su ser y su felicidad en ser empresario de sí mismo. Se trata de entender al sujeto como alguien que está todo el tiempo, desde su propia relación consigo mismo y en su relación con los otros, organizando su vida como una empresa. De este modo, el marginal es este empresario de sí que no tiene historia, ni tiene legado simbólico, y no puede ya remitirse a ningún lazo, ni a ninguna tradición que lo sostenga; que está abocado constantemente a su plus de gozar.

Así, en tanto nuestra época se nos presenta con un valor homogeneizante a la individualidad -marginal-; el discurso analítico alberga la posibilidad de sostener, dentro de esta lógica neoliberal, la dimensión subjetiva singular. Plantear un no-todo, sostener al sujeto singular por fuera de aquellas coordenadas.

Palabras clave: marginalidad, subjetividad, época.

Subjetividad y constitución subjetiva.

Podemos observar a través del tiempo, como el ser humano cambia históricamente la representación de sí mismo y de su realidad; las cuales no se mantienen estrictamente en los términos con los que fueran pensado por el psicoanálisis de los comienzos. Dichas conceptualizaciones analíticas, y los momentos históricos, no han quedado estáticos, sino que se han transformado. Por ello, es importante poder distinguir entre dos términos que suelen confundirse: subjetividad y constitución subjetiva.

La subjetividad remite a la posición del sujeto, a las formas históricas que generan las condiciones del sujeto social. Son las modalidades emergentes según la época, con sus particulares condiciones sociales, económicas, políticas, morales, históricas. «La subjetividad está atravesada por los modos históricos de representación con los cuales cada sociedad determina aquello que considera necesario para la conformación de sujetos aptos para desplegarse en su interior» (Bleichmar, 2005, p.92)

En cambio, por otro lado, la constitución subjetiva hace referencia a los modos en que se desarrolla el psiquismo, a los mecanismos fundamentales que determinan su funcionamiento (la entrada del lenguaje en el sujeto, la incidencia del otro paterno y el otro materno, modo del sujeto frente a la castración). Es decir, dar cuenta de los

universales que hacen a la estructuración del aparato psíquico, donde independientemente de los cambios epocales (aunque dentro de cierto margen), los sujetos están constituidos por leyes que sostienen los procesos psíquicos.

Así, todos los seres humanos, dentro de cierto margen de variación, tienen las mismas reglas de funcionamiento psíquico de los historiales freudianos clásicos: están atravesados por la represión –aun cuando algunos contenidos de lo reprimido hayan cambiado–, con una tónica que permite el funcionamiento diferenciado de sus sistemas psíquicos, tienen un superyó cuyos enunciados permiten la regulación tendiente a evitar la destrucción tanto física como psíquica. (Bleichmar, 2005, p. 91)

Entonces, si la subjetividad es un producto histórico, no sólo en el sentido de que surge de un proceso, que es efecto de tiempos de constitución, sino que es efecto de determinadas variables históricas sociales - que varía en las diferentes culturas y sufre transformaciones a partir de los sistemas histórico-políticos –la pregunta que cabe resaltar de la autora es: ¿qué elementos permanecen y cuáles sufren modificaciones a partir de las prácticas específicas que lo constituyen? (Bleichmar, 2005, p. 93)

En otras palabras, a la pregunta: ¿qué implica la subjetividad? se articula una respuesta que tiene en cuenta los universales que hacen a la constitución psíquica, así como los modos históricos que generan las condiciones del sujeto social; es decir, de qué manera se constituye la singularidad humana en el entrecruzamiento de universales necesarios y relaciones particulares que no sólo la transforman y la modifican, sino que la instauran.

Por último, Bleichmar sostiene que la producción de subjetividad, concebida ésta en sus formas históricas, regula los destinos del deseo en virtud de articular, del lado del yo, los enunciados que posibilitan aquello que la sociedad considera en concordancia consigo misma. En otras palabras, moldea los modos discursivos con los cuales se organiza la realidad – que no es sólo articulada por el código de la lengua sino por las coagulaciones de sentido que cada sociedad instituye-. De este modo, si la producción de subjetividad es un componente fuerte de la socialización, evidentemente ha sido dominada y regulada, a lo largo de la historia, por los centros de poder que definen el tipo de individuo necesario para conservar al sistema y conservarse a sí mismo. (Bleichmar, 2005, p.96)

Sin embargo, en sus contradicciones, en sus huecos, en sus filtraciones, anida la posibilidad de nuevas subjetividades. Es en estos huecos y contradicciones donde podemos comenzar a pensar la marginalidad. Pero ésta no puede establecerse sino sobre nuevos modelos discursivos -caracterizados como disruptivos-, sobre nuevas formas de redefinir la relación del sujeto singular con la sociedad en la cual se inserta y a la cual quiere de un modo u otro modificar.

Marginalidad en América Latina.

Siendo la marginalidad uno de los conceptos principales en la temática que se desea abordar, poder rastrear definiciones y diferentes usos que se le han dado a dicho concepto en el contexto latinoamericano, nos permitirá sumergirnos en la temática.

Siguiendo lo planteado por Andrea Delfino (2012), el concepto de marginalidad surge tempranamente en América Latina para dar cuenta de las crecientes desigualdades sociales observables en la región.

Hacia la década del 60, el término marginalidad comienza a utilizarse como un concepto dentro de las ciencias sociales para dar cuenta de los efectos desiguales de los procesos de industrialización y desarrollo. La emergencia de esta noción se desarrolla en

el campo de disputa de dos paradigmas en conflicto, dando como resultado dos posibles interpretaciones: la idea de marginalidad social o cultural desarrollada en el marco de la teoría de la modernización, y la noción de marginalidad económica elaborada por la teoría de la dependencia.

Así, en sus inicios se llamó marginales a los asentamientos urbanos periféricos que comenzaron a extenderse en América Latina y al tipo de vivienda existente en esos asentamientos. Lo periférico o marginal se definía en relación con un centro urbano y era respecto de las características de dicho centro como se juzgaban las carencias. Posteriormente, se identificó la marginalidad con poblaciones que vivían en zonas pobres y periféricas, descuidando el hecho de que pobreza y degradación urbana no se encontraban siempre localizadas en el exterior de las ciudades, en sus suburbios, sino también algunas veces en sus centros históricos. En virtud de esto, la marginalidad comenzó a perder su sentido topográfico.

Así, el concepto de marginalidad, de la mano de la teoría desarrollista o teoría de la modernización, sostenía que las sociedades “subdesarrolladas” se caracterizan por la coexistencia de un sector moderno y otro tradicional. La característica central de este último sector es constituir un sector marginal aún no integrado al sector moderno, vale decir, a la propia sociedad. La marginalidad emerge en el proceso de transición hacia la sociedad moderna e industrial. En este sentido, son las prácticas económicas, sociales y culturales “tradicionales”, y la falta de integración a las instituciones y a los valores modernos los que permiten definir al sujeto “marginal”.

Por otro lado, en la década del 60, se sostiene que el desfase con los países centrales ya no podía cubrirse mediante políticas de desarrollo, ya que el crecimiento estaba trabado por razones estructurales, tanto internas como externas, que debían ser removidas. (Delfino. A, 2012) Se producía así una división desde la teoría de la modernización a la teoría de la dependencia.

Esta última, con sus raíces marxistas, planteaba que la marginalidad no se entiende ya como un estado, sino como un proceso, y ese proceso de marginalización gran parte de la población lo atribuye a las leyes de la acumulación capitalista. Desde esta perspectiva, la explicación de la marginalidad se encontraría en la creciente incapacidad del proceso de industrialización para abarcar y absorber la gran fuerza de trabajo.

Así, la noción de marginalidad viene a indicar un bajo grado de integración del sistema, debido a un desarrollo capitalista desigual. Esta población excedente es, en el mejor de los

casos, irrelevante para el sector hegemónico de la economía y, en el peor de los casos, se puede convertir en un peligro para su estabilidad. Esta categoría de marginalidad hace referencia al sistema que, por un lado, genera este excedente y, por otro, no precisa de él para seguir funcionando.

Dando un pequeño salto temporal, hacia fines de la década del 90, América Latina transitaba procesos de fuerte reestructuración social, asentados tanto en el proceso productivo y en el mercado, como en cambios producidos en la estructura y en las formas de intervención del Estado. Es por entonces cuando el emergente escenario de fragmentación social da lugar a la reinauguración del debate sobre la marginalidad en América Latina. (Delfino. A 2012)

Para Wacquant (2001), el final del siglo xx presenta una transformación de las raíces, la composición y las consecuencias de la pobreza urbana en la sociedad occidental. El régimen de marginalidad emergente puede caracterizarse como el producto de nuevas lógicas que, en conjunto, reconfiguran los rasgos de la pobreza urbana en las sociedades.

Entre estas lógicas el autor destaca: el resurgimiento de la desigualdad social en un contexto de prosperidad económica global; la transformación cuantitativa (destrucción de puestos de trabajo semicalificados), cualitativa (degradación de las condiciones laborales) del trabajo; el achicamiento y retirada del Estado de Bienestar, y, finalmente, la concentración urbana y estigmatización entre las minorías.

Así, en América latina, la marginalidad se ve anudada al hecho de que la estabilidad laboral de la que había gozado buena parte de los individuos, se transforma ahora en informalidad, subempleo, trabajo precario y desempleo abierto. Los incluidos pasan a convertirse ahora en excluidos. Esta exclusión excede el ámbito económico, y conlleva, también, a la marginalidad en las esferas sociales y culturales del individuo. Sin embargo, una mirada retrospectiva en la historia de nuestra región, permite dar cuenta de la presencia de sectores de población que nunca han sido convocados por el desarrollo socioeconómico, o que han sido desplazados hace ya varias décadas, permitiéndonos observar el déficit prolongado de los mecanismos de integración esbozados por el estado. (Delfino. A 2012)

De este modo, el término marginalidad no solo refiere a las condiciones económicas y a la incapacidad de este sector de la población para satisfacer las necesidades humanas básicas. Se advierte que alcanzaba otros aspectos de la vida de los sujetos, tales como la participación política y sindical, exclusión de la toma de decisiones, ya sea al nivel de comunidad local o en instituciones y estructuras sociales más amplias.

En relación a esto, y tomando los postulados de Alejandra Gonzales (2014), podemos observar cómo se plantea desde la modernidad un sujeto caracterizado como trabajador documentado, heterosexual, padre de familia, blanco, portador de una sanidad psíquica y física; y que, a partir de esto, se puede ir constituyendo un perfil en contraste con quien no acopla en este espacio marcado por estos caracteres: el sujeto marginal.

Así, cuando las técnicas de normalización social fallan, no consiguen hacer de la masa humana sujetos prefijados y uniformes, entonces algo se inscribe en los márgenes. El marginal va adquiriendo formas de figuración distintas; cada vez que irrumpe en el espacio público, asume una representación que cuestiona los cánones establecidos.

Toda figuración de subjetividad marginal, entonces, se puede pensar como una violación de las formas canónicas —una desfiguración—, resultado de la violencia en el intento de normalización, pero también de la resistencia ejercida desde esos mismos bordes. Como nos dice Gonzales.A:

“Nuestra hipótesis es que el marginal es producto de esas tensiones, que está siempre fuera de cuadro; que, en cuanto asume una forma, debe necesariamente mutarla para seguir siendo quien perturba; y que, por lo tanto, se van perfilando representaciones disruptivas en forma sucesiva; que, en definitiva, dan cuenta de la imposibilidad misma de la representación de ese otro inimaginable, pero al que siempre hay que domesticar hasta reducir a alguna forma de monstruosidad epocal.” (p. 27)

Como nos deja entrever la autora, las formas de representaciones disruptivas y no permitidas, están también tipificadas. De allí que la marginalidad también tenga sus figuras de acuerdo con el momento histórico: el villero, los negros, el cabeza, el delincuente, el vago; formas de lo Otro que atemorizan, tejiendo el lazo social en un vínculo de miedo y odio con aquellos que rompen con la normalización.

De este modo, para habitar y conservar su representación -el afuera de la norma-, el marginal debe variar constantemente esa ubicación, dependen de su capacidad para encarnar representaciones disruptivas. Así, lo irrepresentable opera como límite de las

formas de figuración que se les permite a los marginales. Ese marginal, en tanto excluido, es lo que mantiene la cohesión del todo social. (Gonzales. A, 2005).

Pero de tanto en tanto, lo irrepresentable mismo rompe incluso con las formas de exclusión admitidas. Es en ese punto de resistencia donde el marginal no quiere asumir la forma que le confieren, que generan una violenta respuesta que rompe con los cánones incluso de la exclusión. De este modo, se puede pensar que aquello que está más allá, en los márgenes de la totalidad, fisura la subjetividad epocal, da lugar a la emergencia del sujeto y su malestar.

Cultura y Malestar

Es menester, para poder entender la marginalidad desde el psicoanálisis, retomar algunos postulados orientadores respecto a la cultura y lo social.

Freud, en su escrito de 1930 "el malestar en la cultura", nos orienta respecto de cómo entender el desarrollo individual y el acoplamiento a la cultura; sosteniendo que, este último proceso, conlleva al inevitable malestar.

Freud se pregunta ¿qué esperan los individuos de la vida? ¿qué pretenden alcanzar en ella? Responde casi sin vacilación: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices. Esta aspiración tiene dos fases: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. Como se advierte, quien fija este objetivo vital es el programa del principio del placer, principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde el comienzo. Aunque, rápidamente nos advierte que nuestras facultades de felicidad están ya limitadas en principio por nuestra propia constitución. La felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión, y de acuerdo con esto, sólo puede darse como fenómeno episódico. En cambio, nos es mucho menos difícil experimentar la desgracia. El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo, del mundo exterior y las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro.

Siguiendo a Freud, conocemos que, desde el nacimiento, el cachorro humano necesita de un otro que lo asista en su supervivencia. Es a partir del estado de inermidad con que nace, que tiene dependencia de un otro que le ayude con sus necesidades biológicas. Por lo tanto, el cachorro humano, comienza desde el minuto uno a relacionarse con otros de su especie. Esto constituirá un punto nodal para Freud: por un lado, es a partir de esta relación con el otro que se desarrolla el psiquismo; y, por otro lado, es a partir de esta relación con el otro como este cachorro humano pasará a ser parte de la cultura. De este modo, es menester poder conceptualizar qué es la cultura, para comprender parte del desarrollo psíquico.

Así, Freud define a la cultura como: las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí. (Freud, 1930, p.88)

Estas regulaciones de las relaciones se encuentran dentro de las funciones más importantes de la cultura, ya que, si tal intento de regulación no existiera, dichas relaciones habrían quedado al libre albedrío del individuo; es decir, el más fuerte las habría fijado a conveniencia de sus intereses y de sus tendencias pulsionales. Así la vida humana en común -comunidades- sólo se torna posible cuando llegan a reunirse en una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos, y que se mantiene unida frente a cualquiera de éstos. Esta sustitución de pasaje de lo individual a la comunidad,

representa el paso decisivo hacia la cultura. De este modo, los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción -tolerando la insatisfacción-, conceden cierta renuncia pulsional necesaria para convivir. Así, el desarrollo cultural impone al individuo restricciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas. A partir de esto, notamos como, cierto malestar y hostilidad de los individuos contra lo cultural se encuentran justificados por los procesos de frustración pulsional socialmente establecidos.

Siguiendo con esta misma línea, en *Tótem y Tabú* (1913), Freud también aborda la conformación de lo social desde una perspectiva filogenética. Utilizando el mito de la horda primitiva nos muestra el camino que condujo de la familia primitiva a la fase siguiente de la vida en sociedad, es decir, a las alianzas fraternas. Los hijos, al triunfar sobre el padre, habían descubierto que una asociación puede ser más poderosa que el individuo aislado. La fase totémica de la cultura se basa en las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente para consolidar este nuevo sistema. Los preceptos del tabú constituyeron así el primer Derecho, la primera ley. Así, la vida de los hombres en sociedad adquirió relevancia por dos fundamentos: por un lado, la obligación del trabajo mutuo impuesta por las necesidades apremiantes de la naturaleza; por el otro, el influjo poderoso del amor, ya que el hombre no quería estar privado de su objeto sexual, la mujer, y ella no quería separarse de su hijo.

De este modo, el autor sostiene que experimentar el amor sexual (genital) ofrece al hombre las más intensas vivencias placenteras, estableciéndose así el prototipo de toda felicidad, de manera que el erotismo genital vendría a ocupar el centro de su existencia. Tal camino conduce a una peligrosa dependencia frente al objeto amado, exponiéndolo así a experimentar los mayores sufrimientos cuando este objeto lo desprecie o cuando este muera. Pero, por otro lado, una pequeña minoría de los individuos logran hallar la felicidad por la vía del amor. Se independizan del objeto, desplazando el acento de la propia acción de amar a la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados. Como resultado evitan frustraciones del amor genital, desviándolo de su fin sexual, es decir, mudando la pulsión en una moción de meta inhibida.

Aquel amor que instituyó la familia sigue ejerciendo su influencia en la cultura, tanto en su forma primitiva, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como bajo su transformación en una ternura de meta inhibida. En ambas variantes perpetúa su función de unir entre sí a un número creciente de seres con intensidad. El amor genital lleva a la formación de nuevas familias; el de meta inhibido, a las fraternidades. Pero, por otro lado, Freud nos advierte que en el curso del desarrollo el nexo del amor y la cultura pierde su carácter unívoco. Por una parte, el amor se contrapone a los intereses de la cultura; por la otra, la cultura amenaza al amor con limitaciones.

Hasta aquí, fácilmente podríamos imaginar una comunidad cultural formada por individualidades dobles, que, libidinalmente satisfechas, se vincularán mutuamente por los lazos de la comunidad de trabajo o de intereses. En tal caso la cultura no tendría ninguna necesidad de sustraer energía a la sexualidad. Pero esta situación tan loable no existe ni ha existido jamás, sostiene el autor, pues la realidad nos muestra que la cultura pretende ligar mutuamente a los miembros de la comunidad con lazos libidinales, favoreciendo cualquier camino que pueda llegar a establecer potentes identificaciones entre aquéllos, poniendo en juego la máxima cantidad posible de libido de meta inhibida, para reforzar los vínculos de comunidad mediante los lazos amistosos. La realización de estos propósitos

exige ineludiblemente una restricción de la vida sexual.

Pero, además, el otro -semejante-, el individuo desconocido y extraño, se presenta también como alguien indigno del amor; y que las más de las veces merece hostilidad y odio. Este no parece tener el mínimo amor por mi persona, no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad, no vacilará en perjudicarme.

De este modo, las masas humanas deben ser ligadas libidinalmente entre sí, pues ni la necesidad por sí sola ni las ventajas de la comunidad de trabajo bastarían para mantenerlas unidas. Pero la pulsión agresiva natural del humano, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone a este designio de la cultura. Dicha pulsión de agresión es el principal representante de la pulsión de muerte, que Freud sitúa junto al Eros -pulsión de vida-; y que con él comparte la dominación del mundo. Así, el sentido de la evolución cultural se nos presenta como la lucha entre Eros y la pulsión de muerte. En palabras de Freud:

Entonces, para todo lo que sigue me sitúo en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano. Y retomando el hilo del discurso [pág. 109], sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso. En algún momento de esta indagación [pág. 95] se nos impuso la idea de que la cultura es un proceso particular que abarca a la humanidad toda en su transcurrir, y seguimos cautivados por esa idea. Ahora agregamos que sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. (Freud, 1930, p.127)

La verdad que nos deja entrever Freud, es que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo se defendería si le atacarán, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones pulsionales también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y hasta matarlo.

La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes. Debido a esta hostilidad primaria y recíproca entre los hombres, la sociedad se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones

que vienen de lo pulsional son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner límites a las pulsiones agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones. De ahí, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos de meta inhibida; de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo.

Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor porqué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad.

Siguiendo la línea de las conceptualizaciones freudiana desarrolladas, podemos comenzar a pensar su vínculo con la marginalidad.

Es menester aclarar que, los escritos Freudianos corresponden a una sociedad moderna, con características sociales, culturales y económicas particulares. Aquí, nos tomamos la licencia, de utilizar dichas conceptualizaciones modernas para vincularlas y relacionarlas con la marginalidad de nuestra época. En otras palabras, utilizamos los conceptos freudianos desarrollados en la modernidad, para intentar analizar la subjetividad y la marginalidad de nuestra época actual.

De este modo, podemos permitirnos pensar que, en la marginalidad, la función de la cultura -de mantener cohesionados a los individuos- está interrumpida o está fallando. Se puede observar, además, el carácter de hostilidad que se le atribuye a los marginados, que rompen con los cánones culturales socialmente legitimados de una población. Vemos así, cómo aquellos sujetos que, “siendo considerados partes de la cultura”, en su acto de nombrar y caracterizar a estos otros que no encajan -marginados-, dan lugar a cierta hostilidad, no los reconocen como semejantes. En términos de Freud, no identifican al otro como fraterno, lo que conformaría una ligazón amorosa de meta sexual inhibida (necesaria para constituir el lazo social); sino que se lo reconoce como extraño y peligroso. Es decir, que este otro peligroso es o alguien a quien debo rechazar o, también, alguien en quien puedo satisfacer, en parte, la pulsión agresiva. Esto da lugar a ciertas tendencias hostiles recíprocas: el marginal irrumpe en lo social, lo cual es visto como disruptivo; al igual que la cultura lo margina por no corresponder a ella.

Un ejemplo de ellos nos lo ilustra Cesar Gonzales -alias Camilo Blajaquís- en su entrevista para el diario página 12 en el año 210. Allí expresa:

Aparte de excluirte económicamente, te excluyen cultural y simbólicamente. Te excluyen porque sos el negro de una villa, el negro de mierda, vas a ser chorro, obrero y nada más. El sistema te excluye y es mucho más cruel de lo que uno cree. Lo que juega es una exclusión simbólica: se es un ignorante, un posible delincuente. (Gonzales, 210, pp. 3)

En línea con esto, Freud sostiene en los últimos capítulos de “el malestar en la cultura” (1930) que el proceso cultural de la humanidad, como también el de la evolución individual, son procesos vitales, por lo que forman parte de la vida universal. Si contemplamos la relación entre el proceso cultural y el del desarrollo o de la educación individuales, encontraremos semejanzas y diferencias.

Por un lado, la evolución del individuo sustenta como fin principal el programa del principio del placer, es decir, la prosecución de la felicidad, mientras que la inclusión en una comunidad humana aparece como un requisito para alcanzar el objetivo de la felicidad; pero quizá sería mucho mejor si esta condición pudiera ser eliminada. Muy distinto es lo que sucede en el proceso de la cultura. El objetivo de establecer una unidad formada por humanos es lo más importante, mientras que el de la felicidad individual es desplazado a

segundo plano; casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se dejara de lado la felicidad individual.

Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienden a luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, entablan hostilidades recíprocas y se disputan terreno.

De este modo, lo que el padre del psicoanálisis nos deja ver, es que todos poseemos ambas aspiraciones en constante disputa en nuestro psiquismo. Entonces, la hostilidad humana constituye un gran obstáculo para lo social, pero su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización.

Por lo tanto, existirán sujetos que logren dar curso a dichas aspiraciones hostiles de modos socialmente permitidos y logren un buen acoplamiento a lo social. Esto puede lograrse, por ejemplo, a través de la sublimación: un proceso que afecta a la libido objetal y consiste en que la pulsión se dirige hacia otro fin alejado de la satisfacción sexual (Laplanche, 1996, p 180)

Mientras que, por otro lado, otros sujetos, buscarán la satisfacción pulsional sin tener en cuenta las limitaciones culturalmente establecidas. Así, cierta hostilidad será satisfecha en sus semejantes, evitando crear lazos fraternos; por lo que no lograrán formar parte de lo cultural. A partir de ello, podemos pensar que este segundo grupo de sujetos, serían los designados como marginales; sujetos que no encajan en aquella cohesión fraterna de la comunidad.

De este modo, estas definiciones del marginal siguen la línea de lo propuesto en apartados anteriores, donde la marginalidad se instituye en diferentes figuras de acuerdo con el momento histórico: el villero, los negros, el cabeza, el delincuente, el vago; formas de lo Otro que atemorizan, tejiendo el lazo social en un vínculo de miedo y odio, con aquellos que rompen con la normalización cultural. En otras palabras, estos sujetos marginales, rompen con la cosmovisión de un sujeto caracterizado como trabajador documentado, racional, heterosexual, padre de familia, blanco, burgués, portador de una sanidad psíquica y física. Gran parte de estos estereotipos culturales, son aceptados como válidos y legítimos en nuestra época actual.

Antes de proseguir con el siguiente apartado, quisiera servirme brevemente, de las ideas postuladas por Jorge Aleman quien realiza una revisión clara y profunda de las conceptualizaciones psicoanalíticas. Esto nos permite, dejar de lado la licencia propuesta en párrafos anteriores, y así poder repensar los conceptos y su relación con la marginalidad, atendiendo a las particularidades de la sociedad actual.

Lo que plantea dicho autor es que el texto freudiano del malestar en la cultura está poblado de metáforas de la sociedad disciplinaria -moderna-, haciendo referencia a los conceptos bien conocidos de Foucault. En el texto de Freud todavía tiene una gran eficacia simbólica la familia, la prohibición, el amo que regula la vida de las personas, las figuras de la autoridad, el padre de familia, las instituciones; que van imponiendo al sujeto diferentes renunciaciones y restricciones. Es decir, un campo donde todavía las autoridades están presentes y los lazos sociales tienen consistencia; y es desde allí desde donde Freud ubica el malestar. Y es allí, desde donde realizamos un primer análisis del marginal.

Pero, una vez que el capitalismo comenzó a desplegarse, se empieza a percibir que el nuevo malestar ya no puede ser pensado con las figuras de ese amo clásico, que aún tenía consistencia, que aún se constituían en el ordenamiento de las subjetividades. Actualmente, podemos decir que se ha pasado de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control, en donde efectivamente las figuras del amo clásico tambalean; y es el propio capitalismo y su marcha ilimitada, su despliegue incesante, el que erosiona y desgasta las figuras de la autoridad.

Este desarrollo capitalista, y el consecuente desgaste de las figuras de autoridad -del amo-, Lacan las englobó en su formulación del discurso capitalista; donde introdujo una variación de lo que él denominaba el discurso del amo. El discurso capitalista se caracteriza fundamentalmente por desplegarse desde el interior de forma ilimitada, de manera tal que no conoce crisis por más que haya catástrofes sociales, ni conoce ningún límite que pueda verdaderamente interrumpir lo que Lacan considera el movimiento

circular del capitalismo. La idea es que el capitalismo ha logrado introducir, una nueva relación entre el carácter insaciable del deseo humano y el exceso del goce - entre la falta y el exceso-. Esta nueva relación hace que podamos captar que en el siglo XXI ha surgido un nuevo tipo de subjetividad neoliberal, que podríamos caracterizar como el <<empresario de sí mismo>>. Este es un concepto introducido por Aleman que no hace referencia a alguien que posee una empresa, sino a un sujeto que gestiona su propia vida como un empresario; como alguien que está todo el tiempo desde su propia relación consigo mismo y en su relación con los otros, concibiendo, gestionando, organizando su vida como una empresa. Agregaríamos, desde el punto de vista de Lacan y del discurso capitalista, como una empresa de rendimiento y plus de gozar. (Aleman, J. 2016)

Así, el malestar del siglo XXI es precisamente el que se determina a partir del acceso de sujetos a maneras del plus de gozar, que tienen que ver con un rendimiento de sí mismo que los pone más allá de sus propias posibilidades. El autor sugiere un ejemplo ilustrativo de esto:

cuando uno va, por ejemplo, a las villas miserias, visita las favelas o visita los poblados de los excluidos, hay empresarios de sí mismos. Es decir, ha habido una metamorfosis de la pobreza. La pobreza ya no puede ser entendida como Marx, es decir, como la no satisfacción de las necesidades materiales, en la pobreza hay relación con el plus de gozar, en la pobreza hay tráfico de armas, marcas, drogas. Es decir, aun no estando satisfechas las necesidades materiales básicas, el goce despliega todas sus fuerzas. (Aleman, 2016, pp. 7)

Podemos observar cómo, para el sujeto, se trata de un rendimiento ilimitado, todo el tiempo en un exceso más allá de sí mismo; por lo que nunca está del lado del principio del placer, sino siempre del lado del goce, es decir, siempre del lado de la pulsión de muerte.

Entonces, podemos encontrar algunas diferencias, con lo planteado anteriormente, a partir de los escritos de Freud. El marginal, a partir de Freud, se podía pensar como aquel que siguiendo la meta de alcanzar la felicidad individual – siguiendo el principio del placer- , no renunciaba a ciertas satisfacciones pulsionales -renuncia necesaria para el vivir en comunidad-; por lo que depositaba la satisfacción de aspiraciones hostiles en el semejante. Por lo tanto, se lo excluía de lo social por no acoplarse, por no formar lazos fraternos consistentes; es decir, lo social lo margina por no corresponder con lo socialmente esperado -estereotipos y renuncia pulsional necesaria-.

A partir de lo que conceptualiza Jorge Alemán, tomando los escritos de Lacan, el empresario de sí mismo es un sujeto que nunca está del lado del principio del placer, sino, siempre del lado de la pulsión de muerte, del plus de goce. Así, nos encontramos con un sujeto que dice no dar la talla de sus exigencias, un sujeto que se hace cargo de no haber cumplido.

Este empresario de sí mismo nos da lugar a pensar, aún más notoriamente que en Freud, que el marginal ya no se ubica a partir de la exclusión de un espacio físico o geográfico, que no depende de las condiciones económicas y/o materiales; sino que, el marginal es este sujeto que no tiene historia, ni tiene legado simbólico, ni puede ya remitirse a ninguna biografía, ni a ninguna tradición que lo sostenga. No hay nada social ni cultural que lo garantice atrás; está abocado constantemente a su plus de gozar. El ejemplo utilizado anteriormente va en concordancia directa con esta idea, de no dar cuenta de la marginalidad a partir de una locación física.

Por otro lado, los postulados de Alemán, nos deslizan una aparente sensación

negativa, aún más negativa que en Freud. Nos plantea que todos los sujetos de la sociedad actual están orientados a ser empresarios de sí mismo. Todo esto como consecuencia del resquebrajamiento de las figuras de autoridad, que si cohesionaban lo social en la época de Freud. Hoy en día el capitalismo parece haber logrado socavar dichas figuras, produciendo, por lo tanto, sujetos sin lazos consistentes por fuera de su plus de gozar; es decir, ha logrado que todos los sujetos se perfilen a ser marginales.

Por último, Alemán, se pregunta: ¿Hay algo en el sujeto que le haga objeción al discurso capitalista? ¿qué recursos tiene el sujeto en sus síntomas, en la construcción de su fantasma, en sus maneras de vivir el amor, en sus maneras de entender la amistad, en su relación con el otro, que no ingresen al circuito incesante del capital? (Alemán, 2016, pp.11) Estas preguntas van en concordancia con el final del texto “El malestar en la cultura” de Freud, cuando este se preguntaba, si frente a la pulsión de muerte todavía Eros tenía alguna oportunidad. Es una pregunta del mismo orden.

Considero pertinente, además, preguntar: ¿Hay todavía alguna oportunidad frente a la lógica del capital? ¿Cómo pensar la marginalidad de nuestra época? ¿Es posible pensar el capitalismo sin marginalidad?

Pensar la época. Neoliberalismo y Psicoanálisis.

Para comenzar este desarrollo recurriré a una cita de Lacan en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis”; la cual es trabajada por Miguel Ferrero en “Neurosis y subjetividad de la época”: Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiera nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? (Lacan, 1953). Esta es ambigua y basta, por lo que se vuelve necesario hacer nuestra propia lectura. En principio: ¿qué podríamos entender por época? Podríamos pensar que época hace referencia a un periodo de tiempo marcado por un comienzo, dado por algún acontecimiento determinado y al que sigue un tiempo que implica un fin.

¿Cuándo comenzó nuestra época?, ¿qué caracteriza a esta época? Si consideramos, tal como nos propone Lacan que una época determina subjetividades, una primera aproximación a esta idea podría ser pensar “la subjetividad de la época”, como la manera en que es conceptualizado el sujeto en determinado momento histórico. Por lo tanto, esa subjetividad está caracterizada por los ideales del yo y, en consecuencia, los modos que adquieren los imperativos superyoicos, lo que es correlativo a cómo es tratado el malestar, cómo es tratado lo diferente y la diferencia -el marginal y lo marginal-, lo particular y lo general; en fin, qué ocurre con el lazo social en lo marginal.

El autor sostiene la necesidad importante de establecer una diferencia entre sujeto y subjetividad. La subjetividad es ubicada en el registro del yo y sus vasallajes, por lo cual deduce que la subjetividad social construye personas e impone modelos. Pero es importante no olvidar que, la existencia de lo subjetivo impide que haya una subjetividad de época consolidada; ya que, eso es a lo que llamamos el malestar en la cultura, ese resto

que no cesa de insistir, hace que mientras haya sujeto, la producción de subjetividades vaya a encontrar sus fisuras. (Ferrero. M, 2017).

Esto resuena con lo expuesto anteriormente respecto de la marginalidad: cuando las técnicas de normalización social fallan -subjetividad de época-, no consiguen hacer de la masa humana sujetos prefijados y uniformes, entonces algo se inscribe en los márgenes. El marginal va adquiriendo formas de figuración distintas; cada vez que irrumpe en el

espacio público, asume una representación que cuestiona los cánones establecidos. Este sujeto de los márgenes es el que posibilita encontrar fisuras a la subjetividad de época.

Siguiendo con esta idea, el aspecto que creo decisivo en la construcción de subjetividad de época, es la característica que ha tomado el modo de producción capitalista, al que el autor llama “neoliberalismo”. En términos absolutamente generales podríamos definirlo como lo que caracteriza a un aparato de estado que no regula al mundo financiero y a las empresas multinacionales, sino que es regulado por ellas. Susana Murillo en *Colonizar el dolor* lo dice de esta manera: “el neoliberalismo es una estrategia del sistema capitalista, cuyo núcleo es proponer un individuo solitario, centrado en sí mismo y estimulado a la competencia, que busca resolver la angustia de su propia finitud a través del consumo” (Murillo, 2008). Así, el proyecto neoliberal sería construir subjetividades que no solo no obstaculicen los objetivos económicos, sino que sean además funcionales a esos objetivos.

A partir de esto, si la época construye subjetividades, su correlato es la construcción de una “realidad” consecuente con ella. Me refiero a “realidad” en tanto una visión del mundo compartida, en tanto este aspecto de la realidad sea una visión portadora de valores e ideales que definen cómo debe y/o debería funcionar lo social, lo económico, lo político, por lo tanto, es portadora de un saber. Es decir, a la suma de significados y sentidos que consolidan nuestro ser en el mundo, hacen lazo con los semejantes que comparten esta visión, crean consensos e inevitablemente segregan a quienes ponen en dudas esa manera de organizar la realidad -marginales-, ante la posibilidad de que lo diferente produzca desorden en el orden simbólico e imaginario creado. De allí que cada irrupción del marginal sea disruptiva, cuestionando dicho orden. (Ferrero. M, pp 111). De este modo, la explicación de la realidad que sostiene nuestra época -noeliberal-, es la idea de que un sujeto encontraría su ser y su felicidad en ser empresario de sí mismo, cuya salud, educación, calidad de vida, no son cuestiones de sociales y de estado, sino de logros personales. El autor sostiene que la subjetividad de nuestra época se caracteriza especialmente por el mandato de “no piense, consuma y goce”. Y es a partir de dicho mandato, como las ideas neoliberales -que propone un resquebrajamiento del estado como garante- dejan al sujeto en un individualismo extremo, en donde se debe buscar “ser empresarios de sí mismo”, sin una cultura o lazo con otro, en las cuales apoyarse. En otras palabras, se apunta a consolidar al sujeto como marginal.

Por último, para ampliar lo desarrollado respecto del capitalismo, tomare la ilustración que realiza Anibal Leserre del neoliberalismo como la Hidra mitológica. El autor, nos acerca dicha analogía para pensar al neoliberalismo como una Hidra de numerosas cabezas, que tiene la capacidad y el poder de reproducirse y regenerarse permanentemente. Sin embargo, el mito nos muestra que no es invencible, dejándonos la inquietud de quién o qué será el Hércules moderno que con su trabajo elimine esta Hidra. Quizás podamos responder a esta pregunta sobre el final de estas páginas. Para esto, es necesario primero, tener cierta claridad sobre las diversas cabezas de Hidra, que componen la lógica neoliberal. Estas son productoras de relaciones sociales, de influencia en lo subjetivo, de generar una nueva subjetividad. Cabezas neoliberales que determinan la existencia, e indican, no ya el mejor de los mundos posibles, sino el único mundo posible. Este último basado en la competitividad, en el modelo de mercado, en la desigualdad, y, que, como sostienen diversos autores citados, lleva al individuo a conducirse como una empresa, a ser empresario de sí. Se trata de una lógica que no conoce barreras, cuyo poder de integración alcanza todas las dimensiones de la existencia humana, no sólo las cuestiones económicas.

Es esta acelerada y masiva expansión del Capitalismo, la que afecta a la mayoría de los lazos sociales y la intimidad del sujeto. Destaquemos que esta extensión global, se está convirtiendo en la imposición de un modo de vida, pero no uno entre otros, sino del único. Se intenta apuntalar la homogeneidad de la individualidad, es decir, todos somos marginales.

De este modo, Leserre sostiene que el neoliberalismo propone una nueva subjetividad, la subjetivación contable y financiera; la forma más lograda de la subjetivación capitalista. Se trata, de hecho, de producir una relación del sujeto individual consigo mismo que sea homóloga a la relación del capital consigo mismo: una relación precisamente, del sujeto con él mismo como capital humano (Leserre, A, pp 5). Esto conduce a que toda dinámica social se reduzca a la producción económica como único modo del pensamiento contemporáneo, reduciendo el mismo y las acciones a que solo tengan validez en tanto favorezcan la acumulación de capital. Así el mercado que se ubica como un Dios omnipresente que nos conduce con su mano invisible hacia nuestro destino siempre futuro y siempre pidiendo un poco más.

Por lo tanto, la premisa general es considerar al hombre como un propietario que acumula capital humano apuntando al mayor rendimiento posible; resultado de sus decisiones responsables, sobre los costos y beneficios de sus elecciones. Rendimiento que define al individuo empresarial, que asume los riesgos de ser una empresa de sí. Esto conlleva a la destrucción sistemática de la dimensión colectiva, y promueve una radical individualización, que ubica la razón de las desigualdades en la responsabilidad individual; en otras palabras, es la individualización del destino y la responsabilidad por este. (Leserre, A, pp 7) Pero esta lógica liberal, ha conseguido, que no se trate de algo externo que se impone, sino de una nueva racionalidad, un nuevo funcionamiento de los sujetos que se reconocen a través de la competencia y el rendimiento. El sujeto neoliberal es producido por el dispositivo rendimiento/goce. El nada es imposible y el cada vez más -más rendimiento, más eficiencia, más eficacia - conecta al sujeto con su plus de goce, bajo la presión de un imperativo de época, donde cada uno debe estructurarse para ser una empresa de sí; debe estructurarse como marginal.

Palabras Finales

A partir de las preguntas iniciales de este trabajo, hemos recorrido un camino sinuoso, que nos llevó a repensar conceptos y contextos que atañen a nuestra práctica como psicólogos.

Comenzamos con una pequeña gran diferencia: distinguir el sujeto de la constitución subjetiva. Creo que dicha distinción fue esencial, puesto que nos permitió comenzar a pensar en la marginalidad y el marginal. De este modo, a partir de conceptualizar la subjetividad con arraigo socio-cultural, comenzamos a pensar el vínculo de ésta con la marginalidad; y, por el lado de la constitución del sujeto, nos interrogarnos sobre cómo cada sujeto puede asimilar y/o contrariar esta subjetividad de época.

Luego tratamos de definir el concepto de la marginalidad siguiendo principalmente los postulados de Andrea Delfino. Aquí observamos que el término marginalidad, desde sus inicios, estuvo ligado a la dimensión económica. Las diferentes definiciones que situamos a través del tiempo, siempre estuvieron relacionadas con las diferentes valoraciones y sentidos que se le dieron a la cuestión económica-estructural y cultural.

Algo muy importante que comenzamos a descubrir con aquellas definiciones, es que la marginalidad, a pesar de estar vinculada con lo que se ubica al margen; ya no podía ubicarse territorialmente. Si bien, en un primer momento se identificó la marginalidad con poblaciones que vivían en zonas pobres y periféricas; se descuidó el hecho de que

pobreza y degradación urbana no se encontraban siempre localizadas en el exterior de las ciudades, en sus suburbios, sino también en sus centros históricos. En virtud de esto, la marginalidad comenzó a perder su sentido topográfico.

De este modo, la conceptualización de la marginalidad excede el ámbito económico, y conlleva, también, a la marginalidad en las esferas sociales y culturales del individuo. Así, el término marginalidad no solo refiere a las condiciones económicas y a la incapacidad de este sector de la población para satisfacer las necesidades humanas básicas. Se advierte que alcanza otros aspectos de la vida de los sujetos, tales como: la participación política, exclusión de la toma de decisiones, ya sea al nivel de comunidad local o en instituciones y estructuras sociales más amplias. De este modo, la marginalidad implicaba un vínculo directo con la cultura y, además, de cómo ésta intenta cohesionar a los sujetos integrantes a pesar de su malestar.

Por consiguiente, comenzamos a recorrer los postulados freudianos respecto del sujeto, la cultura y el malestar; para vincularlos con lo marginal.

A partir de dicho recorrido, pudimos observar cómo la vida en comunidad implica renunciaciones en lo pulsional, restricciones impuestas por la cultura hacia los sujetos integrantes. Estas restricciones son tanto a Eros como a la pulsión de muerte, ambas atribuidas a cada uno de nosotros. De allí que, si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad, y padece malestar. Así, las dos aspiraciones del sujeto, la de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienden a luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, entablan hostilidades recíprocas.

Con estas conceptualizaciones, abordamos el contexto cultural actual y lo vinculamos con la marginalidad. Allí postulamos que el marginal es quien, como nos orientó Freud, no se acopla a lo cultural, quien no da lugar a las restricciones pulsionales necesarias para convivir en comunidad. Estos sujetos, a partir de no formar parte de la cohesión social y sus restricciones, ven al semejante como un otro en el cual pueden satisfacer sus tendencias amorosas y agresivas – sin tener en cuenta los modos socialmente permitidos –.

Luego, para ampliar lo hasta allí desarrollado, nos servimos de los aportes de Jorge Alemán, a partir del cual, también intentamos analizar la época y la marginalidad. El autor sostiene que, en el texto de Freud, todavía tienen una gran eficacia simbólica la familia, la prohibición, el amo que regula la vida de las personas, las figuras de la autoridad, el padre de familia, las instituciones; que van imponiendo al sujeto diferentes renunciaciones y restricciones. Es decir, un campo donde todavía las autoridades están presentes y los lazos sociales tienen consistencia; y es allí desde donde Freud ubica el malestar. Y es allí, desde donde realizamos un primer análisis del marginal.

Pero, una vez que el capitalismo comenzó a desplegarse, se empieza a percibir que el nuevo malestar ya no puede ser pensado con las figuras de ese amo clásico; y es el propio capitalismo y su marcha ilimitada, su despliegue incesante, el que erosiona y desgasta las figuras de la autoridad. Asistimos aquí, nuevamente, a relacionar lo cultural con la dimensión económica. Pero, esta vez, sosteniendo la idea de que la época actual se encuentra teñida por el neoliberalismo -algo que se desarrolla más adelante-. A partir de esto, la idea de marginalidad vuelve a estar vinculada con la dimensión económica, pero de un modo diferente: ahora el neoliberalismo implica, no sólo, la dimensión económica, sino también, todas las demás dimensiones de la existencia humana.

El concepto central que tomamos de Jorge Alemán es el empresario de sí mismo. Y es

a partir de dicho concepto, como el sujeto, lo marginal y los cultural -neoliberalismo- se encuentran entrelazados. Se trata de entender al sujeto como alguien que está todo el tiempo desde su propia relación consigo mismo y en su relación con los otros, concibiendo, gestionando, organizando su vida como una empresa, como una empresa de mayor rendimiento posible y de plus de gozar.

Este empresario de sí mismo nos da lugar a pensar, aún más notoriamente que en Freud, que el marginal ya no se ubica a partir de la exclusión de un espacio físico o geográfico, que no depende de las condiciones económicas y/o materiales; sino que, el marginal es este sujeto que no tiene historia, ni tiene legado simbólico, ni puede ya remitirse a ninguna biografía, ni a ninguna tradición que lo sostenga. No hay nada social y/o cultural que lo garantice atrás; está abocado constantemente a su plus de gozar.

Todas estas consideraciones decantaron en un abordaje del neoliberalismo, la época y el sujeto. Para ello evocamos a dos autores que coinciden en varias directrices: Miguel Ferrero y Aníbal Leserre.

El aspecto que ambos autores sostienen como decisivo en la construcción de subjetividad de época, es la característica que ha tomado el modo de producción capitalista, al que denominan neoliberalismo; y que Laserre ilustra poéticamente como la Hidra mitológica. Una definición que ilustra muy bien lo sostenido por estos autores, es entender al neoliberalismo como una estrategia capitalista, cuyo núcleo es proponer un individuo solitario, centrado en sí mismo y estimulado a la competencia y rendimiento, que busca resolver la angustia de su propia finitud a través del consumo.

De este modo, la explicación de la realidad que sostiene nuestra época -neoliberal-, es la idea de que un sujeto encontraría su ser y su felicidad en ser empresario de sí mismo, cuya salud, educación, calidad de vida, no son cuestiones sociales y de estado, sino de logros personales. Así, la subjetividad de nuestra época se caracteriza especialmente por el mandato de no piense, consuma y goce. En otras palabras, el sujeto neoliberal es producido por el dispositivo rendimiento/goce. El nada es imposible y el cada vez más - más rendimiento, más eficiencia, más eficacia - conecta al sujeto con su plus de goce, bajo

la presión de un imperativo de época, donde cada uno debe estructurarse para ser una empresa de sí; debe estructurarse como marginal.

Por último, es menester mencionar que, tanto Freud, como Alemán y Leserre, preguntan (cada uno de modo particular) sobre qué respuestas podemos dar frente al avance de la cultural neoliberal sobre el sujeto; y por lo tanto, frente a la marginalidad.

Luego de realizar este recorrido teórico, creo que estamos en condiciones de dar ciertas directrices como respuesta. De modo más poético, podremos dar directrices con la potencialidad suficiente de convertirse en Hércules, que logren cortar las cabezas de esta Hidra.

A partir de todo lo trabajado hasta aquí, una de las cuestiones centrales a resaltar, es entender la supremacía existente de la ética empresarial en todos los órdenes de la vida. Desde diversas dimensiones del sujeto se promueve al 'emprendedor de sí mismo', y se lo conduce a una cosmovisión homogénea e individual: se sostiene la idea de que sólo puede producirse la concreción de las aspiraciones individuales y los objetivos socioculturales, si cada uno se convierte en una pequeña empresa. Así vivimos bajo imperativos y coordenadas neoliberales que sostienen un para todos y no da lugar al uno singular. Podríamos pensar en una homogeneidad caracterizada por la individualidad y el rendimiento exacerbado constante.

De este modo, lo principal es cómo transmitir desde el discurso analítico, la posibilidad

de sostener en lo cultural-social la dimensión subjetiva; es decir, un no-todo, sostener al sujeto singular por fuera de las coordenadas homogéneas liberales. Situarse en una posición de “un no para todos por igual” en relación a la existencia del sujeto; dejando al descubierto el velo del discurso neoliberal, e intentar desarticularlo.

Pero, es importante resaltar, que esto no quiere decir que sostengamos un punto exterior a la dimensión cultural y social. El analista, como sujeto social, forma parte de dichas coordenadas e imperativos neoliberales. Es decir, no puede ser ajeno a la dimensión de lo colectivo y de lo político. Campo que en nuestra época se nos presenta con valor universal y homogenizante. Pero sí, podemos estar advertidos de las lógicas capitalistas, llevar adelante una tramitación, con el otro, del individualismo de época. Se sostiene la posibilidad de constituir un lazo con el otro -un lazo social – sabiendo, como nos vamos a dirigir a ese otro, y conociendo el contexto del sujeto.

A mi entender, el discurso analítico implica una ética de la singularidad. De este modo se mantiene la puerta abierta al síntoma, a aquello que es propia creación del sujeto, respecto del malestar de no encajar en un para todos. En palabras de Leserre implica poder cernir su sintoma, su soledad responsable y desde allí ubicar su decir, su hacer y su estar, sin que estas estén determinadas fantasmáticamente ni que sean un eco de la razón neoliberal. (Leserre, A. pp 15)

Bibliografía.

• Alemán, J. (2016). *Diferencia entre sujeto y subjetividad*. Revista *Virtualia*. Recuperado de: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/14/malestar-en-la-civilizacion/diferencia-entre-sujeto-y-subjetividad>

• Alemán, J. (28 de junio de 2016). *El malestar en la civilización actual: una aproximación*. Recuperado de: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/17235/el-malestar-en-la-civilizacion-actual-una-aproximacion>.

• Bleichmar, S. (2005). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires, Ed Topia.

• Delfino, A. (2012). *La noción de marginalidad en la teoría social latinoamericana: surgimiento y actualidad*. Recuperado de : <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n74/n74a02.pdf>

• Ferrero, M. (2017). *Neurosis y subjetividad de la época*. Revista: *psicoanálisis en la universidad*. DOI: <https://doi.org/10.35305/rpu.v0i1.14>

• Freud, S. (1913) *Tótem y Tabú*. Bs. Aires, 1991. Amorrortu.

• Freud, S. (1930) *El Malestar en la Cultura*. Bs. Aires, 1986. Amorrortu.

• Gonzales, A. (2004). *Poéticas de la Marginalidad: Una Teoría de la Violencia*. Alicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n74/n74a02.pdf>