

Los afectos en *La razón populista*.

Algunas consideraciones críticas

Gonzalo Ricci Cernadas¹⁵⁶

RESUMEN

El artículo procederá en tres tiempos. Primero, se expondrá cómo Freud y Lacan conciben los afectos, ya que se tratan de los autores más importantes que Laclau utiliza para problematizar dicha temática en *La razón populista*. Luego, en un segundo momento, estudiaremos cómo Laclau hace uso de dichos autores y de sus teorizaciones sobre los afectos para dar cuenta de su consideración propia sobre los mismos. Finalmente, se presentarán objeciones concernientes a la manera en que Laclau repone y utiliza las consideraciones de Freud y Lacan sobre los afectos.

Introducción

Un mundo desprovisto de afectos es un supuesto que carece inmediatamente de sentido. No sólo porque no existe un único ente en el mundo –bien al contrario, el universo conocido se encuentra poblado de una diversidad de elementos–, sino porque además ningún objeto se encuentra completamente aislado de los demás que lo rodean. Con esto queremos señalar ciertamente que los afectos no residen en los sujetos y/u objetos particulares únicamente, sino que los mismos tienen lugar principalmente en la relación de susodichos sujetos y/u objetos entre sí, bastando apenas una relación entre dos términos para que un afecto se despliegue.

Con los afectos no nos referimos solamente al hecho de que algo haya sido alterado o impactado por otra cosa, esto es, no nos referimos apenas a aquello que en latín se denomina como “*affectio*”. Hacemos referencia también a ese otro término que se encuentra vinculado a éste tanto etimológica como conceptualmente al “*affectus*”,¹⁵⁷ es decir, a lo que se alude tanto con las emociones como con los sentimientos. En este sentido, es posible visualizar un trazo que recorre por igual tanto a la Antigua Grecia como al idioma latino que vincula al afecto con la emoción: el *pathos* griego llevaba ínsita

¹⁵⁶ Doctor en Ciencias Sociales por la UBA, Magister en Teoría Política, Especialista en Estudios Políticos y Licenciado en Teoría Política por la misma casa de estudios.

¹⁵⁷ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo I. A-K*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, pp. 54, 510-511.

la noción de being acted upon, mientras que la *emotio* latina refería a un sustantivo derivado del verbo *emovere*, el cual implica la conjunción del acto de moverse con el prefijo *e* (afuera), es decir, la acción de ser removido o desalojado para hacer un nuevo espacio.

Qué es una emoción parece ser una definición incapaz de ser lograda jamás. Tal como lo explica Amélie O. Rorty:

Las emociones no forman una clase natural. Después de una larga historia de debates muy diversos sobre sus clasificaciones, las emociones han llegado a formar un grupo heterogéneo: varias condiciones y estados se han incluido en la clase por razones muy diferentes y sobre diferentes bases, en el contexto de los contrastes cambiantes.¹⁵⁸

Aunque, ha de admitirse que, *a priori*, las emociones refieren a un aspecto psicológico o mental. En este sentido, como un concepto lato, las emociones pueden ser precisadas como “una categoría de estados mentales que puede ser estudiada sistemáticamente”.¹⁵⁹

Denostadas por los filósofos antiguos en pos de la razón y rescatadas por los modernos por constituir una dimensión inexorable de la vida propiamente humana, esta díada que o bien condena, o bien exalta a las emociones fue superada ya a finales del siglo XIX por lo que John Dewey¹⁶⁰ denominó como teoría de James-Lange en virtud de las teorizaciones llevadas a cabo independientemente tanto por William James¹⁶¹ como por Carl G. Lange,¹⁶² en la cual la emoción es entendida como un acontecimiento material y bruto el cual es causado por un estímulo externo. De esta manera, la teoría de James-Lange constituyó un disparador de las discusiones contemporáneas en torno a las emociones al postular que una emoción es, básicamente, la expresión mental de un cambio corporal, dando lugar a la teoría del emotivism, la cual entiende que las emociones pueden producir hechos cognitivos racionales. Todas estas reflexiones en torno a las emociones han cobrado una relevancia para la teoría política contemporánea a partir de lo que Patricia Clough ha denominado desde mitad de 1990 como “giro afectivo”, esto es, la importancia de los afectos para vincular lo social y lo político con los efectos que

¹⁵⁸ A. O. Rorty, “Introduction” en: A. Oksenberg Rorty (ed.) *Explaining Emotions*, California, University of California Press, 1980, p. 1.

¹⁵⁹ T. Dixon, “‘Emotion’: The History of a Keyword in Crisis”, *Emotion Review*, vol. 4, n° 4, 2012, p. 338.

¹⁶⁰ J. Dewey, “The Theory of Emotion I: Emotional Attitudes”, *Psychological Review*, vol 1, n° 6, 1894, pp. 553-569.

¹⁶¹ W. James, “What is an Emotion?”, *Mind*, vol. 9, n° 34, 1884, pp. 188-205.

¹⁶² C. G. Lange, “The Mechanism of the Emotions” en: B. Rand (ed.) *The Classical Psychologists*, Copenhagen, Houghton Mifflin Company, 1912, pp. 672-684.

su institucionalización producen en los cuerpos, tanto individuales y colectivos. Sin ser algo pre-social,¹⁶³ “se refiere en general a las capacidades corporales de afectar y ser afectado o al aumento o disminución de la capacidad de un cuerpo para actuar, comprometerse y conectarse, de modo que la autoafección está vinculada a la sensación de estar vivo”.¹⁶⁴ Así, el giro afectivo supone la problematización del papel que los afectos y las emociones implican en la vida en común y en su imbricación con los resortes del poder de la comunidad. En este marco, Sara Ahmed definió la “política de los afectos” como una “‘socialidad’ de la emoción”.¹⁶⁵ Para Ahmed, los afectos son relacionales. Por ello, los afectos no son solamente efectos de objetos exteriores a los sujetos ni el resultado de la voluntad de estos últimos. Las emociones y los afectos se mueven, se contagian y circulan dinámicamente entre lo objetivo y lo subjetivo, sin hipostasiarse en ninguno de esos dos polos. Es precisamente Ahmed una de las teóricas que más ha reflexionado sobre las emociones y cómo éstas interpelan nuestra realidad política contemporánea. Los textos de Ahmed (1999, 2000, 2006, 2012, 2019)¹⁶⁶ visibilizaron que las emociones, la combinatoria de sensaciones y las cogniciones, son un objeto de estudio de la teoría política. En tal sentido, dicha autora es una referente teórica y epistemológica del abordaje de las emociones políticas que se propone en el presente proyecto de investigación. Hechos físicos o mentales, o ambos implicados mutuamente, las emociones también dejan interrogantes sin responder, por ejemplo, sobre el carácter subjetivo u objetivo de las emociones o la disputa de si el lugar de su proveniencia es fácilmente identificable o no. Estas cuestiones serán estudiadas posteriormente por la ciencia psicoanalítica de nuestros días, en la cual Freud hace su intervención al afirmar que “la emoción es una reacción a algo en nuestro inconciente, más que a algo externo”.¹⁶⁷

¹⁶³ Clough enfatiza esta faceta social de lo afectivo para oponerse a la interpretación de Massumi (B. Massumi, “The Autonomy of Affect”, *Cultural Critique*, vol. 31, 1995, pp. 83-109).

¹⁶⁴ P. T. Clough, “Introduction” en: Patricia Ticineto Clough & Jean Halley (eds.) *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham: Duke University Press, 2007, p. 2.

¹⁶⁵ S. Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 31.

¹⁶⁶ S. Ahmed, “Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement”, *International Journal of Cultural Studies*, vol. 2, n° 3, 1999, pp. 329-347. S. Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, London, Routledge, 2000. S. Ahmed, *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*, Buenos Aires, Caja Negra, 2024. S. Ahmed, *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, Duke University Press, 2012. S. Ahmed, *¿Para qué sirve? Sobre los usos de los usos*, Barcelona, Bellaterra, 2024. S. Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

¹⁶⁷ N. Bunnin & J. Yu, “Emotion” en: Nicholas Bunnin & Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2004, p. 206.

En el presente artículo abordaremos la temática de las emociones desde *La razón populista* de Ernesto Laclau. En vistas de la actualidad teórica que ha cobrado la temática de los afectos y de la relevancia del fortalecimiento de movimientos políticos de derecha radical que utilizan una retórica populista en tiempos recientes, entendemos que este aspecto de la obra de Laclau resulta de interés y ha sido escasamente estudiado salvo excepciones contadas (*cfr.* Biglieri & Perelló, 2012; Laleff Ilieff, 2024). De la misma manera, podemos decir que los afectos son una cuestión reciente en toda la obra del propio Laclau: los afectos cobrarán una relevancia específica y mayor en su obra tardía, alcanzando su cénit en *La razón populista*.

Así, el artículo procederá en tres tiempos. Primero, se expondrá cómo Freud y Lacan conciben los afectos, ya que se tratan de los autores más importantes que Laclau utiliza para problematizar dicha temática en *La razón populista*. Luego, en un segundo momento, estudiaremos cómo Laclau hace uso de dichos autores y de sus teorizaciones sobre los afectos para dar cuenta de su consideración propia sobre los mismos. Finalmente, se presentarán objeciones concernientes a la manera en que Laclau repone y utiliza las consideraciones de Freud y Lacan sobre los afectos.

1. Freud y Lacan en *La razón populista*: su contribución afectiva

Laclau se nutre de las reflexiones desarrolladas por el psicoanálisis en general y admite que ese campo de estudio habilita pensar relaciones que son soslayadas por las ontologías ya existentes:

Veo la revolución psicoanalítica como una inmensa ampliación del campo de la objetividad, que trae a consideración clases de relaciones entre entidades que no se pueden expresar mediante el arsenal conceptual de la ontología clásica. Creo que nuestra principal tarea intelectual es repensar la filosofía a la luz de este proyecto.¹⁶⁸

Y aún más: para Laclau, los principales pensadores de la teoría psicoanalítica son Freud y Lacan.¹⁶⁹ De cualquier manera, si hemos de elucidar qué es lo que Laclau retoma de Lacan referido a los afectos, primero deberemos explicar cómo esta categoría aparece en Freud.

En lo que atiene estrictamente a la dimensión psicológica, podemos acercarnos a la noción moderna de afecto a través de un movimiento de tenazas cronológica. Por un lado, como iniciador de dicha significación moderna tenemos a Wilhelm Wundt a fines del siglo XIX

¹⁶⁸ E. Laclau, “Atisbando el futuro” en: S. Critchley & O. Marchart (eds.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 376.

¹⁶⁹ Así lo menciona Laclau en una cita que recupera de B. Fink, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 42.

en *Outlines of Psychology*, en donde el afecto era definido como un momento más de la experiencia unificada gracias a los distintos sentidos del ser humano (la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto).¹⁷⁰ Por otro lado, contamos también con la más reciente definición de lo que es un afecto provista en 2015 por la Asociación Americana de Psicología en su diccionario, precisándola de la siguiente manera: “cualquier experiencia de sentimiento o emoción, desde el sufrimiento hasta la euforia, desde las sensaciones más simples hasta las más complejas, y desde las reacciones emocionales más normales hasta las más patológicas”.¹⁷¹ En ambos casos, el afecto es admitido como un acontecimiento o un suceso que es propiamente humano y que constituye su experiencia con plena validez, tanto en un sentido que le produce placer al sujeto como así también dolor.

Si nos referimos a Freud, el afecto acompaña sus elaboraciones teóricas desde su inicio, en particular su primer trabajo de envergadura realizado con Josef Breuer. De esta manera, el afecto será estudiado en Freud a partir de tres conceptos con los que dicha noción se vincula a lo largo de la obra del austriaco: 1. la histeria, 2. el inconciente y 3. la angustia.¹⁷² Los mismos tópicos serán analizados a cuentas de Lacan. Para dar una definición preliminar, podemos decir que, para Freud,

los afectos se perciben en una modalidad distintiva de la conciencia que es irreductible a las demás modalidades perceptivas. Las cualidades de esta modalidad se calibran en grados de placer y displacer, que son distintos de los qualia de la visión, el oído, las sensaciones somáticas, el gusto y el olfato.¹⁷³

El afecto aparece así en el texto escrito a cuatro manos y publicado en 1895, *Estudios sobre la histeria*, como un elemento psíquico que acompaña a una vivencia determinada:

¹⁷⁰ W. Wundt, *Outlines of Psychology*, Bristol, Thoemmes Press, 1998.

¹⁷¹ American Psychological Association, *APA Dictionary of Psychology*, Washington, D.C., American Psychological Association, 2015, p. 26.

¹⁷² Nuestro discernimiento del cambio de la noción de los afectos en la obra de Freud se separa del delineado por André Green, quien reconoce tres etapas: una primera, que va desde “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud) (1893-95)” hasta “La interpretación de los sueños (1900)”; una segunda que se despliega desde esta última obra hasta “Trabajos sobre metapsicología [1915]”; y una tercera, que atraviesa “Fetichismo (1927)” y concluye en “La escisión del yo en el proceso defensivo (1940 [1938])” (A. Green, *The Fabric of Affect in the Psychoanalytic Discourse*, London & New York, Routledge, 1999, pp. 11-71. También nos apartamos de la forma en que Paula Biglieri y Gloria Perelló (*Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2012, pp. 63-72) explican los afectos en Laclau, al centrarse casi exclusivamente en “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”.

¹⁷³ M. Solms and E. Nersessian, “Freud’s Theory of Affect: Questions for Neuroscience”, *Neuropsychanalysis: An Interdisciplinary Journal for Psychoanalysis and the Neurosciences*, vol. 1, n° 1, 1999, p. 5.

Descubrimos, en efecto, al comienzo para nuestra máxima sorpresa, que los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto.¹⁷⁴

En efecto, como puede apreciarse, el afecto tiene varias alternativas para recorrer: puede desaparecer gradualmente al ser asociado a otro material psíquico conciente, sublimarse en actos concientes o que el recuerdo de esa vivencia, junto con su afecto, permanezcan, paradójicamente, al ser suprimido por la conciencia. Bajo los dos primeros procesos la psiquis busca mantener una excitación siempre similar, escapando a las grandes alteraciones según el principio de constancia, esto es, el esfuerzo del “aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación presente en él”.¹⁷⁵ La histeria se expresa a partir de esta última forma en que el afecto es tratado, un tratamiento caracterizado precisamente por su ausencia de elaboración y su consecuente represión, lo que provoca que ese afecto sea exteriorizado a través de un conjunto de síntomas psicofísicos patológicos,¹⁷⁶ sin por ello dejar de retornar al sujeto una y otra vez, dado que ese afecto se encuentra suprimido: “el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias”.¹⁷⁷ Esencialmente, para Pontalis y Laplanche, lo que la histeria permitiría exponer a cuentas del afecto es que este “no se halla necesariamente ligado a la representación; su separación (afecto sin representación, representación sin afecto) permite que cada uno de ellos siga un diferente destino”.¹⁷⁸ si la representación es reprimida, el afecto es suprimido.

Estas reminiscencias, que también podemos denominar como recuerdos, nos permiten dar lugar al siguiente eje nodal que articula, a nuestro criterio, la noción de afecto: el inconciente. Podemos afirmar esto en virtud de lo expresado por el padre del psicoanálisis: “El recuerdo que forma el contenido del ataque histérico es un recuerdo

¹⁷⁴ J. Breuer & S. Freud, “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud) (1893)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 2 (1893-95)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 32.

¹⁷⁵ S. Freud, “Más allá del principio de placer (1920)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 18 (1920-22)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 8-9.

¹⁷⁶ Cf. Un trabajo anterior en donde Freud detalló tales síntomas, aunque sin apartarse de los lineamientos de Charcot: “Histeria (1888)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 1 (1886-1899)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 41-65.

¹⁷⁷ J. Breuer & S. Freud, “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud) (1893)” op. cit., p. 33.

¹⁷⁸ J. Laplanche y J.-B. Pontalis, “Affect”, in Jean Laplanche and Jean-Bertrand Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (London: Karnac Books, 1988), p. 11-12.

inconciente; dicho en términos más correctos: pertenece al estado de conciencia segunda, que en toda histeria posee un grado de organización más o menos elevado”.¹⁷⁹ Aquí, en esta cita de “Bosquejos de la ‘Comunicación preliminar’”, texto que data de 1892, podemos advertir la presencia de la noción del inconciente, la cual tendrá una importancia capital en la teoría freudiana y a la que el autor le dedicará un artículo en 1915. Si en el trabajo en conjunto con Breuer, ambos habían mencionado la posibilidad de que un afecto fuera estrangulado (en tanto el afecto ocasionado por un evento traumático no puede ser liberado por el yo),¹⁸⁰ aquí, en “Lo inconciente”, el afecto puede ser suprimido, de forma tal que se impida su desarrollo, recluyéndolo al inconciente. Serán, por tanto, y en el decir de Freud, inconcientes aquellos afectos reprimidos, esto es, que son inhibidos en su desarrollo.¹⁸¹ Para evitar digresiones anodinas, nos apoyaremos en el siguiente resumen del propio Freud para expresar las características esenciales que definen al inconciente: “Resumamos: ausencia de contradicción, proceso primario (movilidad de las investiduras), carácter atemporal y sustitución de la realidad exterior por la psíquica, he ahí los rasgos cuya presencia estamos autorizados a esperar en procesos pertenecientes al sistema *Icc*”.¹⁸²

Más allá de esta síntesis que el propio Freud realiza para precisar qué es el inconciente, debemos enfatizar la noción de represión de los afectos, específicamente la de un instinto representativo, esto es, como una “representación o un grupo de representaciones investidas desde la pulsión con un determinado monto de energía psíquica (libido, interés)”.¹⁸³ Aquí, Freud introduce un término ligado al afecto: el monto de afecto (*Affektbetrag*), definido como “la pulsión en la medida en que esta se ha desasido de la representación y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que devienen registrables para la sensación como afectos”.¹⁸⁴ Esto permite discernir dos

¹⁷⁹ S. Freud, “Bosquejos de la ‘Comunicación preliminar’ de 1893 (1940-41 [1892])” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 1 (1886-1899)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 189.

¹⁸⁰ S. Freud, “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud) (1893-95)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 2 (1893-95)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 42

¹⁸¹ “En todos los casos en que la represión consigue inhibir el desarrollo del afecto, llamamos ‘inconcientes’ a los afectos que volvemos a poner en su sitio tras enderezar [*Redressement*] lo que el trabajo represivo había torcido” (S. Freud, “Lo inconciente (1915)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 14 (1914-16)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 174.

¹⁸² S. Freud, “Lo inconciente (1915)” op. cit., p. 184. Freud utiliza aquí la notación “*Icc*” para evitar equívocos y señalar el uso sistemático de la noción de “inconciente” desarrollada por él (S. Freud, “Lo inconciente (1915)” op. cit., p. 168).

¹⁸³ S. Freud, “La represión (1915)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 14 (1914-16)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 147.

¹⁸⁴ S. Freud, “La represión (1915)”, op. cit.

cosas que la represión ocasiona: por un lado, la representación, y, por el otro, la energía instintiva ligada a ella. El afecto aparece definido aquí como la “la traducción subjetiva de la cantidad de energía pulsional”.¹⁸⁵

Si bien la ansiedad ya había sido caracterizada como un afecto en “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’ (1895 [1894])”¹⁸⁶, es en “Inhibición, síntoma y angustia”¹⁸⁷ (1926 [1925])” donde Freud precisará que “[l]a angustia es la reacción frente al peligro”.¹⁸⁸ Ahora, no sólo la ansiedad es la reacción a un acontecimiento, sino que también, al estudiarla, permite entrever que ella, como otros afectos, guarda una historia. Como lo ha señalado Guillaumin,¹⁸⁹ es Freud quien expresa el carácter filogenético de los afectos¹⁹⁰ y esto, de acuerdo a Kaës, permite explicar no sólo la genealogía de un afecto, sino también cómo un afecto es transmitido por otro afecto, de manera tal que la “transmisibilidad directa del afecto sugiere la idea de un contagio sincrónico, que confiere a la temporalidad del grupo esta dimensión de inmutabilidad y colusión”:¹⁹¹ los afectos son contagiosos a escala de grupo. Es este último punto el que, como veremos más adelante, el que será de principal interés de Laclau ya que permite dar paso para pensar aquellos dos elementos que, hasta el momento, fueron analizados por separados: el afecto y los colectivos de personas. Aquello que permite unir estas dos dimensiones es lo que Freud denominó –y que se ha encontrado implícito a cuentas de la histeria, la represión y el inconciente y la angustia– como la *cathexis*,¹⁹² esto es, un “[c]oncepto económico (...) [por el cual] cierta energía

¹⁸⁵ J. Laplanche y J.-B. Pontalis, “Afecto” en: J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 12.

¹⁸⁶ S. Freud, “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’ (1895 [1894])” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 3 (1893-99)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 112-115.

¹⁸⁷ El término alemán usado por Freud es “*Angst*”, que puede ser traducido tanto por “ansiedad” como por “angustia”. Utilizaremos ambos términos como intercambiables mutuamente en el presente trabajo. De acuerdo a la etimología alemana del término, el mismo remite también a “miedo”, “terror”, “apretado”, “restringido” y “dolor”.

¹⁸⁸ S. Freud, “Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 20 (1925-26)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 141.

¹⁸⁹ J. Guillaumin, “Identifications affectives, généalogie de l’affect”, *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 3, n° 55, 1991, pp. 979-988.

¹⁹⁰ “(...) la angustia no es producida como algo nuevo a raíz de la represión, sino que es reproducida como estado afectivo siguiendo una imagen mnémica preexistente. (...) Los estados afectivos están incorporados [*einverleiben*] en la vida anímica como unas sedimentaciones de antiquísimas vivencias traumáticas y, en situaciones parecidas, despiertan como unos símbolos mnémicos” (S. Freud, *Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])*”, op. cit., p. 89).

¹⁹¹ R. Kaës, “L’affect et les identifications affectives dans les groupes”, *L’esprit du temps*, vol. 1, n° 41, p. 77.

¹⁹² Una pequeña aclaración que debería mencionarse: “*cathexis*” es un neologismo derivado del griego “*cathechein*”, es decir, ocupar o retener, el cual fue creado por el traductor de la obra completa de

psíquica se halle unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etcétera”.¹⁹³ La *cathexis* es un proceso que a menudo carece de una precisión a lo largo de la obra de Freud.¹⁹⁴ Pero si hemos de quedarnos con una acepción particular, deberíamos puntualizar su definición como investimento libidinal que los individuos realizan sobre un objeto puntual. Por caso, con la histeria hemos visto cómo el afecto puede ser asociado a otro contenido. Mientras tanto, con la represión y el inconsciente la *cathexis* es impedida por el mecanismo represivo, el cual la retiene en el inconsciente. Finalmente, la *cathexis* es realizada, desplegándose el movimiento de investimento libidinal con el objeto de evitar la angustia.

Lacan retoma los análisis realizados por Freud, aunque les imprime su impronta propia. Si la lectura que Lacan realizó de Freud fue lícita o no, eso es algo que no abordaremos en el presente trabajo,¹⁹⁵ pero sí nos inmiscuiremos con el análisis que el pensador francés realizó sobre la histeria, un tópico sobre el cual aquel que proclamaba el retorno a Freud no podía obviar.¹⁹⁶ De acuerdo a Evans, la importancia de la histeria¹⁹⁷ como concepto en Lacan comporta una gran magnitud a partir de su relación con el deseo: “Este rasgo universal del deseo es especialmente evidente en la histeria; histérico es alguien que sostiene el deseo de otra persona, que convierte el deseo de otro en el suyo propio”.¹⁹⁸ De esta manera, Lacan profundiza el examen de la histeria, incluso poniendo en cuestión las conclusiones a las que el propio Freud había llegado. Si Freud había puesto el acento en el objeto, para Lacan lo central residiría en la imbricación de la subjetividad con el deseo.

Freud a la lengua inglesa, James Strachey, para traducir el término “*Besetzung*” utilizado uniformemente por Freud a lo largo de toda su obra. Si bien en una carta dirigida a Ernest Jones, Freud tradujo personalmente el término alemán por el vocablo anglosajón “*interest*” (E. Jones, *Sigmund Freud, Life and Work. Volume 2*, London, The Hogarth Press, 1958, p. 69), parece haber aceptado el neologismo de Strachey, ya que lo utilizó en una primera versión para una entrada de la *Encyclopædia Britannica* de 1926 sobre “Psicoanálisis” (S. Freud, “Psicoanálisis (1926)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 20 (1925-26)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 253), finalmente publicada en 1926, aunque sin la utilización de la palabra “*cathexis*”. Sobre el significado de “*Besetzung*”, cf. Ken Frieden, *Freud's Dream of Interpretation*, New York, State University of New York Press, 1990, pp. 50-52.

¹⁹³ J. Laplanche y J.-B. Pontalis, “*Catexis*”, op. cit, p. 49.

¹⁹⁴ Cfr. D. Ornston, “*Cathexis*” en: E. Erwin (ed.), *The Freud Encyclopedia. Theory, Therapy, and Culture*, New York & London, Routledge, 2002, pp. 69-72.

¹⁹⁵ Remitimos, en todo caso, a P. Julien, *Jacques Lacan's Return to Freud. The Real, the Symbolic, and the Imaginary*, New York & London, New York University Press, 1994.

¹⁹⁶ J. Lacan, “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” en: *Escritos I*, Ciudad de México, Siglo XXI, pp. 384-418.

¹⁹⁷ Este concepto es estudiado exhaustivamente a lo largo de la obra de Lacan en un artículo escrito por M.-C. Laznik, “Petite histoire des idées de Lacan sur l'hystérie” en: A. Anargyros, A. Fine & C. Le Guen (dirs.), *Hystérie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 53-80.

¹⁹⁸ D. Evans, “Deseo” en: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacanianao*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 67-69.

Esto es lo que precisamente ve Lacan a cuentas del caso de Dora que había ocupado a Freud en “Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905 [1901])”:¹⁹⁹ “Se pregunta qué desea Dora, antes de preguntarse quién desea en Dora”.²⁰⁰ Para Lacan, la histeria también es un tipo de neurosis aunque, a diferencia de la neurosis obsesiva, la histeria no concierne a la pregunta por la existencia del sujeto, sino más bien a la pregunta de la posición sexual del sujeto: “¿Qué es ser una mujer?”.²⁰¹ La histeria, en suma, permite mostrar de forma preliminar la estructura del deseo, el cual es develado como siempre un deseo de un Otro. El histérico es precisamente aquel que se apropia del deseo ajeno al identificarse con este. La histeria también nos permite mostrar la relación con ese otro concepto estudiado a cuentas de Freud: el inconciente: “Las histéricas le enseñaron a Freud el camino del inconciente propiamente freudiano. Allí fue donde puse en juego el deseo de la histérica, indicando, a la par, que Freud no se había quedado en eso”.²⁰² Para Lacan, el inconciente no es “no es (...) la sede de los instintos”,²⁰³ como así tampoco es “lo primordial, ni lo instintual”.²⁰⁴ Es algo de mayor envergadura y complejidad, que puede ser entendido como algo “estructurado como un lenguaje”.²⁰⁵ El inconciente es entonces un *langage*, cuyo acento está puesto en el significante y no en el signo: precisamente, como el lenguaje, el inconciente es una estructura de significantes. Pero como así también el inconciente es lenguaje, también es discurso que siempre remite a la figura del Otro: “el inconciente es el discurso del Otro”.²⁰⁶ De una forma abstrusa, Lacan dirá en otro texto que “[e]l inconciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante”:²⁰⁷ es decir, el inconciente es el efecto del significante en el sujeto, donde el significante es aquello reprimido y que retorna en la formación del inconciente.

¹⁹⁹ S. Freud, “Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905 [1901])” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 7 (1901-05)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 1-107.

²⁰⁰ J. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 249.

²⁰¹ J. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956*, op. cit., p. 250.

²⁰² J. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 21.

²⁰³ J. Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en: *Escritos I*, Ciudad de México, Siglo XXI, p. 475

²⁰⁴ J. Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, op. cit., p. 502.

²⁰⁵ J. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956*, op. cit., p. 237.

²⁰⁶ J. Lacan, “El seminario sobre *La carta robada*” en: *Escritos I*, Ciudad de México, Siglo XXI, p. 10.

²⁰⁷ J. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, p. 132.

Por último, la ansiedad o la angustia freudiana ocupa un lugar central en la teoría de Lacan. Ella ciertamente se encuentra ligada al inconciente, en tanto es “un correlato afectivo de la estructura del inconciente, lo cual incluye la negatividad ontológica o real”.²⁰⁸ La ansiedad es, parafraseando a Colette Soler, un afecto de excepción: ella “no engaña”,²⁰⁹ lo cual hace colegir tres características suyas: es “[1] una amenaza oscura, [2] sufrida [*éprouvée*], [3] cuya naturaleza el sujeto no sabría decir, pero de la que no puede dudar que le concierne”.²¹⁰ La angustia, como tal, es comúnmente entendida como un miedo ante algo desconocido, impreciso, pero de manera anti-intuitiva Lacan afirma que la angustia “no tiene objeto”.²¹¹ A esto mismo refiere Lacan cuando liga a la angustia no sólo con el objeto *a*, “la única idea concebible del objeto, la del objeto como causa del deseo, de lo que falta”,²¹² sino también, y principalmente, con el de la *jouissance*. Si la angustia es, pues, el término intermedio entre el goce [*jouissance*] y el deseo”, también podría decirse que la angustia se encuentra entre la *jouissance* y el objeto *a*.²¹³ *Jouissance* es el placer que se deriva del sufrimiento de la satisfacción del propio deseo. *Jouissance* es, a la vez, placer y dolor: “el goce es un sufrimiento [*mal*]”.²¹⁴

De lo explicado a cuentas de Lacan, obtenemos que el deseo es ubicuo, que el inconciente puede ser entendido a la vez como un lenguaje y como un discurso y que la ansiedad refiere a un objeto ausente, la causa y efecto del deseo, un sino inaprehensible que, en ese mismo carácter, constituye y permite que el deseo exista.

2. Los afectos en Laclau: su rol en *La razón populista*

²⁰⁸ B. Nedoh, “Anxiety and Ontology: Toward the Lacanian Materialist Metapsychology of the Affect”, *Filozofski vestnik*, vol. XLI, n° 3, 2020, p. 181.

²⁰⁹ J. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, op. cit., p. 48.

²¹⁰ C. Soler, *Lacanian Affects. The Function of Affect in Lacan's Work* (London & New York: Routledge, 2011), pp. 25.

²¹¹ J. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia. 1962-1963*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 100. Más adelante en el mismo texto, dirá lo mismo de una manera reformulada: “la angustia no es *objektlos*, no es sin objeto” (J. Lacan, J. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia. 1962-1963*, op. cit., p. 171).

²¹² J. Lacan, “Preface to the English-Language Edition” en: *The Seminar of Jacques Lacan. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York & London, W. W. Norton & Company, 1998, p. IX.

²¹³ G. Boussidan, “L’angoisse, la jouissance et l’objet *a*” en: J.-M. Jadin & M. Ritter (dirs.), *La jouissance au fil de l’enseignement de Lacan*, Paris, Édition érès, 2009, pp. 149-172.

²¹⁴ J. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 223. Traducción modificada. Hemos decidido traducir el término francés “*mal*” por “sufrimiento” en lugar de la palabra literal española “mal” escogida por la traductora Diana S. Rabinovich ya que el original francés refiere a ambos términos en español. Así, hemos optado por “sufrimiento” en lugar de “mal” porque el último connota valoraciones morales, mientras que el primero se refiere a una experiencia individual y existencial.

Para Jacobs,²¹⁵ el principal aporte de la teoría psicoanalítica para Laclau consistió en impedir concebir al sujeto de una manera unitaria, como si se tratara de un monolito sin fisuras, para, en cambio, poder aprehenderlo como un sujeto ya siempre sujeto dividido, una configuración de múltiples discursos, una estructura dislocada, incompleta y sin terminar.

Aquí, en cambio, nos centraremos en los desarrollos de Laclau a cuentas del proceso del populismo, explicando cómo los afectos, de proveniencia psicoanalítica, se ven imbricados en él. En particular, se puede advertir cómo Laclau elogia a Freud haber realizado un avance en relación a la explicación del comportamiento de las masas si se lo compara, por ejemplo, con pensadores de la talla de Hippolyte Taine, Gustav Le Bon, Gabriel Tarde y William McDougall, por citar algunos. Precisamente, Freud habría acertado, en primer lugar, por poner en cuestión la disociación entre la estructura de la psiquis individual de la colectiva, tal como lo demostrará en “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”. El punto de coincidencia principal residirá en el hecho de que, a nivel social, pondrá en juego los mismos conceptos obtenidos en su relevamiento sobre los tópicos de la histeria, el inconciente y la ansiedad: centralmente, será la libido la que desempeñará el papel fundamental. Conceptos de vaga definición si los hay dentro de la obra de Freud, podemos sin embargo retomar la definición que sigue: “Hemos establecido el concepto de la libido como una fuerza susceptible de variaciones cuantitativas, que podría medir procesos y trasposiciones en el ámbito de la excitación sexual”.²¹⁶ De esta manera, podemos afirmar que la libido es una energía subyacente a las transformaciones de los instintos sexuales con respecto a sus objetos, a su fin y al origen de su excitación sexual. Si la última transformación alude a la diversidad de las zonas erógenas y si la segunda refiere a la sublimación,²¹⁷ la primera de todas, la reubicación de los instintos sexuales referido a los objetos, no es otra cosa que el desplazamiento de la *cathexis*.

Justamente esta es la dimensión que es rescatada por Laclau en su repaso por los aportes de la teoría freudiana:

²¹⁵ T. Jacobs, “The Dislocated Universe of Laclau and Mouffe: An Introduction to Post-Structuralist Discourse Theory”, *Critical Review*, 2019, pp. 1-22.

²¹⁶ S. Freud, “Tres ensayos de teoría sexual (1905)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 7 (1901-05)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 198.

²¹⁷ La sublimación, concepto tomado prestado de la química (esto es, cuando un elemento pasa del estado sólido al gaseoso), es precisada por Freud de la siguiente manera: “Distinguimos con el nombre de sublimación cierta clase de modificación de la meta y cambio de vía del objeto en la que interviene nuestra valoración social” (S. Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932])” en: *Obras completas. Volumen 22 (1932-36)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 89).

Freud afirma que la psicología social de sus predecesores había estado más interesada en describir los cambios que experimenta el individuo al pasar a formar parte de una multitud que en la naturaleza del lazo social. La “sugestión” había constituido el límite de todos los esfuerzos para determinar la naturaleza de este lazo. Freud propone dejar de lado la “sugestión” como término que requiere su propia explicación, y apelar a la libido como categoría clave para explicar la naturaleza del vínculo social. Éste sería un vínculo libidinal y, como tal, estaría referido al “amor”. Su núcleo consiste, por supuesto, en el amor sexual, pero el psicoanálisis nos ha demostrado que no deberíamos separar el amor sexual de, “por un lado, el amor a uno mismo, y por otro, el amor a los padres e hijos, a los amigos y a la humanidad en general, y también la devoción a objetos concretos e ideas abstractas”.²¹⁸

De acuerdo a Freud, describe Laclau, existe un principio de hostilidad en todas las personas que nunca termina de desatarse por completo gracias al ejercicio de la represión. Ahora bien, esta aversión hacia los demás implica también, en cierta medida, un grado necesario de amor propio el cual, curiosamente, se suspende en ocasiones puntuales, por ejemplo, cuando se conforma un grupo. Cuando se habla de una comunidad uno se refiere a relaciones de enamoramiento que han modificado su objeto: en lugar de amarse a sí mismos, la libido de las personas puede “nacer a raíz de cualquier característica común [*Gemeinsamkeit*] que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales”.²¹⁹ Sin embargo, “la cualidad común sobre la cual se basa esta identificación ‘descansa en la naturaleza del lazo con el líder’”, y el problema de este tipo de lazo reside en que “la catexia investida en el objeto se agota cada vez que se obtiene la satisfacción. Así, la certidumbre de la renovación periódica de la necesidad conduce al amor como sentimiento ‘tierno’, aplicado al objeto incluso durante los intervalos desapasionados”.²²⁰ Aquí es donde Freud realiza su aporte magistral, según Laclau, dado que en lugar de identificarse con un objeto particular o catectizar el objeto en detrimento del yo, el cathected objeto nunca es renunciado: “¿Es cierto que el objeto de la investidura ha sido renunciado? ¿No puede haber identificación conservándose aquél?” Aquí vislumbra la posibilidad de otra alternativa: ‘a saber, que el objeto se ubique en el lugar del yo o en el

²¹⁸ E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 76.

²¹⁹ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)” en: S. Freud, *Obras completas. Volumen 18 (1920-22)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 101. Traducción modificada). Hemos decidido intervenir en la traducción de José L. Etcheverry, quien había traducido el alemán original “*Gemeinsamkeit*” por “comunidad”. La elección de este término en español resulta un tanto insólita, pues el término alemán refiere a “puntos o cualidades en común”, lo cual constituye una traducción más acertada a nuestro juicio en lugar de “comunidad”, la cual puede fácilmente prestarse a confusión con el conjunto de personas que habita una región, un sentido del término que correspondería al alemán *Gemeinschaft*.

²²⁰ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 78.

del yo ideal”²²¹ Llegado este punto, entonces, Laclau puede afirmar que Freud ha permitido fundamentar la existencia del grupo en base a tres características: 1. la identificación entre los liderados, 2. la identificación en torno al líder y el amor común por él y, 3. una diferenciación entre el líder y los liderados, esto es, la identificación entre hermanos por un lado y el amor del padre por el otro. Y, a su vez, ese padre, ese líder, debe tener una serie de rasgos necesarios para liderar: 1. el líder y los liderados deben compartir una característica común, 2. debe existir algún grado de identificación entre el líder y los liderados y, 3. el líder no puede comportarse de una manera puramente despótica o narcisista, sino que su liderazgo debe ser reconocido por la comunidad y ejercido democráticamente.

De esta manera, Freud barre con cualquier tipo de dualismos (entre líder y liderados, entre multitud y grupo organizado, entre diferenciación y homogeneidad, etc.) y elabora una estructura teórica unificada. El populismo, ese fenómeno por el que Laclau se interesa, deja ya de ser un proceso excepcional y se vuelve uno necesariamente constitutivo de cualquier formación de grupos o de comunidad. Nada hay en la masa que sea digno de denigración, todo se vuelve explicable de acuerdo a las características de la psique de las personas. Sin embargo, tal como el mismo Laclau admite, es necesario incorporar otros conceptos, aún así sean del propio psicoanálisis, que comporten una mayor plasticidad para poder pensar fenómenos que escapen a los estrictamente psicológicos, esto es, del orden de lo político y de lo social que se encuentran en relación con el populismo: “Freud, como resultado del marco psicoanalítico dentro del cual construye su teoría, tiene una aproximación predominantemente genética hacia su objeto de estudio. Por ello sus categorías obviamente requieren una reformulación estructural si van a ser útiles como herramientas del análisis sociopolítico”²²² Es en este punto donde Lacan hace intervención.

Que Lacan ha cobrado una influencia cada vez mayor en la teoría de Laclau es algo que el propio pensador reconoce: “La teoría lacaniana desempeñó un papel importante en mi trayectoria teórica al menos desde principios de los años ochenta (...) [y] esta influencia ha aumentado durante estos últimos años”²²³ De hecho, como Jason Glynos y Yannis Stavrakakis mencionan en su artículo —el cual explora las cercanías evidentes y veladas

²²¹ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 79-80.

²²² E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 88.

²²³ Y. Stavrakakis y D. Zeginis, “Ernesto Laclau: a Theoretical Trajectory”, *Diavazo*, vol. 324, p.

entre el lacanianismo y la teoría laclausiana—,²²⁴ Laclau ha reconocido con más énfasis la influencia del pensamiento de Lacan en el suyo en obras inmediatamente anteriores a *La razón populista*.²²⁵ En esta obra de Laclau, los conceptos lacanianos aparecen a cuentas de un debate que mantiene con Žižek en un apartado denominado, no sin razón, “Nominación y afecto”. En relación a la nominación, el teórico argentino argumenta que el populismo es usualmente criticado por su polisemia y vaguedad y, ante ello, contesta que, por un lado, en cualquier construcción de una identidad popular hay un necesario momento de vacío luego del establecimiento de cadenas equivalenciales. Es por ese motivo que siempre habrá vaguedad e imprecisión, porque son características que se inscriben en la naturaleza de la política. Por otro lado, y ahora referido a la cuestión de la centralidad del líder, su forma de comportarse no se trata de una basada en la manipulación ni en la sugestión, dice Laclau, sino de una condensación de demandas heterogéneas entre sí que deben formar una unidad de demandas constituidas fuera y antes de sí mismo, sino que es el momento decisivo en el establecimiento de esa unidad. (...) si —dada la heterogeneidad radical de los vínculos que intervienen en la cadena equivalencial— fuente de su articulación coherente es la cadena como tal, y si la cadena sólo existe en tanto uno de sus vínculos juega un rol de condensación de todos los otros, en ese caso la unidad de la formación discursiva es transferida desde el orden conceptual (lógica de la diferencia) hacia el orden nominal. (...) En esos casos, el nombre se convierte en el fundamento de la cosa.²²⁶

Todo esto le permite a Laclau afirmar que “el nombre se convierte en el fundamento de la cosa”,²²⁷ aseveración que es sostenida a partir de dos conceptos: las operaciones significantes y la fuerza. Las operaciones significantes refieren a la importancia dada por Lacan al significante el cual definido como “aquello que representa a un sujeto para otro significante”,²²⁸ pasa a ocupar un primario y productor del significado, esto es, un proceso

²²⁴ J. Glynos & Y. Stavrakakis, “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau” en: S. Critchley & O. Marchart (eds.), op. cit., pp. 249-267.

²²⁵ Laclau dice tomar partido “con Žižek contra Butler defendiendo la teoría lacaniana” (E. Laclau, “Construyendo la universalidad” en: J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 281) y también que “las objeciones de Butler a que se incorpore lo Real lacaniano a la explicación de la lógica hegemónica no son válidas” (E. Laclau, “Estructura, historia y lo político” en: J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 185).

²²⁶ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., pp. 129-130.

²²⁷ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 130.

²²⁸ J. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, op. cit., p. 215.

de progresiva autonomía de la nominación. El decisivo aporte de Lacan respecto de la nominación consistiría, para Laclau, no sólo en establecer que el significante es necesariamente contingente, sino que también es vacío. Esto redundaría en favor de la teoría laclausiana sobre el populismo ya que, en ésta, el pueblo se vuelve precisamente un significante puro,²²⁹ es decir, un nombre que se hace a sí mismo, que se da su propio significado de forma constante, ya que es vacío, pero también de manera cambiante, ya que es contingente.

Pasemos ahora a la cuestión que nos compete: la de la fuerza. Según Laclau, la formación del pueblo precisa que demandas aisladas e irreductibles entre sí conformen una sola demanda “global” que establece fronteras y límites antagónicos. Ahora bien, esto no se deduce de una mera operación semiótica o de nominación. Para Laclau, debe intervenir un elemento nuevo, cualitativamente diferente: la investidura radical o, lo que es lo mismo, la *cathexis*. Esa investidura tiene su propia fuerza relacionada al orden de lo afectivo. Así, la investidura radical implica un momento indispensable para llegar a la constitución de una totalidad social:

El afecto no es algo que exista 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”. 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.²³⁰

De esta manera, la totalidad social es producto tanto de la dimensión significativa y la afectiva. A través de Copjec,²³¹ Laclau llega a pensar el concepto de totalidad mítica como uno equivalente al de una plenitud no alcanzada, incapaz de totalizarse por las demandas insatisfechas. Esto no es otra cosa que lo que Laclau entiende por relación hegemónica: “una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible”.²³² ¿Pero qué determina que una u otra particularidad ocupe esa universalidad imposible? Aquello que precisamente incide en la determinación de la particularidad específica que se volverá hegemónica es el afecto. La catexis inviste de forma radical y contingente un objeto

²²⁹ Recordemos que, para Lacan, el significante puro es un significante que no tiene significado, motivo por el cual todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada [y] (...) mientras más no significa nada, más indestructible es el significante” (J. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956*, op. cit., pp. 264-265).

²³⁰ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 143.

²³¹ J. Copjec, *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

²³² E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 147.

determinado que gobernará de forma hegemónica durante algún tiempo debido al afecto. Así, para Laclau, el afecto equivale a la *jouissance*: “El afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura, mientras que su carácter contingente da cuenta del componente ‘radical’ de la fórmula”.²³³ El afecto, goce o *jouissance*²³⁴ es lo que permite que una particularidad se erija como hegemónica y persista a través del tiempo.

Con la nominación y el afecto, Laclau logra dar cuenta del populismo: una frontera siempre dicotómica en la sociedad que explica la existencia de significantes vacíos y de cadena de equivalencias, como así también el hecho de que no todas las demandas antisistema pueden ser igualmente incorporadas dentro de las lógicas equivalenciales con el mismo éxito, sino que hay algunas que tienen más chances que otras en virtud de su impacto afectivo.²³⁵ Esto último, la dimensión afectiva, es lo que permite elucidar cómo se estructuran las identidades populares, esto es, cómo el *plebs* deviene *populus*, ya que “[e]s en esta contaminación entre la universalidad del *populus* y la parcialidad de la *plebs* donde descansa la peculiaridad del ‘pueblo’ como un actor histórico. La lógica de su construcción es lo que hemos denominado ‘razón populista’”.²³⁶

3. Consideraciones críticas

En los dos apartados anteriores hemos repasado cómo los afectos aparecían, aunque sea de manera muy esquemática, en Freud y Lacan y cómo Laclau ha incorporado esa

²³³ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 148.

²³⁴ Aunque sabemos que, en general, el término “*jouissance*” se escribe utilizando el original francés, también sabemos que la noción de Lacan se traduce a menudo como “goce”. En este caso, entendemos que Laclau, con “goce”, alude al concepto de “*jouissance*”, una suposición que se ve reforzada por la traducción francesa de *Sobre la razón populista*, donde, en esta misma cita, “goce” se traduce como “*jouissance*” (E. Laclau, *La raison populiste*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 139).

²³⁵ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 197.

²³⁶ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 278. No trataremos aquí una cuestión mencionada por Laclau pero sin explicar de forma acabada en aquello que atiene a la identidad del pueblo. Esta complicación está contenida en el siguiente pasaje: “Antes dijimos que las relaciones equivalenciales no irían más allá de un vago sentimiento de solidaridad si no cristalizaban en una cierta identidad discursiva que ya no representa demandas democráticas como equivalentes sino el lazo equivalencial como tal. Es sólo ese momento de cristalización el que constituye al ‘pueblo’ del populismo. Lo que era simplemente una mediación entre demandas adquiere ahora una consistencia propia. Aunque el lazo estaba originalmente subordinado a las demandas, ahora reacciona sobre ellas y, mediante una inversión de la relación, comienza a comportarse como su fundamento. Sin esta operación de inversión no habría populismo” (E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 122). Esto es señalado y desentrañado por Damián Selci, quien explica este sugerente movimiento teórico de Laclau: el pueblo es efecto o resultado, el mismo no existe como tal de forma predeterminada o ya dada. Sin embargo, lo interesante a mencionar es que aquí Laclau explicita que ese pueblo, que en verdad es un efecto, debe comportarse como si fuera un fundamento de la equivalencia. El pueblo nunca podrá ser un sujeto ya constituido, pero tendrá que aparentar que lo es (D. Selci, *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2018, pp. 29-35).

dimensión de ambos pensadores en *La razón populista*. En relación a dicha recuperación llevada a cabo por Laclau, queremos sostener dos reparos, uno referido al psicoanalista austríaco y otro al francés. Respecto de Freud, afirmamos que Laclau ha pasado por alto una dimensión de “Psicología de las masas y análisis del yo”; en lo que concierne a Lacan, entendemos que el teórico argentino ha malinterpretado parte de su pensamiento. Estas dos cuestiones han habilitado a que puedan extraerse conclusiones que exceden las esperadas por Laclau y que permitirían que el líder establezca relaciones manipulativas con sus seguidores.

Comencemos por Freud. En su ensayo de 1921 “Psicología de las masas y análisis del yo”, el padre del psicoanálisis empieza relevando el aporte teórico más importante y reciente, aquel escrito 25 años antes por Gustave Le Bon en *Psicología de las masas*. En esta obra de fines del siglo XIX, Le Bon reconocía sin reservas a ese nuevo sujeto que irrumpía en la escena pública y política y admitía que dicha aparición constituía un fenómeno que había que dar por sentado para la posteridad: las masas pasaban a ser en su coetaneidad el principal agente en desmedro de los individuos y de las élites. Pero dicho reconocimiento no se encontraba exento de ciertos juicios de valor en tono despectivo: la masa actúa como un ser omnipotente, incapaz de controlar la difusión y la intensidad de sus sentimientos y es altamente sugestionable por una persona que adquiera el rol del líder.²³⁷ Todas estas son características propias de las masas y que se oponen diametralmente a las del individuo aislado:

Así pues, la desaparición de la personalidad consciente, el predominio de la personalidad inconsciente y la orientación de los sentimientos y las ideas puestas en un mismo sentido, a través de la sugestión y el contagio, la tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas, son las principales características del individuo dentro de una masa. Ya no es él mismo, sino un autómatas cuya voluntad no puede ejercer dominio sobre nada. Por el mero hecho de formar parte de una masa, el hombre desciende varios peldaños en la escala de la civilización.

²³⁷ No obstante, es dable a destacar que, a pesar de todas las características que Le Bon le asigna a la masa, de este comportamiento siempre destructivo, le reconoce un papel dentro de la evolución de las civilizaciones. Esto reside en el hecho de que las acciones impulsivas de la masa la llevan a comportarse de una manera impulsiva y con efectos sumamente destructivos, pero no siempre: “(...) la masa es siempre intelectualmente inferior al individuo aislado. Pero desde el punto de vista de los sentimientos y de los actos que éstos provocan, puede ser mejor o peor, según las circunstancias. Todo depende del modo como se la sugestione. Esto es lo que no han visto los escritores que han estudiado a las masas tan sólo desde el punto de vista criminal. Desde luego, las masas son frecuentemente criminales, pero también son heroicas en muchas ocasiones. Se las conduce fácilmente a dejarse matar por el triunfo de una creencia o de una idea, se las entusiasma por la gloria y el honor (...). Heroísmos sin duda un tanto inconscientes, pero que son los que hacen la historia. Si no se anotaran en el activo de los pueblos más que las grandes acciones fríamente razonadas, los anales del mundo registrarían muy pocas cosas” (G. Le Bon, *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2014, p. 32).

Aislado era quizás un individuo cultivado, en la masa es un instintivo y, en consecuencia, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos a los que se aproxima más aún por su facilidad para dejarse impresionar por palabras, por imágenes y para permitir que le conduzcan a actos que vulneran sus más evidentes intereses. El individuo que forma parte de una masa es un grano de arena inmerso entre otros muchos que el viento agita a su capricho.²³⁸

Lo que Le Bon advierte aquí es una completa disociación entre la psicología del individuo respecto de la psicología de la masa. El individuo actuaría, según el autor, de manera racional y moderada, conteniéndose de realizar cualquier tipo de acto imprevisto sin considerar sus consecuencias. En suma, el individuo aislado es una persona cultivada. Esto cambia radicalmente en cuanto el individuo pasa a formar parte de una masa. Una masa actúa impulsivamente, de acuerdo a lo que dicta su inconciente y sus pasiones, siempre de una manera desmesurada e ignorando todos los hábitos y costumbres propios de una civilización. La masa parece retrotraerse a un estado bárbarico, precivilizatorio, en donde actúa de manera violenta, instintiva, pasional y que es fácilmente seducida por imágenes y palabras que carecen de cualquier contenido racional.

En oposición a Le Bon, Freud critica primeramente su distinción entre la psicología individual y la colectiva. La frontera que divide a la psicología individual de la psicología de la de la masa es porosa: todo individuo está ya siempre involucrado con otros individuos en una multiplicidad de relaciones sociales. No puede, argumenta Freud, sustraerse al individuo del entorno en el que está inmerso; todo individuo está ya siempre en relación con otros individuos. Pero es en el segundo apartado de su ensayo donde Freud repasa con mayor detenimiento sus cercanías y distancias con Le Bon. En particular, aquél encuentra tres grandes puntos en la teoría de éste: 1. Le Bon entiende que los individuos que pertenecen a una masa están vinculados en una unidad, pero no explica cuál es ese elemento que permite que esas personas permanezcan unidas en la masa; 2. Le Bon afirma que el individuo se ve hipnotizado cuando forma parte de la masa, como si no tuviera ningún tipo de control de sus acciones. Freud acuerda con ello, pero encuentra insatisfactorias las explicaciones que Le Bon ofrece y que se basan en el contagio y la sugestión ya que, por un lado, para Freud el contagio puede ser un efecto de la sugestión y, por otro, las causas de contagio y la sugestión no se encuentran esclarecidas con igual exactitud; 3. Freud sostiene que las caracterizaciones psicológicas de la masa esbozadas

²³⁸ G. Le Bon, *Psicología de las masas*, op. cit., p. 31.

por Le Bon son limitadas en tanto que son sólo válidas para un tipo de masa muy simple, de la cual se distinguiría otro tipo de masa con una organización más compleja. Tres cuestiones, entonces en las que Le Bon yerra o no analiza con suficiente detenimiento: 1. qué es aquello que vincula a los individuos de una masa, 2. un estudio más detallado de la función del líder y 3. la consideración de otro tipo de organizaciones de masa que no sean simples.

Freud aborda dichas problemáticas identificadas en Le Bon en un orden fortuito, elucidando primero el tercer punto: es cierto que existen masas que se organizan de una manera muy efímera y con escasa estabilidad, pero pueden mencionarse otro tipo de organización de las masas, “asociaciones estables a que los seres humanos consagran su vida y que se encarnan en las instituciones de la sociedad”.²³⁹ Luego, Freud propone su solución a la primer cuestión: aquello que vincula a los individuos entre sí no es el contagio ni la sugestión, sino la libido, esto es “la energía, considerada como magnitud cuantitativa –aunque por ahora no medible–, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como ‘amor’”²⁴⁰.

Queda así por despejar la última incógnita, la referida al líder y a su función en relación con la masa. Es en este punto donde Freud más se aproxima, a nuestro entender, a la concepción de Le Bon. En lo que respecta a las masas, en una primera instancia parecería que Freud no se encuentra en desacuerdo con la caracterización ofrecida por Le Bon: la masa es voluble, se rige por la ley del más fuerte, es crédula e influenciabile. Freud así, disputó a Le Bon la causa por la cual los individuos que componían una masa se vinculaban entre ellos y con el líder, pero elevó objeciones contra la caracterización de ella. Incluso Freud afirma que “las consideraciones de Le Bon sobre el papel del conductor y el prestigio no están a la altura de su brillante descripción del alma de las masas”:²⁴¹ esto es, Le Bon no habría explicado el papel del líder con el mismo ingenio con el que estudió a las masas. Pero si bien Freud criticaba la concepción del líder de Le Bon, como si el líder fuera un mero receptáculo que encarna las creencias preexistentes de la multitud, “ideas que los fanatizan a ellos mismos”,²⁴² Freud no deja de describir al conductor en términos similares a como lo hace Le Bon, aunque cambie de terminología y deje la hipnosis, la sugestión y el prestigio de lado en favor del concepto psicoanalítico

²³⁹ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., p. 79.

²⁴⁰ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., p. 86.

²⁴¹ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., p. 77.

²⁴² S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., p. 77.

de la identificación, “la forma primera, y la más originaria, del lazo afectivo”²⁴³ por la cual la masa asimila características del líder y lo constituye como un ideal al que busca adecuarse. Así, por un lado, no puede diferenciarse al líder de la masa ni explicar a aquél sin mencionar a esta, ya que “[u]na masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo”,²⁴⁴ y ese objeto no es otra cosa que el líder, pero, por otro lado, el líder parece ser un polo autorreferencial, esto es, “[e]l líder tiene una voluntad fuerte; esta voluntad, sin embargo, no es en absoluto libidinal (...), no está vinculado ni a sus seguidores ni a las ideas que representa (...), no ama a nadie más que a sí mismo: es un narcisista”.²⁴⁵ Es en este segundo aspecto que podría afirmarse, como lo hace Stäheli, que la masa requiere un líder pero un líder se requiere solamente a sí mismo. En suma, para Freud, el individuo que integra la masa “resigna su ideal del yo y lo permuta por el ideal de la masa corporizado en el conductor”,²⁴⁶ un conductor que ocupa el lugar de un hipotético jefe de una masa primordial y primitiva debido a “la atrofia de la personalidad individual conciente, la orientación de pensamientos y sentimientos en las mismas direcciones, el predominio de la afectividad y de lo anímico inconciente, la tendencia a la ejecución inmediata de los propósitos que van surgiendo”²⁴⁷. El líder ocupa el *locus* del padre primordial, una figura que provoca temor y confraternización al mismo tiempo en la multitud y que es el ideal de la masa que es incapaz de saciar su sed de sometimiento y autoridad.²⁴⁸ Este aspecto del líder, al menos el que figura en “Psicología de las masas y análisis del yo”, no recibe

²⁴³ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., p. 100.

²⁴⁴ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., pp. 109-110.

²⁴⁵ U. Stäheli, “Seducing the Crowd: The Leader in Crowd Psychology”, *New German Critique*, vol. 38, n° 3, 2011, p. 72.

²⁴⁶ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., p. 122

²⁴⁷ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, op. cit., p. 116.

²⁴⁸ En este sentido, nos plegamos a la lectura de la caracterización que Freud hace sobre la masa como una unidad de individuos indiferenciados que puede ser sometida a la manipulación del líder (cfr. J. Copjec, “¿El líder puede amarnos realmente? La ciencia del amor y la insolencia del azar”, en: *El sexo y la eutanasia de la razón* (pp. 65-94), Buenos Aires, Paidós, 2006.; O. L. Delgado, V. Mozzi, S. Pino & Y. Meli, “La ‘aptitud de analista’: una respuesta inédita frente a la segregación”, *Anuario de Investigaciones*, vol. XVIII, 2011, pp. 43-47; S. Žižek, “The Vagaries of the Superego”, *Elementa. Intersections between Philosophy, Epistemology and Empirical Perspectives*, vol. 1, n° 1-2, pp. 13-31). Para una interpretación que se aparta de las anteriores y de la nuestra, cfr. T. Speziale, “La masa, que ama su falta. Un punto de encuentro entre Freud y Canetti”, *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, vol. 12, n° 12, 2022, pp. 573-603.

suficiente tratamiento por parte de Laclau.²⁴⁹ La posibilidad de que el líder pueda influenciar sobre la masa sobre el trasfondo del proceso de identificación afectiva libidinal es así un momento en que el pensador argentino no repara con suficiente detenimiento y que es complementario con el malentendido a cuentas de Lacan que mencionábamos al inicio de este apartado.

Bien es cierto que también podría argumentarse que Laclau tuvo en cuenta este aspecto en “Psicología de las masas y análisis del yo”, esto es, no habría pasado por alto la caracterización del líder y su vínculo con la masa, sino que la habría encontrado como algo problemático puesto que, según Laclau, Freud no habría complejizado el vínculo entre el líder y sus seguidores: se trataría de una relación pobre, sin participación de la masa y con autonomía plena del conductor. Así lo entiende Laleff Ilieff²⁵⁰ y es ciertamente una explicación plausible. Pero Laleff Ilieff tiene el mérito de concentrar sus esfuerzos también en la forma en que Laclau recupera a otro pensador que le habría permitido escapar a esos escollos o lagunas freudianas: Jacques Lacan. Para ello es necesario describir sucintamente los tres registros de la experiencia analítica que discierne Lacan: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Si lo real es “la totalidad o el instancia que se desvanece”,²⁵¹ lo simbólico implica una “función interhumana [inscripta] en el símbolo”,²⁵² los cuales son “organizados en el lenguaje [y] que funcionan a partir de la articulación del significante y el significado”,²⁵³ mientras que lo imaginario alude a comportamientos “orientados hacia imágenes [cuyo] valor de imagen para otro sujeto lo vuelven capaz de desplazarse fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad natural”.²⁵⁴ Lo imaginario, de esta manera, no refiere tanto a aquello que reviste un carácter de falsedad o de ilusorio como a la dimensión de las imágenes y alucinaciones, esto es, aquellas ilusiones de la completitud, la síntesis, la autonomía, por citar algunos ejemplos de fenómenos observables pero engañosos que esconden una estructura

²⁴⁹ Sobre esta cuestión debemos decir que la afirmación de Laclau de que *La razón populista* “no debería concebirse como un ejercicio ‘freudiano’” (E. Laclau, *La razón populista*, op. cit., pág. 88) no lo excusa de no haber parado mientes sobre la relación afectiva del líder con la masa.

²⁵⁰ R. Laleff Ilieff, “La teoría del afecto de Ernesto Laclau” en: G. Ferrás & R. Laleff Ilieff (comps.), *Yrigoyen, entre la democracia y el populismo. Interpretaciones de una experiencia política*, Buenos Aires, EUDEBA, 2024, pp. 36-37.

²⁵¹ J. Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” en: *De los nombres del padre*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 54.

²⁵² J. Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, op. cit., p. 31.

²⁵³ J. Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, op. cit., p. 28.

²⁵⁴ J. Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, op. cit., p. 24.

subyacente.²⁵⁵ Ahora bien, lo imaginario involucra una dimensión lingüística, lo cual hace que inhiera una ligazón con lo simbólico, lo cual no quiere decir que lo simbólico pueda ser equiparado con el lenguaje sin más; en todo caso lo simbólico corresponde al significante del lenguaje como así también a otros conceptos, tales como la alteridad radical (lo Otro, en terminología lacaniana) y lo real, puesto que permite otorgarle a este una ilusión de sentido ya siempre existente y dado, a pesar de tratarse de una ilusión contingente.²⁵⁶ Lo real, por último, no es la realidad sin más, sino una dimensión con densidad ontológica que se vincula de una manera aguerrida con lo simbólico, puesto que es aquello dejado de lado por lo éste; así, lo real se asemeja a un magma indiferenciado e inaprensible, inasimilable e imposible de simbolizar: lo real es “lo imposible”.²⁵⁷

Teniendo esto en cuenta, como así también la relación entre lo discursivo y lo afectivo que Laclau recupera de Lacan, coincidimos con Laleff Ilieff en que el pensador argentino entiende a los afectos como necesariamente ligados al lenguaje, cuya función es la de constituir y reforzar las identidades a través del acto discursivo: los afectos son, para decirlo en pocas palabras, subordinados a lo simbólico.²⁵⁸ Esto tiene fuertes implicancias en lo que respecta a la concepción del líder y su vínculo con los seguidores puesto que supone “la afirmación de un momento verticalista de la hegemonía que anula la heterogeneidad social”.²⁵⁹ Los afectos ocupan así un lugar secundario, al menos en la recuperación que Laclau hace de Lacan, capaces de ser instrumentalizados en lo simbólico por cualquier acto discursivo del líder. Así, se arriba a este punto no sólo por la diferente manera que Lacan y Laclau tienen de concebir a los afectos (para aquél como expresiones de lo real que excede y precisa de lo discursivo a la vez y para éste como algo que necesitan ser expresados), sino por un error en la lectura de Lacan por parte de Laclau: esta supeditación de lo afectivo a lo simbólico no tiene lugar en el pensamiento lacaniano.²⁶⁰

²⁵⁵ D. Evans, “Imaginario” en: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 109-110.

²⁵⁶ D. Evans, “Simbólico” en: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 179-180.

²⁵⁷ D. Evans, “Real” en: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 163-164.

²⁵⁸ R. Laleff Ilieff, “La teoría del afecto de Ernesto Laclau”, op. cit., pp. 44-47.

²⁵⁹ R. Laleff Ilieff, “La teoría del afecto de Ernesto Laclau”, op. cit., p. 46.

²⁶⁰ Cfr. R. Laleff Ilieff, *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2023.

Conclusiones

Repasemos los puntos principales de este trabajo. En primer lugar, hemos estudiado cómo los afectos aparecen en las obras de Freud y de Lacan. Realizando una selección de publicaciones del vasto corpus de ambos autores, hemos visto que los aportes más importantes de Freud en torno del afecto implican no solamente entenderlo como un correlato psíquico de una experiencia particular, sino que, en particular, como algo que busca ser estrangulado por el yo (lo cual tiene lugar en los casos de histeria que Freud estudia al comienzo de su obra), para luego, en segundo lugar, admitir la posibilidad de que el afecto pueda ser suprimido siempre infructuosamente, ya que el mismo será recluido en el inconciente, y finalmente estudiar al afecto a partir de la angustia y concluir que el afecto puede ser representado a escala colectiva y, por lo tanto, investido en un objeto particular. En Lacan, por su parte, el afecto se encuentra íntimamente ligado al deseo y, en el mismo sentido, es constitutivo del sujeto en cuanto sí y así lo expresa el autor: “Interpretar el deseo es restituir aquello a lo cual el sujeto no puede acceder por sí solo, a saber, el afecto que designa su ser y que se sitúa en el nivel del deseo propio”.²⁶¹ Aquí Lacan vuelve sobre la histeria ya estudiada por Freud pero deriva de ella conclusiones distintas: la histeria permite mostrar la *liaison* del afecto con el deseo y, particularmente, que ese deseo es siempre ya un deseo de un Otro. Pero al mismo tiempo el afecto no se encuentra en una región allende lo cognoscible:

Lo que se denomina afecto no es algo pura y simplemente opaco e inaccesible que sería una suerte de más allá del discurso, una especie de núcleo vivido acerca del cual no sabríamos de qué cielo nos cae. El afecto es, muy precisamente y siempre, algo que se connota dentro de cierta posición del sujeto con respecto al ser.²⁶²

Para Lacan el afecto puede ser tanto aquello que irrumpe como real al interior de lo simbólico como así también lo simbólico mismo en tanto el afecto es estructurado a través del lenguaje. Este es el punto en el que Lacan vuelve sobre el inconciente freudiano para caracterizarlo de una manera propia como lenguaje, discurso de Otro. Finalmente, la angustia, afecto también examinado por Freud, es también estudiada por Lacan como aquello que expresa el carácter ontológico negativo: la angustia no tiene objeto, dicho objeto se encuentra ausente y es la falta constitutiva del deseo.

²⁶¹ J. Lacan, *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación. 1958-1959*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 159.

²⁶² J. Lacan, *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación. 1958-1959*, op. cit., p. 159.

Freud y Lacan son pensadores centrales ya que Laclau los refiere cuando introduce el tópico de los afectos en *La razón populista*. Esto es analizado en el segundo apartado de este trabajo y allí hemos visto que el autor argentino no utiliza las obras de los psicoanalistas mencionadas en el primer apartado, sino que estudia otras distintas. En el caso de Freud, Laclau se focaliza en “Psicología de las masas y análisis del yo” para dar cuenta de cómo el afecto es esencialmente una pulsión libidinal que puede ser investida en un objeto o una persona, esto es, en un líder. Freud permite explicar la formación de los grupos, pero no permite complejizar su caracterización. Es aquí donde Laclau hace intervenir a Lacan a cuentas de la manera en que el francés ha teorizado sobre lo discursivo: así como el significante para Lacan, la sociedad también es contingente y esencialmente vacía para Laclau.

En el último apartado hemos procedido a realizar una objeción a cómo Laclau ha incorporado a su teoría del populismo las teorías de Freud y Lacan. Respecto del oriundo de Příbor, consideramos que Laclau no ha analizado con suficiente detenimiento la forma en que la masa se constituye y cómo establece su relación con el líder. Por parte de Lacan, la objeción que presentamos es distinta: como muestra Laleff Ilieff, Laclau lee a Lacan de una manera sesgada, subordinando lo afectivo a la dimensión de lo simbólico, supeditándolos al momento hegemónico de su teoría, aquella situación en que el líder encarna de manera nominada el significante vacío que se eleva por encima de las demandas no satisfechas. ¿Qué tienen en común ambas objeciones esgrimidas por nosotros? Que ambas dimanen en una concepción del líder autónomo de la masa que lo rodea y lo sostiene y que, a su vez, es capaz de manipular los afectos de esta.

Esto hace, en nuestra lectura, al aspecto más voluntarista y peligroso de la teoría política laclausiana. Una teoría política que no esconde dicha faceta, sino que la declama abiertamente: esa cadena equivalencial, imprescindible para la concepción laclausiana del populismo junto con la dicotomización del espacio social, “tiene un carácter *anti-institucional*”.²⁶³ Esta es una cuestión que nos lleva a la distinción realizada por el autor entre las demandas democráticas y populares, demandas de carácter disímil y cuya especificidad y complejidad deberemos abordar en un trabajo posterior, pero que tiene una consecuencia capital: si el populismo, tal como lo entiende Laclau, es anti-institucional, esto significa que la política también lo es, ya que “la razón populista (...)”

²⁶³ E. Laclau, “Populismo: ¿qué nos dice el nombre” en: F. Panizza (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 58. Cursivas del original.

equivale (...) a la razón política *tout court*’.²⁶⁴ Esto nos insta a reformular el título de un artículo de Simon Critchley a cuentas de Laclau: si aquél se preguntaba y colegía que habría un déficit normativo en la teoría de la hegemonía de Laclau²⁶⁵, nosotros podríamos reformular dicha tesis y postular que la concepción laclausiana de los afectos contribuyen a un déficit institucional en su teoría política.

²⁶⁴ E. Laclau, *La razón populista*, op. cit, p. 279. Cursivas del original.

²⁶⁵ S. Critchley, “¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?” en: S. Critchley & O. Marchart (eds.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 145-155.