



II Simpósio Pós-Estruturalismo e Teoria Social: Ernesto Laclau e seus Interlocutores
25 a 27 de setembro de 2017
Pelotas/RS – Brasil

Grupo de Trabalho 2: Teoria do discurso e Mobilizações Sociais na América Latina

A dimensão do “afeto” e a influência da psicanálise na conceptualização do populismo de Ernesto Laclau

María Cecilia Ipar
Mestre e Doutoranda em ciência política
Universidade de São Paulo
E-mail: cecilia.ipar@gmail.com



La dimensión del “afecto” y la influencia del psicoanálisis en la conceptualización del populismo de Ernesto Laclau

María Cecilia Ipar

Resumo

El objetivo general de este trabajo es desarrollar una reflexión que nos permita localizar y ponderar la influencia que ejerce el psicoanálisis lacaniano en la teoría política de Ernesto Laclau, en particular para pensar la dimensión afectiva en la conceptualización del populismo. El populismo según Laclau es una forma de estructuración de la identidad política, no sólo de los agentes sociales como de la sociedad que resulta instituida como consecuencia de la irrupción de *lo* político. En ese sentido, el lugar enunciativo del líder populista es lo que permite la totalización hegemónica de la misma; y al mismo tiempo, aquello que establece el horizonte de inteligibilidad política posible para una determinada coyuntura histórica específica. En *La razón populista* (2005) Laclau establece una analogía entre esta función de cerramiento, parcial y contingente, de la hegemonía y la función del objeto *a* lacaniano. En este trabajo nos proponemos específicamente comenzar a explorar esta analogía.

Introducción

Para comenzar a concentrarnos en el análisis de la dimensión del „afecto” y el lugar que ocupa en la constitución de la identidad política popular, a fin de poder despejar el valor que la misma guarda para una teoría de la hegemonía que tenga como telón de fondo las conceptualizaciones del psicoanálisis, el primer punto que debemos esclarecer es el siguiente: ¿cuál es el móvil de esta noción en la obra de Laclau? Es visiblemente claro que para el autor existe una necesidad imperiosa de apelar al afecto para pensar al populismo y, de cierta manera, a toda configuración política hegemónica porque lo que se intenta enfatizar es la dimensión no-racional (en el sentido opuesto a un cogito auto-suficiente, auto-pensante, auto-transparente) inherente a toda experiencia política que pueda circunscribirse, a grandes rasgos, a la irrupción de *lo* político. A esta dimensión no-racional –que indicaría en la base



popular de toda renovación política la presencia de una fuente de deseos y anhelos inagotable, que excedería con creces el ámbito de la planificación o administración política estrictamente vinculada a la representación de los intereses ciudadanos— la autora Chantal Mouffe (información verbal)¹ también le dedica actualmente un interés preponderante, pero bajo otra expresión: las “pasiones”.² Pero esta temática de los “afectos” o las “pasiones” para nada es nueva o ajena a la teoría política. Pensemos el lugar que ocupan en la historia del pensamiento filosófico-político la idea de *virtud* como teleología de la acción y el deseo racionalmente deliberado (Aristóteles); el *pecado* como divisor de aguas para el establecimiento de un ideal societal terrenal fundado en el amor divino (San Agustín); el *temor* en oposición al binomio amor-odio, para pensar lo que estructura el anclaje social del liderazgo político (Maquiavelo); el *miedo a la muerte violenta*, en la fundación de la soberanía política (Hobbes); la *bondad y solidaridad* natural hacia el prójimo, para identificar aquello que de la condición humana la sociedad civil corrompe, y que el Estado ético-integral debería poder recomponer (Rousseau); la superioridad ética del *deseo* de reconocimiento de la autoconciencia frente a los viles apetitos mundanos del hombre común (Hegel); la *felicidad* reducida a un cálculo de utilidad, para definir una razón de Estado ancorada en una ética binaria que diferencia meramente lo bueno/malo de las acciones (el utilitarismo moderno), y así podríamos enumerar una larga lista para ilustrar los diferentes modos en que este tema del afecto atraviesa toda la historia de la teoría política. Entonces, ¿cuál es el aporte del trabajo de Laclau para pensar el afecto? ¿Qué puede aportarle en ese sentido a la teoría política contemporánea? Es en este punto donde hay que detenerse y tomar una decisión. Si el afecto es una dimensión central para la teoría de la hegemonía de Laclau, y si lo que la misma pretende articular

¹ Esta referencia está basada en la conferencia titulada “Política y pasiones: cómo movilizar afectos en una dirección democrática”, brindada por la autora en septiembre del 2014, en el marco de una actividad académica llevada adelante por la “Cátedra libre Ernesto Laclau” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Puede reproducirse vía internet a través del siguiente link de la mediateca de la facultad:

<http://mediateca.filo.uba.ar/content/chantal-mouffe-pol%C3%ADtica-y-pasiones-como-movilizar-afectos-en-una-direcci%C3%B3n-democr%C3%A1tica>

² Abordaje que se diferenciaría de los estudios de las “emociones” (tan en boga en la actualidad en la ciencia política) por considerar que allí se apela a un individuo arquetípico del liberalismo político, donde la dimensión de la otredad se perdería de vista.



tiene verdaderamente un basamento en la teoría psicoanalítica, entonces, hay que decir que de alguna manera tenemos que poder traducir al lenguaje político algo de eso que Jorge Alemán (2012) llama las “malas noticias” del psicoanálisis. Para nosotros, sin lugar a dudas, la dimensión del afecto, que forma parte de la conceptualización del populismo de Laclau, está inspirada en el crisol intelectual de Freud y Lacan. No obstante, si bien las referencias a algunas obras de Freud y a determinados conceptos de Lacan son explícitas en los textos que componen la obra de Ernesto Laclau, nos vemos en la necesidad de interpretar el sentido de esa influencia a la luz de una lectura posible (que tampoco es, por cierto, la única). Para ello, a continuación vamos a intentar resumir el desarrollo teórico de Laclau e intentar analizar y ponderar allí mismo el lugar que ocupan las referencias más fuertes que encontramos del psicoanálisis.

I. La hegemonía populista y la dimensión del afecto en la construcción del liderazgo político

¿Qué es el populismo para Laclau? ¿En qué consiste la hegemonía populista y la idea de emancipación que ella supone? El populismo es una forma de constitución de la identidad política, la cual debemos entender como siendo básicamente negativa, vacía, sin fundamento ontológico. Y el pueblo es la figura que la encarna, es decir, la figura que permite la articulación y cristalización de la misma. Entender de este modo a la identidad política –como una construcción– obliga a Laclau a depararse con el enorme trabajo intelectual de tener que dar cuenta de las consecuencias analíticas que conlleva para pensar la política el hecho de asumir la importancia decisiva del *discurso* para la conformación de cualquier entidad inteligible. Ese es el motivo principal de su diálogo con el posestructuralismo, con Heidegger, Wittgenstein y también lo que en parte explica su interés por el psicoanálisis de Lacan y su relectura de la obra de Freud. En ese sentido, teniendo en cuenta que el “pueblo” es un actor político construido discursivamente, debemos comenzar señalando que su expresividad mínima o el germen de su devenir es lo que Laclau denominó la demanda social. Para ser más precisos, la materia prima de la construcción simbólica de la



figura del pueblo que opera políticamente en el populismo es la *demanda social popular insatisfecha*. Es decir que para Laclau no existe populismo, ni momento populista de la política sin que puedan visibilizarse y diferenciarse en la sociedad demandas sociales concretas que tiendan a desequilibrar el orden social imperante. El supuesto invariable del que parte, el condicionamiento para la emergencia del populismo, es que existan en la sociedad diversos tipos de demandas sociales que perturben, de alguna manera, la continuidad “armoniosa” de la sociedad, cuyo destinatario en el reclamo es siempre un poder central que, o bien las atenderá, o bien seguirá ignorándolas. “A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, la denominaremos *demandas populares*” (Laclau, 2005, p.99) ¿Qué significa “articulación equivalencial”? Pues bien, siendo que las distintas demandas sociales – como podrían ser el reclamo por saneamiento cloacal, aumento salarial, matrimonio homosexual, concesión de tierras para pueblos originarios, etc.– no encuentran satisfacción por parte del poder capaz de satisfacerlas, ellas empiezan a tornarse equivalentes entre sí. La articulación entre las distintas demandas sociales que se asemejan porque no encuentran canalización en el actual sistema de poder institucional es lo que define paralelamente una *frontera social interna* de la cual resulta una sociedad políticamente dividida en dos campos opuestos: un adentro y un afuera de la representación actualmente legítima. La distancia irreductible que separa la experiencia social de la disconformidad y el régimen de la representación legítima ya institucionalizado –demandas populares insatisfechas vs. el poder hostil a ellas– comienza a definir un *antagonismo político* en el cual “los responsables de que la plenitud de la comunidad sea precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable” (Laclau, 2005, p.113). La definición del antagonismo político que polariza el campo social presupone el privilegio de algunos *significantes* que condensan en torno de sí la identidad popular. Estos significantes nombran al conjunto en tanto cadena equivalencial significativa totalizante al mismo tiempo en que excluyen de la propia identidad al adversario con el cual se antagoniza (es decir,



nombran una alteridad interna). Si bien las demandas sociales insatisfechas corporizan lo que *excede* a la representación posible dentro del sistema institucional, no consiguen unificarse espontáneamente puesto que sus especificidades pueden provenir de naturalezas muy diversas. La operación de *dislocación* por la cual un significativo particular, esto es, un elemento diferencial de la serie de demandas sociales heterogéneas, pasa a asumir la representación de la totalidad de la cadena, homogeneizándola, es lo que Laclau define como *hegemonía*. En otras palabras, para que lo social se unifique es necesario de un desnivel, que se expresa cuando una particularidad asume la representación de esa totalidad de demandas sociales insatisfechas imposible de representar directamente. Es decir, cuando una *plebe* (particularidad) reclama ser el único *pueblo* (universalidad abstracta) legítimo (hegemónico) (Laclau, 2005, p.108; los paréntesis son agregados nuestros). De esta manera, si las demandas sociales alcanzan un cierto grado de articulación y movilización política, esas demandas populares –que al comienzo no pasaran más allá de un sentimiento vago de solidaridad entre sí– pueden llegar a unificarse en una subjetividad más amplia y cristalizarse en un *sistema estable de significación*. En este momento estaríamos asistiendo a la constitución de una identidad política popular que es algo cualitativamente distinto a la suma de los lazos equivalenciales forjados en la coyuntura del primer momento. La presencia de ciertos tensionamientos en la instalación de este nuevo sistema significativo da cuenta de una oportunidad histórica para la consolidación de un proyecto político alternativo a la formación hegemónica vigente hasta ese momento. Los significantes que privilegiadamente consiguen nombrar al conjunto, representar al movimiento social reivindicatorio como totalidad hegemónica Laclau los denomina *significantes hegemónicos o vacíos*.

Por otro lado, Laclau afirma que la operación de dislocación necesaria para la totalización de la representación de la identidad política (la cristalización del pueblo) sólo es posible gracias al componente “afectivo”, a la “investidura radical” de ese nombrar bajo una demanda global el conjunto o la cadena de demandas sociales insatisfechas. El afecto es, entonces y en primer lugar, lo que amalgama a la insatisfacción de las demandas sociales y las torna *articulables*. En segundo lugar, el



afecto no es independiente del lenguaje sino que se soporta únicamente en él y viceversa.

El afecto no es algo que exista de por sí sólo, independientemente del lenguaje, sino que sólo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación. Esto es exactamente lo que significa „investidura“ [...] Cualquier totalidad social es el resultado de una articulación indisoluble entre la dimensión de significación y la dimensión afectiva (Laclau, 2005, p. 143).

Más adelante Laclau establece una analogía entre esta traducción de la dimensión afectiva que el discurso produce en términos de una “investidura radical” y la función de encarnación parcial en el objeto *a* lacaniano de una plenitud mítica perdida.

No existe ninguna plenitud social alcanzable 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. (Laclau, 2005, p. 148)

En el caso del populismo, el que asume la función de ser un objeto que permite la homogeneización, parcial y contingente, de la representación de la experiencia política es el líder populista. Pero el punto importante que queremos destacar aquí es que debemos separar el *líder* del *liderazgo*, y entender que el líder es quien viene a ocupar, encarnar el lugar del liderazgo. Un lugar de poder que, de cierta manera, es construido con anterioridad a su emergencia pues depende de la base social que se encuentra determinada por la situación de insatisfacción de sus propias demandas. Es decir que el liderazgo político es un lugar vacío, el lugar desde donde se legitima el discurso que representa a la experiencia política, que de cierta forma es independiente del nombre que coyunturalmente lo pueda encarnar. De esta manera podemos entender mejor la analogía con el objeto *a* de Lacan, en lo que se refiere a la encarnación de la función de representación parcial y contingente del objeto de deseo en el lugar de la renuncia al acceso a una plenitud de goce absoluto. ¿Por qué? Al separar el nombre del líder de la función que cumple el lugar del liderazgo podemos entender mejor la analogía



del objeto *a* de Lacan por el siguiente motivo: porque el objeto *a* es el objeto que viene a regular el deseo del sujeto una vez que éste ingresa en el universo simbólico, en el campo del Otro, a partir de la renuncia a un objeto de goce pleno (la Cosa freudiana), que para el niño pequeño suele ser la madre. La analogía de Laclau está relacionada con que para él el nombre del líder populista, por ser el que permite la representación hegemónica de la identidad política popular (que es siempre parcial y contingente), de entrada está cumpliendo una función que se articula sobre la base de una renuncia: la renuncia a la representación plena (mítica) de lo social no atravesado por el antagonismo político. En este sentido, lo primero que hay que entender es que la analogía establecida por Laclau es entre el lugar del liderazgo político (y no del nombre del líder que lo encarna) y el lugar de la enunciación del Sujeto barrado (por la represión primaria) que adviene en el campo del Otro. En segundo lugar, lo que la analogía de Laclau pone en equivalencia es la Cosa freudiana, la fuente de goce absoluto que la madre representa para el bebé o el cachorro humano y la plenitud mítica de lo social, entendida como la reconciliación política plena y definitiva (lo que en el lenguaje común podemos identificar con expresiones como “la unión de todos” los brasileros o argentinos, y cosas por el estilo). En tercer lugar –y este es para nosotros el punto más polémico, pero que es inmanente a la analogía– el nombre del líder que encarna el lugar y la función del liderazgo político es equiparado con el estatuto parcial del objeto de la pulsión. Y aquí es donde la cosa se complejiza y debemos, necesariamente, establecer un diálogo más demorado con el psicoanálisis como para que la analogía de Laclau no se pierda en un mar conturbado de significaciones incongruentes. E inclusive, además, alguien podría decir que toda la analogía de Laclau, no sólo esto último que señalamos, es sumamente cuestionable desde el punto de vista teórico. Pero para elaborar una crítica en ese sentido personalmente consideramos que no sirve de nada el trabajo del exégeta, el ir a buscar el sentido y el peso específico que el concepto de objeto *a* tiene para el psicoanálisis para luego contrastarlo con el uso que le da Laclau. Al igual que el diálogo, la crítica también necesita establecer puentes, vasos comunicantes que permitan el cuestionamiento y la oposición que le son propios. Para no caer en esta actitud de deslegitimación apoyada en el ensueño del metalenguaje, y porque no



buscamos ni pretendemos tener la última palabra sobre el tema, a continuación vamos a desarrollar una lectura crítica de esta analogía elaborada por Laclau.

II. Entre la demanda insatisfecha y la falta constitutiva de la identidad política: una aproximación crítica a la asimilación del concepto de objeto *a* en la teoría de la hegemonía de Laclau

➤ El concepto psicoanalítico de objeto de la demanda y del deseo

En esta parte del trabajo vamos a aproximarnos de la conceptualización del concepto de objeto en la teoría psicoanalítica, tomando como referencia principal el análisis de Diana Rabinovich. Es importante, no obstante, aclarar que este breve desarrollo no pretende ser exhaustivo, sino un punto de apoyo sobre el cual más adelante podamos pararnos para volver sobre la teoría política de Laclau e intentar reinterpretar su analogía conceptual entre el objeto *a* lacaniano y el lugar y la función que ocupa el líder en la hegemonía populista.

La primera cosa que debe quedar en claro de entrada para abordar la noción de objeto es que para el psicoanálisis el ser humano, antes de ser sujeto, nace objeto. El niño pequeño *es o no es*, primeramente, un objeto de deseo: del deseo de los padres, de los progenitores o de algún miembro de la familia o del seno social en el cual nace. Todo ser hablante viene al lugar de un deseo o no-deseo³, de esperanza, de frustración, de reconciliación, etc., en el sentido de ser un acontecimiento que es producido en el marco de un contexto social, cultural, político, afectivo, en definitiva, *simbólico*, particular. Por ese motivo, al mismo tiempo el niño en el lugar de objeto de deseo –por ejemplo de la madre, del padre o de ambos– determina de entrada un proceso de subjetivación que se inicia antes del mismo nacimiento, a través de los mitos y las acciones orientadas a darle un lugar a ese deseo en la propia vida del ser deseante. (Ejemplos típicos de este proceso son la organización de un lugar especial para el niño en la propia casa, la adquisición de objetos que irán a satisfacer sus necesidades teniendo en cuenta su propio rasgo –el género femenino o masculino,

³ Y, en ese sentido, personalmente pensamos que el primer Derecho Humano de todo Niño debería ser el derecho a ser o haber sido un objeto de deseo para la mujer que lo parió.



por ejemplo- las imágenes personales y sociales fantaseadas alrededor del futuro bebé, las características de su personalidad, etc., y, claro, la elección de su nombre propio). Pues, para que advenga el sujeto en ese ser hablante, inicialmente mero objeto del deseo de hijo, es necesario el campo del Otro, es decir, el lenguaje y el lazo social que se sostiene en el discurso. Determinado por el desamparo y la impotencia que caracterizan al cachorro humano, el niño pequeño tiene a la madre por primer objeto en tres sentidos diferentes. En primer término, la madre es para el bebé el *objeto de deseo freudiano*, el *objeto perdido*, en la medida que es el Otro primordial que por estructura que permite el surgimiento del y el acceso a la realidad simbólica misma. En segundo término, la madre también coincide en determinado momento con lo que Freud distingue como *objeto de la pulsión parcial*. En tercer lugar, la relación con la madre definirá, en la triangulación edípica, la elección del *objeto de amor* del sujeto, que lo identificará, posteriormente, en una u otra dirección de la identidad sexual (homo- hetero). Todo esto que desarrollaremos no deja de recordarnos ese famoso dicho popular que dice “madre hay una sola”, a lo que contestamos: ¡Por suerte!

Por un lado, es ese Otro inolvidable que en función del desamparo y la indefensión permite el surgimiento del objeto de deseo como diferente al objeto de la necesidad. Por otro, se articula simultáneamente con la pulsión parcial –hecho particularmente claro en relación al pecho como objeto pulsional–, y con el complejo de Edipo, en el que juega el papel central en tanto “persona” amada, es decir, como objeto total. (Rabinovich, 2007, p.22.)

Decíamos que las diferencias conceptuales que existen con relación al concepto de objeto en la teoría psicoanalítica eran apuntadas por Rabinovich por el hecho de que la madre, como Otro primordial es para el niño pequeño objeto en tres sentidos diferentes. Entonces, repasemos esa diferencia, para ver de qué modos diversos podemos entender el concepto de objeto para pensar la política en el uso que le da Laclau. El punto de partida para entender el concepto de objeto para la teoría psicoanalítica, según Rabinovich (2007), debe ser entonces la formulación del objeto perdido freudiano. ¿Qué es el objeto perdido? Como lo señaláramos recién, anterior al surgimiento del sujeto, a que podamos decir de él que puede apropiarse de cierto



lugar de la enunciación, hay una *condición de pérdida estructural* en el ser hablante que es lo que le permitirá el acceso a la representación de la realidad misma: la pérdida del Otro primordial, la llamada Cosa, según Freud. Esa pérdida es la que abre el camino a una búsqueda infinita caracterizada por estar comandada por el deseo de re-presentar, en el sentido de re-encontrar algo que por estructura y desde siempre está perdido. Esa condición de posibilidad estructural, de la pérdida *real* del Otro primordial para el establecimiento de la representación de la realidad –de cuya presencia el infante humano inicialmente depende para poder ver satisfechas sus necesidades y pulsiones vitales– deja una *marca* o huella imborrable que orientará la búsqueda incansable del sujeto hacia el reencuentro con ese Otro inolvidable, paradójicamente, perdido aunque nunca poseído.

Sobre el telón de fondo de una nostalgia, de un anhelo de la búsqueda del encuentro primero con ese Otro, encuentro para siempre perdido, se instala una huella mnésica, esa re-presentación, que nunca alcanza la presencia anhelada. La huella es pues solidaria de una pérdida y constituye una memoria orientada en sus recorridos, en su búsqueda, por el principio del placer y su meta a nivel primario, la identidad de percepción. Memoria que busca la repetición de una percepción imposible, que la alucinación simula pero no alcanza. (Rabinovich, 2007, p.14.)

Esa pérdida estructural en los seres hablantes instala lo que en psicoanálisis se denomina una *hiancia*, distancia infranqueable entre la experiencia de satisfacción que el objeto mundano produce y la alucinación de la percepción creada al momento de la satisfacción primera. Satisfacción causada, fundamentalmente, no por la cancelación de la necesidad (en un sentido meramente orgánico) sino por la respuesta que la presencia del Otro hace posible. Esa falta, ese agujero estructural entre la experiencia de satisfacción que los objetos mundanos canalizan y la percepción que de eso el infante tiene por primera vez, y que guardará en la memoria, marca y distingue para siempre a los seres hablantes de otras sociedades animales propiciando un nuevo estatuto para todo lo que sea del orden de las necesidades “biológicas” humanas, *justamente porque la propia percepción de la experiencia de satisfacción precisa de palabras o de una traducción a nivel significativa, es decir, supone ya el campo del Otro.*



El desamparo humano, al determinar la impotencia del *infans*, da a ese otro su lugar y su función primordial, creando así una nueva “necesidad” –término que debe entenderse en su doble sentido en castellano, biológico y lógico–, necesidad lógica entonces que es tan exigente y tan imperiosa como la necesidad biológica, necesidad lógica de la dimensión de ficción propia del deseo en tanto que humano. Ficción y realidad psíquica no se oponen, hambre de signos podría llamárselas, de signos de la presencia de ese otro inolvidable, rastro engañoso de una presencia imposible de conjurar. (Rabinovich, 2007, p.14.)

En otra clase teórica de la psicoanalista Rabinovich encontramos un ejemplo ilustrativo de esa nueva necesidad para el ser hablante, el “hambre de signos”, cuando nos habla de aquellos objetos que permiten establecer soluciones “culturales” o artificiales para las necesidades “biológicas”.

El pecho materno, para tomar la experiencia de satisfacción freudiana, se vuelve objeto mucho más allá de que calme o no el hambre. Lo que Freud definió como su primera teoría de la pulsión, la teoría anaclítica de la pulsión, del apoyo de la pulsión sobre la necesidad, hace que de allí en más el objeto humano siempre pueda ser sustituido por otro objeto [...] *Entramos en una dimensión en la cual el objeto es evidentemente simbólico y en tanto simbólico se caracterizará por ser siempre otro, por la posibilidad misma de ser sustituido por otro objeto.* (Rabinovich, 1986b.)⁴

Rabinovich sostiene que lo que para Freud eran los llamados objetos parciales (pecho, heces, falo, etc.), esos que regulan la economía pulsional del sujeto, para Lacan no son más que objetos *simbólicos* –y por eso él podrá agregar posteriormente a la lista freudiana de objetos parciales, la voz y la mirada. Aquí cabe recordar la función creadora que tiene la palabra para Lacan en sintonía con el postulado hegeliano, “el concepto es el tiempo de la cosa”, y decir que el concepto (una nada) puede venir al lugar de la materialidad (una cosa) y sostenerse con el mismo peso de realidad (satisfacción) que la cosa misma suministra porque la presencia-ausencia de la madre instala en el niño pequeño, en el lugar de la pura necesidad biológica, el lugar del *código* en la medida en que ella le habla. Por otro lado, si la falta de

⁴ El destacado en *italico* de esta y de las siguientes citas de Rabinovich es nuestro.



naturalidad o complementariedad entre el ser humano y el objeto de su satisfacción deja esta huella mnésica que orientará el camino hacia la realización metonímica del deseo, regido por el principio del placer; por otro lado, el dolor también deja tras de sí una marca indeleble que Freud llamó huella del objeto mnémico hostil. (Rabinovich, 2007, p.15.). Dijimos, entonces, que para el caso del concepto de objeto que se desprende de la formulación de Freud del objeto perdido, el significante hace su irrupción de manera radical, dejando en todos los seres hablantes esa especie de “hambre de signos”; es decir, instala la necesidad (lógica y biológica) de tener que enfilear junto con otros significantes para emprender esa búsqueda del placer que pueda alucinar el anhelado reencuentro primero (perdido, por estructura). Pero debemos aclarar que la condición de pérdida del Otro hace referencia a la pérdida de goce, de ese goce absoluto que el niño pequeño experimenta cuando apenas es un puñado de pulsiones que se satisfacen con la sola presencia de ese Otro. El ir y venir de la madre (por ejemplo, cuando atiende sus compromisos laborales o deseos personales) es lo que permite el establecimiento de esa falta, de ese agujero en el campo pulsional del goce absoluto del niño pequeño. Es esta falta de goce la que permite que el significante cave un agujero en la dimensión de lo real. De este modo, por culpa del significante, la satisfacción de la necesidad se torna para siempre una búsqueda constante por encontrar unos objetos simbólicos que vehiculen una satisfacción *no* porque se los encuentre desde el punto de vista del valor que los objetos pueden tener en sí mismos, sino por la experiencia alucinatoria de estar frente a ese Otro inolvidable que nunca nadie igualará. Cuando esa ficcionalización del reencuentro a través del objeto es lograda; cuando se alcanza a identificar en un determinado objeto cierto re-conocimiento del Otro primordial, desde ese momento la satisfacción de la necesidad debe traducirse por el placer que otorga la realización del deseo, y el objeto pasa de ser el *medio* de una necesidad supuestamente biológica o natural a la *vía* o el acceso a la realización del deseo. Medio y vía no son lo mismo. Y aquí dimos con algo que nos permitirá introducir la definición del objeto parcial de la pulsión freudiano.

Según lo que afirma la psicoanalista Rabinovich, al concepto freudiano de objeto parcial sí le corresponde la satisfacción como meta. Es decir, el objeto parcial



de la pulsión tiene la función de satisfacer, neutralizar o canalizar el saldo de libido en contra del sujeto, ese que le impide la homeostasis o el equilibrio en sentido económico. Para ser precisos, Rabinovich afirma que en Freud el objeto de la pulsión parcial permite dar curso a la satisfacción de varias pulsiones, pero consideramos que, teniendo en cuenta el posterior tratamiento de Lacan sobre el goce, podemos decir que lo que satisface el objeto parcial es algo vinculado con lo que Freud había definido como pulsión de muerte. En este sentido, el fin de la pulsión de muerte es el retorno incesante al mismo lugar: el de la *satisfacción*. Ese “siempre al mismo lugar” de esos objetos de la pulsión, como vemos, está vinculado con la circularidad propia de la satisfacción que tiene como meta (en oposición a la realización del deseo, con la forma desplazada o metonímica que dibuja el objeto de deseo). El objeto es aquí *instrumento* de la satisfacción, aquello *con* lo cual se obtiene la satisfacción y en tanto instrumento es precisamente el aspecto más variable de la pulsión: “(...) *no está enlazado originariamente con ella, sino que se coordina con ella sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio*”. (Rabinovich, 2007, p.24.)

Por último, tenemos lo que Freud denominó objeto de amor, siempre definido como un amor *total* y que variará entre la elección narcisista (amar al yo especular imaginario) y la elección anaclítica (elección que dependerá de la identificación con la madre o el padre, en tanto Otro mujer u hombre primordial). Como podemos notar, la definición del objeto freudiano como objeto de amor dependerá de la relación del sujeto con el *falo* como tercero que permite la triangulación edípica. Pero el objeto de amor se diferencia del objeto sexual, y por eso podemos afirmar que la elección homo-heterosexual depende de una cuestión de identificación *anterior* y *más allá* de la elección del objeto sexual. Freud señala en *Introducción al narcisismo* que el ser humano tiene inicialmente dos objetos sexuales originarios: “él mismo y la mujer que lo crió”. El primero de ellos funda la elección narcisista, el segundo la elección anaclítica. El narcisismo (Rabinovich, 2007, p.25) es una forma de elección del objeto de amor que consiste en una actitud de adoración pasiva del sujeto hacia el otro especular imaginario. La forma anaclítica de elección de objeto, por el contrario,



requiere de un trabajo activo de identificación con alguno de los progenitores. Este concepto de objeto de amor, ¿cómo lo desarrolla Lacan?

Según Diana Rabinovich, Lacan irá a desarrollar una nueva formulación del amor a partir de la reubicación del concepto freudiano de *frustración* en la dimensión simbólica (no ya en el plano imaginario). Aquí nuevamente se expresa el alcance que el desamparo y la prematuridad que Freud había identificado en el infante humano adquiere para la definición del objeto de amor (la madre, como Otro simbólico primordial). Pues la noción de “frustración de amor” desembocará en el concepto de “demanda”. Recordemos este punto que introducimos acerca de la importancia del Otro simbólico para la subsistencia del infante, y la función simbólica que ejerce ya el grito o llanto del niño pequeño en la medida que la respuesta o no del Otro lo transforma en “llamado”, forma de vínculo anterior al que establece la demanda pero ya determinado por lo simbólico (es decir, no “natural”).

La posibilidad misma que tiene ese Otro de responder o no al llamado lo vincula con el par ausencia-presencia. Precisamente, es la presencia-ausencia del Otro simbólico lo que constituye al agente de la frustración en cuanto tal. *El problema no es pues la presencia-ausencia del objeto real sino la presencia-ausencia de este Otro simbólico. Una vez que la necesidad atravesó el lugar del código surge transformada en demanda.* (Rabinovich, 2007, p.123.)

La pérdida de naturalidad con el objeto de satisfacción que el psicoanálisis verifica en los seres hablantes nos introduce en el dilema de, por un lado, la necesidad de la *formulación de la demanda* –que es siempre demanda de amor; y los objetos adquiridos, objetos del don, de la buena o mala voluntad del Otro– y, por otro, en la igualmente necesaria *frustración de la misma* para poder abrir la vía del deseo. La demanda se vincula siempre a la presencia o la ausencia del Otro como el agente que detiene el poder (simbólico abstracto) para satisfacer. Es decir, la demanda no apunta a la satisfacción de la necesidad sino a la obtención de ciertas pruebas o signos del amor del Otro.



La demanda es pues demanda no de la satisfacción de la necesidad, sino de la presencia o ausencia del Otro como el agente. Y como el Otro detenta el privilegio de poder responder o no a la demanda, ese privilegio lo dota de un poder que es el fundamento de su omnipotencia [...] El poder real que le otorga a la madre el carácter de omnipotencia brinda a su respuesta un *valor*: los objetos de satisfacción se vuelven signos de la buena o mala voluntad de ese Otro, poder en lo real, signos en última instancia de su amor. Pero, cuidado, se trata de *signos de amor del Otro*, no de objetos de amor, *el verdadero objeto de amor es ese Otro primordial*. Esos signos del amor del Otro, que transforman al objeto u objetos reales de la necesidad en objetos indiferentes desde el ángulo de la necesidad misma, son aquello que Lacan denomina con toda precisión **dones**. (Rabinovich, 2007, p. 124.)

Desde esta perspectiva del objeto de amor, el pecho materno, para continuar con el mismo ejemplo, pasa de ser el lugar de cierto goce (objeto de la pulsión parcial) a tomar el valor de ser una prueba de amor para el niño pequeño. Con esta formulación de los *dones* –como objetos simbólicos que tienen *valor abstracto* en el sentido económico, por ser signos del amor del Otro– podemos completar la explicación que dimos al comienzo de esta sección, acerca de la *alienación* estructural en el orden simbólico constitutiva de la condición subjetiva en los seres hablantes, y ver hasta qué punto no solamente la valorización del mundo sino el mismo acceso a la “realidad objetiva” depende de este enajenamiento en el significante y de la frustración de amor que genera el movimiento aleatorio y la respuesta a capricho del Otro primordial. Sucede que la imposibilidad del Otro de responder a este nivel de lo incondicional que la demanda del sujeto plantea, deja al Otro dividido por su deseo; es decir, introduce la valorización en el discurso del sujeto de un significante que indica una falta de significado en el Otro [S (/A)], que al mismo tiempo representa una “herida en su potencia”. Pero esta perspectiva, la herida narcisista afecta tanto al Otro como al propio sujeto. La relación del sujeto con un objeto atravesado por el significante instala la falla-en-ser del objeto (el Otro) pero también del sujeto. Al mismo tiempo, esta falla en ser es lo que les permite a ambos el desplazamiento, transformándose en esa *nada* simbólica que hace referencia al concepto hegeliano: una nada que puede representar o presentificar a la cosa por obra y gracia de su ausencia. La frustración de la demanda de amor, de responder a título de garante de la totalización y completitud del ser del sujeto, deja al Otro en vilo, descubierto en su misteriosa



dimensión de ser *deseante*. De este modo, una vez frustrada la demanda de amor, se vislumbra a ese Otro en su barradura estructural, en su ser deseante. Y cayendo como un *resto* no articulable en la demanda, adviene la dimensión del deseo también para el propio sujeto. El nombre que Lacan le da a ese resto no articulable de la demanda es el de objeto fálico; es decir, el falo en tanto objeto regulador del deseo, del desear, del movimiento de la búsqueda posible a nivel significante de la recuperación de algo de ese goce absoluto por estructura perdido. Tomando como referencia el trabajo del psicoanalista Jorge Alemán, podemos decir que el líder populista puede tomar ambos lugares, o bien el de ser un objeto fálico que regula el deseo de una subjetividad política, o bien el de ser el Otro de la demanda. Esa es la diferenciación que, a grandes rasgos, está presente en lo que él define como la articulación del lazo social desde la Causa o el Ideal.

➤ **La Causa y el Ideal en la articulación del lazo social**

Ahora intentemos finalmente poner este tema de la demanda de amor incondicional en sintonía con las demandas sociales populares que están en la base de la constitución del pueblo en el populismo. Para ello es importante no precipitarse y establecer una pronta analogía entre la forma de Laclau y Lacan de entender a la demanda y el tipo de “mal” que la aqueja, porque de otro modo podríamos llegar a conclusiones equivocadas. Por ejemplo, no debemos entender que por detrás del concepto de demanda social hay siempre y necesariamente una demanda de amor incondicional. Al final la gente no tiene por qué explicar el motivo por el cual se le exige al Estado el derecho el poder tener un lugar en la sociedad. Es conveniente, por eso, repasar los matices conceptuales que existen entre la formulación de la noción de demanda social de Laclau y la demanda de amor de Lacan, los cuales incluso podrían explicar mejor tanto las proximidades como las distancias que es bueno establecer entre la teoría política y el psicoanálisis. Para dar cuenta de ello nos serviremos del trabajo del psicoanalista Jorge Alemán.

Haciendo un balance del trabajo de Laclau –de un modo que, por otra parte, no invalida totalmente el análisis de la hegemonía populista que presentamos anteriormente– Alemán señala que la voluntad colectiva que hacer surgir a la



subjetividad política popular no puede soportarse en la *insatisfacción* de las demandas sociales sino en el *deseo decidido* de hacer algo con ello. La insatisfacción no puede “ser la última palabra” de la conformación de lo social justamente porque pueden existir demandas que gocen de ser rechazadas.

¿Qué pasa si una demanda cualquiera insatisfecha, y que no tiene respuesta por parte de las instituciones al mando, goza de ser rechazada y de su repetición victimista, clausurándose así en su propia reivindicación parcial? ¿Qué pasa si la demanda en su conjugación narcisista no se presta a la lógica equivalencial que, según Laclau, va a trazar la frontera antagónica, condición de posibilidad de la emergencia de la razón populista? Esas preguntas me hacen atender especialmente a la problemática del deseo que, para mí, constituye precisamente el vacío que las demandas circundan en la repetición de sus vueltas, porque ¿no es en todo caso el *deseo decidido* el que puede posibilitar la verdadera matriz de una voluntad colectiva? Considero que la demanda no es la última palabra ni la primera unidad del vínculo social (Alemán, 2014, p. 49).

La insatisfacción no puede ser la última ni la primera palabra del vínculo social porque lo que el capitalismo ha modificado de manera radical, desde el siglo XIX a esta parte, es la manera de entender la escasez. Alemán analiza la principal consecuencia de ello para entender la pobreza de hoy en día, esa que caracteriza lo que hay de más singular en la queja que insiste en el malestar de nuestra civilización actual. La pobreza actual, diferentemente de la pobreza que analizara Marx, ya no se define por la falta material, por la escasez de los recursos materiales de una parte de la población como consecuencia de la sobreacumulación de una pequeña parte de la misma. La pobreza que caracteriza al neoliberalismo es el exceso y no la falta de goce.

El discurso del capitalismo, al hacer coincidir la falta de goce con el plus de goce, transforma la experiencia de la insatisfacción clásica en una adicción, cuyo prestigio peculiar reside en objetos que no sólo no colman la sed de la falta sino que la relanzan. En otros términos, en estas nuevas adicciones, la insatisfacción no conduce a la interrogación del *Sínthoma*. (Alemán, 2014, p. 50)

¿Y cuál es el *Sínthoma* del capitalismo que la experiencia de insatisfacción *no* permite más pensar? Es lo que señalábamos con Marx, la contradicción entre el



desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción de la sociedad capitalista. Recordemos que, según la ley histórica del desarrollo de los modos de producción, cuando el progreso de las fuerzas productivas entra en contradicción con las relaciones sociales, porque le impiden su propio desarrollo, surge la reactivación de la lucha de clases y la tendencia a superar la forma antigua de sociedad que ahora deviene retrógrada. El pronóstico de Marx en ese sentido era que el desarrollo del capitalismo, la capacidad de producción de riqueza material – sobre todo gracias al abaratamiento de los costos luego de la revolución industrial– iría a entrar en contradicción con las relaciones de dominación de clase, y de esta manera la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía iría a dar curso a una sociedad justa que verdaderamente socialice esta riqueza producida socialmente: la sociedad comunista. Para Alemán, desde una perspectiva psicoanalítica, la contradicción fundamental del capitalismo no es lo que impide sino lo que permite la “revolución permanente” en su reproducción ilimitada (2014, p. 61). Por eso la apuesta en la emancipación política que podemos elaborar teniendo en cuenta las “malas noticias” que el psicoanálisis nos trae no es del orden de la revolución, sino la destitución subjetiva, la desidentificación con el significante amo en el campo del Otro que permita la elaboración a título y costo personal de un deseo decidido. Claro que el “título y costo personal” no se refiere únicamente a un sujeto entendido como individuo o persona sino que también es extensible a la voluntad colectiva de los agentes sociales que desde la perspectiva de Laclau pueden llegar a conformar un “pueblo”. Este aporte de Alemán, que nos ayuda a seguir comprendiendo la diferencia entre la demanda y el deseo, también nos ayuda a entender lo que fuimos desarrollando sobre la hegemonía populista y el lugar que tiene y la función que cumple el líder populista. De manera más amplia, nos permite encuadrar mejor el diálogo que Laclau comenzó a establecer con el psicoanálisis lacaniano, al equiparar la dislocación que permite la representación parcial y contingente de la experiencia política con la función del objeto *a* en la experiencia de satisfacción de la necesidad. De un modo análogo, pero diferente al mismo tiempo, Alemán nos permite pensar el lugar del liderazgo, ese que comanda y convalida el discurso de la propia experiencia política, en sintonía con la dimensión del objeto *a* del deseo que no es articulable en



la demanda. El acceso a esta dimensión del deseo más allá de la demanda no está desarrollado en Laclau, a pesar de que debemos poder suponerla porque la subjetividad política es siempre el resultado de la articulación de una voluntad colectiva –por más que el origen de ello sea la demanda insatisfecha. Por eso es muy pertinente seguir a Jorge Alemán, para poder pensar mejor esta dimensión y el rol que el líder del movimiento político popular puede asumir. Si tenemos en cuenta lo que venimos diciendo acerca del líder como el lugar de la enunciación que permite convalidar el cerramiento, parcial y contingente, del discurso hegemónico que representa a la experiencia política, podemos decir que el análisis político de la hegemonía populista nos permite vislumbrar dos modos predominantes de ejercer ese poder. Alemán (2012) afirma que lo colectivo puede suceder o estructurarse a partir de la Causa o del Ideal. En el primer caso, sostenerse colectivamente desde el lugar de la causa del deseo, desde la identificación con el objeto *a real* supone actuar asumiendo el riesgo y costo de quién no tiene garantías de éxito preestablecidas. Es haber renunciado a la pretensión de esa completitud freudiana perdida y levantado en su lugar una voluntad de saber hasta dónde se puede causar el deseo del Otro sin poder nunca agotar o llegar a su verdad; esto es, reservando siempre un lugar para lo aún no- sabido. En el segundo caso, articular lo colectivo a partir del Ideal, desde el amor incondicional al líder supone el tipo de identificación que hace masa, la identificación con el significante-amo en el campo del Otro. Si en el primer caso la renuncia a la completitud se traduce por la identificación con el vacío, con el objeto *a* como suplemento de la falla-en-ser cuando causa el deseo del Otro; en el segundo, la identificación con el significante-amo y la idealización de aquél que se supone es su portador (portavoz) se traduce en el rechazo del propio vacío, y en la subsecuente caída en la nulidad existencia propia de aquél que no hace valer su diferencia absoluta. Citemos nuevamente al autor para acompañar mejor este razonamiento alrededor de las diferentes consecuencias que resultan de tener un proyecto político como Causa o perseguir un Ideal político acabado y predefinido.



Mantenerse en el lugar de la Causa sin idealización implica soportar en la *apuesta sin garantías* que toda causa conlleva el retorno de lo reprimido o la repetición de lo mismo. En este aspecto, soportar el proyecto de la Causa implica asumir la aparición de reiteradas formas de obstáculo, de lo heterogéneo que resiste al proyecto, hasta incluso aceptar el fracaso, una vez más, de la „buena manera“ [...] *Mientras la Causa es el lugar vacío desde el cual lo Común puede eventualmente engendrarse de modo contingente y retroactivo, el Ideal, en cambio, es siempre la aglutinación en masa que obtura la invención del acto político de enunciación [...] Si se trata de operar sobre lo real en la cura, se debe plantear el problema acerca de cómo el „fundamento ausente“ se vuelve causa.* (pp. 31-32. El destacado es nuestro).

Por la vía de la *causa* del deseo la política puede ser interpretada también como una forma de experiencia de lo real imposible. Experiencia que precisa, como afirma el psicoanalista (2012, p. 57) del no-saber como un saber en reserva, pendiente, aún por venir y siempre en retroacción, del cual tomar el valor y el coraje necesario para actuar decididamente, sin últimas garantías, más allá de las previsiones que puedan resultar de los diagnósticos presentes y de las experiencias pasadas. Y la presencia o no de la reserva de este no-saber es decisiva para pensar el liderazgo político y la diferencia entre establecerlo desde el lugar de la Causa o desde el Ideal. En ese sentido, si como afirma Laclau, el líder equivale al objeto de la pulsión parcial, entonces debemos poder capturar en la función hegemónica que éste cumple, no la *promesa* sino una *renuncia* decidida a la representación plena. Es esa renuncia decidida la que nos permitiría poder pensar el pasaje de la representación de la demanda social a la asunción de una causa política. Pero, ¿cómo capturar alguna marca de esa renuncia en el discurso? Un primer paso podría ser analizando el lugar de la enunciación. En este sentido, el contrapunto entre la construcción del liderazgo político a partir del Ideal y la Causa la deberíamos establecer a partir del contrapunto entre el discurso del amo y el discurso del analista. Igualmente, nos sirve para ello la diferencia que el psicoanálisis establece entre la transferencia y la sugestión. En otras palabras, para poder decir que el líder representa una totalidad fallida; para ubicarlo en el lugar del objeto *a* como el resto que cae inarticulado en la demanda, que satisface al mismo tiempo algo de la pulsión parcial, es necesario que responda con



servicio y vocación a la construcción política del “menú” pero sin querer orientar ni jerarquizar la elección del pueblo. Retomando el ejemplo del restaurante chino que cita Lacan en el *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, en la clase XX titulada “En ti más que tú”, podríamos decir que al líder de una causa política le compete ofrecer el menú, sin responder a la pregunta que el pueblo indefectiblemente habrá de formularle: “¿qué deseo yo de todo esto?, a usted le toca saberlo” (2012, p. 277).

Bibliografía

ALEMÁN, J. *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009.

_____. *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

_____. *En la frontera. Sujeto y capitalismo. El malestar en el presente neoliberal*. Buenos Aires: Gedisa Editorial, 2014.

FREUD, S. *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu [1927-1931], 1986. - Vol. XXI.

_____. *Obras completas: Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu [1920-1922], 1984. - Vol. XVIII.

LACAN, J. “La dirección de la cura y los principios de su poder” en *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

_____. *El seminario de Jacques Lacan: libro 1 7: el reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires : Paidós, 1992.

LACLAU, E. *Política e ideología na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

_____. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. ; **MOUFFE, C.** *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.



_____. *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2011.

_____. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

RABINOVICH, D. S.. *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

_____. *Sexualidad y Significante*. Buenos Aires: Manantial, 1986a.

_____. Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Cátedra Rabinovich, Psicoanálisis: escuela francesa. Teóricos de psicoanálisis Escuela Francesa. Teórico No 2. 1986b.

http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/francesa1/material/Teorico%20%20-%201986.pdf

_____. "La experiencia de satisfacción en su articulación con el más allá del principio del placer en los Seminarios II y VII". In: *Puntuaciones freudianas de Lacan: Acerca de Más allá del principio del placer*. COSENTINO J.C. e RABINOVICH, D. (orgs). Buenos Aires : Manantial, 1992.

_____. *La angustia y el deseo del Otro*. Buenos Aires: Manantial, 1993.

_____. Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Cátedra Rabinovich, Psicoanálisis: escuela francesa. Aula "Lo Imaginario, lo simbólico y lo real." 1995a. Em internet:

http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/francesa1/material/Lo%20simbolico%20lo%20imaginario%20lo%20real.pdf

_____. *Lectura de "La significación del falo"*. Buenos Aires: Manantial, 1995b