

EL MALESTAR EN LA CIUDADANÍA



Introducción

¿Qué es la *ciudadanía*? ¿Qué es la democracia? ¿Qué alternativas a la cultura posmoderna de la mortificación podrían proponerse desde el pensamiento crítico? ¿Cómo se sale de lo común? ¿Qué lugar hay para el *sujeto* en la contemporaneidad? Estas y otras preguntas me servirán para desarrollar algunas escansiones y articulaciones teórico-críticas de la realidad subjetivo-sociopolítica actual, sendero de búsqueda que pretendo ir haciendo sobre la marcha más que como plan efectivamente programado. Justifica este *transitar sin cálculo* - casi afín a la “asociación libre” freudiana - el considerarme un neófito valiente que “tocará de oído” algunas notas de otros “campos del conocimiento”, ajenos a mi actividad propiamente práctica (como psicoanalista, principalmente) en miras de improvisar algunos acordes heurísticos que nos permitan, – al lector y a mí – entonar alguna *nueva melodía esperanzada*.

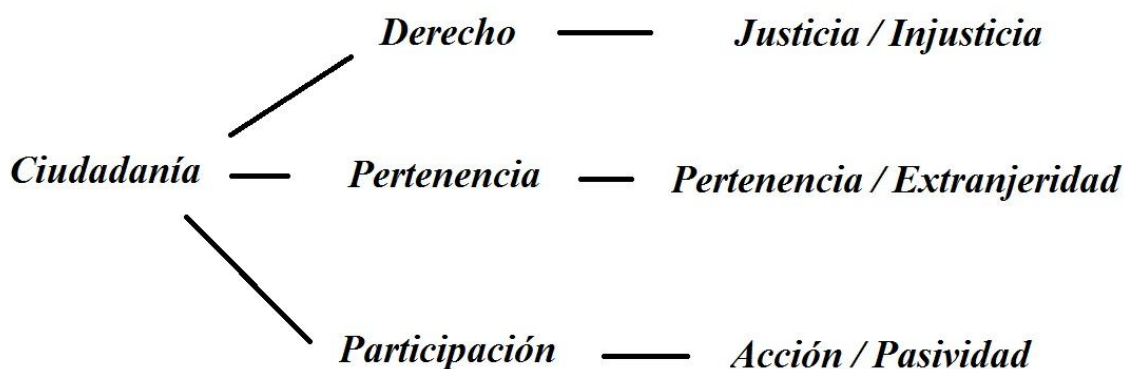
La atopía ciudadana

Voy a empezar de un modo sencillo, por el sesgo de interrogarme por el concepto mismo de *ciudadanía*. A este respecto tomaré como referencia el libro *El malestar en la ciudadanía*¹ de variada autoría, ya que allí encuentro una multiplicidad de referencias pertinentes y coloridas.

Uno de los capítulos que más me interesó – a los fines de lo que estoy abordando –, es el capítulo de Daniel Berisso que lleva por título “Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética social.” Promete ya desde el título. Daniel Berisso toma de Carlos Cullen una tripartición definitoria respecto de la categoría de *ciudadanía*. Allí dice:

“Partimos de cierta polisemia del término bajo las formas de derecho, pertenencia y participación política. De estas interpretaciones se derivan dicotomías tales como: justicia – injusticia, pertenencia - extranjería, acción – pasividad; distinciones que nos acercan a una definición básica. Sobre la base de ésta, podemos hablar de “ciudadano” como de aquella persona jurídicamente reconocida, perteneciente a una cultura y a una sociedad, como miembro activo en la producción de contenidos simbólicos y formas de organización políticas.”²

Vemos así sintetizado, de una manera muy operativa, el concepto en cuestión. Inclusive, podemos situarlo en un esquema a los fines de organizar lo dicho. Nos quedaría entonces así:



¹ Cullen, C. (Comp.); *El malestar en la ciudadanía*, Buenos Aires, Ed. La crujía, 2007.

² Berisso, D.; “Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética social” en *op. cit.*, Pág. 43.

Ahora bien, más allá de estas generalidades, Berisso destaca que tal categoría está constituida, además, por dos vertientes; a saber, una dimensión real y otra *utópica*. La dimensión utópica de la categoría de *ciudadanía*, al estar del autor, hace referencia puntualmente a la *estructura funcional de la utopía* (Paul Ricoeur) en tanto, independientemente de las múltiples utopías particulares, se trata de pensar en una cierta *unidad* dada no en los “contenidos” de cada utopía sino, precisamente, en su *función*:

“... consideramos lo utópico como un no-lugar anclado en el fenómeno mismo que investigamos, como espacio vacío que posibilita el papel constitutivo de la imaginación en la tarea de repensar nuestra vida social. Pero dicho campo de indeterminación es también la presencia de ese *otro*, cuya mirada aporta sentidos irreducibles a toda categorización de la realidad.”³

Ese “espacio vacío que posibilita el papel constitutivo de la fantasía en la tarea de repensar nuestra vida social” me resulta una interesantísima propuesta, sobre todo para pensar cómo entraría a jugar en articulación con un concepto especial del psicoanálisis que es el del *objeto a*. El *objeto a*, en psicoanálisis, no es ningún ser sino, precisamente, un objeto perdido que escapa a la simbolización del lenguaje, a la localización simbólico-imaginaria y que, a su vez, posibilita el establecimiento de lo fantasmático-lúdico en tanto esto es lo que vendrá a desplegarse en dicho espacio vacío, principalmente para cubrir esa carencia en ser en la que el objeto *a* coloca al sujeto (intento de simbolización), y además para posibilitar el movimiento mismo del sujeto como *deseante*, ya que sin *fantasía*, el sujeto quedaría él mismo como objeto inerte, pasividad mortificada.

Por lo demás, me atrevería a decir que el sujeto mismo lleva en su esencia algo de ese no-lugar, ya que ningún sistema simbólico (ningún significante) puede representarlo acabadamente. Y esto puede servirnos para pensar la idea de *ciudadano*, en el sentido de que ninguna abstracción formal puede acallar la potencia interpelante del *ciudadano* como *otro real* (deseante y dialogante). Veremos algunas cosas que le den mayor consistencia a esta conjetura. Por lo pronto, destaco que, en la cita de Berisso de más arriba, lo que aparece como no-lugar interpelante es, también, la presencia del *otro* cuya mirada introduce un límite y la irreducibilidad de lo impensado. Subrayemos que se trata de un

³ Berisso, D.; *Op. cit.*, Pág. 44.

otro deseante, ya que, en psicoanálisis, hay serias razones para relacionar íntimamente a este deseo del Otro con el objeto *a*.

Berisso sostiene que la “irrealización del objeto [es decir, la incompletitud de la categoría de *ciudadanía* por la presencia de la dimensión utópica como no-todo] puede bien ser confundida con la inadaptación del sujeto.”⁴ Por consiguiente, se justifica un proyecto que proponga la saturación de esa brecha (entre *individuo* y *ciudadano*) vía la adecuación del hombre a la “norma” (la ética protestante encajaría con esta posición). Pero este proyecto trae como consecuencia una degradación de la *estructura funcional de la utopía* (expectativas sociales) a la mera autorreferencialidad de los sueños y proyectos particulares (de cada individuo). Autorreferencialidad propia de un *solipsismo adaptativo*.

Como respuesta a esta posición, Rousseau sitúa la dimensión utópica como separada de la facticidad jurídica, por cuanto estima que el *hombre* y el *ciudadano* (concebido como burgués adecuado a las normas establecidas o, al menos, en la carrera) constituyen una antinomia insalvable. Semejante crítica sostiene el marxismo en defensa ya no del *bon sauvage* rousseauano ni tampoco en nombre de la dimensión utópica como no-todo. En efecto, desde la perspectiva marxista, la utopía parecería quedar confinada a una simple ilusión ideal (es confundida con la *ideología*, según pienso), dado que la misma no es concebida como no-lugar en lo dado, es decir, como presencia irreductible en lo fáctico mismo o inclusive como *causa* de tal facticidad.⁵ El realismo marxista al anular la vertiente

⁴ Berisso, D.; *Op. cit.*, Pág. 45.

⁵ En este punto se me ocurre distinguir dos caras de la *utopía*, de la *ilusión* - creo que lo tomo de Ana M. Fernández, aunque no estoy seguro. Algunos autores sintetizan el desarrollo que voy a hacer al respecto de estas dos caras de lo ilusorio, en una antinomia justamente entre *ideología* y *utopía*. La primera versión como fetichización religiosa donde *se niega la realidad tal como es*. Freud decía que la Religión era una *neurosis obsesiva* (pero) *universal*. Una disposición universal (articulada a prácticas ritualísticas efectivas) a rechazar lo real del (in)mundo humano. Delegación a un poder superior, fe ciega e inhibitoria, pasividad frente a la omnipotencia del Otro. El trasfondo no deja de ser lo que Freud mismo llamaba *necesidad de ser castigado por un poder parental* en “El problema económico del masoquismo” (1924). Es decir, el goce masoquista e incestuoso en tanto desfigurado, haciéndose síntoma en la ritualización compulsiva, pero no dejando, pues, de satisfacerse como tal. Ahora bien, creo que hay otra vertiente de la *ilusión* o de la *fantasía* (como *sitio* o *función*, no tanto en su particular *contenido* - aclaración acorde con el desarrollo que vengo haciendo en el cuerpo del trabajo) no como negación desenfadada de lo real y, por consiguiente, generadora de síntomas, sino como *punto de edificación de nuevas realidades instituyentes*. La ilusión como *fe crítica*, como *deseo en acción*, como motor del ejercicio de la potencia subjetiva. Aquí hay renuncia al goce masoquista de la primera

utópica como indeterminación actual y ubicarla como “futuro emancipado”, se pierde de pensarla en términos de *apertura a la intersubjetividad*.⁶

vertiente de lo ilusorio y, en ese sentido, el despertar mismo del deseo (ya que este se dispara cuando se *cede* del goce: - g \equiv + d). Tanto la Religión así como la Política, estimo, muchas veces basan la eficacia de sus respectivos poderes, sobre todo cuando se trata de la captación de la voluntad popular (de las masas), en una *economía subjetiva reprimida*, o sea, alienada y fijada a lo más incestuoso. Las energías que se depositan en personajes de la realidad social (a quienes se alabaré como a Dioses) emanan de fuentes infantiles en donde yacen ligadas. Se trata de *imágenes familiares* que no se ha querido ceder en su añoranza, razón por la cual se las conserva en lo inconsciente. Esto es el “abc” del psicoanálisis ya que estamos hablando del *Complejo de Edipo*. Pero el Edipo es estructurante ya que las energías que otrora se articularon a lo familiar, de desprenderse, pueden disponerse al servicio de la *Comunidad*, entendida como ruptura para con lo *endogámico* (y no meramente en un sentido fetichista). El crecimiento societal tanto es su capacidad productiva así como en su capacidad crítica, es inseparable de este *desasimiento afectivo de las autoridades infantiles*. La transformación societal “empieza por casa”, podríamos decir. Una Religión crítica, una Política crítica, en definitiva, una Sociedad crítica, pues, sólo pueden ser consecuencia de sujetos abiertos a la intersubjetividad que sólo es posible, a su vez, gracias a la aceptación de la exogamia como intercambio de linajes y como renuncia a satisfacciones infantiles reprimidas. La lógica simbólica de sustitución metafórica de *objetos de deseo* (dejo a mi madre y a mis hermanas por *una mujer*, por ejemplo) moviliza a la Sociedad en su conjunto. La Sociedad es casi como el efecto mismo de sentido que se va produciendo gracias a esos movimientos intersubjetivos donde metáforas libidinales van elaborando lo pulsional irreductible y gestando nuevas formas simbólicas (agrupamientos humanos, familias, instituciones). Una Sociedad donde los sujetos que la constituyen permanecen mayoritariamente alienados (o sea, *reprimidos* en su doble acepción, sociológica y psicoanalítica, ya que en este desarrollo parecerían estar imbricadas) a objetos primitivos, será una Sociedad poderosamente narcisista y cerrada al *otro*. Lo ilusorio predominará en su faz adormecedora, razón por la cual la corrupción y la mortificación serán el destino inevitable. Hasta que todo se vaya al carajo, desde luego: ¿la década de los noventa en la Argentina?

⁶ Reflexionando sobre estas cuestiones y según entiendo la ortodoxia marxista, podría pensarse que allí la utopía insiste como *meta*, es decir, como algo que estaría hacia el final, *telos*, y que vendría a producir una ruptura para con la insistencia alienante del discurso del amo (ideología). Podemos pensar en una profunda solidaridad entre el sujeto ideológico y el discurso del inconsciente (solidaridad trabajada especialmente por Althusser) en tanto la ideología aparecería como la *relación imaginaria* - efecto de una *sobredeterminación simbólica* - que los sujetos tienen con sus condiciones reales de existencia. Ahora bien, lo interesante sería pensar en la utopía no ya como *meta* sino como *resto indefinido* actual, como falta renegada por la ideología en tanto otorgadora de un ser. Tal vez por esto Lacan rechazaba la idea de *revolución*, en la medida en que supone una sustitución de un amo... por otro (de un “padre malo” – tiránico, despótico - , por un “padre bueno” – benefactor, protector - , por ejemplo). Lacan antepone la idea de *subversión*, no ya como giro de 360°, sino como *interpelación y separación para con el conjunto legitimado de elementos admitidos* que definían al Amo en su consistencia. La subversión implica, a mi estar, una sustracción singularizante del Todo instituido en el que el sujeto yacía más como *sujetado* que como deseante. Para pensar la articulación entre psicoanálisis,

Berisso introduce como cuestionamiento al estar bolchevique, la postura de Habermas, quien discute el reduccionismo de la noción de *praxis* a una mera acción humana de “producción”. Para este pensador, pues, la *praxis* implica necesariamente “la estructura de interacción simbólica de una pluralidad de sujetos, capaces de reproducir formas de vida y de evaluar y construir de manera discursiva normas de acción.”⁷ La noción de utopía se vuelve aquí, entonces, operativa para el concepto de ciudadanía en la medida en que implica intersubjetividad actual y activa en la producción de normas y valores, o sea, la *presencia del otro dialogante*. Otro dialogante que renueva siempre la relación crítica con lo instituido. El otro dialogante es un *otro interpelante* en cuanto que sujeto abierto y no acabadamente sobredeterminado. Estimo que el giro que aquí se produce implica un cuestionamiento de la idea de una taxativa sobredeterminación materialista de lo subjetivo por lo objetivo (es decir, del sujeto por las relaciones de producción). La ciudadanía dialógica implica, pues, un margen de indeterminación, *utopía* o *esperanza* que constituye un punto irreductible de toda sociedad democrática.

La Democracia como «asentimiento de la falta»: la representación no-toda

En esta segunda parte, voy a proseguir en el discurrir crítico recordándole al lector cuáles fueron las preguntas iniciales: ¿Qué es la *ciudadanía*? ¿Qué es la democracia? ¿Qué alternativas a la cultura posmoderna de la mortificación podrían proponerse desde el pensamiento crítico? ¿Cómo se sale de lo común? ¿Qué lugar hay para el *sujeto* en la contemporaneidad? Bien.

Traigo una reflexión del cientista político “lacaniano” Yannis Stavrakakis, quien en su libro *Lacan y lo político* (2007) afirma lo siguiente:

“La experiencia de la revolución democrática permite cierto optimismo. La democratización es sin duda un proyecto político de esperanza. Pero el discurso político no está (o no debería estar) basado en la visión de una sociedad utópica armoniosa.⁸ Está basado en el reconocimiento de la imposibilidad y de las

marxismo, sujeto del inconsciente, ideología y otras yerbas, recomiendo el libro de Alejandro Lezama *Lacan/Althusser. Hermenéutica y diálogo*, Ediciones cooperativas, Buenos Aires, 2008. En especial los capítulos 2 y 3; “De la subjetividad y de la ideología” y “Del sujeto”, respectivamente.

⁷ Berisso, D.; *Op. cit.*, Pág. 47.

⁸ En este libro, pero en especial en este capítulo, Stavrakakis cuestiona profundamente la idea de “utopía” aún en su diferencia para con la *ideología*. Entre otras cosas por considerarla, acorde con el planteo de Louis

consecuencias catastróficas de un sueño de esa clase. Lo que diferencia a la democracia de otras formas políticas de sociedad es la legitimación del conflicto y la negativa a eliminarlo mediante el establecimiento de un orden armonioso autoritario.”⁹

El espíritu democrático es, podríamos decir, asentimiento del conflicto interno y no su rechazo. La armonía y la reconciliación *absolutas* entre las partes en conflicto no pueden ser nunca sus objetivos últimos sino cierto *margen de consenso*, de “síntesis” en el sentido hegeliano, apuntalado en el *diálogo*. “Apuntalado en el diálogo” siempre y cuando las partes quieran realmente llegar a una superación del conflicto. Superación que necesariamente implicará una *pérdida*. Cuando una de las partes lo que busca es imponerse absoluta y terca - “hinchar las pelotas” (discúlpeme el improperio el lector pero creo que es necesario decirlo de la manera más directa posible) - por el puro capricho de contradecir o aplastar la posición y/o la argumentación del otro, entonces, estimase válida la *acción*, el *acto político*. El núcleo *real* – dialéctico - de la política es *lo político*. La dimensión de lo político debe pensarse como ligada al acto decisivo donde se desborda lo establecido en el sentido de una *transgresión* fundadora de un nuevo orden. Hacer política será entonces operacionalizar el núcleo (real) de lo político en el sentido de sustraerse al adormecimiento generalizado en lo admitido por todo el mundo como válido y aceptable. *Falla ética* en la política que hace a *lo político*.

No sé, se me ocurre pensar, por ejemplo, en una *sanción económica* a una empresa que no se adecúa a la Ley. Estimo que es una *acción*, un *acto*, más allá del diálogo, allí donde el otro sólo buscó exceptuarse de su atravesamiento (del atravesamiento por la Ley). Otro ejemplo de operacionalización de *lo político* (un acontecimiento) sería el de un estallido popular al estilo 2001 (“¡Que se vayan todos!”) donde el “pacto” Estado-ciudadanos se ve poderosamente cuestionado allí donde estos últimos ven peligrar su condición misma de tales, es decir, donde continuar respetando las “reglas del juego” establecidas es

Marin, una “crítica ideológica de la ideología.” Además, Stavrakakis, en sintonía con el decir de Slavoj Žižek, estima que la *utopía* en tanto búsqueda de una armonía social acabada, siempre producirá la generación de un “chivo expiatorio” (el ejemplo *princeps* es la “utopía nazi” y el “judío”). La utopía queda muy enmarcada en el plano fantasmático en su función de “tapón” respecto de la castración en el Otro. Creo que tal crítica subestima la vertiente *esperanzada* de la fantasía como *punte de edificación de nuevas realidades instituyentes*. No hay en Stavrakakis una concepción de la utopía como esperanza sino que ambas constituyen elementos diferenciados que no hacen a una relación *necesaria*.

⁹ Stavrakakis, Y.; “Más allá de la fantasía de utopía” en *Lacan y lo político*, Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2007. Capítulo 4, Pág. 161.

equivalente a legitimizar resignadamente la violencia y la arbitrariedad. Un poco más abajo hablaré de la diferencia entre *infracción* y *transgresión* ya que no son lo mismo. Por lo pronto, sí me interesa subrayar que ir *más allá de la palabra* cuando la situación lo exige no implica abandonar el campo de la palabra (ni *pasar al acto*, en el sentido psiquiátrico y/o psicoanalítico), sino *trascenderlo*.

Hay cosas que se dialogan y cosas que no. Hace poco leía, en una entrevista a la politóloga María Esperanza Casullo, algo que me parece que tiene mucho que ver con esto. La cito:

“[Desde la Unión Cívica Radical, desde 1983 en adelante] Se comprendía al Estado como si funcionara a través de un acuerdo voluntario, donde la gente participa regida por buenas intenciones y el decisor político tiene como rol central la coordinación de acuerdos entre las partes. Y el Estado no es eso. Es, sobre todo, una relación de poder, en la que hay que tomar decisiones muy complejas, que requieren de la voluntad de llevar adelante esas decisiones, aún a pesar de que haya gente a la que no lo gusten y se afecten muchos intereses. Es decir, no todo es consensual: hay que pilotear los conflictos y patear culos en determinados momentos.”¹⁰

Estimo que el retorno argentino a la Democracia supuso salir de esos años nefastos de represión, mortificación y tortura donde el pacto cívico-militar del denominado “proceso de reorganización nacional” hizo del país y del pueblo un verdadero *sujeto catatónico*, ensimismado, alienado tenazmente al Otro, sin posibilidad de *tomar la palabra* y de *pensar críticamente*. La Democracia aparece históricamente en nuestro país entonces como el *delirio* que vino a intentar la curación popular, nacional. Volver a tomar la palabra.

Regresar a la Democracia supone regresar al conflicto de la palabra y de la interpelación por el otro en tanto otro (no-yo). La dictadura cívico-militar suponía más bien una sociedad narcisista capturada por el miedo a la diferencia y al futuro, al pensamiento crítico y a la movilización social. Pasividad, terror e inermidad sociales donde lo que predominó fue la *crueledad*, es decir, el *goce*. El avasallamiento del otro en tanto otro.

Cito a la psicoanalista argentina Eleonora D’alvia quien, en el libro *El artificio del poeta y el psicoanálisis* (2011), afirma lo siguiente:

¹⁰ Barrientos, M.; “María Esperanza Casullo. Quiebre del Estado y procesos de reorganización” en *2001: relatos de la crisis que cambió la Argentina*. Ed. Patria Grande, Buenos Aires, 2011. Pág. 121.

“La encerrona trágica atenta contra la subjetividad de quien la padece, tanto de cómo quien la ejerce. Es causa de la cultura de la mortificación, ya que para permanecer como tal requiere de la complicidad de otros que callan. Se establece la renegación, por un lado se niega que se niega que está sucediendo la situación horrorosa que está sucediendo, y por el otro, se la admite al naturalizar o justificar el sufrimiento tomado como necesario, incluso inevitable. Lo que se niega, de lo que nada se quiere saber es de la dimensión de la castración. Esta modalidad de repliegue del erotismo ante el avance del goce mortífero es siempre incestuosa. De un Otro que en lugar de tener en cuenta al otro como sujeto, lo toma como objeto de su goce. El terrorismo de Estado deja a los sujetos en una encerrona trágica al quedar cancelados sus derechos ciudadanos ante el poderío de un accionar impune.”¹¹

La Democracia es goce escindido por la Ley. Todo intento de monopolización acumulativa de recursos y derechos con forclusión y/o objetivación del otro, sintoniza con una lógica antidemocrática. Una democracia verdadera es aquella que no desmiente en acto lo que sostiene es sus principios. Democracia implicaría respeto por la ciudadanía en sus tres acepciones: derechos, pertenencia y participación.

Si un gobierno de facto y absolutista supone un intento superyoico de fagocitar las singularidades imponiendo el sentido-uno que habría que venerar, en cambio, una democracia genuina implicaría la admisión de una *representación no-toda*, o sea, *equivoca*, de aquellos a quienes se representa y además la aceptación de una *multiplicidad semántica*, es decir, una *apertura a la lucha sublimada* (dialógica) entre interpretaciones particulares. No habría democracia verdadera sin *asentimiento de la falta*. Aceptación del conflicto inherente a la castración humana como *no-relación sexual* (no hay armonía) entre los cohabitantes de una sociedad.¹²

Una genuina democracia es aquella que no sólo quita a la sociedad del estado de auto-mortificación y miseria psicológica al que podría llevarlo el narcisismo humano en su estructura de rivalidad y aniquilamiento del otro irreductible (ver: *El malestar en la cultura*), sino que además se compromete en posibilitarle a dicha numerosidad social acceder a la *alegría*, sentimiento que surge únicamente de la efectuación genuina de los propios *deseos*. No allí donde el otro los cumple, sino allí donde el otro brinda las *condiciones de*

¹¹ D’alvia, E.; “Poesía y psicoanálisis” en *El artificio del poeta y el psicoanálisis. Conceptualizando prácticas*. Ed. Fuegos del sur, Buenos Aires, 2011. Pág. 35.

¹² Me resultó interesante un breve y sencillo artículo que leí en el blog *Artepolítica*, intitulado “La armonía como ilusión antidemocrática” cuyo autor es Manuel Quaranta y en donde se pueden ubicar algunos argumentos solidarios con el desarrollo que hice en este punto: <http://artepolitica.com/comunidad/la-armonia-como-ilusion-antidemocratica/>

posibilidad para que cada sujeto (individual o colectivo) pueda pagar el precio (si está dispuesto a asumir el desafío) que sus deseos (fantasías, proyectos) reclaman en su realización.

El Nombre del Pueblo y el Deseo del Mercado

Frente a la imperativa predominancia de un sistema autoritario, la democracia no aparece sino como una esperanza, una utopía e incluso como un *delirio*. El psicoanalista Fernando Ulloa tomaba la frase de Cioran según la cual “la esperanza es el estado natural del delirio” para extenderla en la afirmación de que “el delirio es, en situaciones límite, el estado heroico de la esperanza.” Freud nunca dejó de advertir que toda producción delirante es un *intento de curación*, un modo singular de recomponer lo mortificado, de salir del lugar de *objeto de goce* donde la libido fijada sobre sí aplasta radicalmente. Las sociedades que, frente a situaciones límite, deliran, sean tal vez las sociedades que menos enfermas están allí donde intentan curarse de la introversión libidinal, del caos en que dichas sociedades quedaron envueltas (sea por el acontecimiento histórico que fuere).

Estimo que salir de la dictadura cívico-militar implicó para gran parte de la sociedad argentina una apuesta insensata – delirante - por el *deseo*. El deseo de un pueblo como *desprendimiento* para contra la opresiva ferocidad de ciertos sectores poderosos (irreductibles al Estado *de facto* y a la simple geografía nacional, desde luego) cuyas ambiciones (y temores) implicaban en su conservación y crecimiento la aplicación de una terrorífica y sistemática mortificación societal de toda índole: económica, subjetiva, física, espiritual, ciudadana, etc.

Con la llegada de la década de los noventa fue tomando cuerpo un movimiento de neta estirpe *neoliberal* (¿un *terrorismo neoliberal*, acaso?) con intensa depreciación del rol del Estado (que debería actuar en *Nombre de la Patria*, NP) y apertura acrítica al fluir mismo del *Deseo del Mercado* (DM). Sin esta metáfora de regulación del DM por el NP, la sociedad en su mayoría comenzó a verse supeditada a los caprichosos intereses e influjos de las potencias dominantes, dueñas del mercado y de los centros de acumulación de riqueza (Bancos, Fondos, Empresas, etc.). La privatización de lo nacional en manos de poderes extranjeros hizo a una *alienación* y expropiación progresivas por

parte de los gobernantes nacionales de turno que desmintió en acto lo que se prometió en palabras. La participación de Argentina a la par con los poderosos actores del “primer continente” se develó claramente imaginaria e inconsistente. El 2001 como fecha de explosión radical, de levantamiento popular hastiado frente a tanto olvido, vaciamiento, miseria y mortificación, fue una suerte de *retorno de lo reprimido social* por cuanto supuso la caída de las máscaras que velaban lo real de la situación. No obstante, vale decir que así como la dictadura fue *cívico-militar*, la instalación del modelo neoliberal en la Argentina, fue una alienación *popular-gubernamental*. Esto quiere decir que gran parte del pueblo, a sabiendas o no, apoyó el modelo y gozó de las políticas económicas y sociales aplicadas, en algunos casos como narcotizado en una renegación estulta de las contrariedades previsibles, a corto y a mediano plazo.

Con la llegada del *kirchnerismo* no puede negarse (ni los sectores de izquierda o de derecha más *anti K* lo hacen, al menos no los que gozan de cierta “honestidad intelectual”) que una profunda reestructuración social, política y económica hubo de producirse, efectuándose especialmente un interesante despertar del *espíritu político*, donde *actos políticos* en cuanto que *operacionalizaciones del núcleo real de la política* fueron dando lugar a un intenso movimiento de debate, cohesión, disensos, crecimiento, discusión y polémica. El kirchnerismo despertó (y despierta) grandes amores y grandes odios, porque en su pragmatismo está este tener en cuenta *lo real* de la política, real que al ser motorizado incentiva poderosas *resistencias*. Incluso la fascinación fanática en tanto amor transferencial puede operar resistencialmente respecto del proyecto político, punto de falla habitual en cualquier gobierno que cifre sus fuerzas principalmente en la vertiente *personalista*.

Cierto es que, no obstante, esta misma predominancia presidencialista-personalista de figuras como Néstor Kirchner o Cristina Fernández (podrían agregarse el recientemente fallecido Hugo Chávez o Evo Morales), parecería reintroducir en cierta medida una lógica de regulación del *Deseo del Mercado* por el *Nombre del Pueblo* (el Estado). ¿Impidiendo esto la fagocitación de la sociedad por el *anarcocapitalismo neoliberal* contemporáneo? Es probable. Por otro lado, luego de la crisis de principio de milenio en la Argentina, acaece un marcado acotamiento del *sentimiento antipolítico generalizado* (“¡Que se vayan todos!”) en donde comienza a emerger la figura de un *político-ícono que escucha* la voluntad popular, despertando esto cierta esperanza resignada. Esta emergencia, como

señalaba más arriba, parecería ir en sintonía con un movimiento sociopolítico latinoamericano.

Por lo demás, el sostenimiento de íconos nacionales hace a la consistencia misma de la comunidad, cohesión del conjunto social que depende precisamente de que ciertas figuras ocupen el lugar del Ideal del yo, tal como Freud lo describe en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Según el cientista político ya citado, Yannis Stavrakakis, la situación actual de Europa se caracteriza por este derrumbamiento de los ideales y esta apertura acrítica al *Deseo del Mercado*, sin el resorte metafórico del Estado, que debería operar en *Nombre del Pueblo* y no del *establishment* financiero. En cambio, la coyuntura latinoamericana parecería ir en otro sentido, es decir, en la vía de un *resurgimiento del Nombre del Padre* que además de sentirse en la dinámica misma de la sociedad, se manifiesta claramente en el renacimiento del rol del Estado, en la emergencia de *políticos-íconos* que (al menos en apariencia) escuchan al pueblo y debaten críticamente con el mercado y en la nacionalización progresiva de los recursos de los territorios nacionales.

En una entrevista al psicoanalista Sergio Zabalza, este decía:

“Quien quiera haya transitado las calles durante el Bicentenario [de la Nación argentina] habrá comprobado el clima sereno y respetuoso fervor que imperó durante los festejos a cargo de personas que, sin embargo, en ningún momento se tornaron masa. Bien podríamos decir entonces que por estos lares se suscitó cierto renacimiento del discurso del amo. Con lo cual debemos ser prudentes para servirnos de conceptos tales como discurso capitalista, feminización del mundo, caída del padre. El Otro trabaja también de acuerdo a las geografías.”¹³

Zabalza matiza la concepción de algunos psicoanalistas contemporáneos que descuidan en sus análisis las particularidades sociopolíticas de la región y sus incidencias en la clínica. Sucede que muchos psicoanalistas (o más bien, filósofos comentadores de Freud y de Lacan - muy instruidos, ciertamente) hacen del psicoanálisis una *Weltanschauung* [cosmovisión] y si en su París natal hay “feminización del mundo” o “caída del padre”, *ergo*, en el resto del planeta también sucede lo mismo. Y nosotros, los del continente de segunda (o de tercera), repetimos como loros las sagradas verdades que descienden desde la cúspide del Saber Teórico Francés.

¹³ Entrevista a Sergio Zabalza en *Revista Imago Agenda* N° 172, Julio 2013.

Ciudadano y víctima

En este último punto del artículo que me propuse escribir (que tal vez tenga una continuación, dada la cantidad de cosas que se me ocurrieron) y siguiendo con la cita de entrevistas interesantes, voy a traer a colación algunas cuestiones de la entrevista realizada hace unos años por un diario local al sociólogo Lööc Wacquant (Ulloa la cita en *Salud ele-Mental* y eso me llevó a buscarla). En dicha entrevista, el pensador francés (sí, ahora cito a un francés, ¿y qué?) señalaba lo siguiente:

“... cuando hablo de una política pública igualadora no es porque ame el Estado. No debe ser entendido el Estado como la teología de la izquierda. Precisamente a mí me parece que el desafío del siglo XXI es salir de la discusión de Estado versus mercado, como si fuera un debate religioso. El punto es que hasta ahora no se ha inventado un instrumento mejor para reducir la desigualdad.”¹⁴

De este párrafo, desde mi humilde opinión de ciudadano más que de “intelectual” y/o “especialista” (y ya que *Revista Nuevas Voces* no parecería ser, por cierto, un espacio circunscripto a tales figuras), coincido con la valorización del rol del Estado no por amor ideal al Padre protector (“benefactor”) sino porque justamente, hoy por hoy parecería ser sinceramente la única herramienta que podría hacerle frente a la omnipotencia del anarcocapitalismo financiero y feroz cuyo empuje superyoico a gozar incide cada vez más profundamente en la *numerosidad social*, forcluyendo a gran parte de las sociedades y produciendo una generalizada *cultura de la mortificación*, sin descontar el correlativo *síndrome de padecimiento*.

Para el psicoanálisis, se puede prescindir del padre *a condición de servirse de él*. La lógica analítica plantea ir *más allá del padre*, superar el amor idealizador y la posición infantil en relación a su potencia, aceptando su falta, es decir, su incompletitud. Un Estado democrático genuino, a mi inexperto entender, tiene una responsabilidad social para con el pueblo, pero *falla*. Hay un *margen de indeterminación*. Esa falla hace al movimiento propio de la sociedad en sus avatares mismos. Los sujetos, los actores sociopolíticos, deben moverse para conquistar lo que desean. La democracia no es el fin de la lucha sino la lucha sublimada y la interdicción del empuje a la monopolización.

Vuelvo a la entrevista a Wacquant:

¹⁴ Entrevista al sociólogo Lööc Wacquant por Laura Di Marco. Diario *La Nación*, edición impresa del 28/11/2007. Consulta on-line: <http://www.lanacion.com.ar/966171-la-inseguridad-social-sera-el-tema-del-futuro>

“Mientras los pobres afrontan una inseguridad objetiva, la clase media sufre otro tipo de inseguridad social. Se trata de la inseguridad subjetiva, porque los trabajos son cada vez menos seguros. Entonces se comienza a sentir incertidumbre por el futuro, la ansiedad de no saber si se podrá transmitir a los hijos el propio estatus social. Eso lleva a la clase media a sentir hostilidad por los marginales, que aquí pueden ser los piqueteros. El rechazo esconde un temor profundo, que dice: "Ese podría ser yo". El piquetero es una amenaza concreta.”¹⁵

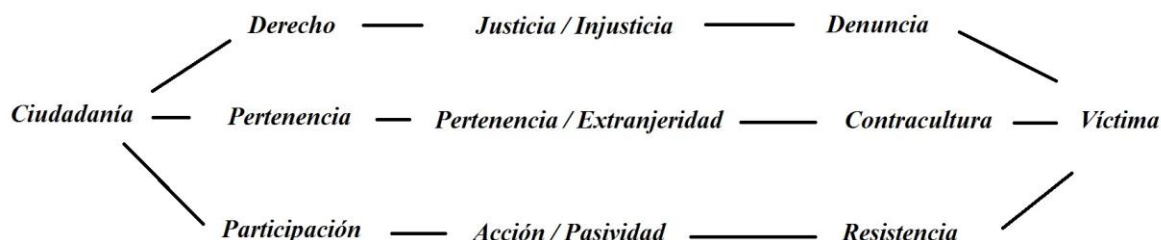
Lo que plantea Wacquant respecto de la inseguridad de la clase media, se vincula con lo que Paul Ricoeur define como “tentación de orden”, una suerte de *búsqueda obsesiva de seguridad* frente a las interpelaciones y transformaciones sociales e institucionales donde se genera angustia frente a la sensación de no-contención o de caos. Muchas veces los *medios masivos de comunicación*, fundamentalmente cuando son opositores al gobierno de turno, buscan fomentar esta sensación de inseguridad conformando la *opinión pública* a partir de la manipulación de la esfera afectiva de las personas, principalmente, movilizándolo los aspectos defensivos del sujeto como lo son sus fantasías y su narcisismo. Se oye muy a menudo el pedido social de mayor *seguridad* y hasta inclusive de mayor *represión*.

La lógica que introduce el sociólogo es que detrás del odio está el temor: “Ese podría ser yo. El piquetero es una amenaza concreta.” El temor de dejar de ser ciudadano para pasar a transformarse en *víctima* del orden establecido¹⁶, es decir, desconsiderado por parte del Estado como *sujeto de derechos* (la falla estatal irreductible no es la connivencia canalla con la miseria). La naturalización ideológica del diálogo y la confianza extrema en la racionalidad comunicativa pueden llevarnos a descuidar la situación real de *silenciamiento cívico* de gran parte de los miembros de una sociedad, que quedan entonces confinados a una situación de no-palabra donde se está supeditado al capricho del Otro, sin posibilidad de *tomar la palabra crítica* más que, como el *infans*, a través del *síntoma*, en este caso del *síntoma social* que supone, por ejemplo, cortar una ruta, tomar una Escuela, hacer un piquete, un cacerolazo.

¹⁵ *Op. cit.*

¹⁶ “Piquete y cacerola, la lucha es una sola...” rezaba una sentencia popular, allá por el 2001. Hay razones para pensar en cuánto influyó ese “descenso” de gran parte de la clase media desde un lugar de *ciudadano* hacia una posición, precisamente, de *víctima* en lo tocante a la reacción popular generalizada de aquel momento histórico.

Dice Berisso en el capítulo del libro que comentábamos al inicio: “El concepto de víctima se articula a las esferas ciudadanas de justicia, pertenencia y participación a través de la denuncia, la contracultura y la resistencia.”¹⁷ Es decir:



Esta noción, entonces, implicará considerar la *razón del otro* en cuanto que *exterioridad interpelante* y supondrá una responsabilidad ética muy diferente a la dada entre ciudadanos reconocidos como tales, habilitados al diálogo. Pero es algo mucho más complejo que la estúpida frase hecha de “ponerse en el lugar del otro.” Se trata, pues, de situar un *margin de indeterminación* donde alojar lo forcluido por el sistema sin marcarlo de la mala manera con nominaciones renegatorias, fetichizantes y estigmatizadoras - ales como “peligroso”, “delincuente”, etc., - sino designándolo¹⁸ en su situación real de *precariedad cívica*.¹⁹

¹⁷ Berisso, D.; *Op. cit.*, Pág. 54.

¹⁸ Socialmente se está *signado* por el Otro civilizatorio que, ante todo, *identifica*. Ahora bien, ciertos movimientos sociales y subjetivos pueden llevar hacia la *de-signación*, operatoria que me gustaría situar como cierta de-sujeción (nunca total, desde luego) de la *marca* que se porta, o bien, hacia la *re-signación*, cuestión que menciono más abajo y que supone un inconsciente regodeo en la situación de malestar. Este regodeo en el fracaso, en la objetivación, hace a lo propio de los personajes artianos en donde *se es el que se es* sin posibilidad alguna de transformación, estaticidad que encubre una satisfacción muda cifrada en el no-querer des-marcarse de esos signos que hacen Destino. Preferible la *certidumbre de la derrota* que la incertidumbre de la posible victoria, capaz de acaecer allí donde el sujeto hace una jugada. La consistencia que decanta de la resignación subjetiva obtura el cambio y sostiene intocable la *roca dura del ser del hombre*, hecha de fijaciones pulsionales infantiles. Para más sobre esta articulación, véase: Rodríguez, J. E.; “El Destino y el fantasma” en *Fuegos del sur, psicoanálisis en movimiento*, <http://www.fuegos-delsur.com.ar/El%20Destino%20y%20el%20fantasma.htm>

¹⁹ En relación con esto, dice María del Carmen Verdú: “... a partir de esos años [fines de la década del noventa, principios del nuevo siglo], también empezó a instalarse el discurso de la inseguridad para tratar de

Y aquí es donde podemos traer a colación la diferencia entre *infracción* y *transgresión* tal como la formula Fernando Ulloa. Este autor señala: “Mientras la infracción suele implicar una actitud ventajera del infractor, la transgresión, cuando es legítima, es en esencia *fundadora...*”²⁰ La *trasgresión* de las víctimas del sistema, de los no-sujetos forcluidos por la lógica socioeconómica instituida, supone entonces un cuestionamiento de la siempre habitual *resignación*, que es también re-signación: aceptación pasiva de la sobredeterminación por las marcas con las que el Otro intenta sujetar el deseo.

Luis F. Langelotti

Buenos Aires, Octubre de 2013

generar – especialmente, en los sectores medios – una ola de clamor por más policías y una reivindicación de la función policial, en términos de que ellos son quienes nos cuidan y nos protegen de esas bestias salvajes que vienen a asesinarnos. Y esas bestias salvajes van desde aquellos que secuestran, roban y violan hasta los que cortan la calle reclamando trabajo o por casos de gatillo fácil o porque no les reconocen las paritarias.” Véase: “CORREPI. La trilogía represiva” en Barrientos, M.; *op. cit.* Pág. 241-2.

²⁰ Ulloa, F.; “El síndrome de padecimiento” en *Salud ele-Mental, con toda la mar detrás*. Buenos Aires, Ed. Del Zorzal, 2011. Capítulo 3, Pág. 155. Subrayado mío.