

RETÓRICA DEL PUEBLO: NARCISISMO Y FETICHISMO. LACLAU,  
LECTOR DE FREUD

Lorena Souyris Oportot<sup>1</sup>

Resumen/*Abstract*

El objetivo de este artículo es presentar un análisis de las categorías propuestas por Laclau –atendiendo a conceptos tales como pueblo, hegemonía, cadena equivalencial o demanda, retórica y diferencia– para abordar, y al mismo tiempo articular, aquello que dice Freud respecto a la psicología social y el estudio del narcisismo. Por consiguiente, la tesis que sostiene este artículo dice relación con las formas contemporáneas de subjetividad colectiva a la luz del fetichismo neoliberal de la producción del goce sublimado en la figura de líder, donde dicha significación opera como el significante vacío que representa, mediante retóricas de desplazamiento, una totalidad fallida.

Palabras clave: Fetichismo, retorica, narcisismo, equivalencias, diferencias.

*RHETORIC OF THE PEOPLE: NARCISSISM AND FETISH. LACLAU, FREUD'S  
READER*

*The aim of this article is to present an analysis of the categories proposed by Laclau - attending to such concepts as people, hegemony, chain equivalencies or demand, rhetoric and difference - to approach, and at the same time to articulate, that one that Freud says about the social psychology and the study of the narcissism. Consequently, the thesis that supports this article says relation with the contemporary forms of collective subjectivity in the light of the neoliberal fetishism of the production of the possession sublimated in the leader's figure, where the above mentioned significance operates as the significant emptiness that represents, by means of rhetoric of displacement, one unsuccessful whole.*

*Keywords: Fetishism, rhetoric, narcissism, equivalences, differences.*

---

<sup>1</sup> Chilena. Universidad Andrés Bello. E-mail: [loreoportot@gmail.com](mailto:loreoportot@gmail.com)



### *Introducción*

¿Es posible repensar la emergencia y ubicación de la teoría del discurso generada por la obra de Ernesto Laclau como campo retórico, condensado por formas simbólicas de saber, en el marco de la *episteme* de la política contemporánea? Desarrollar una respuesta acabada a esta interrogante no es la pretensión de este artículo, visto la envergadura de la cuestión. Sin embargo, permite orientar la reflexión para posicionarse en la imposibilidad de pensar aquello, en el sentido de lo que tiene de inalcanzable.

Una im-posibilidad, en tanto pretensión, pero a la vez pulsión de poder limitar un análisis de la *episteme* contemporánea que, no obstante, moviliza cuestionarse sobre el hecho de saber de qué imposibilidad se trata. Ciertamente, la inquietud anterior propicia dar un alcance preciso y un contenido asignable al campo retórico del saber que ha circunscrito la *episteme* contemporánea, sobre todo en el terreno político.

Ahora bien, la teoría del discurso que Laclau hace circular consiste en que existe un “espacio común” que se define a partir de su propia racionalidad, en un nivel político, por la articulación de “*formaciones discursivas*” (2011: 143) que actúan a través de lógicas de diferencias y *elementos* equivalentes que, no obstante, estamos tentados a decir, inscriben un espacio en “ruinas” que deja surgir las condiciones de aparición de la dispersión en sus encadenamientos y sus reglas de transformación. Por consiguiente, lo imposible es el sitio mismo en “ruinas”, en el sentido de una indeterminación de la realidad social, cuya imprecisión conceptual y vaga ha permitido las condiciones para la construcción de nuevos significados, donde emergen las luchas por la hegemonía atravesadas por cadenas equivalenciales, y desde los cuales surge una brecha entre los contenidos particulares y la estructura diferencial de un cierto orden social con pretensión de universalidad.

En virtud de aquello, el “lugar común” no son sino las voces y/o demandas inmatriciales que pronuncian sus fenómenos de ruptura, es decir, que, al condensarse en torno a representaciones, dan lugar a la emergencia de identidades colectivas que, a su vez, identifican las incidencias de las interrupciones y/o dispersiones que conllevan nuevos tipos de racionalidad, lo que implica diferentes desplazamientos y vicisitud de conceptos. Acaso ¿podría tratarse allí de un no-lugar de una cierta retórica que abre un espacio impensable?

Tal como sostiene Foucault, en su libro *La Arqueología del saber* (2001), ese “espacio común” que no solo inscribe formaciones discursivas, sino igualmente ha definido, a través del abandono de la pretensión de ligazón con los contenidos universales que dichas formaciones discursivas puedan determinar, el “*en*” del espacio en el que se reparten las formas de encadenamiento, las unidades conceptuales con sus cortes y límites pero que, por el contrario, especifican sus discontinuidades en la positividad de las ideas y cuya *episteme* ha sido consecuencia de nuevos juegos de diferencias *en* los sistemas discursivos y sus fronteras.

Por lo tanto, localizar los modos discursivos expresados en contenidos empíricos, conllevará reflexionar la *episteme* contemporánea a la luz de sus retóricas, particularmente, las voces y prácticas antagónicas que, además de determinarse alrededor de ciertos potenciales emancipadores, también atienden a los modos de interseccionalidad establecidos en dichas prácticas, y cómo esas interseccionalidades están mediadas por formas de existencia total que han implicado la no-separación entre lo material y lo psíquico. He aquí lo que se entenderá por la modalidad del fetichismo en el pueblo.

Ahora bien, en el caso de Laclau, no solo se evidencia, a mi juicio, dicho *en* de un “espacio común” en “ruinas” que puede definirse como una estructura de órdenes discursivas, sino más aun, existe un *entre* que permite la articulación de la universalidad ideológica, en tanto plenitud ausente, con el contenido particular contingente que actúa como sustituto de aquella plenitud vacía. En tal sentido, aquel contenido particular se articula como “demanda”,

cuya práctica se determina, en última instancia, mediante reclamos como peticiones que exceden el orden de los sujetos individuales, pero también es un reclamo que expresa un movimiento antagónico hacia una universalidad hegemónica que no tiene existencia vigente en un sistema estructurado.

Expreso por otra parte, que la articulación de demandas, en tanto devienen positivities manifestadas en actos contingentes de decisión, permitirá sostener el análisis de una retórica del pueblo a la luz de lo que Laclau sostiene en su libro *La razón populista*, por tratarse de una obra que se enmarca no solo dentro de una cierta transversalidad de las lógicas de diferencia y de equivalencias tal como lo examina en su libro *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (2011: 170), sino que igualmente toma el concepto de retórica dentro de la significación de la *catacresis* (2005: 96) para poder ilustrar los modos de desplazamientos o distorsiones de sentidos de un mismo término literal que, a su vez, es constitutivamente inenunciable como estado de su propio ejercicio.

Al mismo tiempo que se sostiene tanto de los análisis de Freud, de Taine como de Gustave Le Bon, Laclau examina y avanza –respecto al estatuto libidinal que opera en las masas y sus reclamos que dentro del contexto de la discusión en torno a los lindes de lo social aparecen definidos como fenómenos políticos anómalos–, mediante Freud, en la posibilidad de pensar el tema del vínculo social en directa relación con la pulsión, sea social como narcisista, dejando en claro la matriz unificada que el autor intenta dar cuenta en sus argumentos a propósito de la construcción del pueblo como unidad de grupo.

Todo aquello es examinado mediante una división de relaciones dentro de dos niveles de realidad: el nivel retórico cuya dicotomía relacional es la metáfora y la metonimia, y el nivel psicoanalítico, donde aparecen las dicotomías relacionales de la condensación y el desplazamiento que operan en el inconsciente, los cuales permitirán profundizar en el estatuto

narcisista en cuanto en él actúa un solipsismo del Yo, cuyo resultado es un individuo-masa como efecto de obligaciones internas, es decir, sujetado a sus propios mandatos super-yoicos.

En consecuencia, si la masa, en su práctica en la *episteme* contemporánea, es el modo de interiorización de la normalización y de la competitividad representados en la forma “publico” (Laclau, 2005: 68) o, más bien, bajo la forma capital-humano, actualmente inherente a toda identidad social como a identidades “populares”, entonces la retórica que la expresa y la enuncia no es sino el “espacio común” en el que existen una infinidad de tropos que, a su vez, se componen de múltiples particularidades asociadas a movimientos rupturales que condensan un conjunto de procesos sociales, pero que, por el contrario, producen situaciones en que dichos procesos no llegan a condensarse en su momento ruptural produciéndose un desplazamiento de los mismos. He ahí el ejercicio retórico de la *catacrexis* que Laclau asociará al significante vacío, que surge de la necesidad de nombrar un objeto que es, a la vez, imposible y necesario.

Desde este punto de vista, lo que se manifiesta son lazos sociales que son de suyo redes libidinales que, en la *episteme* actual, activan pulsiones de acumulación y de producción lo que, dentro de la retórica de las demandas, conducen a la centralidad de su nombramiento, lo que permite al pensamiento discursivo llevar a cabo un ordenamiento y agrupación nominal por el cual se designan las analogías, el umbral de las diferencias y contigüidades dentro de una lógica asociativa de equivalencias y combinaciones sustitutivas que se exteriorizan en la instauración de un cierto orden que sigue girando en torno a la forma de una subjetivación que produce sujetos sujetados (sometidos) a una identificación con el capital mismo.

Sobre la base de las ideas expuestas, quisiera abordar la teoría de Laclau acerca del populismo y cómo surge revelado en la retórica del pueblo para, posteriormente, dedicar un lugar a la relación entre fetichismo e inconsciente que, si bien en el texto *La razón populista* el autor no aborda, lo cierto es que analiza la retórica de las masas a la luz de la noción de

exceso, a saber, indaga sobre las “*lógicas específicas e inherentes a ese exceso*” (Laclau, 2005: 10).

Finalmente, creo necesario profundizar la lectura de Laclau concerniente a Freud y ver ahí algunos cruces que permitan evidenciar las formaciones de identidades colectivas que articulan demandas sociales y que en la actualidad (sociedad contemporánea capitalista y neoliberal) se ofrecen de diversas maneras y a través de diferentes antagonismos que generan ciertos reclamos, cuya acumulación promueve el encuentro equivalencial transformándose en retóricas populares. En tal sentido, el resultado de dichos reclamos podría ser pensado bajo una óptica específica del capital contemporáneo, a saber, que en aquel exceso se produce un desenvolvimiento de subjetivación cuya lógica es el goce de acumulación; he aquí otra especificidad del fetichismo.

#### *La construcción retórica del populismo: Laclau lector de Freud*

Sucede pues, que Laclau inaugura una nueva manera de comprender el populismo, que va más allá de circunscribir una definición exhaustiva y precisa de su terminología. Lo que intenta Laclau es indagar en la lógica racional que se inscribe al interior del populismo. De suerte, que su concepto es una reformulación de la categoría de pueblo, delimitado por la idea de sobre-determinación de la identidad política y cuyo acento está puesto en el poder de las demandas que permiten un nuevo modo de construcción de lo político.

Ahora bien, analizar una lógica de lo político a la luz de una racionalidad populista llevara a Laclau a tomar la “vaguedad” de su concepto para, desde ahí, levantar una reflexión del populismo como la efectiva participación de los subalternos y oprimidos; en otros términos, como la lógica racional de una producción subjetiva de las minorías. La propuesta argumentativa del autor activa un movimiento que revierte el uso y abuso del concepto de populismo, en tanto mera retórica imprecisa, para repensar que dicho prejuicio en torno a su definición es correspondiente con la misma vaguedad con que la realidad social se topa al momento de poner en marcha los análisis políticos en contextos específicos. A saber, en los

contenidos específicos de lo que se le atribuye a la reflexión sobre lo político y sobre el populismo inscrito ahí.

Por consiguiente, la falta de claridad conceptual permitirá a Laclau incrementar una hipótesis respecto a la teoría política actual que dice relación con la imposibilidad de definir el término “populismo”. Concerniente a dicha presunción el autor (2005: 16) sostiene que:

*“el impasse que experimenta la teoría política en relación con el populismo está lejos de ser casual, ya que encuentra su raíz en la limitación de las herramientas ontológicas actualmente disponibles para el análisis político; que el “populismo” como lugar de escollo teórico, refleja algunas de las limitaciones inherentes al modo en que la teoría política ha abordado la cuestión de cómo los agentes sociales “totalizan” el conjunto de su experiencia política”.*

Debido a lo que señala Laclau, es que la noción de dispersión lingüística y conceptual, suscrita en la categoría de populismo, permite ahondar en la lógica que la anima, es decir, en examinar los “*parecidos de familia*” (Ibíd.: 19) que han dominado la circulación del concepto. Ahora bien, para precisar un poco más el asunto: si bien, Laclau plantea una racionalidad populista, lo cierto es que dicha racionalidad se consagra a través de una retórica ampliada, donde el estatuto del populismo aparece como condición de posibilidad que caracteriza la estructuración de la vida política. De suerte, que aquello que dota de racionalidad al populismo no es sino su carácter performativo, cuya lógica es la de reducir confusiones dentro de la esfera política a través de la condensación de significados y mediante la intervención en aquella dimensión política.

En tal sentido, la razón populista es el modo de expresión de una realidad o situación social con contenidos tropológicos que movilizan metáforas, las cuales producen manifestaciones que establecen relaciones de sustitución entre términos, sobre la base del principio de analogía, y que se ven reflejados en dicotomías políticas. No obstante, tienen una matriz común sobre la cual se organiza una especificidad de los fenómenos políticos que marcan un estatuto particular al populismo. Es la consideración de esta matriz la base que

permitirá concentrar el esfuerzo de examinar la retórica de las masas contenida por elementos psicoanalíticos, tal y como lo había planteado Freud en la época de su libro *Psicología de las masas y análisis del Yo*.

Uno de los componentes más importantes que inscribe el análisis del populismo es la denotación de las masas en el sentido de cómo se ha considerado dentro de las teorizaciones respecto a su comportamiento y que, según Laclau, ya no se enmarca al interior de cierta patologización de las multitudes que conllevaría a su denigración, sino más bien, ha devenido una legitimidad de ciertos rasgos que persisten y que permiten ser objeto, a mi juicio, de un biopoder.

Frente a esta formulación, Laclau privilegiará el estudio de la noción de sugestión desarrollado por Le Bon, pero a partir de la relación entre imagen, palabra y enunciado. La crítica que establece Laclau respecto a Le Bon y su idea de sugestión, es que éste deja entrever una parcialidad entre la imagen evocada en relación a la palabra y el significado que tendría que condensar. En otros términos, existe una brecha inconciliable entre la veracidad de la palabra y su capacidad de concentrar aquello que se evoca por asociación, de forma inconsciente, por parte de una multitud determinada, conllevando a una degeneración del lenguaje mismo, dejando aparecer formas ilusorias, no obstante.

Desde este punto de vista, la especificidad de la crítica tiene que ver con el hecho de que en las asociaciones que aparecen en las imágenes evocadas y, por esto mismo, connotativas respecto a un significado que sería, según Le Bon “verdadero”, existen elementos sintagmáticos o combinaciones que sustituyen y subvierten toda posibilidad de significados estrictamente denotativos y, a su vez, dicha asociación paradigmática operaría en niveles semánticos que se traducirían en el constante desplazamiento de las relaciones significantes, donde se alojarían las imágenes evocadas.

Por consiguiente, si a toda esta problemática Le Bon le dio un carácter de perversión en el lenguaje, anunciado en la retórica de las masas, es justamente por el error de tomar al

lenguaje mismo solo a partir de su nivel de combinación sintagmática, no dándole cabida a su condición performativa tal y como lo sostiene Laclau. Así, es justamente su modo de ser performativo lo que sitúa a las asociaciones dentro de contextos más amplios de sustituciones paradigmáticas.

Por lo demás, cuando Laclau hace referencia a los “tres recursos retóricos” (2005: 43) de Le Bon, a saber, “afirmación, repetición y contagio” no los toma tal y como los piensa Le Bon, sino que los considera desde las operaciones improvisadas del lenguaje en el sentido que, primeramente, toda afirmación puede darse sin necesidad de demostrarse mediante pruebas, ya que es posible afirmar alguna cosa sin fundamentos que la sostenga y eso se puede dar en diversos planos de experiencia sin poder formalizarse, pero, no obstante, con una pretensión de verdad que permita desestructurar el encadenamiento de los discursos dominantes. En segundo lugar, respecto a la repetición, es verdad que por medio de ella se introyectan los hábitos sociales operando de modo inconsciente y exteriorizándose por medio de acciones que tejen las relaciones sociales. Sin embargo, la ritualización, mediante ensayo y error, que determina la repetición adquiere el sentido de las colectividades, pero considerando los diversos juegos de lenguaje ahí expresados. Lo que posibilita ver en la repetición algo más allá de lo que Le Bon advirtió. En cierta medida, el estatuto de la repetición se presenta en una multiplicidad de casos dependiendo de dichos juegos lingüísticos. Finalmente, el contagio no es considerado por Laclau como una “enfermedad ligada a la patología” sino algo unido a la “sugestibilidad”, en tanto puede aparecer dentro de las representaciones simbólicas como recurso que sustituye la incapacidad de verbalizar alguna cosa. (Laclau: 2005: 56)

En este cuadro de fondo, Laclau sintetizará toda la teorización de Le Bon dentro de dos grandes temáticas que cruzaron la época de la psiquiatría y los análisis del comportamiento de masas. Por una parte, la frontera entre lo normal y lo patológico que llevo al análisis de las masas, movilizado por otra distinción de fondo que es el aspecto racional e irracional; por otra parte, a partir de dicha distinción, se introdujo la discriminación entre

individuo y grupo social. En consecuencia, lo que hará Laclau es avanzar con Freud para poder posicionarse y desarrollar el núcleo argumental de su teoría.

La configuración de un modelo teórico sobre las masas establecido por Le Bon, pero a partir de una dicotomía bastante simple y radical en lo que respecta a la instauración de una teoría de los comportamientos colectivos, fundamentada dentro del marco disciplinar de la psicología y la psiquiatría, y bajo un patrón patológico/fisiológico con alcances biológico/hereditarios, determinados principalmente por la relación entre los fenómenos hipotónicos (de base fisiológica) y los estudios de criminología, permitió el debate y el surgimiento de los supuestos de Taine. Ahora bien, Taine no se aleja de los postulados de Le Bon sino, más bien, continua la línea investigativa concerniente a una suerte de ideologización anti-popular. A modo general, la tesis de Taine se basa en una teoría descriptiva del conflicto de fuerzas sociales, cuyo análisis se funda en la tipología dicotómica de lo racional y lo irracional. Éste último ligado al contagio mental donde el comportamiento individual, cuando se sumerge en la multitud, retrocede a formas inferiores de vida, ya que las multitudes degeneran el cuerpo social. Por lo tanto, el modo de organización social se vería amenazado por estas fuerzas que tienden a la desintegración.

Ahora bien, no es la idea detenerse en cada uno de los autores tratados por Laclau sino, más bien, el objetivo es examinar el hilo conductor por el cual Laclau elabora sus argumentos y, dentro de sus supuestos, explorar la forma fetiche del narcisismo expresado en una subjetivación de las masas, sometidas a una noción de normalidad (y no normalización) que ha emergido por medio de dispositivos de seguridad que velan para que, dentro de sus comportamientos colectivos, se mantengan no solo dentro de formas de coacción y violencia mediante mecanismos de control y de poder sino, más aún, que la mantención de la violencia por dichos dispositivos opere mediante imaginarios y significaciones sociales que giran en torno a la producción y autoproducción ilimitada del goce, donde la masa y la individualidad que ella encarna se tome a sí-misma como capital mediada por una pulsión de acumulación.

Como señala Laclau en su exposición sobre las diversas teorizaciones respecto a la psicología de las masas y cómo dichos supuestos transformaron los modos de “observar” a la multitud mediante un proceso de “contaminación” entre lo individual y lo colectivo, que desencadenó nuevos hallazgos, ampliando la disciplina a un enfoque que apunta a una psicología social, los resultados obtenidos contemplaron emergentes construcciones de identidades políticas y sociales, atravesadas por el predominio de las emociones por sobre lo racional, la sensación de omnipresencia que movilizó la sugestibilidad, y una cierta identificación con la figura del líder. Tres elementos del comportamiento colectivo que permitieron dicha “contaminación”.

Las conclusiones derivadas de todo aquello, otorgaron a Laclau introducirse en la conexión entre imitación y sugestión donde subyace la distinción entre multitud, corporación y, finalmente, la noción de público. Con el objeto de llegar al análisis de la retórica de las masas, es necesario indicar que la figura del líder no representa esencialmente una presencia física, ya que un líder puede ser, según Laclau (tomado de Tarde) encubierto y visible; por ejemplo, en el caso del público, su líder sería la prensa, la publicidad y todo medio de comunicación de masas ligado a ello. Por lo tanto, y a propósito de la conexión entre imitación y sugestión ligada posteriormente a la identificación, en la imitación se produce un modo de reproducción social de masas que estaría dominada por la sugestión. Sin embargo, ahí, la figura del líder obraría en el modo de implementar la invención de ideas que actuarían en las masas generando cohesión social mediada por lo afectivo, no obstante, estructuradas bajo lógicas sociales que, de alguna u otra forma, están presentes en un organismo social.

*“Existe un rasgo común compartido tanto por las multitudes como por las corporaciones: el fundamento de un grupo lo brinda la presencia de un líder [...] esto nos da cierto criterio para distinguir el grado en que la idea dominante que unifica a un grupo puede imprimirse en este último (el líder)”* (Laclau 2005: 62-63).

Del mismo modo, en las formas de agrupación humana y de acuerdo al grado de organización que alcancen, tanto las multitudes como las corporaciones, dirá Laclau, son una forma de combinación cuyo resultado es la emergencia de eventos de masas donde la propagación de ideas que surge dependerá de la constitución previa de un terreno ideológico preparado para recibir dichas ideas, pensamientos y deseos. En efecto, en todos los casos de expansión de ideas es menester la sugestión para arraigarla y asegurarla. En resumen, si la imitación es entendida bajo la sugestibilidad, que se halla dentro de un conjunto de fenómenos sociales, y cuyo modo de actuar es en la legitimación de las instituciones humanas que no son sino las corporaciones, esto conllevará a una nueva forma de colectividad que será la noción de público. Indico, asimismo, que la conceptualización de público, en tanto *colectividad espiritual* (Laclau, 2005: 66), modificara la lógica social de los grupos. Si bien, existen muchos públicos y solo una multitud, la distinción entre ambos es que el público está menos sujeto a factores ambientales y raciales, no obstante, tiene más incidencia, influencia y permanencia que las multitudes y las corporaciones. Siguiendo a Laclau, el público “*da expresión y cristaliza en imágenes un estado difuso de los sentimientos que no había hallado antes ninguna forma de representación discursiva*” (Laclau 2005: 67).

El surgimiento de los “públicos” generó cambios significativos en las relaciones sociales, ya que modificó las identidades de colectividades y sus relaciones con otros grupos. Se podría sostener que, a partir de los intereses profesionales, como una forma de capitalización humana, los grupos acaban sublimando dichos intereses en términos de ideales, sentimientos e ideas teóricas que desembocan una suerte de homogeneización que unifica ideas y pasiones. De acuerdo con esto, aquello que constituye esta nueva figura de comunidad social, al igual que las clásicas multitudes, es que los vínculos que se establecen entre los individuos que lo componen no buscan la conjunción de sus diversidades sino, más aun, inscribir sus propios reflejos entre sí mismos, generando la forma de una imitación *innata* que justifica su unidad, sea de ideas como de pasiones y que, no obstante, no perjudica las diferencias individuales.

La relevancia que reviste aquello, a saber, el tema de los propios reflejos, apunta a tomar lo que plantea Freud respecto a la psicología colectiva. La propuesta de Freud es dejar de lado la sugestión, que, si bien la define como un fenómeno primario irreductible y esencial de la vida anímica y causa de la imitación, lo cierto es que no es ya una categoría de análisis para observar la relación del individuo y su vínculo con el otro. Desde este punto de vista, Freud considera que la explicación de dicho lazo pasa por una relación libidinal. De suerte, que aplicará el concepto de la libido para los análisis de las masas. Para precisar, lo que le va a interesar a Freud es el examen de la naturaleza de la conexión social mediada por los grados de enamoramiento, en el sentido de los lazos emocionales que se expresan ahí. Freud define la libido como:

*“Libido es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía –considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no mensurable– de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor”*  
(Freud: 1992: 86)

De la misma manera, el concepto de amor, ligado a la libido y a la sexualidad en su sentido amplio, entraña el *Eros* de la fuerza amorosa pero también supone lazos sentimentales que se traducen en hostilidades y ambivalencias respecto a los otros. En otras palabras, se trataría de una pulsión narcisista de agresividad frente a una pulsión social que dice relación con los otros y que contiene una reciprocidad libidinal común entre los miembros. Ahora bien, las ligazones existentes al interior de las masas también se enmarcan, dirá Freud, dentro de las pulsiones de amor; sin embargo, no tienen la misma meta originaria implicada en el objeto de amor sexual directo, sino, más bien, apuntan a fenómenos de enamoramiento movilizados por la identificación en tanto primer lazo afectivo. Sin duda, hay identificación edípica concerniente al padre y al reemplazo de la elección de objeto amoroso, vale decir, hay identificación cuando nace la ligazón afectiva originaria con un objeto; luego, hay identificación cuando se produce la sustitución libidinal hacia el objeto mediante la regresión donde se produce la introyección del objeto en el yo (Freud, 1992: 101). Pero igualmente, existe otro modo de identificación con una comunidad, concerniente a cualidades comunes

que tienen miembros de un mismo grupo y que se percibe en la figura de una persona que sería el líder. En consecuencia, existe un modo de organización libidinosa en las masas cuyo lazo con el líder comporta una forma de satisfacción sexual en él como objeto. De acuerdo con esto, el lazo con el líder adquiere diversas formas de enamoramiento, las cuales se expresan en el modo de transferencia que ocurre entre la libido narcisista y el objeto, cuyo común denominador es la idealización del objeto mediante el ideal del yo.

Quisiera retener para la discusión posterior el tema de la idealización en su modo de organización libidinosa y analizar desde ahí el fetichismo inscrito en el agrupamiento social en el sentido, también, de examinar las lógicas que influyen en su constitución. En otros términos, determinar las razones discursivas específicas de lo político suscrito ahí tal como lo señala Lacau.

A pesar del esfuerzo de querer ver en Freud la figura del líder no solo como la idealización del objeto, totalmente separado del yo, sino igualmente su estatuto de “jefe de horda” o de la figura del padre hipnótico en tanto ideal de la masa que gobierna al yo en reemplazo del ideal de yo, lo cierto es que el trasfondo de las afirmaciones de Laclau apuntan al intento de buscar en la naturaleza del vínculo social la determinación del individuo. Para tal efecto, Laclau orienta la reflexión interpretando aquel vínculo, específicamente su naturaleza, como la identificación que subyace a la reciprocidad entre el líder y aquellos con los cuales lidera, cuyo elemento en común es justamente la constante transformación estructural que exige una identificación mutua, que no es sino el movimiento de reflejo entre-sí propio a mecanismos de imitación enmarcados en grados de indiferenciación entre el yo y el yo-ideal. Como resultado, Lacau elaborará su argumentación trazando los ejes explicativos de los análisis de Freud para constatar el hecho de que ahí se articulan *“las lógicas sociales hegemoneizantes (o equivalenciales) con el funcionamiento real de un cuerpo social viable”* (Laclau, 2005: 86).

Desde este punto de partida, finalmente, Laclau sostendrá que la identificación entre los miembros del grupo, a saber, entre los *yo*es obedece al sistema de equivalencias; sin embargo, si la distancia entre el *yo* y el *yo-ideal* aumenta, entonces permanece dicho momento equivalencial, pero a la luz del proceso de transferencia del rol del *yo-ideal* hacia el líder, donde el principio del orden comunitario estaría fundamentado en esta transferencia. Si, por el contrario, se produce una disminución del grado de indiferenciación entre el *yo* y el *yo-ideal* tendría lugar el proceso donde el líder será el objeto elegido por el grupo, sea participando del grupo dentro de la identificación mutua, como siendo parte de ellos mismos. Por último, si se diera el caso extremo de cierre absoluto entre el *yo* y el *yo-ideal* estaríamos en una situación de transferencia total de una sociedad absolutamente suturada, reconciliada que supone la ausencia de liderazgo y desvanecimiento de lo político.

#### *Consideraciones finales: la totalidad fallida y la producción fetiche*

El tratamiento argumentativo que establece Laclau, concerniente a la *construcción del pueblo* (Laclau, 2005: 90) se orienta hacia una constitución ontológica del mismo. Ahora bien, los supuestos ontológicos a los que alude Laclau giran en torno a tres grandes categorías y que son el “discurso”, “los significantes vacíos y la hegemonía” y, por último, la noción de “retórica”. Cabe preguntarse, ¿por qué el autor inscribe una dimensión ontológica a este conjunto de categorías cuando, normalmente, no estarían localizados dentro de los supuestos ontológicos clásicos? Sucede pues, que el concepto de “discurso” elaborado por Laclau tiene una especificidad que permite circunscribirlo en un procedimiento ontológico y que es la noción de “relación” como lo que constituye la estructura de la objetividad. Así, la categoría de relación que articula elementos en-sí, pone en marcha el juego de las diferencias existentes como formas de objetividad, expresadas en *identidades diferenciales* (Laclau 2005: 93) que se van instituyendo dentro de una totalidad.

Por su parte, la categoría de “significantes vacíos en relación con la hegemonía” recoge dicha totalidad en lo que tiene de exclusión. Para profundizar aquello, se dirá que Laclau no reclama un centro orgánico dotado de contenido a-priori de determinación, sino

que aquella totalidad es la exhibición de cada acto individual de significación, cuyo evento singular de dicha individualidad es la acción del conjunto relacional de las diferencias. Por lo tanto, lo que define la totalidad es su estado de significación en tanto tal.

Debe señalarse, además, que la totalidad exige ser aprehendida conceptualmente, pero tomando en consideración sus límites, a saber, ubicar en sus fronteras otra diferencia que se diferencia de todas las diferencias y que comprende la totalidad. Ahora bien, esta “otra” diferencia no es externa, sino interna a la totalidad por tratarse de una diferencia-otra que se inscribe dentro de la misma totalidad. De lo que se trataría, según Laclau, es que la totalidad en-ella misma funciona, por un lado, en la constitución relacional de los elementos diferenciales y, por otro lado, funciona como diferencia, localizando en sus propios límites aquello que ella misma expulsa de-sí, es decir, aquello que excluye de sí misma, en tanto diferencia, para poder constituirse.

Si bien, esto demuestra un “espacio común de identificación” en la totalidad y como totalidad –en el sentido que *todas* las relaciones diferenciales son equivalentes en lo que respecta al elemento excluido en tanto se manifiesta como identidad excluida– lo cierto es que dicha dinámica permite advertir que el tratamiento de la equivalencia es, justamente, lo que faculta subvertir los elementos diferenciales. De suerte que toda constitución de identidad es erigida dentro de una tensión lógica entre diferencias y equivalencias.

Por consiguiente, el lugar de la tensión es lo que otorga conceptualizar a la totalidad como fallida, debido a que su plenitud suturada es insuperable y, por esto mismo, es imposible; no obstante, es necesaria, de alguna u otra manera, aquella conceptualización, si bien, muestra la imposibilidad de aprehender totalmente (y en su connotación) a ese objeto, lo cierto es que permite un cierre para alcanzar una identidad y, a la vez, una significación.

Siendo las cosas así, resulta claro que Laclau intentará dar una salida a esto mediante el estatuto de la representación que, en rigor, incrementa un campo más vasto que la conceptualización. Si el objeto de la totalidad imposible tiene la necesidad de lograr una significación, aquello será a condición de acceder al campo de la representación, una representación que no obedece a los criterios de elementos ya constituidos, sino que se asume que en el transcurso mismo de la representación se va instaurando aquello que se quiere representar, es decir, se lo configura de una forma que antes no tenía. A su vez, la dimensión representacional contiene las diferencias particulares por lo que se trataría ahí de posibilitar a alguna diferencia a asumir la representación de una totalidad ilimitada sin perder, por esto, su estatuto singular. De esta manera, su organismo estaría constituido por su momento singular en-sí, a saber, de lo que ella es y el momento universal que ella porta. Esta operación por la que una particularidad en-sí asume una significación universal para-sí y consigo-misma de forma ilimitada, por ser la condición del exceso, es lo que Laclau llamara hegemonía. Una hegemonía que se encarna como significante vacío debido a su estatuto universal imposible que, si bien es inalcanzable; lo cierto es que en dicha posición logra transformar su particularidad, su identidad hegemónica, en una representación universal fallida que posibilita un horizonte de acción más que un fundamento.

Finalmente, la categoría de “retórica”, concepto clave para este artículo, Laclau lo toma a la luz de la noción clásica de *catacresis* para poder explicar que la retórica se da como espacio común de la puesta en marcha de la, valga la redundancia, catacresis en cuanto ésta moviliza niveles de sentidos cuyos desplazamientos son de suyo figurativos, lo que permite poder nombrar lo innombrable. En efecto, para Laclau, el lenguaje se constituye por una falta (carencia) que otorga un lugar a lo innombrable, lo que deja entrever que existe un grado cero de la significación que, no obstante, confiere el movimiento figurativo de las diferencias semánticas que posibilitan designar lo innombrable. He aquí la acción del significante vacío dentro de un espacio común de la retórica catacrética que surge como hegemonía.

En cierta medida, este ejercicio que es propio de la constitución del lenguaje, en cuanto en él siempre se dará una barrera que no logra significar el significado, reconoce una

falla en la totalidad discursiva que, por el contrario, necesita de la producción del fetiche en la construcción conceptual del pueblo, a saber, en la retórica de las masas.

Dentro de este orden de ideas, se plantea el problema que sostiene este artículo y es la cuestión acerca de la relación entre el fetichismo y el narcisismo inscrito en la retórica del pueblo. La instancia retórica catacrética facilita enmarcar la concepción del populismo como la delimitación que un pueblo se da nombre a sí mismo. En este sentido, sostengo que el acto de constitución de un orden político se compone, básicamente, de un acto catacrético. Del mismo modo, la unidad de análisis por la cual Laclau, fundamentará el acto catacrético será la categoría de “demanda”. A decir verdad, existe una ambigüedad del término, ya que quiere decir petición y reclamo, que resultará crucial en el funcionamiento político del populismo.

La afirmación anterior conlleva sostener que la demanda, en cuanto tal, puede exceder el orden de los sujetos individuales por contener los dos sentidos antes mencionados. Por una parte, en su dimensión de “petición”, da cuenta de una aspiración a un elemento o posibilidad pre-constituido al interior de un sistema en vigencia; por otra parte, en tanto que “reclamo”, expresa un movimiento antagónico que se manifiesta por medio de relaciones equivalenciales hacia algo inexistente en la realidad estructurada de un sistema. El resultado, cuando las peticiones se convierten en reclamos que son de suyos insatisfechos, es la constitución de una cierta *demanda popular* (Laclau 2005: 99), que quiere decir la emergencia de una subjetividad social más extensa que, en un nivel muy inaugural, sentará las bases para la instauración nominal del “pueblo”.

Visto desde esta especificidad, la idea de una pre-condición del populismo, expuesto por Laclau, moviliza ciertas dimensiones estructurales que son necesarias para la elaboración del mismo. Primeramente, hay una unificación de pluralidad de demandas que no son sino la articulación de equivalencias que crea las condiciones para el surgimiento del “pueblo”; luego, se produce una consolidación de dicha cadena equivalencial mediante la construcción de la identidad popular y que hace referencia al alcance en que ha llegado la movilización política, donde dicha unificación promueve un sistema estable de significación; por último,

se crea una frontera interna y antagónica que, la llamaré interseccional, que separa al pueblo del poder.

Para ir concluyendo este escrito, sostendré que los temas tratados hasta ahora –particularmente aquellos que dicen relación con el pueblo y su constitución discursiva a partir de un modelo de representación donde el populismo operaría como una forma simbólica que termina constituyendo lo que quiere representar, a saber, el pueblo– movilizaran una reflexión, si se quiere aventurada, sobre otro modo de ver la interseccionalidad entre lo material-empírico (representación social expresada en el nombre propio y discursivo del pueblo en tanto identidad social), mediado por un recurso retórico que divide el espacio social de identificación y proyección entre un “nosotros-pueblo” y “ellos-poder” y lo psíquico. Para tal efecto, ahondare en la problemática del fetichismo para, desde ahí, poder establecer los cruces respecto a la totalidad fallida que inscribe la indecidibilidad del exterior en tanto en cuanto límite de la totalidad social.

El régimen del concepto de fetichismo lleva varios equívocos respecto del lugar disciplinar desde donde se le defina. No me detendré en hacer un análisis exhaustivo del término desde su genealogía concerniente a los territorios disciplinares desde donde se ha delimitado, sino solo precisare algunos alcances dentro de la lectura psicoanalítica en relación a su polisemia concerniente a la etnología, a saber, que el término se ha forjado en el marco de una teoría de la cultura. Ahora bien, no es la idea hacer del fetichismo un puente entre psicoanálisis y cultura, ya que es un concepto bastante autónomo en lo que respecta a los fenómenos singulares que tocan a la vez la cultura y el síntoma, sino más bien, habría que interrogarse sobre la doble significación de la “institución” fetichista, es decir, ¿qué es lo que, en el fetichismo, impone esta doble destinación sociocultural (ligado a las masas) y sintomatológica? Considerado desde esta interrogante, el fetichismo instala la cuestión de la “derivación” de un concepto de un registro al otro, cuyo doble frente, a saber, de lo cultural y del inconsciente es lo que el psicoanálisis ayuda a cuestionar. En efecto, se puede sospechar que el fetichismo es un concepto “sobre -determinado”, ya que él posee la virtud de condensar las diversas significaciones revelando una secreta afinidad, lo que permite aseverar su carácter interdisciplinar que requiere un “va y viene” entre los usos y los regímenes

conceptuales a la vez diversificados y solidarios. Tratar el fetichismo, en tanto un término fuertemente cargado y connotado, es restituir esta dinámica de los usos y lo que está en juego a través del deslizamiento constante de su sentido.

Como complemento, las puestas en juego antropológicas que definen al fetichismo, lo inscriben dentro de los sistemas de creencias religiosas y sus orígenes; en otras palabras, instalan una creencia al objeto-símbolo. Sin embargo, dichas problemáticas han deslizado la cuestión hacia el discurso filosófico en cuanto a situar al fetichismo como medio de “evaluación” del problema antropológico que abre la problemática filosófica del mismo, pero, igualmente abre la vía, de forma inesperada, a la reflexión psicoanalítica. En otros términos, a la compleja relación entre filosofía y psicoanálisis.

Por otra parte, en el marco de su crítica a la economía política, Karl Marx pone en situación el uso de esta noción, inaugurando un nuevo régimen conceptual, cuya “migración” de su categoría, desde la etnología hacia la economía, alimenta una crítica de la mercancía como un modo propiamente moderno del fetichismo. Estas consideraciones sobre la especificidad del fetichismo facilitarían el procedimiento para alcanzar el objetivo, a modo general, de este artículo y, de modo específico, en lo que respecta a la ontológica producción fétiche dentro de la totalidad fallida en Laclau.

Si bien, el fétiche viene de la palabra “culto” relativo a un objeto sublimado y, no obstante, transformado en cosa y, por esto mismo, transformado en objetividad como tal; lo cierto, es que dicha modalidad de creencia moviliza una problemática política en el sentido que dicho credo toca, en efecto, la cuestión del poder. En cierta medida, el objeto-fétiche y el fetichismo que organiza el dogma sirven para restablecer una cierta religiosidad a un estatuto materialista-secular que conecta no solo con una inmanencia sino también con lo más primitivo conllevando, así, a no distinguir el fetichismo de la idolatría. En tal sentido, la veneración al objeto mismo incluso material, releva una función de re-presentación de un ser o una idea. Esto conlleva pensar que el objeto-signo propio del fétiche deviene una confusión del representante y del representado. Así, el fetichismo se dirige a un objeto omnipresente sostenido por una facultad simbolizante.

Desde el punto de vista psicoanalítico, Freud ha consagrado en varios de sus textos (Freud 1992, 1960) la temática del fetichismo en relación a la libido delimitándolo a tres regímenes: la perversión, el complejo de castración y la idea del Yo escindido. Para especificar y al mismo tiempo articular los tres regímenes, sostendré que, respecto de la perversión, Freud establece el tema de la desviación de la pulsión cuya finalidad es la satisfacción del objeto, es decir, hay una sustitución de objeto por medio de la incorporación, pero, también por la identificación y la proyección. En tal sentido, a la base de aquello aparece el enamoramiento, que ya Laclau lo había analizado a propósito de la psicología de las masas, el cual implica una fetichización del objeto amado de forma inconsciente. En consecuencia, el fetichismo demuestra una suerte de fijación de una satisfacción pulsional inherente dentro de una escena de seducción donde el estatuto del fetiche toma su dimensión de “formación inconsciente”, en la cual el objeto fetiche adquiere el valor simbólico, pero también impone una cierta inhibición frente a su representación.

Llama la atención, el hecho que Freud en su texto *Tótem y Tabú* (1991), como en *El malestar de la cultura* (2006) haya abordado el fetiche como una institución y no como un síntoma. A pesar que en *El malestar de la cultura* la connotación que le da es de una función mágica y, por esto mismo, bajo una lógica de omnipotencia, cabe señalar que ahí Freud define al fetiche en relación a la culpabilidad donde el fetiche tiene por efecto el poder de mitigar, por medio de la redimición, al individuo mismo. Lo que deja entrever que, frente al sentimiento de culpabilidad interiorizada, el fetiche es la proyección de dicho sentimiento exteriorizado del individuo, cuyo tratamiento es que el individuo incorporándose en el objeto-fetiche permite escapar a la subjetivación de la culpabilidad.

Esta suerte de “ganancia” del fetichismo se paga, no obstante, con un deterioro de la escisión del Yo y de una dependencia aumentada hacia el objeto-signo fetiche a través del cual la culpabilidad se encuentra en cierto modo administrada. ¿No es acaso esto lo que ocurre contemporáneamente respecto a la forma subjetiva sujeta a su goce ilimitado pero administrado por el fetiche-capital-humano? ¿No es esto lo que podría sentar las bases para una reflexión, a propósito de Laclau, concierne a que el significante vacío es una forma

fetichismo, en el sentido que lleva una significación universal, sin perder su particularidad, homogénea a, a mi modo de ver, lo excluido e ilimitado del goce?

Si Laclau ha definido la totalidad fallida en tanto dicha falla es una falta estructural y, por esto mismo, la tensión imposible de suturar de la universalidad, lo cierto es que en esa falta aparece el objeto-signo sublimado de la producción fetichismo, cuyo carácter ontológico no es solamente la determinación de la falla o, en palabras de Freud, de la escisión del Yo en la forma subjetiva y proyectada en el “nosotros-pueblo” y “ellos-poder”. Igualmente, la ontologización de la producción fetichismo permite señalar la noción de “relación” establecida por Laclau respecto al discurso, en el sentido que dicha relación es objetiva en la medida que podría pensarse el vínculo proyectado, introyectado e identificado entre el sujeto- individuo al sujeto-pueblo, materializado por el lazo libidinal o, más bien, la “relación” libidinal dentro de la lógica de las diferencias que deviene objetivante cuando se representa y se nombra a sí mismo el pueblo.

Las conclusiones derivadas de aquello permiten sostener que el fetichismo se expresa en el lazo social que es de suyo libidinal, donde el objeto del ideal obedece a la “relación” yoica y del Yo-ideal con todo lo que eso implica en términos de los tres tratamientos de la aparición del fetichismo, a saber, la perversión, el miedo a la castración y el Yo escindido. Al mismo tiempo, estos tres regímenes se vuelven objetivos en la medida que se constituye su relación; y hago hincapié en la definición elaborada por Laclau respecto al discurso objetivado mediante la relación entre los elementos diferenciales y los momentos equivalenciales, donde siempre se inscribirá la tensión, una tensión en cuanto falla o lugar en falta que permite una significación, a saber, el nombramiento fetichista.

Finalmente, estas razones me permiten afirmar que el discurso del fetichismo es de la creencia en peligro que, dentro del plan individual como colectivo del pueblo, gira en torno a la cuestión de dicha creencia y del objeto que la sostiene y la inscribe. Por su parte, la indecibilidad que lleva el peligro moviliza el ejercicio retórico catacrético por tratarse de la posibilidad de sustituir lo innombrable y ahí, todo momento de “pánico” administrado revela, paradójicamente, la cláusula inconsciente del lazo social. A fin de cuentas, para ilustrar, dirá

Freud, “si una institución social se define por el hecho que una suma de individuos ha puesto un solo y mismo objeto en el lugar de su ideal del yo y son en consecuencia, en su yo, identificados los unos a los otros” (1992: 128), esto implica que existe un objeto propiamente fetichisante al corazón mismo del lazo social, y que crea dicha relación, con un objeto externo que no es sino el referente de la idealización.

### Referencias bibliográficas

Foucault M (2002), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2001), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Freud S (1992), *Psicología de las masas y análisis del Yo* En “Obras Completas, Tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1990), *El malestar en la cultura* En “Obras Completas, Tomo XIII”, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1992), *Tres ensayos sobre la teoría sexual (1905-1910)* En “Obras Completas, Tomo VII”, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1991), *Tótem y Tabú* En Obras completas, Volumen XIII, Amorrortu, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2006), *El malestar de la cultura*, Alianza Editorial, España.

Laclau E. (2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México.

\_\_\_\_\_ (2011), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2010), *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

\_\_\_\_\_ (1996), *Emancipación y diferencia*. Ariel, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1993), "Post-marxismo sin pedido de disculpas" en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Argentina.

\_\_\_\_\_ (2004) "Discurso" en *Estudios, Filosofía, Historia, Letras*. N° 68. Revista del Instituto Tecnológico Autónomo de México.

Laclau E., Butler J., Žižek S. (2004), *Contingencia, Hegemonía y Universalidad*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.