

Palabras rotas. Sobre populismo, Lacan y Laclau

Broken words. On Populism, Lacan and Laclau

*Julián Melo**

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET y profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), en Argentina. Correo electrónico: melojulian@hotmail.com.

Resumen

En este trabajo se interroga acerca de las conexiones teóricas entre Laclau y Lacan respecto a la relación entre política, afectos y populismo. Tomando como base debates contemporáneos acerca de la cuestión, la propuesta es repensar críticamente cuáles son definitivamente los aportes de Lacan a Laclau al momento de leer las luchas por la hegemonía de la actualidad.

Palabras clave: Política, hegemonía, populismo, Lacan, Laclau.

Abstract

This paper questions about the theoretical connections between Laclau and Lacan in respect to the relation among the political, affections and populism. Taking contemporary debates on this question as a starting point, the proposal is to critically rethink which are definitely the lacanian's contributions to Laclau's theory at the moment of the interpretation about the actual hegemonic struggles.

Key words: Politics, hegemony, populism, Lacan, Laclau.

Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte.

Jacques Rancière, *El desacuerdo*.

En un texto publicado hace más de una década, dicen Jason Glynos y Iannis Stavrakakis:

Hemos puesto nuestro “lacanómetro en el corpus teórico de Ernesto Laclau. Con ojos expectantes, esperamos ver en qué punto de la escala se detendría la aguja. ¿Hasta qué punto Laclau está dispuesto a apropiarse de las categorías lacanianas para ponerlas al servicio de su enfoque hegemónico del análisis del discurso? O, dicho en términos freudianos, ¿qué medida de verdad debemos atribuir al lapsus aparecido en una publicación reciente: la condensación textual de los apellidos de los dos autores (“La-clan”)?” (2008: 249).

En aquel trabajo, los autores se lanzan a la nada despreciable tarea de estudiar justamente ese punto de corte de la aguja *lacanómetra* en el edificio argumental laclausiano marcando, por ejemplo, la ausencia de una teorización por parte del filósofo argentino respecto de la noción lacaniana de *jouissance*. Naturalmente, Glynos y Stavrakakis parten de una constatación bastante transparente: la influencia de Lacan en la obra de Laclau ha sido cada vez más creciente desde mediados de la década de 1980, llegando a establecer paralelismos más que determinantes por ejemplo entre la noción de *significante amo* (del primero), junto a la noción de *significante vacío* (del segundo).

Mi pretensión aquí es ligeramente distinta. No se trata de ajustar la mirada sobre aquella aguja en un sentido distinto al de Glynos y Stavrakakis, o quizá tratar de darle a esa aguja mayor precisión en algún sentido determinado. Antes bien, la interrogación que propongo apunta a la base misma de la pregunta que se hacen nuestros autores: ¿por qué

es importante repensar la relación entre Laclau y Lacan? Quiero decir, antes de ver la textura teórica de esas influencias, quisiera argumentar en torno a las razones de las mismas. En la base de mi interrogación está por supuesto la cuestión del afecto, o los afectos, como clave de bóveda para intentar entender ciertas torsiones explicativas de lo político por parte de Laclau a lo largo de las décadas. En ese sentido, la pregunta que merodea mi reflexión y a la cual no sé si podré ofrecerle una respuesta unívoca es: ¿hasta qué punto Laclau necesita a Lacan para decir lo que quiere decir?¹

Racionalidad, afecto y política

Un primer elemento que resulta a todas luces fácilmente destacable es que la creciente influencia de Lacan en Laclau se ve rotundamente explicitada en uno de sus últimos trabajos, *La razón populista* de 2005. Lo cual, por supuesto, no quiere decir que esa influencia no hubiese tenido justamente ya-un-devenir. Ese devenir no es, a mi criterio, determinante causal de algo que ya estuviese plenamente allí. Quiero decir, si Lacan ya estaba presente en textos emblemáticos previos a *La razón populista* (como el caso de *Nuevas reflexiones...* o *Emancipación y diferencia*), es bastante claro a la vista del lector que, en el texto del 2005, Lacan “está-mucho-más”.² Quizá como si se hubiese corporizado un espectro, aunque la imagen resulte excesiva en términos derridianos.

El punto es que en el afán de arrancar a la palabra populismo de las garras de un mainstream de pensamiento político que la toma (a la palabra populismo) como una mala palabra, como una condensación pe-

¹ Quedará claro a lo largo de esta reflexión, espero, que no asumo saber lo que Laclau “quiere” o “quiso” decir. Por el contrario, asumo la arbitrariedad de esa frase en función de que se tratará de mi propia interpretación de la teorización laclausiana, y nada más que eso.

² Otra pregunta quizá interesante que podría seguirse en futuros trabajos es si esa presencia-ya-más-plena se produce en un necesario desmedro espectralizador de viejas otras presencias, como es el caso de Gramsci y Derrida. Naturalmente, para esto tampoco tengo una respuesta mínimamente acabada.

yorativa de todos los males y peligros para los regímenes democráticos occidentales (sobre todo, desde finales del siglo XX), Laclau termina por demoler uno de los pilares básicos justamente de esa peyorativización: la idea de que tras del populismo, o en su base, anida una lógica de comportamiento perfectamente irracional, fanática, religiosa, pasional. Lógica que tornaría ejemplificada hasta el paroxismo en la relación no mediada entre líder y masa. La demolición laclausiana de este punto de anclaje de buena parte de la reflexión intelectual occidental en torno al populismo toma cuerpo en la formulación de una antítesis prácticamente inesquivable: no es posible pensar lo político sin ese rasgo cenital del afecto.³ Y lo dice así: “La conclusión es clara: los complejos que denominamos “formaciones discursivas o hegemónicas”, que articulan las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, serían ininteligibles sin el componente afectivo. (Esta es una prueba más —si es que se necesita alguna— de la inanidad de desestimar los aspectos emocionales del populismo en nombre de una racionalidad incontaminable)” (2005: 143).

Ejemplos en torno a esa idea de racionalidad incontaminable como motor de lo político abundan sobre todo si el punto de anudamiento es la reflexión en torno a populismo. No hay más que detenerse en trabajos clásicos de Gino Germani (1962), o en trabajos contemporáneos de Loris Zanatta (2014a y b) para comprender la referencia implícita de Laclau.⁴ Se trata de una racionalidad definida por la propia modernidad y que es perfectamente necesaria, en las diversas miradas, para alcanzar los niveles postulados como indispensables para la consecución de un régimen liberal democrático estable y bueno. De alguna manera, es como si, para muchos autores y autoras, la pasión y el afecto fuesen enemigos perfectos de la democracia, intensificados adrede por los liderazgos populistas manipuladores y demagógicos. Contra esto acomete

³ En este punto, podría recuperarse, en función de mi interrogación de partida, las críticas que Laclau ya había formulado a estos enfoques en su célebre texto de 1978.

⁴ Otro texto que puede leerse en contrapunto a dicha afirmación de Laclau es el del Jan-Werner Muller (2017). Si bien ese texto no parece escrito explícita y exclusivamente “contra” Laclau, creo que también es interesante para comprender la antítesis entre racionalidad y afecto que el filósofo argentino procura desarmar.

Laclau en certera estocada. Pero, no obstante, para mí la cuestión no es tan simple.

Propongo argumentar entonces esta no simpleza al menos en dos líneas breves. La primera es que, si aceptamos que el afecto es inerradicable del lazo político, podríamos decir que tal afecto es constitutivo de lo político como tal. Lo cual nos llevaría a preguntar: ¿qué sería lo específico del populismo, supongamos en términos de re-presentación de ese afecto? Si el razonamiento no es incorrecto, derivamos en tener que hacer sinónimos a populismo y a política (en el sentido afectivo), lo cual, como es sabido, Laclau hace y ha recibido múltiples críticas por ello.⁵ La segunda línea es quizá algo más intrincada. Si afirmamos que la idea de racionalidad moderna incontaminable es inconcebible, en el sentido de nuestra interrogación inicial, ¿qué tan “necesario” será Lacan para ello?

Para desarrollar este punto podríamos tomar un patamar relativamente claro y determinante: cada vez que la obra de un autor se nos arrima en la teorización, es decir, se nos incorpora, se suman a la saga del pensamiento no solo sus certezas conceptuales, o las que nosotros creemos ver allí, sino también sus conclusiones y sus propias incertezas (las que nosotros creemos ver allí). Entonces, en un tono en línea con los argumentos de Glynos y Stavrakakis, “traer” a Lacan significaría intentar “llevar” al extremo sus propios desarrollos y vincularlos a la teoría laclausiana de lo político. La cuestión allí no creo que sea determinar un valor mensurable matemáticamente de lo que tal o cual autor ofrece a lo que estoy teorizando sino, antes bien, tratar de definir por cuáles meandros nos va a llevar ese autor.

Ahora bien, mi interrogación no apunta ni a esa mensurabilidad ni a definir las faltas o los posibles errores teóricos en la interpretación laclausiana de Lacan. Apunto, más primariamente, a tratar de entender la forma y los modos de gestionar esa incorporación creciente y explícita de Lacan a los escritos de Laclau. En varios sentidos creo que es este último quien nos ofrece varias pistas para argumentar en torno a esa forma.

⁵ En torno a las críticas a dicha sinonimia, recomiendo el texto de Gerardo Aboy Carlés (2010), y también el trabajo de Benjamín Ardití (2010).

Lacan, Laclau, “¿Laclan?”

En Glynos y Stavrakakis, por ejemplo, se vierten algunas líneas que determinan que la influencia de Lacan en Laclau, quizá proviene en buena medida de los intercambios de este último con Slavoj Žižek. Al mismo tiempo, Judith Butler ha sido crítica de algunas de esas influencias, sobre todo en lo concerniente a la disquisición laclausiana en torno a lo Real lacaniano. Pero antes de entrar brevemente en ello, el tema, para acortar pasos, es: ¿cómo formula Laclau esa relación de influencia teórica?

En *La razón populista*, el filósofo argentino afirma: “Insistamos una vez más en este punto. No estamos tratando con homologías casuales o externas, sino con un mismo descubrimiento, que tiene lugar desde dos ángulos diferentes — el psicoanálisis y la teoría política —, de algo que tiene que ver con *la estructura misma de la objetividad*” (2005:148, las itálicas son mías).⁶

De alguna manera, quizá Laclau estaría contestando mi pregunta inicial de manera contundente. Se trata, lo reitero porque la palabra resuena fuertemente, de un “*mismo* descubrimiento”, casi como sí, en los términos en los que vengo argumentando, Laclau afirmase que él y Lacan dicen *lo mismo*. Comienzo entonces a reformular parcialmente el interrogante que nos trajo hasta aquí: ¿si Laclau asume que su hallazgo teórico es gemelo al de Lacan pero por otra vía, cuál es el aporte de Lacan a Laclau? Líneas más adelante, expresa el autor argentino:

Si la plenitud de la madre primordial es un objeto puramente mítico, no hay ningún goce alcanzable excepto a través de la investidura radical en un objeto *a*. Así, el objeto *a* se convierte en la categoría ontológica principal. Pero podemos llegar al *mismo* descubrimiento (no uno meramente *análogo*) si partimos del ángulo de la teoría política. No existe ninguna plenitud social alcan-

⁶ Esta frase resulta completamente “sintomática” del punto clave de este texto: Laclau habla justamente del descubrimiento de una “estructura”. Esa palabra, “estructura”, no me parece menor ni ligera.

zable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica (en nuestras palabras: es simplemente el reverso positivo de una situación experimentada como “ser deficiente”). La lógica del objeto *a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas (2005: 149, las itálicas son del original).

Me permito la extensa cita no solo porque sus últimas dos líneas han sido más que remarcadas en diversos debates sino, justamente, porque se le suele prestar poca atención al detalle de la frase completa y a sus itálicas. Laclau remarca las palabras “mismo” y “análogo”. Cuestión que, atada al final de la frase (no se trata de lógicas similares sino *idénticas*, la itálica ahora es mía), destila una transparencia o quizá una búsqueda de reafirmar con prístina contundencia que Laclau y Lacan, según Laclau, están diciendo *lo mismo*.⁷

En ese sentido, los espesos y enriquecedores meandros de la reflexión laclausiana esbozan algunas líneas que pueden llevarnos a reescribir nuestro interrogante de partida otra vez. Continuando literalmente la cita anterior, dice Laclau:

Es por esto que, dentro de la tradición marxista, el momento gramsciano representa una ruptura epistemológica tan crucial: mientras que el marxismo tradicionalmente había soñado con el acceso a una totalidad sistemáticamente cerrada (la determinación en última instancia por la economía, etcétera), el enfoque

⁷ Esta cuestión podría resolverse, para mí de un modo ligeramente ilegítimo aunque quizá no del todo esotérico, diciendo que, si el propio Laclau dice que los “descubrimientos son idénticos” (tomándolo del modo más literal posible) entonces Lacan será, en el mejor de los casos, una reverberación de su propia teorización, o quizá un simple refuerzo de muchísima potencia para legitimar la teoría de la hegemonía, y nada más. No creo que este sea un camino productivo a priori (de qué valdría decir que Laclau se re-afirma en Lacan para empoderar sus “hallazgos” en función de ampliarlos a otras escuelas de pensamiento). Sí creo que hay algo genuino en esta “creciente corporización” del lenguaje lacaniano en la teoría laclausiana aunque ese fantasma legitimador asedie nuestra argumentación.

hegemónico rompe decisivamente con esa lógica social esencialista. El único horizonte totalizador posible está dado por una parcialidad (la fuerza hegemónica) que asume la representación de una totalidad mítica (2005: 149).

Aquí las disputas arreciarán. De la misma forma que muchos expertos lacanianos podrían o querrían decir que Laclau no dice lo mismo que Lacan, otros tantos expertos gramscianos quizá podrían arriesgar a decir que Gramsci tampoco dice lo mismo que Laclau dice que dijo. En todo caso, retomando y reformulando el interrogante de partida: ¿por qué hace falta Lacan para decir lo que, en teoría, ya estaba en la ruptura epistémica enraizada en Gramsci respecto del corpus ideal marxista en general y de la forma hegemónica en particular? Entiendo que la trama de esta reflexión todavía puede tener un par de postas más.

Traducciones

Continuando con esta pretensión argumental, y en línea con nuestro interrogante, dice Laclau:

En términos psicoanalíticos: mientras el deseo no encuentra satisfacción y vive solo mediante su reproducción a través de una sucesión de objetos, la pulsión puede hallar satisfacción, pero esto sólo se logra mediante la “sublimación” del objeto, elevándolo a la dignidad de la Cosa. Vamos a *traducir* esto al *lenguaje político*: una determinada demanda, que tal vez al comienzo era sólo una más entre muchas, adquiere un cierto momento de centralidad *inesperada* y se vuelve el nombre de algo que la excede, de algo que no puede controlar por sí misma y que no obstante se convierte en un “destino” al que no puede escapar (2005: 153, las comillas son del original, las itálicas son mías).

Claramente, otra vez, los encomillados del texto envigan la lectura. ¿Por qué están entre comillas las palabras sublimación y destino y no,

por caso, pulsión o deseo? No obstante, quisiera ubicar el foco de reflexión en torno a una idea que subyace a mi interrogante de partida y que aquí es explícita: la traducción. Laclau propone traducir el lenguaje lacaniano (psicoanalítico) al político, literalmente si es que tal cosa (la literalidad) *existe*. Entonces, ¿dónde quedó aquella identidad entre descubrimientos si hay necesidad de traducción? Agregando a nuestra interrogación: ¿se trata de dos lenguajes, el de la hegemonía y el del psicoanálisis, perfectamente distinguibles, cuasi unívocos, que merecen traducción entre sí?, ¿para qué?

Como espero esté quedando en evidencia, no creo poder ofrecer respuestas determinantes a ninguno de estos pequeños cuestionamientos. Sin embargo, ellos mismos se pueden ir reformulando o, quizá, estén emparentados con debates previos. En un texto escrito en diálogo entre Judith Butler, Slavoj Žižek y Ernesto Laclau (2000), la autora de Cleveland interroga a Laclau:

Como he sugerido en otros lados, tengo algunas dudas con respecto a si la tesis lacaniana del trabajo de Laclau, que enfatiza lo Real como el punto límite de toda formación de sujeto, es compatible con el análisis social y político que presenta. No hay dudas de que no es lo mismo si uno entiende la incompletitud invariable del sujeto en términos de los límites establecidos por lo Real, considerado como el punto donde la autorrepresentación fracasa y falla, o como la incapacidad de la categoría social para capturar la movilidad y complejidad de las personas (véase el último trabajo de Denise Riley) (2004: 36).

Es cierto que la propia Butler aclara que esa no es quizá su principal preocupación, como también es cierto que Laclau contesta al interrogante en su primera intervención en aquel libro. Entre tantos pasajes de reflexión crítica, dice el autor argentino:

Si bien lo Real lacaniano no fue originariamente un intento de pensar los desplazamientos hegemónicos, no veo ningún impedimento para así hacerlo. Y, muy especialmente, no veo que tenga ninguna validez el planteo de Butler acerca de que la noción de lí-

mite estructural, concebida así, milita contra la noción de variación histórica. Es precisamente porque hay un límite estructural de tal tipo por lo que la variación histórica resulta posible (2004: 188).

No es el lugar, aquí, para tomar partido a favor o en contra de los participantes de la querella, ni es el lugar para repreguntar en torno a qué se define como límite y en función de qué estructura para suponerlos como condición de la variación histórica. Me parece que, en línea con nuestra interrogación inicial ya reformulada, es lugar de hacer-lugar a la querella como tal. ¿Cuál es justamente la estructura firme y compartida de lo que lo Real lacaniano *es*, que permita una apertura reinterpretativa de lo político? El lugar de la querella, en mis términos y dado que la pretensión originaria de un concepto no es determinable siquiera para su propio autor, es si la propia idea de falla en la representación de cualquier forma de totalidad precisa de una discusión con Lacan, en las formas para las que Lacan hubiese o no estado pensando esa falla. Claro que no afirmo una respuesta negativa. No obstante, el propio Žižek lo sugiere al pasar en un párrafo de sus intervenciones en el texto que estamos revisitando. Dice el esloveno:

La paradoja es, por lo tanto, que Butler, en cierto modo, tiene razón: sí, lo Real es de hecho interno/inherente a lo Simbólico, no su límite externo; pero *por esa misma razón*, no puede ser simbolizado. En otras palabras, la paradoja es que lo Real como externo, excluido de lo Simbólico, es en realidad una determinación simbólica; lo que elude la simbolización es precisamente lo Real como *el punto de fracaso inherente* a la simbolización (2004: 133, las itálicas son del original).

Creo que más allá de si Butler tiene razón o no, un elemento clave, acorde justamente a ese fracaso constitutivo de lo *Simbólico*, es suponer, más allá del carácter irónico del párrafo de Žižek, que hay *Una* razón posible en la querella. De un lado podríamos colocar a Butler como estableciendo sospechas respecto del lugar de Lacan para pensar lo político en términos laclausianos. De otro lado, quizá, podríamos colocar al esloveno que, a más de por momentos dejar claro que casi todo

lo explica el capitalismo y rechazando en buena medida un *mainstream* lacaniano clínico, como determinando que Lacan sí explica o bien ofrece las claves de explicación de eso-social-fallido. El problema, me parece y sumando a Laclau en un espacio potencialmente intermedio (donde la clave de bóveda parece ser la productividad de los vasos comunicantes entre su teoría de la hegemonía y la obra de Lacan), es que esa falla constitutiva de la plenitud, pensada como falla de un Algo cuya plenitud es inconmensurable, inasible, desconocida, requiere de más clarificaciones. Quiero decir: ¿qué más da llamar Real a esa rotura constitutiva o llamarla simplemente fracaso como hace Žižek? Y agregado a ello, ¿es posible suponer y determinar que lo Real *lacaniano* es una sola cosa siempre ya definida? Entonces, ¿por qué sería esto un problema? Básicamente, creo, porque la elección de la palabra nos enfrenta a una determinación a priori de la cosa fallada como totalidad plena (como modelo ideal) o no. Y, de paso renuevo el interrogante de base: si como dice el propio Žižek líneas después de nuestra última cita, la noción clave es la de *acto* psicoanalítico en Lacan, ¿cuál sería el aporte para el pensamiento político y social si no es que media una traducción como la que propone Laclau?, ¿no puede pensarse que la propia intervención de Žižek es ya otra forma de traducción que no asume su propia labilidad? Tomando como base que toda traducción ofrece límites monumentales pues *el original no existe*, quizá estamos en posición de expandir la lectura hacia el elemento afectivo-populista de nuestra argumentación para ver allí quizá una parte de la relación (¿mimética al fin y al cabo?) entre Laclau y Lacan.

Populismo y afecto, retroactividades de una performativa de lo obvio

Una cada vez más prolífica producción de textos, sean ya libros, artículos de revistas o diversas participaciones en foros de redes sociales, aluden al afecto como un elemento central en la comprensión de lo político. Sería imposible reseñar aquí toda esa vasta bibliografía, no obstante, pueden sí definirse dos puntos centrales que abigarran ese

cúmulo heterogéneo de escrituras.⁸ Por un lado, la ferviente presencia de Jacques Lacan como motorizador intelectual de tales reflexiones. Por el otro lado, que esas reflexiones tienden a suponerse a sí mismas, a autoconstruirse como excepcionales en la historia del pensamiento político (al menos occidental, y no sólo moderno) y, no menos importante, como reveladoras de ciertos espacios, ciertos intersticios de lo social quizá inaccesibles para quienes no *gozan* de la textura reflexiva lacaniana. Esto, a veces, llega al punto de que algunas críticas a esas texturas son tomadas como *síntomas* de algo que sólo quien la piensa como síntoma puede definir como tal, y sus causas por supuesto. Ello se acolcha, para mí, en ciertos meandros de aquel pensamiento político y de la propia dinámica de los debates públicos en todas sus formas. En cualquier caso, entiendo que es fácil convenir en que la Cosa Afectiva no es para nada novedosa ni excepcional en el pensamiento político (ahora sí, para poner un recorte, casi-Moderno). Desde Maquiavelo a Hobbes, desde Spinoza a Burke, o a Rousseau, o a Tocqueville, los propios *Papeles* del Federalista, por citar en velocidad nada más), queda claro que el rol constitutivo del afecto (la pasión por qué no) es destellante. Ahora bien, el punto, sin acometer torpezas excepcionalistas de mi parte, es que la reflexión política sí ha tornado a una especie de intento de cambio de paradigma reflexivo respecto de la negatividad del afecto en lo político. Es decir, si a muchos y muchas autoras se les puede achacar el hecho de pensar al afecto como sinónimo de irracionalidad, de bestialidad, de lógica de horda, ciertamente el cambio de paradigma, o al menos la consecución de una reflexividad que quita el parámetro de esa racionalidad de base positiva como definitoria, es bastante claro. La duda aquí sería: el cambio, azuzado por el redescubrimiento de la potencia de Lacan, ¿es específicamente normativo? Es decir, ¿se cambia lo que era considerado malo para lo político, la pasión, el deseo, el afecto, como algo bueno y nada más?

Pienso que no. En principio porque entiendo que el toque de diana está colocado ya no sólo en la relativa torpeza del concepto de racio-

⁸ Muy interesantes referencias a la cuestión de la política y los afectos pueden verse en Biglieri y Cadahia (2021), Aleman (2009) y Stavrakakis (2010), entre tantos otros.

nalidad del *mainstream* del análisis de la ciencia política (no sólo no-occidental) sino en repensar al lazo afectivo como constitutivo de lo político. De allí a lo normativo podríamos atisbar un océano de distancia ciertamente. Claro que, como sugerí antes, esto nos puede enfrentar a un pequeño problema: salvo que consideremos a lo populista como sinónimo de lo político (o de la política para no entrar en detalles aquí, como hace Laclau en *La razón populista*), cabrá preguntarse qué tendría de específico lo afectivo (en el sentido de la investidura como vimos antes al menos) respecto a lo populista.

En este sentido, creo que la pregunta por el afecto para pensar lo populista enraiza decenas de caminos pluriformes de lectura, todos ellos enriquecedores. Pero, al mismo tiempo, pienso en los términos de esa pluriformidad y en hasta qué punto la potencial sinonimia entre populismo y afecto no nos puede dejar trancos algunas interrogantes, forzando a realizar asociaciones conceptuales a veces, quizá, excesivamente rígidas. Por ejemplo, en estos días tenemos enormes y valiosos trabajos que investigan incluso hasta cartas postales enviadas a Juan Perón durante sus primeros años de gobierno que demuestran con detalle y precisión todo ese juego de afectos e investiduras, entre demandas y capacidades de palabra y escucha. Este ejemplo, entre tantos, serviría para revestir la comprensión de la relación entre afecto y populismo. Pero claramente, aunque no creo que exista el mismo grado de investigación, podríamos imaginar que ese grado de investimento (postal) también podría detallarse en formatos políticos (y de liderazgos) a los que nos costaría llamar populistas. Reaparece fantasmáticamente el pequeño interrogante que formulaba recién: ¿qué es lo específicamente afectivo del populismo?

Claro que, llegados a este punto, podríamos resolver mi ficticia controversia asumiendo, de manera totalmente lúdica, que Lacan no dice que el afecto es una sola cosa, igual a sí misma siempre, que no hay un solo afecto (o una sola forma) y punto. No obstante, también es claro que la preocupación que sugerí al comienzo no tiene tanto que ver con Lacan sino con el Lacan de Laclau.⁹ Y allí sí, creo, hay dos o tres argu-

⁹ Naturalmente, habría que discutir largamente si es posible pensar al Lacan de Lacan y así sucesivamente.

mentos para desarrollar muy brevemente en lo que a la *Cosa* populista hace.

En un texto escrito hace casi 10 años, decíamos con Gerardo Aboy Carlés: “La teoría del afecto vendrá a ocupar, en los últimos desarrollos laclausianos, no el lugar de la amalgama horizontal del lazo solidario sino la proyección horizontal de un lazo vertical de identificación con el líder como representación de una comunidad definida negativamente, esto es, de una comunidad en la exclusión” (2014: 423).

En algún punto, entiendo que la postura allí esgrimida es relativamente altisonante respecto a eso que pensábamos como un giro lacaniano en la obra de Laclau y que, quizá, sea dificultoso llamar giro, en el sentido de que Lacan viene estando presente en Laclau desde mediados de los años 80. De todos modos, sí es posible ver, como argumenté antes sostenido en Glynos y Stavrakakis, que Lacan está cada-vez-más-presente. Pero, aún así, creo se puede sostener, al menos por un momento, cierta sospecha en el giro afectivo de Laclau en relación al líder, la hegemonía y la investidura. El punto no será justificar, por mi parte, un temor irrenunciable al líder, por supuesto, sino antes bien algunas dudas respecto a la legitimidad teórica del modus de la encarnación del investimento (si tal cosa es concebible) o, al menos, de por qué una teoría de la apertura constante e ingobernable de lo político puede acabar en un cierre “analíticamente” predefinido.

A las frases que ya hemos citado de Laclau páginas más atrás respecto a la relación entre teoría de la hegemonía e investidura radical se pueden agregar claramente, muchas más. En este caso, retomo una que también trabajamos con Aboy Carles en el texto referido. Dice el filósofo argentino:

En esos casos, el nombre se convierte en el fundamento de la cosa. Un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos solo mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una *singularidad*. Una sociedad, cuanto menos se mantiene unida por mecanismos diferenciales inmanentes, más depende, para su coherencia, de este momento trascendente singular. Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad. De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equi-

valencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder (2005: 130, las *itálicas* son del original).

El punto, o el sobre giro quizá, que intento marcar no me parece, como allí se dice “imperceptible”, sino todo lo contrario. Entiendo que a cada afirmación puntuada de esa cita se le puede preguntar simplemente: ¿por qué? El difuso y veloz pase de manos entre singularidad e individualidad lo explica. ¿Por qué para esquivar la psicosis y obtener la necesaria coherencia hace falta el nombre de un líder? Laclau merodea una respuesta en la misma página, refiriéndose a la situación del soberano natural de Hobbes que podría ser sólo un individuo:

La diferencia entre esa situación y la que estamos discutiendo es que Hobbes está hablando de un gobierno efectivo, mientras que nosotros estamos hablando de la constitución de una totalidad significativa, y ésta no conduce mecánicamente a aquel. El rol de Nelson Mandela como símbolo de la nación fue compatible con un amplio pluralismo dentro de *su* movimiento. Sin embargo, la unificación simbólica del grupo en torno a una individualidad —y aquí estamos de acuerdo con Freud— es inherente a la formación de un pueblo (2005: 130, las *itálicas* son mías).

La interrogación más sobresaliente sería por qué un gobierno efectivo no sería una totalidad significativa. Ahora bien, podríamos detenernos en el punto, no tan imperceptible, de que Laclau parece defenderse allí, precavidamente, de una acusación a su teoría por hobbesiana. Sin embargo, ¿hasta qué punto esa defensa resulta exitosa con el ejemplo de Mandela? Suponiendo que una unificación simbólica no es lo mismo que una unificación efectiva, y admitiendo que el propio Laclau exculpa al análisis en el pluralismo reinante en el movimiento comandado por Mandela, para mí el filósofo argentino no logra esquivar el sentido mecánico que propone gambetear. En otras palabras, la traslación de la unificación hacia el nombre no puede ser, por la misma lógica que Laclau describe cuando, justamente, habla de Žižek y de Kripke, inocua en los términos de la contingencia de la aglutinación grupal. El acuerdo final

con Freud quizá podría decir algo sobre esto. Mi punto es mucho más primitivo: ¿es posible pensar una identidad popular, una totalización significativa, sin ese nombre propio? Sin ese nombre propio, ¿se perdería el carácter constitutivamente afectivo del lazo político, así como así?, ¿hay otras formas de totalización significativa que no sean populares en esos términos?, ¿todas las formas identitarias que se unifican bajo un nombre propio son populares, desde Trump hasta Lula? Si el nombre no dice nada previamente a la unificación y tampoco lo dirá después, si supuestamente el nombre no es posible de saber con antelación a su propia re-presentación como vacío, ¿cómo se entiende el lugar predefinido de la individualidad en la nominación de aquello que no se sabe que se va a nombrar?

Si retomamos la senda de los interrogantes iniciales, no para huir de las preguntas sin respuestas sino para intentar orillarlas (a las respuestas), el punto sería: ¿qué le agrega Lacan a Laclau en estas preocupaciones? Dice el argentino:

Es sólo a partir del enfoque lacaniano que nos enfrentamos a una verdadera innovación: la identidad y unidad del objeto son resultado de la propia operación de nominación. Sin embargo, esto sólo es posible si la nominación no está subordinada ni a una descripción ni a una designación precedente. Con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no solo contingente, sino también vacío (2005: 135).

Aquí, en primer lugar, asomaría con certeza una posible respuesta a nuestro interrogante inicial: es como si Lacan fuese la ruta que le permite a Laclau terminar de hacer el camino trunco del anti-descriptivismo y separar definitivamente a significante de significado. Quizá podríamos preguntar si una buena parte de ese camino no la había transitado ya formalizando (con Mouffe) el concepto de hegemonía de Gramsci, o partiendo de algunas influencias y reverberaciones derridianas más hacia fines de los años 80. De cualquier forma, poco importa esto, creo. Lo que sí me parece resaltable para nuestro cuestionario, es que la idea de aquella separación sostiene a la nominación como momento constitutivo del sentido totalizante y que, por esa misma separación irrepresentable,

no puede haber subordinación de ella —la nominación— a ninguna precedencia, ni descriptiva ni designativa. Entonces, ¿hasta qué punto la inmanencia de la idea de pueblo (el significante, para ser más claro), o el mismo nombre del líder (Mandela en el ejemplo previo) respetan específicamente aquella no-subordinación constitutiva del aporte lacaniano al camino trunco del anti-descriptivismo? Ciertamente, y esto habría que desarrollarlo mucho más hasta el punto incluso de rechazarlo (mi propio argumento, digo), aquí casi que invertiríamos parte de los interrogantes del comienzo diciendo: ¿hasta dónde Laclau es capaz de llevar las propias premisas analíticas que él mismo funde con las de Lacan?¹⁰

El pecho del pueblo, o colofón de interrogación

En algún sentido, el espíritu que animó a estas páginas y a quien las escribe tiene que ver con resaltar, de alguna manera, una forma de leer. Quiero decir, partir de la base de que, para mí, no hay una sola forma de leer a Laclau, no hay una sola forma de leer a Lacan, mucho menos hay una sola forma de ver cómo Laclau leyó a Lacan y cómo muchos de nosotros leímos esas lecturas.

Con ese espíritu entonces genético, pueden entenderse de manera integral querellas teóricas políticas de distinto orden y enriquecedoras, que van desde la idea de que Lacan aporta poco a la teoría de la hegemonía hasta la idea de que en el pensamiento lacaniano nos aparecerían todas las certezas negadas al sentido humano tradicional para comprender ya-sí cabalmente lo político. En el trayecto de un extremo al otro, como siempre en todo trayecto *extrémico*, aparecerán decenas de alternativas, curvas y descansos. Por ejemplo, exponer a la teoría laclausiana a un exhaustivo examen técnico en función de parámetros lacanianos formales quizá, midiendo allí por caso cuánto se equivoca o no Laclau en su uso de Lacan. Otro camino secundario podría ser interrogar respecto

¹⁰ Aún así, creo que este interrogante sigue siendo previo y más primitivo que el punto de partida que retomamos de Glynos y Stavrakakis.

a cuánto podría decir Laclau en su propia teorización sin necesidad de Lacan. Desde una banquina del camino alguien gritaría: ¿para qué te hace falta la *jouissance* si ya tienes a Hobbes? Incluso en la carretera principal, que es la que recorre Laclau al mando del vehículo, podrá verse la querella relativamente saldada pues él mismo ya nos dice que sus descubrimientos y los de Lacan no son análogos sino idénticos. Y allí se escucharán vociferaciones encontradas desde ambas orillas. Unas voces dirán que el hallazgo lacaniano por parte de Laclau es vital para una expansión de su teoría. Las otras voces, entreveradas, dirán que sí los hallazgos son idénticos entonces Lacan no agrega nada y que hasta incluso ciertas conclusiones teóricas *clínicas* digamos (esto lo agregó yo, no las voces vituperantes) pueden falsar algunas aperturas de la propia teoría de la hegemonía.

Quizá pecando de ingenuidad, otra vez, creo que cuando de la teoría de la hegemonía se trata, es prácticamente imposible no encontrarse alguna que otra vez en alguna de esas banquinas vociferantes, cualesquiera sean, da igual. No obstante, y sabiendo de esa imposibilidad, mi pretensión aquí no era solamente formalizar la posibilidad de la(s) querella(s) sino atarlas a un breve y pequeño eslabón de toda la cadena teórica que es el relativo al populismo y el afecto. En ese sentido, podríamos definir dos líneas de debate más o menos bien condensadas hasta aquí. La primera línea tiene que ver con el esfuerzo teórico laclauiano por despegar de las garras del *mainstream* del pensamiento político occidental actual (y no tanto) al populismo como mala palabra, como significante desbordado de una carga peyorativa bestial. En ese camino, la reflexión en torno al afecto toma un cariz determinante pues resume la estocada a aquel *mainstream* y obliga, al menos para mí, a separar irracionalidad de pasión, fanatismo de afecto, y así sucesivamente. Lo cual impulsa una conceptualización del lazo político que emerge, otra vez *para mí*, como algo tremendamente productivo y enriquecedor para nuestras lecturas. Nuevamente, si hacía falta o no distinguir o asimilar significante vacío a significante amo, hegemonía a investimento, no lo sé, y no sé si hay específicamente una respuesta definitiva a ello. En todo caso, creo que allí la productividad reflexiva es muy importante.

Ahora bien, propongo una segunda línea de análisis para finalizar. Sugiero entonces algunas vías breves. La primera de ellas es la que tie-

ne que ver con el riesgo de forzamiento de la potencia de la conclusión propia (la de uno mismo como autor). Una cosa es decir que la Cosa afectiva es inescindible de lo político como tal y reflexionar en torno a los caminos de apertura que ello nos propone, no sólo asumiendo que un liderazgo fuerte no es necesariamente malo en política, sino repensando los modos en que las tramas afectivas redefinen constantemente los juegos identitarios (hegemónicos) de manera constitutiva, las trazas de las maneras en que diversas heterogeneidades cambian, perviven y conviven bajo distintas solidaridades colectivas (identidades). Otra cosa ciertamente alejada es afirmar que en el afecto hemos encontrado la verdadera piedra angular del comportamiento político y social humano, hasta el punto de sostener que lo político será hegemónico (investidura mediante) o no será. ¿Por qué no me parece lo mismo? Simplemente porque la primera postura es una apertura, que puede ligarse a pensar el juego político en una comunidad de pueblos originarios, teorías de género, multiculturales, donde justamente otras miradas sobre el propio lazo político están también en juego. La segunda postura me parece una clausura dogmática y nada más.

La segunda vía que sugiero tiene que ver con ciertos posibles excesos en el esfuerzo laclausiano, vía afectos, para pensar lo político. Un exceso inicial que propongo al debate tiene que ver con la sinonimia que fuerza Laclau entre política, populismo y hegemonía. Aquí, quizá, no valga la pena extenderse pues otros ya lo han hecho con claridad y determinación. El segundo exceso sí viene más a cuento de la reflexión propuesta aquí y tiene que ver con el nombre del líder como lugar de la totalización signifiante. Creo que conviene desbrozar esto brevemente, pero con detalle.

El nombre del líder es, a mi criterio, un problema político de máxima preponderancia a nivel mundial en la actualidad (lo cual no constituye ninguna excepcionalidad histórica, por supuesto). Sin embargo, y más allá de eso, creo que tal preponderancia tiene algunos rasgos vitales determinantes. Básicamente, la constancia irrefrenable en el análisis político por preguntar cada vez que algún tipo de movilización o manifestación colectiva se produce: ¿quién la maneja?, ¿a quién responden? Y así podríamos seguir definiendo este punto. ¿Por qué creo que Laclau se excede (o quizá, también algunas reflexiones teórico políticas que en

él abrevan)? En primer lugar, porque creo que “nombre del líder” no es exactamente lo mismo que “significante vacío” (incluso podríamos debatir si significante vacío es lo mismo que punto nodal, pero eso es harina de otro costal). En segundo lugar, porque como propuse reflexionar en el tercer apartado, creo que “el nombre del líder” ya pre-fija algo que, en teoría, era y es no-prefijable, y de allí la apertura del pensamiento a que nos obligaba la teoría de la hegemonía, se aquieta. En mis desordenados términos: la nominación es necesaria para acolchar el juego de diferencias, otorga sentido, promete totalidad y plenitud mítica, inalcanzable pero necesaria para que haya sentido. Ahora bien, el punto de nominación, como yo lo entiendo, es impredecible, inesperado, desbordante, inasible para el cálculo. No puedo saber si será Marlboro o Perón, o socialismo, refugiados, descamisado, rotos, cholos, negros, afros, la casta o el pueblo, Coca Cola o Greenpeace. En ese punto de desesperación estructurante de una estructura que no es, porque es mítica, fallida, porque nunca estuvo, se juega para mí una clave de apertura intelectual de importancia. Sugiero que salvo que aceptemos lógicamente que “líder” pasa a ser sinónimo de Marlboro y de Perón, la interrogación se sostiene al menos para reflexionar.

La promesa de plenitud, tratando de ajustarme lo más posible al debate que propongo, es constitutiva de lo político, no es una marca exclusiva de lo populista. El exceso laclausiano, me parece, se produce justamente en el momento de la estocada final contra el descriptivismo y el racionalismo consensualista noroccidental: una vez derramada la lava necesaria para demoler los pilares de esos ismos, ¿era necesario reponer el lugar del *Uno temible* en el centro de la derivación teórica?, ¿es esto culpa de Lacan?

Si hemos llegado hasta aquí y mi postura se ha comprendido, aunque sea de manera brumosa, creo que no era necesaria esa reposición pues, por un lado, no se sostiene lógicamente (nada puede prefijar al significante, sí a su necesidad de totalización) y, por otro lado, porque justamente la apertura que el propio Laclau y Mouffe hubieron de proponer en *Hegemonía y estrategia...* refería al movimiento polaco de solidaridad para determinar el peso del vacío; el nombre no era el de Lech Wallesa. ¿Podría haber sido? Claro que sí, no lo sabemos. De eso se trataba la apertura analítica y conceptual. Es decir, y para aclarar, no repongo

aquí un temor al Uno como sujeto atracador y robador de autonomías predefinidas y de heterogeneidades pre-constituidas, un manipulador a la letra. Lo que repongo es una ligera y básica crítica a las conclusiones a que esa reflexión lleva: no poder pensar política sin nombre del líder, y no poder pensar populismo sin nombre del líder. Si pensamos de manera hegemónica, el significante del acolchado es imposible de predecir, es espectro, es-no-siendo, parafraseando a Jacques Derrida.

El criterio de exceso laclausiano para pensar lo populista puede ser, claramente, excesivo. Pero creo que se sostiene, al menos por momentos, en la argumentación. Si eso es o no culpa de culpa de Lacan, o del Lacan de Laclau, ¿cómo definirlo? Y en esa duda, las vociferaciones de las páginas previas arreciarán ya con tonalidades más efervescentes. Sugiero una vía de salida, o de escape. La pregunta es imposible porque Lacan y Laclau son heterogéneos en sí mismos, ergo, echar a correr la balanza de la responsabilidad allí, sería irresponsable. Ahora bien, sí creo que la tremendamente fructífera obsesión de Laclau por repensar constantemente la relación entre particular y universal puede haberlo llevado a encontrar en el lenguaje (y la teorización) lacaniana un refuerzo de orden capital. ¿Era necesario? Otra pregunta legítima pero imposible de responder. En esa línea es que se encuentran afinidades, denostadas o reclamadas. Esto ya lo dijimos. El punto de base es que, si aceptamos a Laclau (y a *Su* Lacan), lo afectivo se derrama como una hiel constitutiva de lo político y eso es mascarón de proa para cualquier análisis teórico que afrente los actuales paradigmas noroccidentales del pensamiento político. Pero a la vez, esa misma hiel afectiva no puede quitarse de esos paradigmas críticos. La dimensión afectiva es constitutiva de toda forma política, ergo, no será específica de la liberal, ni de la populista. Podrá argumentarse que estoy sugiriendo que Lacan le quita especificidad al razonamiento laclausiano sobre el populismo. Lo que intento decir es que en la indómita búsqueda de esa elusiva relación entre particular y universal para pensar lo político, ni Laclau, ni Lacan, ni Laclan podrán ofrecer respuesta definitiva porque tal respuesta no es posible. Lo que sí pueden ofrecer son caminos y aperturas reflexivas, dudas, preguntas, atisbos de salida teórica. Esta última certeza, para retomar al Rancière inicial, no es más que una propuesta de litigio.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2010). Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. *Pensamiento Plural. Pelotas*, (07), 21-40.
- Alemán, J. (2009). *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama.
- Arditi, B. (2010). Review Essay: Populism Is Hegemony Is Politics? On Ernesto Laclau's On Populist Reason". *Constellations*. 17 (03), 488-497.
- Biglieri, P., y L. Cadahia (2021). *Siete ensayos sobre el populismo*. Barcelona: Herder.
- Butler, J., E. Laclau y S. Žižek (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Germani, G. (1962). *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- Glynos, J., y Y. Stavrakakis (2008). Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. En S. Crichtley y O. Marchart (comps.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., y C. Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Melo, J., y G. Aboy Carlés (2014). La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *POSTdata, revista de reflexión y análisis político*, 395-427.
- Muller, J. W. (2017). *¿Qué es el populismo?* Ciudad de México: Grano de sal.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zanatta, L. (2014a). *El populismo*. Buenos Aires: Katz editores.

Julián Melo

Zanatta, L. (2014b). El peronismo clásico y la vía holística a la democracia. En M. Novaro Novaro (comp.). *Peronismo y democracia. Historia y perspectivas de una relación compleja*. Buenos Aires, Edhasa.

Recibido: 25 de enero de 2023

Aceptado: 12 de junio de 2023