

De la *plebs* al *populus*: una reflexión sobre sus alcances y limitaciones bajo la óptica de  
la sacralidad mítica

Huber Martínez Orduz

Trabajo de Grado para Optar el Título de Magíster en Filosofía

Director

Milton Fernando Dionicio Lozano

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Programa académico Maestría en Filosofía

Bucaramanga

2025

## **Dedicatoria**

A mi familia, mi esposa Sandra y mis dos hijos Emmanuel y Jerónimo.

## **Agradecimientos**

A mi madre, por su incansable labor docente.

A la profesional Patricia Díaz Vargas, por su apoyo incondicional en este proyecto.

A Carolina Hernández Losada (PhD), por mantener mi espíritu de cuestionamiento en  
óptimo estado.

Y a mi gran amigo Carlos Salazar, por motivarme a pasar el océano en un barco de papel  
acompañado de pan líquido.

## Tabla de Contenido

Resumen.....	5
Abstract.....	6
Introducción .....	7
1. Objetivos.....	10
Objetivo general.....	10
Objetivos Específicos.....	10
2. Laclau y su teoría del populismo .....	11
2.1.Ontología de la plenitud ausente y su relación con el proceso de universalización de la particularidad .....	19
2.1.1.Negatividad no dialéctica y diferencia ontológica: hacia una inteligibilidad crítica del binomio posibilidad/imposibilidad como clave de lectura de la universalidad .....	31
2.2. Catacresis: una matriz de inteligibilidad de la plenitud.....	40
2.3. Alcances de la conformación de la identidad populista .....	48
2.3.1. El nombre del padre: la dimensión excepcional de la hipostasis populista en su relación con el líder.....	63
2.4. Método .....	69
Conclusiones.....	70
Capítulo 1 .....	70
Capítulo 2.....	70
Capítulo 3.....	71
Referencias.....	73

## Resumen

De la *plebs* al *populus*: una reflexión sobre sus alcances y limitaciones bajo la óptica de la sacralidad mítica.\*

**Por:** Huber Martínez Orduz\*\*

Ernesto Laclau es en el horizonte teórico político contemporáneo una de las voces más lúcidas del pensamiento postmoderno, sumamente provocador por poner en tela de juicio la centralidad que el marxismo endilgaba a la clase proletaria en la constitución de un sujeto revolucionario, y por ampliar su espectro respecto de las múltiples expresiones de descontento en torno a las diversas formas de explotación.

La presente reflexión parte de la premisa laclauiana según la cual la hegemonía reposa más en un orden simbólico-discursivo, en el que se considera la posibilidad de composición de una voluntad colectiva traspasada por un orden simbólico que exige un desplazamiento de la matricialidad reconocida a la formación de un campo ideológico apto para la formación de la hegemonía, a la dimensión de la representatividad de un particular que asume un rol de universalización. Se identifican las ambigüedades teóricas del populismo laclauiano en su imbricación con la hegemonía, ello con el propósito de desentrañar las complejidades que se derivan de la conversión de la *plebs* en *populus*. La lectura reflexiva de la lógica hegemónica concluye que no se puede configurar una subjetividad popular robusta que viabilice una articulación social que coadyube en la constitución de una dimensión comunitaria. Las posibilidades reales de escenificación de procesos de emancipación social vinculados a la constitución de un sujeto popular con pretensiones hegemónicas en entornos de heterogeneidad social aparecen debilitadas (lo que evidenciaría una aporía) en virtud de la figura del líder, repercutiendo negativamente en la praxis de una democracia pluralista.

**Palabras Clave:** *Ontología de la plenitud, hegemonía, catacresis, populus, plebs, hipostasis, líder.*

---

\* Maestría en Filosofía.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Milton Fernando Dionicio Lozano. Doctor en Filosofía.

## Abstract

From the *plebs* to the *populus*: a reflection on its scope and limitations from the perspective of mythical sacredness.\*

**Author:** Húbert Martínez Orduz\*\*

Ernesto Laclau is one of the most lucid voices in contemporary political theory, extremely provocative in questioning the centrality that Marxism attributed to the proletarian class in the constitution of a revolutionary subject, and in broadening its scope regarding the multiple expressions of discontent surrounding the various forms of exploitation.

This reflection is based on the Laclauian premise that hegemony rests more on a symbolic-discursive order, which considers the possibility of composing a collective will permeated by a symbolic order that demands a shift from the recognized matrix to the formation of an ideological field suitable for the formation of hegemony, to the dimension of the representativeness of a particular that assumes a universalizing role. The theoretical ambiguities of Laclau's populism in its interweaving with hegemony are identified, with the aim of unraveling the complexities arising from the transformation of the plebs into the *populus*. A reflective reading of hegemonic logic concludes that a robust popular subjectivity cannot be configured that enables a social articulation that contributes to the constitution of a community dimension. The real possibilities of staging processes of social emancipation linked to the constitution of a popular subject with hegemonic aspirations in environments of social heterogeneity appear weakened (which would reveal an *aporia*) by virtue of the figure of the leader, negatively impacting the praxis of a pluralist democracy.

**Key Words:** *Ontology of plenitude, hegemony, catachresis, populus, plebs, hypostasis, leader.*

---

\* Master's degree in philosophy

\*\* Faculty of Humanities. School of Philosophy. Director: Milton Fernando Dionicio Lozano. PhD in Philosophy.

## Introducción

Dada la relevancia que se le ha otorgado a la teorización respecto de la hegemonía en *La razón populista* (Laclau, 2005), el presente escrito busca plantear algunas reflexiones respecto de la premisa fundamental laclauniana según la cual la “hegemonía” reposa más en un orden simbólico-discursivo, desestimado por la lectura marxista impugnadora de tal posición, más allá del alcance que Gramsci le concede a la promoción de la hegemonía como constitutiva de un nuevo sentido común.

Si para Gramsci la hegemonía aparece asociada a una función de ideologización acompañada con la existencia de “aparatos productores” (Balsa, 2006, p. 22) y de “aparatos difusores” (Balsa, 2006, p. 20) de la ideología ya señalada, para Laclau –por el contrario– tal relevancia de la hegemonía descansa en la posibilidad de composición de una voluntad colectiva traspasada por un orden simbólico. Tal reelaboración de la teoría hegemónica de cuño gramsciano, una vez asume la relevancia de orden simbólico-discursivo en la producción de un orden colectivo, exige de suyo un desplazamiento de la matricialidad reconocida desde un campo ideológico apto para la formación de la hegemonía, a la dimensión de la representatividad de un particular que asume un rol de universalización.

Todavía más: si para Gramsci la conexión entre la producción de la hegemonía y la ideologización social entraña una imbricación entre la formación de intelectuales críticos, y la producción de discursividades asociadas a dicha ideologización y la institucionalización de tales discursividades, para Laclau, que posesiona desde un orden simbólico la operación hegemónica, la matricialidad reconocida a la dimensión simbólico-discursiva, apunta a la puesta en escena de

nexos simbólicos entre lo particular y lo universal, gracias al empleo de figuras retóricas que permiten inteligir la pretensión de totalidad respecto de un elemento singular.

La configuración de un populismo *hegemónico*, pese a propender por la promoción de espacios de *emancipación* social, incidiría en la construcción de un *sujeto popular* en contextos de heterogeneidad (una singularidad con pretensión de representación de la totalidad) cuya identidad gravitaría exclusivamente en torno a la figura del *líder* en desmedro de la configuración de una democracia de tipo pluralista.

La cabal comprensión del proyecto populista laclauniano, tal y como se desprende de la lectura de *La Razón Populista* (2005), exige enfocar la atención en torno a la interacción entre la producción de una nueva subjetividad política (*populus*) y la formación de la cadena equivalencial merced a una aproximación del fenómeno de la discursividad como eje de inteligibilidad. Más aún, la transición de la *plebs* al *populus*, aunque pareciera girar sobre una clara distinción en torno a la naturaleza de las identidades políticas que entran en tensión una vez se inscribe en la composición de la propia cadena equivalencial, incide necesariamente en la “intensidad” con la que se demarca el límite entre lo popular y no popular. Tal transición de la *plebs* al *populus* bajo las anteriores premisas, devela que, no obstante, el rol de la preeminencia del significante vacío es capital a la hora de la composición de la subjetividad popular, su identidad, precisamente, dependería de una *homogeneidad equivalencial* (p. 141) haciendo de este modo sumamente débil la identidad de la referida subjetividad.

A la luz de lo expuesto, es menester efectuar una reflexión analítica que dé cuenta de las ambigüedades teóricas del populismo laclauniano en su imbricación con la hegemonía, ello con el propósito de desentrañar las complejidades que se derivan de la conversión de la *plebs* en *populus*, siendo este último encarnado en aquella; tal reflexión habrá de permitir una lectura

igualmente reflexiva de la lógica hegemónica, misma que no se sitúa apta para configurar una subjetividad popular robusta que viabilice una igualmente robusta articulación social que coadyube en la constitución de una dimensión comunitaria. Valga aclarar que dicha dimensión pareciera situarse en oposición a la pretensión de representación de una totalidad en el instante en que el *populus* es encarnado en la figura del líder.

Como itinerario de desarrollo, se abordarán tres aspectos fundamentales a la hora de entender y comprender la propuesta laclausiana, para desde allí identificar las debilidades o amenazas que, como aporías, irían en desmedro de un planteamiento que ha sido objeto de tantas críticas a favor como en contra. En primer lugar, se abordará una ontología de la plenitud ausente como punto de partida del proceso de universalización de la particularidad, lo que alcanza su máxima expresión en la catacresis como matriz que permite la inteligibilidad de la plenitud, aspecto este último que se aborda en un segundo aparte. Finalmente, como tercer momento se abordan los alcances de la conformación de una identidad populista que, como se plantea en las conclusiones, terminan siendo aporías que se enmarcan más que en oportunidades, en peligros para la democracia.

Como conclusiones, se evidencia que las posibilidades reales de escenificación de procesos de emancipación social vinculados a la constitución de un sujeto popular con pretensiones hegemónicas en entornos de heterogeneidad social, aparecen debilitadas (lo que evidenciaría una aporía) en virtud de la figura del líder, repercutiendo negativamente en la praxis de una democracia pluralista.

## **1. Objetivos**

### **Objetivo General**

Analizar las aporías derivadas del populismo laclauiano con respecto de la hegemonía y la centralidad del líder como núcleo de la articulación política.

### **Objetivos Específicos**

1. Examinar la relación compleja entre la ontología de la plenitud ausente y su relación con el proceso de universalización de la particularidad.

2. Analizar la interrelación que se presenta entre la centralidad de la catacresis como tropo fundamental de la articulación política populista.

3. Comprender la figura del líder como hipóstasis de una voluntad colectiva con pretensiones de representación de la totalidad.

## 2. Laclau y su teoría del populismo

Ernesto Laclau se erige en el horizonte teórico político contemporáneo como una de las voces más lúcidas del pensamiento postmoderno, con un lugar de capital importancia y, por demás, sumamente provocador, toda vez que con ocasión de la relectura que hizo del pensamiento gramsciano así como de su abordaje de una teoría no esencialista de lo político, no solo puso en tela de juicio la centralidad que el marxismo endilgaba a la clase proletaria en la constitución de un sujeto revolucionario, sino que en sintonía con una apreciación crítica de los nuevos movimientos sociales, también amplió su espectro respecto de las múltiples expresiones de descontento en torno a las diversas formas de explotación, mismas que ya no hallarían exclusivamente en el capitalismo la manifestación fidedigna de una limitación real de la praxis democrática en clave pluralista: la detección de formas de dominación que coadyuvaban en la conformación de relaciones de subordinación en asocio con formas de exclusión social.

La construcción de un anhelado espacio de constitución emerge aparejado a la estructuración del *populus*, de modo tal que es precisamente en la ruptura con la institucionalidad donde se va a detectar, de un lado, el punto de masa crítica de dicho orden estimulando de este modo la exigibilidad de cambio encarnado en la figura del líder; y del otro, la consistencia de la tendencia a conformar una matriz de representación de la totalidad por parte del elemento singular: el anhelo de representación de una totalidad en tanto expresión proyectada de una imagen de una *plenitud* que es negada, robustecerá el rol del significante vacío según las circunstancias histórico sociales puntuales, lo cual no se traduce en un afianzamiento de la praxis articuladora.

Y es este un aspecto central que corre en paralelo a la tentativa emancipatoria que se engarza con el proyecto populista; sin embargo no se rastrea en la obra laclauniana una solución de continuidad al proceso de reinstitucionalización de dicho *populus* al interior del nuevo orden sociopolítico, dejando de este modo una compuerta abierta para una posible reactualización del jacobinismo o para la escenificación de expresiones totalitarias por parte de la figura del líder que, en el caso extremo, subsumiría la voluntad colectiva en su propia persona, fenómenos ambos que son claramente disyuntivos al interior de una democracia pluralista.

Sin embargo, es factible apreciar que el anhelo emancipatorio al interior de *La Razón Populista* (2005), se torna inviable y en el mejor de los casos difusos, toda vez que es justamente la praxis articuladora exigida al interior del populismo laclauniano la que aparece debilitada, una vez se ha desplazado el eje de gravedad de la constitución fenoménica de la subjetividad popular hacia la constitución discursiva de la misma, lo que implica en primera instancia el traslado de la preeminencia del significante vacío hacia la imagen del líder, impidiendo de este modo alcanzar un alto nivel de auto comprensión de la dimensión colectiva que subyace en el referido *populus*; y en segunda instancia, inhibe el potencial liberador de este mismo *populus* en el instante en que se ha transitado de una singularidad abstracta a una singularidad omniabarcante, en razón a la fijación nodal que refiere tal singularidad. El propio Laclau (2005) al cierre de su exposición respecto de la función de la nominación y del afecto en la composición del populismo, afirma lo siguiente: “[...] la unidad del conjunto equivalencial de la voluntad colectiva irreductiblemente nueva en la cual cristalizan las equivalencias particulares, depende exclusivamente de la productividad social del nombre” (p. 139).

Junto con lo señalado, puede además registrarse cierto abandono respecto de la primacía ético-política que Laclau otorgaba a la noción de heterogeneidad en tanto determinante del lazo

social, base a su turno de la configuración de una hegemonía. En tanto la aproximación al fenómeno de la hegemonía en *La Razón Populista* (2005), apela a una relectura de la obra gramsciana a fin de esclarecer el modo como *el populus* solo “puede existir encarnado en una *plebs*”, lo que paradójicamente emerge como un derivado de dicha lectura es la imperatividad.

Todavía más, si bien Laclau reconoce merced a la lectura que Stallybras elabora en torno a la noción de lumpen proletariado, no se divisa un despliegue teórico que analice el mecanismo por el cual se logre la articulación social de lo heterogéneo al interior de un proceso que en última instancia afianza la potestad homogeneizante y, en caso extremo, totalizante del líder. Recuerda el propio Laclau (2005) cómo según Stallybras:

{...} La heterogeneidad no es la *antítesis* de la unificación política, sino la condición misma de posibilidad de esa unificación. Sospecho que ese es el verdadero escándalo del *lumpen proletariado* en la teoría marxista: a saber, que representa a lo político en cuanto tal {...} porque el lumpen parece representar menos a una clase {...} que a un grupo susceptible de articulación política. (p. 183)

Lo anterior implicaba, para la tradición marxista en la que se acompañaba la temprana fase de análisis laclauiano en torno a la democracia contemporánea, una comprensión de la existencia de un plano antagónico ante la propia dominación, y tal registro permitía teóricamente rehabilitar un espacio de “gestión social de la producción” (Laclau, 1993, p.15, como se cita en Fair, 2019, p. 177). Al respecto, Fair (2019) en un ensayo relativo a la noción de hegemonía en Laclau, sostiene:

La propuesta de “democracia radical y plural” sostuvo que era necesario construir desde el orden signifiante una estrategia socialista hegemónica para que los grupos subalternos perciban primero las relaciones de subordinación como

relaciones de opresión y explotación social antagónicas al sistema de dominación;  
... (p. 177)

La connotación otorgada a la formación de un orden colectivo al amparo de la dimensión simbólica, si bien no rechaza la formación de un centro hegemónico apto para la producción y difusión de una ideología capaz de unificar el sentido común de los sectores que habrán de integrar lo popular, tal y como lo consideraba perentoriamente Gramsci, sí realza la necesidad de registrar el antagonismo como fenómeno específico que permite la detección de un campo político dividido en torno a una exclusión (Balsa, 2006, pp. 24-25).

En otros términos, si para el pensamiento gramsciano la dinámica específica de configuración de una hegemonía pasa por la vinculación de la intelectualidad en la composición de un sentido común desde el que se detecte el alcance de la dominación como forma de explotación de sectores exclusivos, lo cual se traduce en una desestima evidente de la naturaleza política de tales subjetividades, para Laclau la relevancia concedida a la formación de una hegemonía dispuesta desde el orden de lo simbólico-discursivo, pretende acceder a un campo de comprensión de lo político desde el cual la lógica de la diferencia no devenga, vía hegemonía, en una praxis excluyente que en el mediano y corto plazo coadyuve en el proceso de despolitización crónica de los sujetos que intervienen en la construcción de la acción política. Bien afirma Fair (2019), al respecto:

La puesta en juego de la hegemonía implica una transformación cultural de los agentes sociales. Es por ello por lo que Laclau enfatiza, con Gramsci, la “importancia de las representaciones ideológicas para la (construcción de la) hegemonía” y la “centralidad de la función intelectual como base del vínculo social”. (p. 174)

Líneas más adelante, vuelve y afirma que: “En los términos gramscianos, la hegemonía construye una nueva ‘voluntad colectiva’ en las clases subalternas. Sin embargo, para Laclau la articulación de voluntades colectivas y el nuevo sentido común se construyen desde el orden simbólico” (p. 175).

En este supuesto puede evidenciarse la vinculación de la hegemonía entendida desde un orden simbólico-discursivo, a una configuración de una singularidad que viabilice la materialización de una pretensión de totalidad en torno a una cadena equivalencial en la que un significante vacío devenga significante primario, adquiriendo de este modo la centralidad requerida para asumir una nueva identidad política en virtud del “lazo equivalencial mismo”. (Laclau, 2005, p. 104)

Empero, tal pretensión de configuración de una totalidad al interior de la cadena equivalencial por parte del elemento revestido de la centralidad significativa, se ancla y depende a su turno del vaciamiento del contenido particular, logrando de ese modo su estatus representativo universal. Al respecto, Cruz Barbosa (2022) recuerda, en lo relativo a la distinción del tratamiento de las diferencias en un orden institucional contrastándolo con uno de cariz populista, lo siguiente:

En una formación discursiva populista, en cambio, tiende a construirse una única frontera de exclusión que separa el espacio político en dos campos antagónicos. El “pueblo” (la posición de sujeto que se abre en el campo popular del espacio político) no abarca a la totalidad de los miembros de la comunidad: es una parcialidad que, sin embargo, aspira a ser concebido como la única totalidad legítima. Así, no todas las diferencias son igualmente legítimas, puesto que hay una parte de ellas que pretende identificarse con el todo. (p. 217)

Huelga afirmar respecto a lo señalado, que tal pretensión de identificación con el todo en modo alguno obedece a un sentido equívoco o distorsionado de formación de una identidad en torno a una cadena de demandas que en sí misma conserva su particularismo inalienable; obedece en rigor, previo vaciamiento de uno de sus eslabones, a una búsqueda inconsciente de recomposición de un sentido anhelado y constante de plenitud comunitaria. En otras palabras, el proceso de vaciamiento tendencial de la particularidad subyacente en uno de los eslabones que informan la cadena, debe ser comprendido en conexión directa con la pretensión de representación identitaria con la totalidad, conexión que en última instancia reposa en el tratamiento no igualitario, paradójicamente, de las demandas que habrán de articularse con ulterioridad en la configuración del sujeto popular.

Ahora bien, tal tratamiento de las demandas diferenciales materializado bajo una lógica de la equivalencia, en el posible reconocimiento de una pretensión de configuración de identidad totalizante respecto de un eslabón singular, se contrapone con lo que Laclau denomina lógica de la diferencia, misma lógica que se distancia por completo de la necesidad de conformación de una frontera interna, so pena de consolidar una división en torno a la constitución dotada de una dimensión política. Acerca de la relación entre la “absorción” de las demandas por parte del orden político institucionalizado y validador de cada singularidad *per se*, y la lógica que subyace a dicho fenómeno, Cruz Barbosa (2022) plantea lo siguiente:

Laclau sugiere que lo que se encuentra implícito en esta expansión de la lógica de la diferencia, es la idea de que “la gestión de los asuntos comunitarios corresponde a un poder administrativo cuya fuente de legitimidad es un conocimiento apropiado de lo que es la ‘buena’ comunidad”. (p. 217)

Bien entendida tal absorción del elenco de demandas de modo diferencial, pareciera darle un mayor realce al status de igualdad de los sujetos formuladores de las demandas al orden institucional, que el que se predica en torno al mismo status por parte de los teóricos que subrayan las operaciones de construcción de hegemonía (especialmente las que se asocian a la comprensión gramsciana de la misma) como operaciones de universalización de intereses por parte de los sectores dominantes, en tanto a expresiones inequívocas de ideologización sobre un colectivo político institucionalizado.

En tal sentido, la exhibición de un poder administrativo bajo el que se torne viable la absorción del conjunto de demandas de modo diferencial en su intención de anular la mínima posibilidad de consolidación de una frontera interna respecto de la *plebs* no es indicativa en sí misma de un proceso de despolitización, toda vez que en rigor no puede endilgarse a la praxis democrática el obrar como el referente arquetípico del *populus*, ello en razón a que este último en tanto sujeto político bien pueda estar vinculado a operaciones políticas de tipo dictatorial, fascistas y, en el caso límite, totalizadora y sumamente represiva de la otredad como en el caso del Nacional-Socialismo.

En términos distintos, la universalización de intereses *generales* por parte del sector dominante sobre los sectores marginales a fin de afianzar una operación hegemónica, no es consustancial necesariamente con un pretendido proceso de despolitización de los sujetos inscritos en un orden institucionalizado, justamente en virtud de la dotación de un sentido óntico a toda expresión de formulación de demandas, cualesquiera que sean los sujetos partícipes en un orden institucional, pese incluso al hecho de registrarse sobre tal colectivo político en el que se da trámite en las demandas diferenciales, una posible sobre determinación en torno a las actitudes, creencias,

pareceres y voluntades de tres subjetividades por parte de un significante primario que tendencialmente acabe conculcando en gran medida las particularidades inalienables.

Valencia Gutiérrez (2022), en un detallado examen de las relaciones propias de las prácticas sociopolíticas que inhieren a un sistema político dotado de antagonismo por oposición al régimen de prácticas que inhieren al sistema equivalencial, aclara que:

{...} habría una omisión de Laclau en su análisis de las tensiones derivadas del antagonismo social en la formación de cadenas de equivalencias que tienden a resolverse en algún proceso de integración comunitaria por medios institucionales. Estas tensiones son resultado de la doble cara de la cadena de equivalencia entre su adentro y su afuera. (p. 71)

Bajo tales opuestos puede advertirse que la teleología última que informa el núcleo teórico del pensador argentino en lo tocante al populismo, según se desprende de una lectura atenta de *La razón populista* (2005), encuentra su centro de gravedad en la pretensión de constitución de un *populus*, en virtud de su desestimación de la lógica diferencial que informa la composición de la institucionalización de las diversas demandas, a fin de evitar la formación de divisiones interiores que coloquen en riesgo la colectividad misma.

En un aparte de un ensayo destinado al análisis de la hegemonía como construcción moral operada bajo los presupuestos gramscianos, Balsa (2006) apunta lo siguiente, una vez detectada la supuesta vinculación de un poder administrativo sobre una colectividad, con un subsecuente proceso de despolitización:

Contra esta despolitización es que surge “la razón populista”. Entonces, “la operación política por excelencia va a ser siempre la construcción de un ‘pueblo’”: “una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo –es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad (‘Todo el poder a los Soviets’, o su equivalente en otros discursos, sería un reclamo

estrictamente populista). Por eso, para Laclau “no existe ninguna intervención política que no sea hasta cierto punto populista”. (p. 24)

## **2.1. Ontología de la plenitud ausente y su relación con el proceso de universalización de la particularidad**

La posibilidad de asumir una pretensión de representación de una totalidad por parte de un elemento singular implica en primera instancia una comprensión cabal del fenómeno de la plenitud ausente, fenómeno que solo es factible de análisis riguroso desde un plano ontológico, en razón a que es desde tal dimensión como se esclarece la condición de exclusividad de la fundación o refundación, según sea el caso que habilite diversos modos de cohesión social de la diferencia, lo cual exige el consentimiento (no unanimidad) ante la exclusión de proyectos políticos alternos que pueden instrumentalizarse (y, quizá, desestabilizar) dicha división; de otra parte, tal pretensión se inscribe a su vez en la exigibilidad de aprehender que al interior de la nueva subjetividad política, ha de primar un rasgo de colectividad, según se dijo, inalienable, mediante el cual se afiance dicha dimensión política que subyace a dicha subjetividad.

Si la operación política por excelencia recae en la constitución del pueblo mismo, término que el académico argentino opta por denominar *populus* tanto el sujeto portador de una identidad política fuerte, y según el caso, omniabarcante de la potencialidad de emancipación de los sectores que conforman la marginalidad; y si la operación política popular recaba en la necesidad de dotar a dicha subjetividad de un campo colectivo inalienable, entonces se infiere que tal operación política puede ser asistida por una revaloración de la dimensión discursivo-simbólica desde la cual se logre inteligir la emergencia de un proceso de universalización de las demandas, las cuales deben entenderse necesariamente como insatisfechas, merced al proceso de vaciamiento de una de las particularidades, todo lo cual se traduce en la escenificación de un

nuevo sujeto que, desde la demarcación de la división antagónica, permite la interpelación respecto del campo que se sitúa en posición contraria al *nosotros*. Es la distinción de la dimensión ontológica del populismo respecto de la división óptica del mismo (Mendez, 2015, p.102), basada en la diferencia más amplia entre la fundación de un orden político que permita cierto tipo de *relaciones sedimentadas* y la estructuración de prácticas políticas que doten de singularidad a la contingencia creadora de lo político, la que permite comprender la verdadera naturaleza de la operación performativa creadora de subjetividad política, que en este caso corresponde a la de *populus*.

En tal sentido, la remitencia a la tradición (es decir, a un origen desde el cual se torne factible la fundación de un orden específico de relaciones) ocupa un lugar primordial en la operación política por excelencia, remitencia que no obstante no puede *per se*, ser homologable a una expresión democrática inequívoca: la tradición, en tanto elemento constitutivo de una praxis política que comúnmente se asocia a un régimen de prácticas y de actitudes que exaltan un patrón axiológico integracionista, suele refrendarse como el dispositivo idealizado de reconfiguración o recomposición de una dimensión comunitaria que es casi siempre subestimada al interior de los órdenes estatistas de cuño liberal.

Bajo estas coordenadas, es entonces factible comprender el siguiente aparte que Angus Stewart (1969) dedica acerca del fenómeno integracionista al interior de escenarios específicos. Indica el autor que:

En teoría, si no siempre en la práctica, el populismo procura organizar la reconstrucción social en torno a las instituciones tradicionales del “pueblo”. La *Obschina* rusa, el ejido mexicano, el ayllu peruano, la aldea africana: todas estas variantes de propiedad y actividad comunal campesina han ocupado un sitio predominante en las ideologías de sus respectivos movimientos populistas. El acento puesto en estas formas es, a la vez, práctico y polémico. Facilitan la

integración, enfatizando la “continuidad” {...} con las formas tradicionales, en tanto que el hincapié en las *formas comunitarias* sirve también para diferenciar las instituciones nativas de las de la sociedad “externa” extranjera. (p. 236)

Bien entendida tal propensión a la conformación de un nivel de representatividad universal por parte de un elemento particular que se sitúe apto para un vaciamiento parcial de su significado, a fin de capturar el sentido de las demandas insatisfechas que constituyen la equivalencia “como un bloque que compone el nosotros en el mismo acto que establece el antagonismo con ellos” (Retamozo, 2017, p. 173), no puede ser cabalmente enunciado, en todo caso, como un referente último a la hora de la configuración de la subjetividad popular. Tal propensión, inscrita según Laclau en un marco que debe entenderse operativamente conexo con la dimensión política por excelencia a fin de destacar su diferencia respecto de las operaciones llanamente democráticas, pareciera situarse en paralelo a la producción de una expansión de tales demandas equivalenciales, merced a un empleo estratégico/ideológico de los significantes primarios, fenómeno que deriva en la construcción de una hegemonía.

Una hegemonía tal incorporaría de suyo una lógica que operaría desde una dimensión ontológica, toda vez que habría de recurrir al empleo de un campo discursivo-simbólico en el que la retórica exhibe todo su potencial articulador respecto del anhelo colectivo de restitución de la plenitud ausente.

Cifrar la escenificación de la operación política populista al amparo de los usos estratégicos de la retórica, con el fin de consolidar la dimensión colectiva al interior de la nueva subjetividad populista que emerge mediante la crisis de la representatividad institucional en su tratamiento de la administración de la lógica diferencial, bien podría correlacionarse con lo que suele denominarse desde una aproximación gramsciana, una operación universalizante apta para el posterior despliegue de una construcción de “hegemonía intelectual y moral” (Balsa, 2006, p.

20), correlación que, no obstante, desplazaría el centro de gravedad del empleo de la retórica hacia el propio de la ideología, más puntualmente hacia el terreno de la interpelación ideológica, fenómeno bajo el que se procuraría homogeneizar a tal punto el sentido común de los asociados, ejerciendo sobre ellos una mengua en su capacidad crítica y en su posibilidad de situarse colectivamente como un eje de antagonismo.

Therborn, en su clásico texto *¿Cómo domina la clase dominante?*, elaboró un modelo tripartito de interpelación que permite esclarecer el modo específico de construcción hegemónica. Al respecto, Balsa (2006) desarrolla del modelo de Therborn lo siguiente:

1. La formación ideológica dice a los individuos *qué es* lo que existe, *quiénes* son ellos, *cómo* es el mundo, *qué relación* existe entre ellos y ese mundo {...} la manifestación externa de los modos de vida, la relación fáctica entre actuación y recompensa, la existencia, amplitud y carácter de la explotación y el poder están estructurados en modos de formación ideológica específica.
2. La ideología dice lo que es *posible* y proporciona a cada individuo diferentes tipos y centralidades de autoconfianza y ambición, y diferentes niveles de aspiraciones.
3. La ideología dice lo que es *justo e injusto, lo bueno y lo malo*, con lo que determina no solo el concepto de legitimidad del poder, sino también la ética del trabajo, las formas de entender el esparcimiento y las relaciones interpersonales. (p. 25)

Y es justamente tal desplazamiento del centro de gravedad en torno al uso de la dimensión discursiva en su propósito de construcción de la operación política por excelencia, el fenómeno que podría desdibujar y subvalora el realce que debe otorgársele a la dimensión afectiva en su vertebramiento al interior del proceso de la formación de la subjetividad política populista con la dimensión simbólica. Tal desplazamiento inhibe, dicho lo anterior, la detección de nivel de mayor hondura constitutivo de la identidad que ha de tenerse de presente en el

instante mismo de configuración del *populus*. En términos precisos, la dimensión simbólica disociada de una analítica precisa de la materialización del *goce* (categoría profusamente examinada por la teoría analítica lacaniana), coadyuva en una relectura del rol de la ideología y de los modos de interpelación sobre el sujeto, logrando de este modo reorientar los niveles de incidencia real de los factores que convergen en la construcción de la identidad popular, factores procedentes tanto de la dimensión política como de la dimensión afectiva.

Es en tales circunstancias que una analítica del orden simbólico, asociada con la dimensión del *goce*, permite el registro eficaz de esta última dimensión en la constitución de un sujeto popular inscrito en un marco político operativo propio del Estado-Nación. En este punto valga remitirse a la lectura que Žižek, de la mano de Stavrakakis, propone acerca de la operación constituyente de la identidad (nacionalista, burguesa, comunista o popular), a fin de acceder a un punto de vista privilegiado que permita discernir el rol del *goce* en la configuración de identidades políticas, traspasadas de una pretensión de reificación de un sentido de totalidad respecto de una plenitud ausente padecida por la “potencia plebeya”.

La fuerza de la identidad nacional –o de cualquier otra identidad, para el caso– no puede atribuirse por completo a la posición de la Nación como punto nodal (ni de otros significantes y elementos discursivos) {...}. Hay una dimensión mucho más “sustantiva”, aunque no esencialista, que también es preciso tomar en cuenta: “el elemento que mantiene unida a una comunidad particular no puede reducirse a la identificación simbólica: el lazo que aglutina a sus miembros siempre implica una relación comprometida con {...} el goce encarnado”, un goce que se estructura en fantasmas y se vincula directamente al odio por los Otros. (Stavrakakis, 2010, pp. 228-229)

Más todavía, en el proceso de constitución de la subjetividad popular, la apelación por parte de Laclau a la experiencia de una falta (plenitud ausente), remite a una instancia de cariz

necesariamente afectivo, toda vez que la comprensión colectiva del reverso de una imagen de una “comunidad plena” reposa precisamente en la imposibilidad de asumir de modo colectivo tal *goce*, lo cual redundaría en la exigibilidad de *nombrar* (desde el plano discursivo) el significante que reifique discursivamente tal plenitud inscrita en el inconsciente social desde el instante exacto en que se advierte la experiencia de la falta. Insiste Cruz Barbosa (2022) al respecto que:

La fractura del espacio político nace de la “experiencia de una falta”, puesto que es la frustración de ciertas demandas lo que permite la transición de las demandas democráticas a las demandas populares articuladas equivalencialmente. La insatisfacción de ciertas demandas permite pensar, como reverso imaginario de la situación vivida como deficiente, en una “comunidad plena”. Así, hay una plenitud de la comunidad que está ausente y la construcción del “pueblo” va a ser un intento de dar nombre a esa plenitud ausente. (p. 215)

Y comoquiera que tal *plenitud ausente* al interior de la praxis comunitaria incide en demasía en la percepción de inviabilidad o de incapacidad endógena del régimen y del orden social vigente en lo concerniente a la resolución oportuna de las demandas inscritas bajo una lógica de la diferencia, la exigibilidad de atribución de un margen de responsabilidad respecto del sector antagónico de forma definitiva por parte del *populus*, se torna necesaria y, por tanto, la posibilidad de reconciliación con dicho régimen deviene improcedente.

Mirada más detenidamente tal imposibilidad de concretar un espacio real de reconciliación con el orden vigente, no debe entenderse de modo exclusivo como una expresión de repulsa referente a un régimen que no se halla apto para el trámite institucional de las demandas en detrimento de la dimensión colectiva o democrática; deben entenderse más bien como la expresión inconsciente (y, en no pocas ocasiones, violenta) de repulsión de una alteridad (encarnada la mayoría de las veces, en la estatalidad una vez se le ha asignado a esta categoría cierta naturaleza subjetiva) que conculca en última instancia el *goce* que es consustancial con la

constitución de un orden en el que el *nosotros* es correlativo con una solidez comunitaria que, teóricamente, se desentiende de posibles divisiones internas, toda vez que tal caracterización comunitaria es la manifestación política primigenia de la *unidad*. De nuevo, Stavrakakis (2010) recuerda, de la mano de Žižek, lo siguiente:

Además, como el goce revela un nudo entre la libido y la pulsión de muerte, su naturaleza excesiva –demasiado escasa o demasiado abundante– lleva a que toda identificación produzca su Otro obscuro {...} Odiamos al otro porque fantaseamos con que roba nuestro goce. (p. 230)

Es bajo tal aspectualidad simbólico–afectiva, misma aspectualidad que obraría como matriz de significación y de inteligibilidad del proceso de investidura, como ahora puede entenderse la atribución de un matiz subversivo desprovisto de cargas ideológicas de tipo anti sistémicas a la promoción y estructuración del populismo.

En la propia terminología laclauiana, si el *estado de cosas existentes* suele definirse como un referente claramente anti–colectivizante, la cualificación de subversivo al sujeto populista debe entonces asociarse, desde el plano afectivo al anhelo de restitución del *goce*: la posibilidad de emancipación del *estado de cosas vigentes* no debe asumirse como una tarea subsidiaria a la constitución de la identidad del *populus* respecto de su origen en la *plebs*; si esta distinción cobra significancia, no lo es exclusivamente por su potestad de gestión de demandas articuladas en torno a una equivalencia que propugne por adquirir un status de legitimidad ante la lógica de la diferencia; la distinción adquiere relevancia ante todo por la propensión a la representación de una totalidad que se ha mancillado previamente, impidiendo la actualización del *goce*.

A la luz de estas consideraciones, puede ahora validarse parcialmente la concepción que del populismo presenta Federico Finchelstein (2018), en su indagación histórico–política de

dicha operación y construcción política. Si para el historiador argentino el populismo pasa a construirse como una suerte de híbrido entre el liderazgo de tipo autoritario y de praxis democrática, ello ocurre al precio de desestimar la potencial violencia extrema que reposa latente por parte del sujeto popular, ante la materialización de casos en los que la crisis de representatividad alcance un punto de no retorno y viabilice, desde el plano simbólico-afectivo, la cristalización de una voluntad colectiva reificada al amparo de una homogeneidad plena que redima la falta contra una comunidad dotada precisamente de plenitud, la cual ha padecido, inmerecidamente, una afrenta que solo puede conjurarse bajo la liquidación definitiva del otro antagónico.

Una posibilidad tal no encaja con cierta concepción limitada del populismo, limitación consistente en validar a este tipo de operación como una alternativa autoritaria a la violencia fascista, tal y como lo concibe Finchelstein; tal aproximación *netamente* histórica del populismo por parte de este intelectual reposa en una comprensión de aquel fenómeno como desprovisto de la posibilidad de incorporar interpelaciones populares radicalizadas, so pena de disolver del todo las particularidades.

Y es que este es justamente el escenario que el propio Laclau considera como expresión de un jacobinismo reactualizado desde una dimensión afectiva y articulado al anhelo de consolidación de un *Pueblo Uno*, el cual en modo alguno es óbice para expresar formas atípicas de la soberanía. Esto supuesto, la noción de una idea homogeneizadora del pueblo, allende las significaciones políticas de emancipación que sobre este último se formulan, permanece igualmente latente, en cuanto posibilidad de concreción radicalizada de una subjetividad política que reinstituye (sin descartar el uso de la violencia en casos extremos) la capacidad instituyente del goce. Tal posibilidad, en contrapeso de lo predicado por Finchelstein en su abordaje del

populismo, entrañaría de suyo la instauración radical de una voluntad general que en realidad vendría a concebirse como la expresión exacerbada de una voluntad una.

Esta voluntad *una* encaja a la perfección con las expresiones históricas que se verifican respecto a la pretensión de consolidar una comunidad social popular al interior de una nación igualmente homogeneizante, en torno a las pretensiones de configuración de identidades relativas a un mismo goce; Finchelstein en todo caso acierta al examinar tal inscripción de lo popular en lo nacional, a fin de evidenciar la construcción de una unidad que reposa en la pretensión de representación/encarnación de una totalidad igualmente *una*. Indica Finchelstein (2018), entonces, que: “{...} tanto fascistas como populistas transformaron la idea de un todo no representado en la idea homogeneizadora de una nación que es la *comunidad social del pueblo*” (p. 114).

Esta referencia al fascismo en su interconexión con el populismo permite constatar que, en efecto, *en aquella operación política las interpelaciones populares tienen acogida aún en su forma extrema*; ello, en virtud de que en la comunidad social del *populus* se torna mucho más viable realzar la oposición ante el socialismo, entendido (este último) como una praxis articuladora de individuos que aparecerían como actores antagónicos de formas de relaciones capitalistas. Si este era el contenido histórico de configuración del fascismo hacia la segunda década del siglo XX, ello ocurría en gracia y apreciado desde una óptica afectivo–discursiva a que la formación de una voluntad general se hallaba dispuesta para reinstaurar el goce ante pretensiones homogéneas en una comunidad política, al precio no obstante de construir una distinción y a su turno una frontera entre una voluntad general de cariz popular y una voluntad general de naturaleza liberal. De nuevo, Finchelstein (2018) aporta luces respecto de tal

distinción al interior de las operaciones políticas fascistas que incorporaron su versión de un Pueblo-Uno:

El fascismo difería de liberalismo, porque preservaba el concepto nacionalista de un pueblo que necesitaba ser conducido por un líder y el Estado. El fascismo tomaba del liberalismo el concepto de voluntad general del pueblo, pero {...} para el fascismo, la voluntad general no es una voluntad que se expresa en cada ciudadano. (p. 118)

En conclusión, el campo de interconexión entre la formación de una voluntad general merced a la emergencia del fascismo, y el pueblo en cuanto encarnación como subjetividad política en la figura del líder en un entorno nacional, permite reafirmar que el populismo, tras el vaciamiento de una singularidad materializada en la demanda que habrá de incorporar en sentido de representación de una totalidad, viabiliza la operación hegemónica y exige dar cuenta de la producción de una identidad lo suficientemente robusta, a fin de conjurar en ella y por ella la des-colectivización de la comunidad.

Si la experiencia de la falta exige su tránsito hacia un registro en el cual su representación se torne más nítida, la simbolización de la misma falta permite tal cometido. En tal proceso, se amplía el proceso de viabilización de lo no simbolizado, en cuanto se trata de la falta per se. La remitencia por parte de Laclau al uso del elenco terminológico freudiano a fin de dar razón de los alcances de la experimentación de dicha falta, una vez la articula al anhelo de plenitud, permite esclarecer que tal experiencia no se reduce a la asimilación con una pérdida originaria, sino que, junto con ello, aquella experiencia se asocia a otra de tipo más radical, a la verificada en tal campo discursivo-simbólico; tal experiencia, al soslayar la existencia de un poder insensible al contenido de las demandas generadas al interior del sector que se presume como excluido respecto de un orden, coadyuva a la formación de un campo de comprensión que legitima

simbólicamente la asociación de tal insensibilidad por parte del poder con un elemento sancionatorio que opera como negatividad igualmente originaria, misma que gracias a la lectura laclausiana del psicoanálisis lacaniano respecto a lo real, pasa a ser asimilada con lo *prohibido*. Y es tal prohibición la que se pretende superar, de igual manera con el proceso de *nominación*, merced a la representación catacrética que ulteriormente permitirá otorgar cierta materialidad al pueblo en tanto *nombre* de una plenitud ausente.

Si la ausencia es correlativa a la experiencia de la falta, el anhelo de plenitud es correlativo al anhelo sublimado (entendido este como interiorizado) de producir un espacio subjetivo de ruptura, *ergo* de subversión con el orden político que obró insensiblemente; este mismo ámbito que ha de reproducir la patencia de una anomia social generada por la insensibilidad referida, opera además de suyo sobre el repliegue de la política, entendida como espacio óntico regional sobre el plano de lo político, en tanto instancia que revela la diferencia del todo respecto de sí mismo.

Si la experiencia necesaria de la falta se asocia con la experiencia de la pérdida al interior de una estructura que es consustancial con la dislocación, sendas experiencias se decantan y se reproducen en la diagonal donde convergen el plano ontológico y el plano óntico, ello en razón a que en la praxis política no es apta para auto validarse como expresión de una identidad plena, auto-referenciada, lo cual obedece a su turno a la advertencia de la contingencia como *conditio sine quanon* de la representabilidad de la imposibilidad del todo que reclama igualmente una fragmentaria, aunque necesaria sedimentación.

Como quiera que Laclau debe dar cuenta de la experiencia de un fundamento aparentemente último que opere como base de la distinción entre lo político y la política, el marco de referencia para tal propósito, como bien lo señala Mendez (2015), debe exhibir “el

carácter desnivelado de lo social” (p. 102), mismo carácter que es correlativo con lo que Heidegger denomina *Ursprung* (origen) (Heidegger, 1976, p. 1), categoría por medio de la cual es factible detectar la mostración del ser mediante la multiplicidad entitativa. La proposición en la que Mendez citando a Laclau y Zac (1994) enuncia que “el ser se muestra en las entidades como aquello de lo que estas carecen y como aquello que deriva de su estatus ontológico como mera posibilidad” (p. 102), apunta precisamente a evidenciar que la exhibición del ser merced a la multiplicidad entitativa se corresponde y se despliega igualmente en la interconexión que se presenta entre lo posible y lo imposible en torno a la conformación de un orden político, el cual al ser traspasado por una dislocación fundamental pasa a constituirse como objeto de representación igualmente incompleto, todo lo cual implica el desplazamiento del carácter de la imposibilidad desde la región metafísica a un plano de comprensión discursivo-simbólico que impide cualquier cierre totalizante. Es esta la razón mediante la cual se explica tanto el carácter como alcance definitorio de la dislocación, dado que solo desde esta última categoría es posible afirmar la experiencia del antagonismo como constitutiva de una identidad que se halla soportada en igual medida por la experiencia de un vacío, *base última ineludible en la conformación discursiva de todo pueblo*. Bien lo indica Yabkowski (2010):

El ser como diferencia nos permite sostener la necesidad de una ontología, resaltar la importancia de la forma o, mejor aún, la importancia de aquella forma que habilita la pluralidad de las formas: ahora ya no es el “contenido” el único que puede variar y producir la diferencia, sino que ella proviene de la forma misma del ser. (p. 58)

Ahora bien, tal experiencia del vacío evidentemente no puede ya ubicarse en el plano metafísico clásico, sino más bien localizarse en el orden de la significación, lo cual conlleva a la siguiente aparente aporía: la irrepresentabilidad constitutiva no exime la posibilidad de otorgar

significado al referido vacío y es bajo dichas coordenadas teóricas como puede entenderse la siguiente premisa consustancial con una ontología de la falta que obra dialécticamente con una ontología de la plenitud, misma ontología que ha de vérselas con el recurso tropológico de la metáfora a fin de otorgarse *sedimentación* a la articulación de la cadena de significantes que operan en el plano de lo real; paradójicamente es únicamente, tal y como lo indica Reartes (2019):

Es a través de la objetivación metafórica de un vacío, de una brecha intrínseca a un orden simbólico, que éste adquiere consistencia. Esta es la función del *point de capiton* (punto de almohadillo, retomado por Laclau como “punto nodal”, el significante que, a través de una operación de “acolchado” (*capitonnage*) produce la ilusión del significado. (p. 11)

Con todo, la apertura de un anhelo de plenitud tiene su cifra en la posibilidad de representar en el orden simbólico-afectivo la *carencia misma*, toda vez que en torno a ella se visibiliza la contundencia de lo que líneas atrás se ha denominado sublimación de la armonía social; dicha sublimación no puede ser concebida como una irrupción aleatoria o gratuita que pretenda la configuración caprichosa, o lo que es peor, no fundamentada de un supuesto *ethos* estructural primigenio que opere como un recaudo pseudo trascendental inefable; muy por el contrario, la acción de la sublimación puede ser entendida no solamente como una manifestación del *exceso* en tanto reverso de la falta, sino de igual manera como saturación aparente totalizante apta para la superación definitiva de la experiencia de la dislocación.

### ***2.1.1. Negatividad no dialéctica y diferencia ontológica: hacia una inteligibilidad crítica del binomio posibilidad/imposibilidad como clave de lectura de la universalidad***

Si bien es cierto que la construcción teórica laclausiana en lo relativo a la conformación del plano de la discursividad, otorga preeminencia a lo contingente respecto de lo necesario, no

se detecta con claridad suficiente el modo en que dicha contingencia se articula al plano de la posibilidad: una ontología de la plenitud debe, efectivamente, dar cuenta del entrecruzamiento entre lo discursivo y lo ontológico, al precio de evitar un reposicionamiento contemporáneo de apreciaciones de lo político, dotadas de un contenido metafísico que desdibuje parcialmente lo que de manera muy precisa Dotti ha denominado “capacidad productora logopoiética<sup>1</sup>”. Bajo tal orden de consideraciones, no puede dejar de evidenciarse el riesgo que se asume, – bajo la clara intención de apartarse del resurgimiento de modelos políticos totalizantes, probablemente homologados a los panmovimientos que en su momento dieron origen a expresiones omniabarcantes de terror político –, al reducir el trasfondo ontológico-discursivo al punto de referencia último de la convivencia humana al interior de estructuras dislocadas, de afirmar en última instancia la homologación de todo orden estructurante de lo político como resultado y expresión material de una llana puesta en escena del lenguaje, entendiéndose este como la *ratio* última de la ontología regional de la plenitud.

Claro está, incluso al interior de regímenes que conculcaban el estatuto político de la subjetividad humana, existían asomos de poliarquía, antagonismo y fragmentación, mas se omite el proceso por medio del cual se explicaría el modo como la autoproducción de seres discursivos, deviene y se resalta al interior de una dimensión política. En otros términos, la comprensión cabal de la distinción entre lo universal y lo particular no aparece del todo diáfana, si no se insinúa y se vislumbra una conexión previa con la diferencia ontológica, todo ello con el propósito de detectar los límites de una negatividad no dialéctica.

---

<sup>1</sup> Según el autor que propone dicho término, logopoiética significa: todo es política. Se vive políticamente porque la existencia humana es productora de discurso, logopoiética, generadora de sí-misma como entramado socio-discursivo. Tomado de Dotti, J. E. (2004) *¿Como mirar el rostro de la gorgona?* P. 486. Para una exégesis más profunda confróntese: Agamben, G. (2003). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pp. 20-23. Editorial Pre-Textos.

En tal orden de relaciones, y teniendo como referente en lo concerniente a la emergencia de la noción de negatividad al propio Hegel, se puede afirmar con Laclau la aparición de una negatividad no dialéctica, misma que no es homologable, al decir de Dotti a un “simple momento de despliegue interno del concepto” apto para ser reincorporado de forma sintética en la *Aufhebung*.<sup>2</sup>

Una mirada más atenta, no obstante, permite poner en cuestión el alcance verdadero de la negatividad no dialéctica laclausiana, una vez se la exhibe a la luz de la existencia de formas de mediación que han de entenderse en igual medida no dialécticas, ello con el fin de superar de una parte la tentativa de subsunción de los momentos de despliegue hegelianos en la *Aufhebung* y, de otra parte, dar razón del verdadero *modus operandi* de la dupla posible/imposible, binomio categórico que se torna irreductible a la hora de explicar el estatuto aporético de la plenitud, máxime si esta última entronca dicho estatuto a la experiencia previa de la ausencia.

Si para Hegel, “[...] toda identidad relacional [...] concluye su movimiento con la inclusión de los elementos relacionados en la universalidad que unifica porque mediatiza, pero no anula la oposición o antagonismo entre polos constitutivamente internos/externos uno del otro en el ámbito ontológico universal [...]” (Dotti, 2004, p. 500) para Laclau, por el contrario, la mediación adquiere materialidad en lo concerniente exclusivamente a la vicariedad *entre lo posible y lo imposible al interior de la sociedad*, que se cifra, en última instancia, en la interconexión entre necesidad/contingencia, y que además reposa en un marco de comprensión

---

<sup>2</sup> Esta expresión alemana designa un doble significado: *Aufbewahren* y *Aufhören Lassen*, es decir, abolir y conservar. Por tanto, el término puede implicar una recuperación dialéctica, para este caso de la negatividad, merced precisamente de la mencionada conservación (unidad superior). Total, razón tiene Agamben cuando enuncia que: “[...] el presupuesto de la *Aufhebung* es que lo eliminado no es anulado totalmente, sino que persiste de algún modo y puede así ser conservado”. Elaborado a partir de: Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Comentario a la Carta a los Romanos. Editorial Trotta.

evidentemente kantiano; el enunciado kantiano, en efecto, exhibe el factor de irrepresentabilidad, que sin embargo se presenta apto para una ulterior representación catacrética, toda vez que según el dictamen del prusiano el noúmeno está traspasado de un fracaso de identidad plena, lo que *aporéticamente* lo torna *pleno*, todo lo cual permite caer en la cuenta de que el anhelo de plenitud ausente constitutivo de la autocomprensión de la carencia como su reverso, se sitúa al interior de una ontología de la finitud, misma en la cual cobra total relevancia el predominio de un plano ontológico donde la *necesidad* no se halla vinculada a un orden metafísico, al interior del cual la excelencia del ser rebase la excelencia de la potencia, que se desdobra, de conformidad con Biset (S. F.), en “los procesos de temporalización y espaciamento en tanto condiciones de existencia de lo dado.” (p. 30).

Al señalar que la excelencia de la potencia predomina sobre el concepto *energeietico* del ser, se pretende resaltar la distinción que subyace entre la comprensión de la necesidad *absoluta* y la necesidad vinculada al plano de la contingencia radical, el cual, a su vez, es subsidiario y derivado de la *potencia* en tanto categoría irreductible, desplegada en la singularidad de lo posible; al asumir la imposibilidad de la representatividad plena de lo nouménico y por analogía de lo irrepresentable discursivo, se evidencia que la recalcada plenitud ausente podría entenderse en rigor como una aspiración inalcanzable, y por lo tanto, no despojada de matices metafóricos-míticos, que operaría como una extensión exacerbada de la diferencia ontológica, diferencia que, no obstante, para este tipo de plenitud no logra reificarse en su diferencia propia como desprovista de la experiencia de la falta originaria, toda vez que la persistencia del vacío, pese la intensidad fluctuante o condensada del uso de los tropos retóricos, inhibe la comprensión de dicha posibilidad, al precio, igualmente aporético, de configurar una expresión de la universalidad que se halle de modo análogo traspasada por la ya enunciada falta.

Ante dicho anhelo, el cual por una parte engarza el reverso de la falta originaria con un sentido contingente de lo posible, y por otra, procura asir una autocomprensión más originaria de la experiencia autentica del demos (experiencia del logos del ciudadano) al interior de estructuras dislocadas, no se ve impedimento alguno al rescatar de mano del propio Hegel, tras la lectura que de este tiene Dotti, en asentir la afirmación por la cual se manifiesta que: “la violencia irrestricta es la contracara del universalismo abstracto” (p. 492), universalidad que al constituirse mediante una abstracción no logra sustraerse a la vacuidad que corre paralelo a lo irrepresentable y quizás por la misma razón, la tentativa de universalización abstracta que reviste dicha vacuidad, es consustancial con la exigencia de simbolización del *pueblo uno*, so pena de que un *pueblo cero* exponga desde su interior, es decir desde su redundante vacuidad, la quimera de un orden que pareciera querer sustraerse de esquemas de comprensión de lo político, aptos para la expresión de prácticas agonales, lo cual, implicaría de suyo la eliminación de la propia capacidad de autocomprensión de la diferencia, pues lo múltiple – manifestación fehaciente de la diferencia – no encuentra su cifra definitiva en el cero.

Con todo, la aproximación a la comprensión de un orden de enunciación que, aunque permita registrar la exigencia de desplazamiento (el cero) al plano de lo representable, no se encuentra exenta de aporías; antes bien las radicaliza en virtud justamente de la explicitación *sui generis* bajo la cual opera el proceso de la mediación entre lo universal y lo particular, que de conformidad con el examen de las categorías universales del pensamiento dialectico hegeliano presentado por Dotti, socava los supuestos sobre los que se normaliza discursivamente la emergencia estándar de lo universal concreto, universalidad que habría de vérselas al interior de la analítica hegeliana, con la experiencia de lo que el alemán denomina *zufällig*, es decir, lo accidental, privilegiando de esta modo la mediación por encima de lo totalizante.

Así las cosas, entre lo universal y lo particular, a la luz de lo afirmado en líneas precedentes, se presenta una relación, en lo que sustancial no sustrae a lo accidental de su propia potestad igualmente mediadora; lo anterior equivale a afirmar la exigencia de una reformulación de la lectura tradicional que respecto de lo universal se ha forjado en el canon occidental. Solamente, dicho lo anterior, teniendo como referencia una lectura más crítica del proceso de transición del Ser a la Esencia y de esta última a la Noción, se torna plausible acceder al status aporético que dicha formulación entraña. Al respecto, el análisis más lucido y extrañamente no tenido de presente por Dotti en su pesquisa de la articulación de lo universal y lo particular al interior de la relación entre lo posible e imposible, es el que adelanta Žižek en *El Resto Indivisible*, obra en la que acierta a desentrañar un proceso velado (oculto) de “transustanciación dialéctica”<sup>3</sup> como fenómeno que permite divisar las diversas formas de mediación entre lo sustancial y lo accidental.

Como quiera que la constitución tripartita de la lógica hegeliana reposa en la imbricación entre Sustancia, Esencia y Noción, la detección del tipo de movimiento interno propio de cada instancia es menester a la hora de dilucidar la distancia de lo *en si* respecto *para el sí*, que inhiere una visión óptica de lo universal. Žižek (2023) al punto manifiesta que:

[...] en la esfera del Ser nos referimos a determinaciones inmediatas y fijas, incapaces de superar cualquier tipo de dinámica interna; todo contacto con su Alteridad conlleva a su descomposición; es decir, que cada determinación de Ser simplemente salta a otra determinación. En la esfera de la Esencia la dinámica ya está ubicada dentro de cada determinación; la Esencia identifica a sí misma se expresa-refleja en la pluralidad de sus apariencias. Cada determinación esencial, entonces, ya tiene su Alteridad (no hay esencia sin apariencia, no hay causa sin efecto, etc.); el problema, sin embargo, es que esta alteridad es reducida a un

---

<sup>3</sup> Este término debe entenderse como analogado del sentido onto-teológico aplicado al mismo.

Atributo “prescindible” de una escena fija e idéntica a sí misma, que no se ve afectada por el cambio; el proceso del cambio solo concierne a las apariencias “prescindibles”. Por esta razón, cada determinación ascensional se convierte en su opuesto.”. (p. 220)

Líneas más adelante este autor expresa que:

[...] la dialéctica se toma revancha por la afirmación de la Esencia como el *ground* sustancial exento del proceso de mediación: la alteridad misma que la esencia está tratando de mediar-interiorizar como su apariencia “prescindible” se “cosifica” en un tipo de contra imagen de la identidad propia inmediata de la esencia, se convierte en una sustancia impenetrable, impermeable a la mediación reflexiva, [...] Pasamos a la esfera de la Noción en cuanto dejamos caer este *ground* residual evidente a sí mismo del proceso, para que el proceso efectivamente devenga en un “proceso insustancial”, el proceso del desplazamiento permanente de todo principio totalizador. (p. 220)

Y es en dicha procesualidad en virtud de la cual el centro único o agencia central homologable a la Sustancia aparece desplazada, como se puede visibilizar que la identidad de lo ulteriormente constituido como universalizable no es equivalente a un proceso de totalización absoluta por el cual la sustancia anule cierto status accidental de lo real. Más todavía, el proceso de universalización ya desprendido de los matices propios de un sustancialismo rígido exige de suyo, tras la lectura crítica elaborada por Žižek de cada una de las instancias referidas, la “postulación de un sujeto que se auto postula desde la referencia de un significante vacío, mismo que es disruptivo con cualquier comprensión totalizante de lo universal”. Incluso, aunque la operación en virtud de la cual la *Aufhebung* (unidad superior) subsume la particularidad en una unidad superior, allanando el camino para la supervivencia del pensamiento dialéctico, dicho proceso persiste y se enmarca en un horizonte conceptual que no desdibuja del todo la

posibilidad de una contingencia radical, pese a estar esta última en el pensamiento heideggeriano, avocada a interconectarse con la negatividad reflexiva por medio de una acabada “mediación operada por la necesidad racional, qua verdad de la necesidad sin contingencia y de la contingencia sin necesidad” (Dotti, 2004, p. 497).

En definitiva, el pasaje de lo particular a lo universal no totalizante exige la inteligibilidad de una mediación que no sea subsidiaria o filial de una comprensión de la necesidad aunada a un plano metafísico realista en el que la potencia refleja su subordinación a un acto trascendental de ser pleno, inhibiendo de este modo el devenir de una diferencia que solo es plausible si la plenitud no se sustrae a la incompletitud propia de la formación de identidades, las subjetividades y las estructuras dislocadas.

Es quizá por lo anteriormente descrito que se puede explicar de un modo crítico el fenómeno de la universalidad no totalmente hermética, representando de este modo una ontología de la finitud, lo cual entrañaría la aporía que subyace en el reconocimiento implícito de toda universalidad, como dividida en sí misma, esto es, dotada de un antagonismo irreductible.

Empero, dicha aporía encierra una complejidad de mayor hondo calado una vez que se cae en la cuenta de que el anhelo de conformar una plenitud ausente, coexiste con lo que Žižek denomina “identificación del síntoma”, reconfigurando de este modo la percepción de una realidad traumática generada tras la experiencia de la falta, a fin de acceder a un plano de autocomprensión colectiva vía representación catacrética por el cual el *demos uno* exceda, pese a su conformación originaria dislocada, las limitaciones de la irrepresentabilidad nouménica, que pasaría a representarse mediante el *cero* en tanto elemento que designa privación y, por lo tanto es inaprehensible, aunque metafóricamente apto para evidenciar en el núcleo profundo de la

enunciada universalidad, la persistencia de un vacío que se circunscribe, como se verá, en una ontología de la falta.

Si la negatividad no dialectizable en Laclau, permite comprender la persistencia de una o varias mediaciones es con la intención de salvaguardar la producción de identidades aptas para una ulterior (posterior) deconstrucción, so pena de inscribirse en un orden pleno totalizante; en virtud de la persistencia de esta mediación, se explica la exigencia de lo que Dotti (2004) denomina: “cruce entre lo particular y lo universal” (p. 504), mismo cruce que al no ser remitido al plano de lo superior (*Aufhebung*) logra mantener la unidad de la diferencia, una que es manifiesta bajo la experiencia de la negatividad no dialectizable.

Quiere esto último indicar que, aunque en efecto la estructura discursiva laclausiana se soporte en una intelección de la contingencia radical que abona el terreno para la manifestación de la presencia, lo cual ocurre al interior de un plano de inmanencia, no obstante, se divisa un remanente de cuasi trascendentabilidad al interior de la estructura de la diferencia, desde la cual se explica la función dislocadora de la negatividad. Si en efecto, de conformidad con el pensamiento de Bisset, lo trascendental “[...] no es nada diferente a lo dado mismo” (Bisset, S. F., p. 27) dicha *expresabilidad* como cristalización de lo dado y entendido como *trascendente*, permitiría aprehender la diferencia como condición de existencia, toda vez que lo dado se torna objeto de *factibilidad*, si y solo si un orden de mediaciones acontece primordial y continuamente como movimiento correlativo de una negatividad dislocadora.

La *expresabilidad* fidedigna de tal dislocación negativa al interior de una diferencia ontológica, cobra vigencia, como lo que denomina Bisset, bajo la figura de un diferencial de fuerzas, en otros términos, un diferencial que es consistente con la dimensión agonal de lo político y quizá, por la misma consideración, la producción de hegemonía, aunque en cierta

forma deviene “la especificidad de lo político” (Mendez, 2015, p. 110), no logra en rigor y en contravía con el pensamiento de Mendez dar cuenta de la eliminación de toda diferencia al interior de sí, lo cual repercutiría en una comprensión no acertada de los supuestos que son menesteres para la emergencia de una ontología del orden no totalizante, orden que al articularse a “la productividad social del nombre” (Laclau, 2005, p. 139) a fin de generar la subsecuente eficacia simbólica de lo nombrado, exhibe (muestra) la temporización diferida por la propia diferencia. Como bien lo afirma Bisset, y en contravía de la detección de un eje de repetición que impediría la aparición de la novedad, según la consideración de Mendez:

La *difference* designa, así, el movimiento por lo cual todo sistema de repeticiones se constituye históricamente como entramado de diferencias. Esto implica que cada cosa presente se constituye reteniendo la marca del elemento pasado y dejándose marcar por el elemento futuro. (Bisset, S. F., p. 22)

Mas todavía, Bisset trayendo una cita de Derrida, manifiesta lo siguiente respecto de la relación entre la experiencia de la dislocación originaria y su escenificación no dialéctica en una ontología de la plenitud: “la *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de definir) de la diferencia” (p. 22). Si toda diferencia es diferida, la negatividad no dialectizada es dislocadora de un sentido *absolutista* de la plenitud.

## **2.2. Catacresis: una matriz de inteligibilidad de la plenitud**

La referencia a Sorel, autor predilecto por Laclau a la hora de ilustrar el tropo retórico de la catacresis y sus vínculos con la dimensión política (Laclau, 2005), permite evidenciar mediante la escenificación de la huelga general, el anhelo de formación de una voluntad que reposa en el tratamiento de la recién mencionada huelga como mito, amén de procurar la reproducción de toda especificidad, encuentra como precedente la indefectible convicción que Plejanov tenía de la inevitabilidad de la revolución socialista, convicción que de conformidad

con la exposición laclausiana en torno a la visibilización de los movimientos de los tropoi (tropos) que obran en auxilio a la formación hegemónica, de igual manera se encuentra atravesada por una tendencia a eliminar desplazamientos metonímicos o reappropriaciones de tipo metafórico según el caso, toda vez que la postulación de ineluctabilidad (inevitabilidad) de la revolución socialista (vía proletariado) se amalgamaba a la perfección de unidad que encarnaba la simbiosis entre espontaneidad y conciencia (partido), sin que en tal emergencia se esgrimiera el requerimiento de un elemento de orden superior, muy al estilo de un *Aufhebung* (lo superior) hegeliano: la *intelligentsia* (tomado del italiano) que operaba como un demiurgo, según lo concebía Lenin. Indica al respecto Baron (2016), lo siguiente:

Ciertos elementos de la *intelligentsia* burguesa – un grupo no proletariado de gran cultura – habían dado origen y desarrollo al socialismo partiendo de determinadas teorías filosóficas, históricas y económicas, y posteriormente lo habían puesto al alcance de los obreros desde el exterior tras concebir de tal forma la relación original entre espontaneidad (en el movimiento obrero) y conciencia (la *intelligentsia* socialista), Lenin procedía entonces – esto es lo que afirmaba Plejanov – a considerar dicha teoría como un postulado inacatable del que derivaba sus puntos de vista tácticos y organizativos: “al excluir el socialismo de las masas y a las masas del socialismo, Lenin proclamaba a la *intelligentsia* socialista, como el demiurgo de la revolución socialista.” Por lo tanto, era dicha *intelligentsia* lo que debía constituir el partido, mientras las masas obreras esencialmente oportunistas y ajenas al socialismo debían quedar al margen del mismo. (pp. 231-233)

Tal connotación demiúrgica otorgada al rol de la *intelligentsia* socialista no es nada distinto al reconocimiento implícito de la incompletitud o, lo que es lo mismo, la imposibilidad de plenitud del axioma central del socialismo como una metafísica con pretensiones soteriológicas (redentora con pretensiones omniabarcantes) de tipo universal.

Esta nueva comprensión leninista entre la relación del proletariado, conciencia e *intelligentsia*, en realidad desplazan las connotaciones ortodoxas del dogma marxiano (el ser determina la conciencia) a fin de comprometer una visión a un tiempo de tipo dogmática, acrítica y dialéctica, entre: espontaneidad, partido y masas; y este desplazamiento obra, de conformidad con el tratamiento laclausiano de los tropoi (tropos) en su interconexión con la formación de vínculos hegemónicas, merced a desplazamientos metonímicos fundados en relaciones de contigüidad, que si bien despejan el terreno para la construcción de metaforizaciones, pueden en razón de ello devenir necesarias.

De suerte que tras el recién señalado desplazamiento leninista de la relación entre ser y conciencia, es el concepto mismo de *intelligentsia* el que es revestido metafóricamente aunque sin alcanzar notas totalizantes, de la potestad generativa de la nueva unidad entre tal concepto y la conciencia socialista; más significativo aún, es el modo, en atención al ejemplo recién señalado, como la teleología de la metaforización leninista de la *intelligentsia* a fin de sobrepasar el ánimo oportunista que el propio Lenin detectaba al interior de la clase obrera, ocurría al precio de una totalización ulterior del *partido*, fenómeno este último que aunque en vida de Lenin no alcanzó cuotas de totalización definitiva, bajo el gobierno estalinista sancionaría formas de terror que irían en contravía del *rol metafórico originario* que planteaba Lenin en su revisión de la relación obrerismo, partido e *intelligentsia*, para cristalizar al interior del partido el nuevo rol (o tarea) de la conciencia en pro de la revolución.

Explicado en términos distintos, y de la mano de la analítica laclausiana de los tropos, la conformación de contigüidad no exime en modo alguno, sino que antes bien refuerza la asunción de tareas que han de ejercerse en virtud de una comprensión singular de una contingencia

histórica por agentes distintos a los inicialmente presupuestados. Es bajo este horizonte como ahora puede validarse la siguiente expresión proveniente de la pluma del propio Laclau (2014):

Esta relación por la cual un sector asume tareas que no son estrictamente suyas, es lo que los socialdemócratas rusos llaman hegemonía [...] encontramos en la social democracia rusa la apertura a un campo de desplazamientos metonímicos en las relaciones entre tareas y agentes, un terreno indecrido de articulaciones contingentes en el que el principio de contigüidad prevalece sobre el principio de analogía. (p. 118)

Una relación de equilibrio, como la propia que visibiliza entre heterogeneidad y contigüidad, en su entrecruce con movimientos teleológicos (universales) aptos para la formación de desplazamientos metonímicos, de conformidad con el pensamiento laclausiano en lo concerniente a la posibilidad de aceptar *usos literarios* de cada uno de los tropoi (tropos), no se halla exenta de aperturar el acceso a lo que el intelectual argentino denomina: “el carácter *abierto*” de una situación (fenómeno) en particular, una vez se interrumpe la serie no tropológica de estados necesarios, o una vez se inhibe un agregado metafórico de eventos. La escenificación en tal sentido de esa apertura que coadyuva en la advertencia de *desplazamientos contingentes* por parte de específicos agentes sociales, conculcan cualquier supuesto idealista del control de la relación de contigüidad merced a tendencias metafóricas totalizantes.

Si tal examen del *carácter abierto* es asertivo y si la contingencia revela la emergencia de *puros* eventos, ergo, la hegemonía ha de vérselas con las cambiantes relaciones contiguo/contingente, mediados por sucesos combinatorios de posiciones diferenciales, es decir, por enlaces metonímicos, mismos que dado el caso habilitan representaciones al interior de la contingencia misma vinculada a una ontología de la plenitud y vinculada a una ontología simétricamente opuesta a esta última, es decir, a una ontología de la falta. Tal posibilidad de

representación de lo imposible, de igual manera habilita la posibilidad radical, aun al costo de que una metaforización totalizante culmine en la producción de una imagen vacía (vía catacrexis), o lo que es lo mismo, en la producción de un cero que no presenta relación tropológica con un *uno*.

Quiere con esto último indicar que al interior de los tropoi (tropos) destaca uno debido a su relación *contaminante* con la metonimia, una vez se ha reparado que no hay contrapartida literal del referente respecto del cual se materializa a un nombre con un sentido figurado; tal tropo que en rigor inhibiera *un subsecuente* movimiento tropológico secundario, con ocasión de la detección de la relación entre lo propio y lo figurado como un *continuum*, no es otro que la catacrexis.

Este tropo, que bien entendida su conexión con los espacios de contigüidad que aflora en el marco de lo contingente, avala y posibilita que en ciertas ocasiones el *cero* en tanto elemento de representación imposible, devenga *uno*. Así concebida la posibilidad de representación figural vía catacrexis y teniendo de presente el *continuum* entre lo propio y lo figurado, se allana el camino para configurar una metáfora *pura*, misma que es óbice para una cabal subversión de lo diferencial, el cual obra en gracia de sustituciones que permeadas por la contigüidad dan paso a analogías consustanciales a todo movimiento tropológico, todo lo cual permite, tal y como lo manifiesta Laclau (2014): “la constitución de identidades sociales complejas” (p. 96).

Justamente, la conformación de relaciones hegemónicas al avalar el paso de la metonimia a la metáfora, se amplía en demasía el espectro de representabilidad de lo innominable, misma categoría que al detectar *per se* una caracterización de vacuidad, torna plausible su inserción, como ya se indicó en una ontología de la falta, toda vez que en virtud de esta última se permite concretar, como indican Aznárez y Vargas (S. F.): “La ilusión de llenar el vacío en el campo del

lenguaje [...] – el cual – constituye la función activa del significante en la que, sin embargo, el significado siempre se desliza *más allá*, porque la significación nunca es completa.” (p. 150).

Tal incompletitud, en rigor, se alinea en el orden de comprensión de lo Real, orden cuyo estatuto simbólico se encuentra apto para articulaciones representativas entre lo contingente, lo posible, y lo simultáneamente imposible y necesario, tal y como ocurre con la condición *sui generis* del cero en sus relaciones catacréticas. Un minucioso acercamiento a la conformación de la retoricidad en lo concerniente al sobrepaso de la dimensión netamente semántica, a fin de resaltar el rol de la operación catacrética en torno al fenómeno de la representatividad en el plano de lo real, permite advertir, como lo señala el propio Laclau (2014), un desconfinamiento de las asociaciones generadas sobre una posición rígida; es ese el motivo principal por el cual puede entenderse el siguiente anexo entre ejes lingüísticos:

[...] los términos de una familia asociativa no se representan a sí mismos, ni en un número definido, ni en un orden determinado. De modo que el eje de la sustitución que también es constitutivo de lenguaje subvierte el principio mismo de localizaciones estructurales en las que la sucesión sintagmática está basada. (p. 78)

Es pues, el discursivo-retorico el terreno matricial sobre el que se asienta la producción igualmente discursiva de significantes vacíos por medio de una fundamentación retórica de lo existente en un orden traspasado de contingencias no reductibles a una configuración dialéctica por la que se apertura el tránsito hacia una instancia superior sintética, como lo plantea el examen hegeliano de la *Aufhebung*. Muy por el contrario, la caracterización de dicho tipo de orden desde el que se admite la perentoriedad del uso de los significantes vacíos, no es otro que la propia de una ontología específica en que la *plenitud* (en la que se divisa el rol de la relación entre lo universal/particular, base de toda relación hegemónica), el binomio posibilidad –

imposibilidad (en el que se afianza la conexión representación – distorsión – falta originaria – sustitución – vacío), y la *diferencia* (en la que se aprehende el *Ursprung*<sup>4</sup> como experiencia entitativa de la dislocación fundamental, lo cual es consustancial con la experiencia de lo dado en tanto vinculado siempre a condiciones de existencia en las que la temporalidad es retroactiva y no arraigado en un presente simple que denotaría completitud entitativa perfecta, tal y como lo postula el realismo metafísico clásico), entran en un juego de conexiones donde la inmanencia otorga parámetros de sentido afincadas en lo real discursivo-simbólico.

Y en rigor, tal ordenación de tipo ontológico en las tres dimensiones ya referidas (universal/particular, posible/imposible, contingente/necesario) siempre interconexas, es de igual manera y en el estatuto profundo de lo diferencial, constitutivo gracias, además al *exceso* de significativo, exhibiendo de este modo una naturaleza de cuño político, ello en razón a que, en tal formación ontológica, ser y poder, como lo recalca Olivar Marchart (2009), es lo mismo:

La lógica política de la significación, tal como la desarrolla Laclau, se aplica a la construcción de todo sentido y no solo a lo político, lo que implica que aparentemente los sistemas de sentido no políticos se construyen, de hecho, “políticamente” mediante la exclusión y la antagonización. (p. 196)

Este autor, líneas más adelante, expone lo siguiente de capital importancia a la hora de describir los planos en que se desdobra la ontología política:

Es ahora posible especificar que estos conceptos [lo político y lo social] no designan dos mundos enteramente diferentes, uno político y otro apolítico o

---

<sup>4</sup> Frase utilizada por Heidegger para hacer referencia al “origen primordial” o al “salto al origen” en su pensamiento filosófico, en especial en *Ser y Tiempo*. De conformidad con la analítica heideggeriana, el análisis del ser permite la comprensión de un *sprung* entendido como salto originario, ello en razón a que el mismo hace las veces de salto fundador – *Stiftenden Sprung* –; tal permisibilidad por parte del ser respecto del ente, permite la comprensión simultánea de las aristas: *Comunitaria* y *Unitaria*; en síntesis, tal y como aparece en los *grundvegriffe*, (conceptos fundamentales) el ser es lo más común y simultáneamente la manifestación de la unicidad. Adaptado de: Heidegger, M. (1991). Conceptos fundamentales. Curso de semestre de verano Friburgo, p. Editorial Anaya.

social, sino que deben pensarse como dos caras de la misma moneda. Representan dos modos diferentes de lo político: el modo social de lo político no es no - político o apolítico sino que más bien se caracteriza por el olvido del momento instituyente, que es el momento de lo político. (p. 197)

Quiere todo lo anterior indicar que en primera instancia la representabilidad de lo irrepresentable en el plano de lo discursivo, al presentarse como *conditio sine qua non* de la inteligibilidad del orden ontológico, habilita la aprehensión del rol *excesivo* del significante al interior del plano de lo real, en el cual se inscribe lo social, pues allende los procesos de significación otorgadores de sentido vía desplazamientos tropológicos, tal realidad social deviene un *nihil* (nada), o, en términos kantianos, en una manifestación nouménica de la nada. Si tal condición impera en el plano de la representabilidad y si la misma, vía analogía, permite la emergencia del proceso de representación nouménico de una privación (tal y como ocurre en Kant), la representabilidad de lo imposible se halla revestida en sí misma de una insuficiencia originaria, insuficiencia que se torna legible en la incompletitud fenoménica. Empero, en tal analogado representativo y situándonos nuevamente en el orden de lo representable – discursivo/ontológico –, es precisamente la inestabilidad originaria la que exige un ulterior acceso a una instancia en la que lo imposible devenga posible:

Se trata por tanto de apropiarse de lo imposible para constituir la acción política. Puesto que la metaforización hegemónica construye lo que nombra (cursivas fuera del texto), en la disputa retórica de la política, el nombre representa, en su desliz, la imposibilidad de representar que abre el desdoblamiento en el que emerge lo político. (Fielbaum, 2015, p. 204)

Empero, la aporía que subyace al interior de tal postulado no es de poca monta; muy por el contrario, la centralidad otorgada a la catacresis radica, en suma, en que el acto de nominación

apto para la ulterior investidura del momento populista que se cifra como la distancia entre la estructura y la decisión, se desdobra paradójicamente en un lugar vacío y, sobre dicha vacuidad retórica, a un tiempo, se detecta la limitación de un tropo que opera sobre el anhelo de apropiación de un sentido figural que propende por *domesticar la diferencia* base de toda ontología de lo posible e imposible; y de otra parte se visibiliza además dentro de los márgenes de producción de sentido – merced a la eficacia retórica que obra sobre los significantes vacíos –, la ontología de la plenitud/carencia, la cual permite en modo definitivo la articulación del plano discursivo con uno de tipo simbólico.

Por tanto, así las cosas, la articulación de los planos discursivosimbólico se manifiesta como el campo de promoción de los movimientos de los tropos, que apertura, gracias a la posibilidad de condensación metafórica, la operación catacrética. Tal operación se cifra en torno al pasaje de la metonimia a la propia metáfora, a fin de consolidar un espectro hegemónico desde el que se construye la subjetividad del *pueblo*.

### **2.3. Alcances de la conformación de la identidad populista**

Laclau, una vez opta por el recurso teórico bajo el que se analiza la retoricidad inherente a la formación discursiva de lo social, inscrita al interior de un orden estructural incapaz de ofrecer un cierre definitivo a su mecánica interna, a sus agentes, a sus tareas, y teniendo presente la configuración subjetiva del *populus* en cuanto reverso sublimado de una carencia originaria, necesariamente debe proceder a ofrecer un marco explicativo que permita dar cuenta de la conexión entre la formación discursivo-simbólica de la misma subjetividad y la serie de identificaciones que remitirán a la configuración no definitiva de la unidad que debe exhibir el sujeto populista.

Empero, un acercamiento más detallado respecto a tal cuestionamiento si bien ha de ser transversal a la ligazón que se predica en torno a los tres planos ontológicos ya descritos (plenitud; posibilidad/imposibilidad; necesidad/contingencia) a fin de resaltar la vigencia de la falta constitutiva en la estructura y en el sujeto populista, ha de poder registrar nuevamente una aporía, misma que en última instancia reforzará la tensión entre la representación simbólica de lo imposible vinculada a una ontología de la contingencia, y la paradójica posibilidad de una subsunción, quizá no deseada aunque posible, del *populus* mediante el lazo libidinal en una unidad no de tipo superior necesariamente, tal y como ocurriría en un haz de coordenadas hegeliano que inhiba lo que Zaidan califica como el momento de reactivación al interior de un proceso de identificación.

En términos más sutiles, la investidura libidinal que corre pareja con la función catéctico-simbólica de construcción sobre el significante flotante que devendrá de tal catexia en hegemonía, una vez se cifra en el fenómeno de la encarnación, bien podría constituirse como objeto de exacerbación, merced a su vinculación (narcisista) con el goce en la figura del líder, no solo inhibiendo de este modo la referida capacidad de reactivación (Zaidan, 2023), sino haciendo de la mentada unidad ya no una expresión de la diferencia, mas sí de una sedimentación en la que la propia contingencia pareciera desvanecerse por causa de la fuerza libidinal exacerbada, que informa el anhelo de constitución del anverso de una fractura originaria en la figura del líder. Que pareciera *ser uno* con el pueblo que lo sancionó con dicha misión (encarnar y representar). No en vano Aboy Carlés (2007) nos recuerda cómo:

...el populismo constituye una forma particular de negociar esa tensión entre la afirmación de la propia identidad diferencial y la pretensión de una representación global de la comunidad política. Así, las identidades populistas emergen como una impugnación al orden institucional existente, como la encarnación de un supuesto

“verdadero país” frente a un orden y unos actores que son devaluados al nivel de mera excrecencia irrepresentativa. De aquí que el fundacionalismo constitutivo de toda identidad populista este indisolublemente ligado a una pretensión hegemónica de constituir la representación del verdadero país. La tensión entre la parte, la diferencia fundacional y el todo, es entonces una tensión ambigua: la parte ya se pretende como el verdadero todo en su irrupción fundacional: sea esta la *Causa* yrigoyenista que encarna una supuesta voluntad nacional monista, o, ese “subsuelo de la patria sublevado” que encarna a la “Argentina invisible” que habría alumbrado el peronismo. Del ambiguo estatuto de esta tensión en que la parte irrumpe pretendiéndose el todo, Silvia Sigal y Eliseo Verón (1988: 49) han derivado que el modelo de llegada de Perón había supuesto un “vaciamiento del campo político”. En verdad nada así como un “vaciamiento del campo político” puede existir, lo que ocurre es que la aparición de una nueva identidad diferencial en el campo político, como la ocurrida en 1945, ha ido de la mano de un discurso que devaluaba el campo adversario estigmatizándolo como una masa indiferenciada y absolutamente irrepresentativa de un supuesto “verdadero país” que entraría en escena con la nueva fuerza política. Toda fuerza que ingresa en el espacio político con la pretensión de encarnar una representación global de la comunidad debe devaluar e indiferenciar como una mera excrecencia de un pasado anacrónico a las identidades remanentes en el campo político. De no hacerlo, su pretensión de encarnar a la nación misma aparecería atravesada *ab initio* por una falla de origen que pondría al descubierto su carácter de mera parte de la comunidad. (p. 49)

Es bajo tal aproximación de la mecánica exacerbada de la libido respecto de la operación de la investidura, como puede establecerse una visión de conjunto mucho más compleja y, por ende, menos normalizante en torno a la configuración del pueblo como intento fallido de nombrar la plenitud ausente. A la luz de tal exacerbación del campo libidinal respecto de la encarnación en la persona del líder, se divisa no solo un proceso de unificación aún no totalizante

que opera como correlato del anhelo anverso de la falta constitutiva (pueblo), lo que sale a flote en dicho escenario – del cual se puede ofrecer no pocos casos ilustrativos que empero no son objeto de examen exhaustivo en este texto – es la conformación de una pseudo identidad absoluta, la cual si bien no apela a la convergencia con la instancia de tipo *Aufhebung* hegeliana, mencionado líneas atrás, sí es factible, dada la radical fuerza de investidura libidinal que recae en la figura del líder una vez se ha materializado la catexia, revelar una similitud nada despreciable con lo que el propio Laclau (2014) para dichos casos denomina “totalización metafórica” (p. 112). Lo que está en juego al entrar en escena la función de la investidura libidinal radicalizada en la composición de la sedimentación del sujeto populista en el líder, se manifiesta de modo claro en palabras del propio Laclau (2005) cuando en dichos escenarios radicalizados, allende la ideología que coadyuva mas no determina la emergencia de dicha subjetividad, revela que lo que en realidad cobra vida es una “hipostasis” (p. 117), que se hallaría apta en dichos momentos de sublimación narcisista popular, nuevamente en palabras de Laclau (2014), para “eclipsar” (p. 92) la pluralidad y por consiguiente para menguar la producción de analogías gracias a las cuales pervive el universo de las diferencias.

Lo recién señalado, a su turno, se muestra anejo con la exigencia de esclarecimiento del modo como en dicha hipostasis – la cual es imposible de acaecer como fenómeno real a menos que se verifique la operación de la investidura – se encierra, y desde dos ángulos de lectura distintos en naturaleza, de una parte, la pronunciada probabilidad de castración simbólica inherente a la previa renuncia al goce ilimitado que hubiera de proporcionar un objeto fálico materno imaginario, asunto propio de la identificación dinámica en la que el símbolo aún reclama una fijeza vinculante con el sujeto y de otra, una decantada tendencia a la encarnación

del pueblo inscrito performativamente bajo el nombre que retroactivamente le otorga eficacia simbólica, inscripción que en todo caso reposa en la figura del líder.

Es justamente la fuerza exacerbada de tal encarnación la que develaría, según explica Ríos (2023) en una lectura que hace de *La Razón Populista* a la luz del pensamiento mítico-simbólico de Ernst Cassirer, una inequívoca expresión de unas “formas modernas colectivas de sacralización de la política” (p. 457). Cassirer, si bien ha sido ignorado casi por completo en los análisis de la mencionada *ratio*, ilumina como ninguno la presencia de la verdadera dimensión explicativa desde la cual es factible la composición de lo que el propio Laclau (1993) denomina: “sujeto mítico” (p. 77), lo que significa que en otras palabras, tal subjetividad designa, además, el carácter mítico de la composición metafórica del sujeto populista.

Cabe recalcar que ambas órdenes de lectura, si bien no son coincidentes en sus campos epistémicos, sí obran como diagonales teóricas referenciales de la constitución aporética del líder; tal aporeticidad, sin embargo, pareciera empañar la construcción teórica laclausiana en torno a la construcción del sujeto populista, con ocasión al riesgo de una potencial exacerbación de la investidura propia de la subjetividad metaforizable del líder; en tal caso, la matriz que configura e informa el entrelazamiento de las ontologías regionales de la plenitud y la posibilidad, se verían igualmente menguadas, toda vez que los propios fenómenos inscritos en el devenir del poder – institucionalización, promoción del principio de legalidad, subversión, revolución, crisis, etc. – aparecerían sometidos a un orden que conculca la diferencia en tanto correlativa de una participación de un orden que desborda lo meramente simbólico – afectivo, un orden más allegado a lo trascendental.

Bajo tales coordenadas de aproximación, la detección de una dimensión última que informa la producción del populismo como *ratio* del *populus* como sujeto cuya identificación no

plena se encuentra en el punto medio entre estructura y decisión, y de la investidura libidinal que halla en el goce su *leitmotiv*, recae en una matriz de inteligibilidad de tipo mítico-religioso, ello en razón a que solo desde esta instancia de comprensión donde la totalidad mítica a la que refiere Laclau, devela su impronta.

El propio académico argentino afirma sin rodeos que, en efecto, el mito pasa a hacer un carácter mediante el cual se viabiliza de modo inobjetable la sutura de una dislocación. Tal develación del carácter mítico que acompasa en su función suturadora la dislocación continua que entraña el sujeto populista, no implica de suyo un alejamiento irreversible de los postulados que impregnan de sentido la emergencia de la conexión del campo metafórico con el campo afectivo; tal conexión muy por el contrario se sitúa en el punto nodal donde coincide "...uno de los nombres de identidad entre metonimia y deseo." (Ipar, 2020, pp. 27-28), con ocasión a la previa instalación de "la falla en ser" (falo materno originario) (Ipar, 2020, pp. 27-28) de los objetos de amor (el otro) gracias a la intensa relación del sujeto con un objeto que siempre es traspasado por la acción de un significante excesivo. En esta misma línea Ipar, además, añade lo siguiente: "Cada vez que el sujeto cree atraparlo [al objeto de deseo] vuelve a huirle, surgiendo entonces como deseo de Otra Cosa." (Ipar, 2020, p. 27). En términos más precisos, la operación de sustracción del sujeto respecto de su potestad desiderativa reguladora (falo lacaniano), pasa por la renuncia del vector regulador del deseo mismo, renuncia que impone una nueva falta en el sujeto deseante haciéndole consciente de ahí en más del estatuto simbólico del deseo, gracias al cual se cristaliza el continuo desplazamiento del mismo, fenómeno que se habrá de traducir en la posibilidad de detección del propio deseo como formación siempre desplazada, ergo, *apta para el empleo de sustituciones metonímicas* y, por ende, de movimientos tropológicos que redundan en la conformación de metáforas condensadas, según su fuerza en el significante primario. \_\_\_\_\_

Con todo, la antecedida conexión de planos retóricos afectivos merced a la relación sujeto – objeto de amor – significante excesivo, privilegia en alta medida la reputada renuncia respecto del vector de orientación del deseo (falo) en lo relativo a su incesante anhelo de identificación con “el objeto imaginario faltante” (Ipar, 2020, p. 27); esta renuncia deviene en la castración simbólica, misma, en virtud de la cual se amplía el espectro de comprensión de una ruptura del anhelo “[...] omnipotente de querer responder a título de garante frente a las demandas de la sociedad,...” (Ipar, 2020, p. 29).

Y, si bien es cierta la afirmación que postula la posibilidad, en virtud de lo recién descrito, de materializar la investidura de líderes populistas que se hallen informados por el cariz de la castración simbólica, generando de tal modo espacios de praxis políticas en los que la autonomía individual del ciudadano no se merme en altas proporciones y, antes bien, asegure nuevas modalidades de vinculaciones políticas en las que la diferencia no se encuentre a disposición de veleidades propias de las metaforizaciones totalizadoras del pueblo-uno encarnado en la figura del líder, no es menos cierto que las más de las veces la ligadura libidinal que es consustancial con el anhelo del goce simbólico-afectivo materializado en la persona del referido líder, hace tránsito a expresiones inequívocas de conformación de una totalidad mítica, la cual no solo coadyuva en la inhibición de movimientos metonímicos en los cuales el deseo es siempre un objeto en continuo desplazamiento, sino que, además, y tal como lo señala Laclau, eclipsa la propia configuración del sujeto populista, ello en razón a que pareciera aquel líder, en tanto expresión de una totalidad mítico-religiosa, es reabsorbido por la estructura. Al respecto, aprecia Guille (2017):

“ese sujeto se constituye mediante la lógica hegemónica, por la que un sector social particular presenta, a través del juego entre metonimia y metáfora, sus propios objetivos como los que posibilitan la realización universal de la

comunidad”... Como afirma Laclau “el espacio de ese movimiento tropológico que subvierte el orden simbólico es el lugar de emergencia del sujeto” (IH: 85). En este sentido, como señala Laclau, “el sujeto es, constitutivamente, metáfora” (NR: 77) y tiene además un carácter “mítico”, en tanto el “trabajo” del mito “consiste en suturar ese espacio dislocado (...) La eficacia del mito es así esencialmente hegemónica (...) El momento de la realización [de la cristalización] del mito es, pues, el *momento del eclipse del sujeto y de su reabsorción* por la estructura” (NR: 77). Esta caracterización retórica del sujeto no pretende negar la concepción anteriormente esbozada del sujeto como distancia entre la decisión y la estructura indecible, sino en todo caso suplementarla de manera tal que no se haga hincapié exclusivamente en el aspecto de la decisión... (p. 93). (Cursivas fuera del texto).

Un intento asertivo de comprensión de la detección de la totalidad mítica de cuño cassireriano al interior de la procesualidad retórica-afectiva del sujeto populista, una vez que se accede a la fase de la investidura, pasa por la exigencia de visualizar el momento exacto en el que la serie: producción de la hegemonía – comprensión de la plenitud como inalcanzable –, producción de investidura libidinal (catéctico-afectiva), permite la transición de la representación de la particularidad como representativa de un orden de relaciones y de fenómenos plenos, a la *reificación* de la misma como signo suficiente y necesario de una especie de transustanciación<sup>5</sup> de los modos de representación: la lógica representativa, una vez ha de vérselas, de una parte, con la escenificación de la catacresis<sup>6</sup> haciendo de lo figural una sustitución de un vacío

---

<sup>5</sup> En términos generales, el concepto se refiere a la transformación de una sustancia en otra. Esto implica principalmente a la esencia de un objeto, es decir, a aquello que lo constituye y persiste a través del tiempo (ousia) y su interconexión con los accidentes. En otros términos y gracias a una ontología del *effectum*, lo real de la sustancialidad se manifiesta de una manera muy sutil en la convergencia de la dimensión simbólica que acompaña toda explicación discursiva, igualmente ontológica de la liturgia, en tanto esta última pone de manifiesto el *corpus mysticum* de Cristo, misma metáfora que servirá matriz de comprensión por analogía del estado como cuerpo social y político. (Müller, 1998, pp. 699–714).

<sup>6</sup> Catacresis en los términos de Laclau (2005), según el cual “...un bloqueo *constitutivo* del lenguaje que requiere nombrar algo que es *esencialmente* innombrable como condición de su propio funcionamiento. En ese caso, el

irrepresentable; y, de otra parte, con el cese de sustituciones operadas entre agentes y tareas, inhibiendo la formación de analogías aptas para la ulterior metaforización, deviene en la reificación de la particularidad, en la cual se produce un espacio de interacción afectivo-mítico, por el que justamente tal particularidad es expresión fidedigna de la totalidad. Esta determinación reificante de lo particular, es solo posible a la luz de una onticidad en donde el sentido del ser como *energeia*<sup>7</sup> ya no es predominante y, por el contrario, es menester al acceso de lo que Agamben denomina “ontología del efecto”. (Agamben, 2013, pp. 92-96)

No se pretende, tras lo expuesto, esbozar los presupuestos de modo exhaustivo de una ontología de la producción, en tanto ello excedería el alcance de este escrito; sí, señalar y elucidar los alcances en el plano mítico-religioso bajo el cual indaga Cassirer su teoría del mito de la reificación y de la sacralización de fenómenos políticos, y, por lo tanto, para lo que nos interesa, en este caso, del entendimiento cabal de un proceso de investidura que hace tránsito a una encarnación desde la cual es plausible observar lo que, según Ríos (2023), Laclau mismo denomina “una totalidad mítica.”. (p. 456)

Si la propia estructura de la ontología de la plenitud se haya traspasada por la conexión entre lo posible/imposible en lo tocante a su representabilidad, merced a la contingencia que en última instancia los informa, aquella ontología de lo pleno ha de erigirse en plataforma de visibilidad de una novedosa apertura a un plano ontológico en el que la *energeia* da paso al

---

lenguaje original no sería literal, sino figurativo, ya que sin dar nombres a lo innombrable no habría lenguaje alguno. En la retórica clásica, un término figurativo que no puede ser sustituido por otro literal se denominó catacrexis...” (96) (Cursivas dentro del texto).

<sup>7</sup> Confróntese la *Metafísica* de Aristóteles. Libro XII. Editorial Gredos. Para una profundización cabal acerca del término, confróntese Yepes Stork, R. (1993). La doctrina del acto en Aristóteles. Editorial EUNSA.

*effectum*<sup>8</sup>, generando de tal forma un espacio de intelección cabal, tal y como se indicó en líneas precedentes del fenómeno de la reificación y de la encarnación.

<sup>8</sup> En un muy complejo y erudito ensayo destinado al desentrañamiento de la conexión entre la unidad sustancial respecto de sus accidentes, Agamben (2013), de la mano de una lúcida lectura de la relación Sustancia-Accidentes en Boecio, esgrime la siguiente tesis:

“... la sustancia no es solo una operación que con toda evidencia vuelve a los accidentes capaces de ser [...] también el ser que ellos alcanzan a través de la sustancia es algo operativo que resulta de esta operación [...] la sustancia es algo que se “toma” y efectúa, y, no un ser independiente de su efectuación.”. (p. 93)

La apelación a la operación indicada es extraída de un pasaje del texto *Contra Eutiques*, el cual Agamben transcribe a continuación:

“Está debajo [susbtat] - escribe Boecio - aquello que les da desde abajo [subministrat] a los otros accidentes un sujeto [subjectum], a fin de que se vuelvan capaces de ser [ut esse valeant]; lo sostiene [sub illis enim stat], en efecto, en tanto subyacen a los accidentes [subjectum est accidentibus]”. (p. 92)

Desde esta perspectiva, se aprecia de forma más clara el modo como desde un haz de coordenadas ontológicas clásicas, aunque analizadas bajo un lente crítico, lo sustancial inherente a lo accidental en virtud *no* a una presencia fija del ser o incluso de una *energeia*; sino a una dinámica esclarecedora del paso de una ontología en la que predomina el sentido canónico del ser, a una productivo: así las cosas, al no ser copartícipe de la configuración de un orden totalizante absoluto unitario, aparece entonces como correlativa a un sentido, según lo significado por Agamben, productivo, hace expedita la comprensión de la verdadera conexión que se establece en clave boeciana entre la *ousia* y los accidentes; tal esclarecimiento de la relación va a trasladar de modo definitivo la inteligibilidad de la interrelación que se presenta entre dicha *ousia*, inserta en el plano de la divinidad y las *hipostasis*, conexión que acabará siendo indispensable al interior de la narrativa dogmática trinitaria: de conformidad con la lectura de Agamben sobre Boecio, el sentido primordial otorgado al ser de la sustancia se desvanece ocupando tal posición un sentido efectista de la misma.

Agamben, tras lo apuntado, pretende precisar “el lugar y el momento en el que la ontología clásica inicia aquel proceso de transformación que conducirá a la ontología cristiana moderna [...]” (p. 95), y halla aquel momento en la teoría de las tres hipostasis de Plotino, destacando además que tal desarrollo requería de antemano un análisis diferencial de la categoría *Ousia*: el filósofo romano divisa que aquella *Ousia*, traducida como sustancia, “en realidad no se trataba de una propiedad sino de una operatividad interna del ser, por la cual, el ser, que simplemente es en los universales, se realiza y vuelve efectivo en los entes singulares” (p. 93); en esa misma línea, Agamben comprende que “[...] la transformación semántica de la primera categoría Aristotélica debe ser leída en conexión con la doctrina de las tres hipostasis de la única sustancia divina que se había impuesto en la iglesia a partir de Atanasio” (p. 93), y como puede verse, lo que interesa a Agamben en esta detección de la transición ontológica clásica en una de tipo cristiana, se pone en cuestión la preponderancia del paradigma del ser como acto, asumiendo tal preponderancia un paradigma de la operatividad: en tal transición Agamben hace hincapié en una escisión en el ser, sentando el precedente de que muy por el contrario es la *dynamis* la que permite manifestar una tendencia del ser hacia el plano de lo operativo. La adopción de un sentido efectual y no llanamente presencial de la *Ousia*, se revela igualmente en la teoría, como se indicó, de las tres hipostasis de Plotino, validando de este modo el desplazamiento de la comprensión de la realidad sustancial en términos de una *realización* sustancial de la unidad en dichas hipostasis; más precisamente, afirma Agamben, apelando al concepto de la consistencia metafórica de lo Uno lo siguiente:

“cuando más trascendente se hace el uno, tanto más realidad debe darse realidad a de tres hipostasis que constituirán el modelo lógico de la trinidad cristiana [...] pero esto significa que la ontología se concibe fundamentalmente como una realización y un proceso hipostático de puesta – en- obra, en el que las categorías de la ontología clásica (ser y praxis, potencia y acto, tienden a indeterminarse [...]).” (p. 95)

La misma *unidad* en el caso de la exacerbación libidinal de la investidura sobre el líder, se cifra en un proceso de sublimación y reificación en torno a la identidad misma, deviniendo de este modo aquella unidad, una hipostasis, la cual paradójicamente *obra* como una subsunción de la universalidad no plena en una de tipo totalizante, pareciendo poner en entre dicho la llamativa propuesta laclausiana de la posibilidad de configuración de una plenitud ausente en

la cual el *populus* es más que la sumatoria de las singularidades que lo conforman. Allende de la presentación del *populus* en tal transición hacia una forma *sui generis* de encarnación mítico-religiosa, lo que en verdad se advierte es la emergencia de un tipo de metamorfosis que fragua entre otros ámbitos una flexibilidad de la frontera antagónica en virtud de la cual la apertura, indeterminación y vacuidad del pueblo adquieren carta de naturalidad; apertura, indeterminación y vacuidad que se corresponden como correlato de la flexibilidad de contornos, propia de toda formación de la unidad identitaria sujeto a una “conexión simpatética” (Ríos, 2023, p. 461); tal estructura simpatética se sitúa en paralelo a la disolución de fronteras estáticas en la formación de la identidad del pueblo, fronteras que se sitúan de formas yuxtapuestas contra lo que Ríos (2023) denomina “entidades sacralizadas de la nación, el Estado, la clase, el partido, el movimiento o la raza”. (p. 462). No obstante, ello, la encarnación del *populus* en la figura del líder, no pasa a constituirse *solamente* en gracia a una teoría de la metamorfosis, encuadrada en un campo de convergencia cósmico-real (las formas de representación o transposición de una variable o categoría pasa a otra) al interior de una categoría mítico-religiosa que se desdobra como dispositivo de coexistencia unificadora; y pasa a constituirse como “[...] atmosfera de comunión esencialmente comunitaria entre sujeto y objeto” (Ríos, 2023, p. 462). Lo que devela la presente premisa no es tanto la existencia de una instancia explicativa de lo que Cassirer en boca de Ríos (2023) denomina “identidad mística” (p. 456). Lo que en realidad se halla como escrutable solamente a la luz, según Cassirer de una totalidad mítico-religiosa, es una identidad traspasada por una investidura no solo necesariamente sacra sino, más aún, *litúrgica*, ello en razón a que desde tal plano de análisis se viabiliza la conquista de un *locus* donde converge una doble metaforización político-económica revelando de este modo la faz político-ontológica última de un cuerpo mítico, el cual se constituye a un tiempo como la escenificación pública de un misterio oiko-nómico dentro de una comunidad de creyentes que aclama tanto al *ser* como la obra de redención ejecutada por la segunda persona de la trinidad-y como soporte de la metaforización de dicha subjetividad visibilizada en la hipostasis del pueblo-uno encarnada en la figura del líder. La referencia a la aclamación compele a un afianzamiento de carácter emotivo constitutivo de una matriz libinal-sacra del *populus* al formar su unidad reificada en la encarnación del líder, incluso en regímenes de talante democrático. Si Agamben (2007) toma en consideración la necesaria correspondencia entre trinidad inmanente y trinidad económica, es porque tal relación constituye la base de lo que este filósofo denomina “paradigma providencial de una maquina bipolar” (p. 402), bipolaridad que tiene su asiento en la distinción entre reino-gobierno, y distinción que a su turno reposa en la diferencia entre *ser* divino y *praxis* divina. Ahora bien, como reacción a la preeminencia otorgada a la *energeia* como sentido canónico del ser, puede rastrearse, desde Martin Heidegger, la transformación de aquella ontología en la traducción de la categoría suprema aristotélica (*energeia*) por el concepto de *actualitas*, aunque en rigor el desplazamiento de esta última categoría solo se evidencia en la escolástica tardía, desconociendo Heidegger de este modo que ya en los inicios de la conformación del dogma trinitario, *energeia* significa *effectus*, y la materialización de esta dinámica ontológica se halla precisamente en la estructuración ontológico-simbólica de los sacramentos, y más específicamente en la liturgia. Como puede desprenderse de lo señalado, será la liturgia el *locus* de convergencia no de dos tipos de trinidad sino de dos planos en los que es posible detectar simultáneamente unidad en el ser y distinción de acciones, mismo tipo de unidad que habrá de acompañar la estructuración del dogma de la hipostasis de Cristo, la cual será permanentemente redituada en su analogado principal denominado cuerpo místico de Cristo, mismo que gracias a la ontología del *effectum* adquiere una dimensión sacra que no constituye únicamente una forma de totalidad mítica sino un analogado hipostático sobre el cual recae tanto el sacrificio como el elenco de aclamaciones que condensa todavía más la identificación, no solamente con la persona de Cristo sino con su disposición vicarial, objeto de culto. Tal analogado hipostático habrá de devenir en una nueva metaforización contemporánea de la encarnación registrada en la hipostasis, mediante el propio líder, a fin de exaltar su vicariedad en el proceso de transición de la *plebs* al *populus*. En esencia y, en síntesis, la liturgia en tanto *locus* de transformación ontológica gracias al cual la oikonomía se manifiesta consustancial con la mentada ontología del efecto, operará como el punto más recóndito de referencia de la forma secularizada de la instancia donde dicha experiencia aclamativa permitirá, tal y como lo expresa Agamben (2007), la realización de una “estrategia emotiva” (p. 339); tal forma habrá de denominarse Estado. Será entonces al interior de dicha estrategia emotiva como se configurará cierto tipo de identidades unitarias totalizantes al interior de la estructura estatal, misma estructura, que empero puede ser objeto de una reactualización de cierta naturaleza leviatánica que pareciera acompañar soterradamente a aquella desde el absolutismo, reactualización que, sin embargo, y teniendo de presente al propio Estado como secularización de un cuerpo místico, se cristalizaría justamente en la emergencia de un líder que logre aglutinar tras el proceso de sublimación-investidura *litúrgica*-encarnación, el anhelo de una plenitud ausente. Sobre aclarar que el proceso de exacerbación emotiva allanaría el camino para una formación, en este caso, al decir de Ríos (2023) “una iglesia populista” (p. 466), al interior del Estado como secularización de la hipostasis mística, la

Este último término de la encarnación entendido exclusivamente bajo los supuestos teóricos laclausianos que posibilitan la construcción de hegemonía, se sustrae de una analítica más aguda, rica en matices y, por lo tanto, más contundente a la hora de explicar la conexión catéctico-libidinal entre la masa y la figura del líder, una vez la fuerza de tal catexia permite divisar una intensidad tal que no es factible delinear bajo un constructo teórico *llanamente* simbólico-afectivo, no pudiendo ceder espacio en este escrito a la tentadora oferta de concebir como reales los procesos de reificación en tanto partícipes de una teoría general de la magia, en virtud de lo cual lo social (lo político) devendría en la exposición imaginaria de los pactos y las alianzas entre los órdenes trascendente e inmanente, alianzas donde lo místico extravía su razón de ser, sin referencia necesaria a planos ontológicos que le sirvan de sustento.

---

cual en el tiempo presente continúa obrando como instancia de suturación de la soberanía, el nomos y la voluntad política. Ríos (2023), al respecto afirma:

“La “Iglesia populista”, sin embargo, debe mantener sus credenciales *antiestablishment*. En una guerra de posición como reza el discurso de la “razón populista” una vez llegados al poder los partidos y los movimientos populistas, en vista de mantener su posición *outsider*, se autoproclama la voz de lo herético y plebeyo, en un proceso de separación y consagración de sí como lo otro-excluido-sagrado. De allí que, en un proceso de inversión discursiva, reserven para sí la posición herética, y todo movimiento contra el *statu quo* del Estado populista sea concebido, en la frontera antagonista, como conservador del poder instituido. (p. 466).

De igual manera, puede añadirse que las formas aclamativas litúrgicas al interior de la estatalidad contemporánea, y ante el advenimiento de formas de producción hipostática que sacralizan el anhelo de plenitud ausente, devinieron, tal y como lo demuestra Agamben en rituales populistas fascistas tanto en la Italia de Mussolini como en la Alemania Nazi (Agamben, 2012, p. 44). A la luz de estas consideraciones, la tesis que afirma la existencia de una concreción mítica, esto es, la existencia de un modelo de aglutinamiento de la diferencia en un lazo de tipo cósmico cassireriano, el cual permite la coincidencia de los términos de “la relación en el pensamiento místico” (Cassirer, 2013, p. 209) descuida el modo de la pervivencia de una unidad cuya constitución interna denota pluralidad ontológica efectual: solamente al amparo de una ontología de la efectualidad se torna viable la comprensión nítida de la relación entre lo litúrgico y lo político estatal, estructura esta última entendida, según lo apuntado, como la manifestación secularizada de la metáfora de los dos cuerpos del rey, metáfora que en el tiempo presente exige encarnaciones múltiples al interior de un régimen hegemónico, ello en razón, de conformidad con Laclau a que: “la lógica de la encarnación continua operando bajo condiciones democráticas” (Laclau, 2005, p. 215).

En tal conjunción de lo litúrgico y lo estatal se revela el paradigma ontológico práctico desde el que se visibiliza aquella totalidad mística que Cassirer creía hallar en las formas modernas de sacralización de la política, sacralización que, no obstante, no da noticia de una ontología de la efectualidad por la cual se acceda al entendimiento del pueblo uno, hipostasiando la forma extrema *en y por* el líder, permitiendo de este modo lo que Agamben denomina una “inmediata presencia del pueblo” (Agamben, 2012, p. 44).

La única vía expedita para acometer tal tarea de desentrañar la reificación, en términos laclausianos de lo particular a lo universal en el proceso de la encarnación, no puede ser otra que aquella que aborda formas modernas colectivas de sacralización política, siendo una de las más fieles exponentes, si no acaso la más fiel de tal fenómeno, la referida al pueblo-uno sacralizado. La serie conformada por los siguientes elementos: sublimación-reificación-encarnación-unidad hipostática revestida de un sentido comunitario como expresión de una totalidad mítica que inhiere a la hegemonía, bien puede exhibir un registro de comprensión más sofisticado al abrigo de la ya enunciada lógica mítica, puesta al amparo de la ontología del efecto, que se extiende a la *ratio* populista.

Ríos (2023) se adentra por los linderos de una lógica mítico-religiosa en tanto marco teórico explicativo último de los modos en que la hegemonía populista laclausiana se manifiesta, advierte lo siguiente:

... Laclau se refiere, a partir de su aplicación del pensamiento de Lacan sobre el objeto parcial a la lógica del populismo, a la sublimación como “la elevación de un objeto inmediato a la dignidad de la Cosa” (2021:145), esto es, de una particularidad que asume el rol de una universalidad imposible, totalidad mítica como plenitud no alcanzada, evocada. Ella implica entonces “la sustitución de un objeto ordinario por la Cosa”, en este caso, “el objeto parcial no es *una parte de un todo, sino una parte que es el todo*” (2021:146)... (p. 454)

Y tal reestructuración de la comprensión de la lógica de la representación de una particularidad que deviene universal, se corresponde a la perfección con lo que Ríos Flores denomina proceso de sublimación simbólico – afectiva, merced a la conformación de planos de “totalidades míticas”<sup>9</sup>, mismas en las que las reificaciones adquieren patente de curso, a fin de

---

<sup>9</sup> Totalidad mítica, término que debe entenderse, según el pensamiento de Cassirer, como una estructura compleja omniabarcante, misma que implica de suyo formas de sacralización y antagonismo. Si bien este concepto para

explicar satisfactoriamente los modos de efectuación ontológicos mediante los cuales un particular deviene en universal como expresión de una unidad.

En otros términos, la dupla sublimación-reificación no solo es asequible desde una diagonal psico-simbólica o de cuño freudiano o lacaniano. Lo que en verdad se debate en profundidad es ese ángulo de aproximación a la apuesta en escena de una condición de posibilidad que valide la conformación de la hegemonía populista como expresión de una sacralización que inhiere a una totalidad mítica: el líder carismático que se hace uno vía totalización metafórica, vía catacrexis, o vía exacerbación libidinal en el *populus*, allende a su presencia conexas en la constitución del inverso de la falta, en realidad se presenta en su individualidad como investidura sacra, máxime si tal proceso tiene su asiento en las formas contemporáneas de lo que Kantorowicz (2012) calificaba como “Los dos cuerpos del rey”<sup>10</sup>, metáfora *sui generis* revestida de analogías y metonimias gracias a las cuales se rastrea la

---

Cassirer está fundamentado en una analítica simbólica que permite dar cuenta del mito del Estado, de ningún modo valida la tesis de una serie progresiva desde la cual la ciencia *superaría* el mito. En tal sentido, Ríos Flores (2024) da cuenta del carácter *reemergente* no progresivo del mito político: “Ya en el segundo tomo de su Filosofía de las formas simbólicas, Cassirer afirmaba que “incluso después de ser dominadas, las formaciones míticas no han perdido, de ningún modo, todo su contenido y fuerza” (2010, p. 285). En los años cuarenta, el filósofo alemán reconocía nuevamente que “el mito no es el producto de una mentalidad primitiva; tiene todavía su sitio en las más avanzadas etapas de la cultura humana”, “es un elemento permanente en [ella]” (2020, pp. 26-27; cf. 2013a, pp. 331, 338, 352; 2009, p. 120; 2018, p. 392). Cassirer no defiende la existencia de una sucesión irreversible o reemplazo de una forma simbólica por otra en una serie progresiva (Cassirer, 2016, p. 56) desde el mito a la ciencia, como aquella propuesta por Comte (cf. Cassirer, 2013, pp. 13, 290). Aún más, es el propio análisis de Cassirer sobre el “retorno” del pensamiento mítico en el fenómeno político nacionalsocialista, pero también en la capacidad permanente del mito de reemerger, el que vuelve evidente la imposibilidad de un esquema progresivo semejante” (Ríos Flores, 2024, pp. 227-245). Es este el marco de comprensión que permite entender, por parte de Laclau, el rol de una universalidad imposible, misma que sería análoga a la totalidad mítica como expresión de una plenitud no alcanzada (Ríos, Flores, 2023)

<sup>10</sup> Kantorowicz en esta obra pretende un análisis del cuerpo místico del rey, sobre el cual recae tanto la soberanía como el poder absoluto, es decir, un poder de tipo nomológico. Laclau, tendrá en consideración tal metáfora para afirmar, en su lógica populista, que la encarnación trasmigra a múltiples cuerpos, en un plano democrático. Sin embargo, en la conformación de la hipostasis entre *populus* y líder, pareciera desvanecerse tal multiplicidad, toda vez que la fuerza de la investidura que recae sobre el líder desplaza en la praxis las singularidades que la propia teoría laclausiana pretende salvaguardar. Para un estudio de mayor hondura confróntese Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Ediciones Akal S. A.

emergencia histórico – sacra del mito del Estado. Y Laclau (2005) lo retoma en las siguientes palabras:

... Esto significa que la vacuidad circula entre el lugar y sus ocupantes, que se contaminan entre sí. Esto significa que los dos cuerpos del rey no han desaparecido en la sociedad democrática. Simplemente no es cierto que la vacuidad pura haya reemplazado al cuerpo inmortal del rey. Este cuerpo inmortal es encarnado por la fuerza hegemónica. Lo que ha cambiado en la democracia en comparación con los *Anciens Régimes* es que en éstos, la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo, mientras que en la actualidad transmigra en una variedad de cuerpos. Pero la Lógica de la encarnación continúa operando bajo condiciones democráticas y, en ciertas circunstancias, puede adquirir una considerable estabilidad. (pp. 214-215)

En clara alusión, tras lo anotado, Ríos (2023) afirma lo siguiente respecto a la encarnación sacralizada popular al interior de la totalidad mítica:

... No por casualidad, Laclau habla de que “el todo siempre va a ser encarnado por una parte” (2021:147). Es preciso notar el lenguaje mítico-religioso de la encarnación para la descripción del proceso de sublimación de la particularidad en un todo-sagrado. La parte no representa el todo, *es el todo*. El pueblo es una particularidad sacralizada que encarna (contingentemente), al mismo tiempo, una totalidad mítica. (p. 456) (Cursiva fuera del texto).

Pasando revista a las implicaciones desde un plano mítico religioso de cariz cassireriano de la configuración mítica de la imagen particular que hace tránsito, vía significante flotante hegemónico a la universalidad, Ríos (2023) anexa lo siguiente:

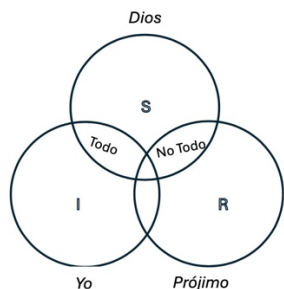
... Si el “nosotros” particular representa al pueblo como un todo, la misma representación, como sostiene Cassirer, adquiere un sentido particular en la configuración mítica “la <<imagen>> no representa la <<cosa>>; es la cosa; no sólo la representa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato

presente” (2013 a: 63; cf. 1975 a:124). Así, sostiene el filósofo, “en el mundo del mito cualquier apariencia es siempre y esencialmente encarnación” (2013 b:87). Esa transubstanciación propia del mito es lo que convierte la lógica de la representación tradicional, que separa lo ideal de lo real, en un *auténtico proceso de reificación*. De modo que, siguiendo la lógica de la “razón populista”, todo particular que represente el pueblo, es el pueblo, o lo encarna, con todo lo que la lógica de la encarnación de lo sagrado implica. (pp. 456-457) (Cursiva fuera del texto).

### 2.3.1. *El nombre del padre: la dimensión excepcional de la hipóstasis populista en su relación con el líder*

#### Figura 1

*Contornos de la teología política del prójimo*



Fuente: Tomado de: Žižek, S., Santner, E. L., y Reinhard, K. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. P. 99. 1ª edición. Amorrortu Editores.

No quiere soslayar lo anteriormente descrito, la necesaria interconexión que se presenta en la conformación de los tres planos lacanianos de identificación subjetiva, graficados en la parte superior, (imaginario, real y simbólico), siendo el tercero de ellos (simbólico), el lugar de conjunción de los planos S e I el que habilita la identificación de los miembros que se auto comprenden como parte del *populus*, a fin de obtener la validación de un sentido comunitario,

republicano o según el caso, plebeyo; antes bien, dichos procesos de identificación (imaginario, real y simbólico) se acompañan con la apertura del campo mítico- religioso, mismo que puede calificarse como omnicomprendido, desde el cual promocionar una caracterización de la investidura no atada exclusivamente a la lectura psicoanalítica del trazo unitario. Al respecto subraya Zaida (2023) lo siguiente:

Así, la identificación como mecanismo inaugural de ingreso del sujeto al campo simbólico da inicio a una serie circular e infinita en las que se despliegan las otras dos clases de identificación, mejor concebidas como modalidades de la primera definición en tanto *incorporación* de la falta. Esa serie identificatoria es el modo en que se hace posible cualquier existencia subjetiva. El sujeto ingresa a un campo simbólico dislocado en el momento en que es nominado (primera identificación); atravesado por una falta constitutiva, el sujeto toma *un rasgo* del Otro en su intento por colmarla (segunda identificación); las subjetividades que se constituyen en el campo del Otro pueden identificarse entre sí... (pp. 16-17)

Líneas más adelante, el mismo académico sostiene en atención a la posibilidad de entender los modos de identificación como modalidades que operan solamente a disposición del *contexto*, lo siguiente:

El lazo afectivo entre los miembros de la masa y el líder que Laclau basa en las tercer clase de identificación freudiana no implica un uso discreto y excluyente de la misma – cosa que no es posible –, sino un uso pleno del mecanismo identificatorio en sus tres tiempos y en sus tres registros. Ellos se presentan no como tres modalidades autónomas que podrían o no producirse *dependiendo* del contexto, las circunstancias o el sujeto en cuestión, sino como tres momentos necesarios del complejo proceso que constituye (y falla en constituir) las identidades políticas. La identificación al líder de la masa supone la identificación al rasgo unario. La identificación al rasgo unario supone la identificación al nombre del padre. (p. 17) (Cursivas fuera del texto)

Ciertamente, la apelación al nombre del padre lacaniano como fundamento último del trazo unitario, es transversal al modo como se construyen las identidades políticas, máxime las constituidas en torno a la relación hegemónica. Sin embargo, el nombre del padre, aunque ha de situarse en un plano eminentemente psico-analítico de enunciación, desde el cual se articula el plano afectivo y se verifica la relación libidinal, no obstante no aparece apto para devenir como un dispositivo de inteligibilidad que exhiba la naturaleza sacra de la investidura, que obraría como analogado de aquel *pater* en la figura del líder, ello en razón a que la sistematicidad dinámica de dicho diagrama identitario no alcanza a dar cuenta omnicomprendivamente de la última *ratio* que explique la puesta en escena ontológica de lo político en tanto diferencia.

En efecto, la relevancia del modelo unitario en tanto matriz de inteligibilidad de la identificación, permite acceder al registro simbólico de “los nombres del padre” (Žižek, 2010, pp. 99-100); no obstante, aunque aquel (modelo unitario) permite dar cuenta de la estructura del plano simbólico en su máxima extensión, no asegura el entendimiento completo del diagrama bajo el que se aclara la relación entre lo imaginario y lo real, ello en razón a que la investidura libidinal, al exacerbarse al amparo de la hipostasis acabaría cristalizando una reificación del estatuto del nombre del padre (nomos), pese a que paradójicamente tal hipostasis emerge en aquel plano donde lo preponderante es la inclusión de una diferencia que además puede perfectamente homogeneizarse, lo cual solo es posible merced al reconocimiento de un estatus de igualdad, mismo estatus que pareciera quedar en entre dicho ante la fuerza arrolladora de esa hipostasis que como bien lo indicó Laclau adquiere vida propia al reificarse en gracia a una ontología del efecto en el líder.

En otros términos, aunque el grueso de los académicos que elaboran sus indagaciones respecto de la formación de identidad subjetiva lacaniana, toman como punto de origen en su

intento de comprensión del fenómeno de la conformación populista merced a una relación hegemónica, las indagaciones de cuño lacaniano-freudiano, tal y como se puso de manifiesto, bajo el auxilio de Zaidan no permiten caer en la cuenta que desde aquellas coordenadas y bajo las limitaciones propias de lo simbólico-discursivo lacaniano en torno a una exégesis de lo sacro en su anudamiento con el fenómeno de la política, es “*el mandamiento del amor al prójimo.*” (Žižek, Santner & Reinhard, 2010, p. 20) el que ocupa un lugar nuclear (en sentido estricto, el lugar del nombre del padre constituye el espacio de convergencia de nomos y soberanía, lo cual se traduce de forma simbólica-mítica-sacra en la preponderancia del *uno*, el cual, gracias a la investidura ya descrita, puede situarse por encima de la ley. Muy por el contrario, la referencia del amor al prójimo simboliza un *tres*, el cual, entrelaza al prójimo, el yo y el *pater* mismo, y dicha convergencia bien podría configurar una estructura política en la que la excepcionalidad no apareciera como la contracara del nomo soberano. No obstante, ello el régimen de hegemonía bien podría subsumir dicha tipología del amor, en situaciones de extrema crisis bajo la idealización de un jacobinismo subyacente en la exigencia “amorosa” de la revolución) en la cohesión y en la relación jerárquica entre órdenes y relaciones entre ellos; tal mandamiento permite afirmar la renuncia a la vectorización simbólica del deseo en el sujeto hablante (falo), y más todavía en el sujeto carismático que pasa a ser el objeto de identificaciones sublimadas en virtud del reconocimiento que sobre él recae de ser el sujeto real de la investidura.

Y es sobre tal investidura exacerbada donde paradójicamente puede en efecto inhibirse la renuncia a la vectorización fálica que permite cristalizar la identidad, según se vio entre metonimia y deseo, y activar por el contrario una igualmente exacerbada identificación imaginaria primaria entre los sujetos que han validado la reificación que tal líder obra, a un punto tal que pasa a conformar una unidad *con* él y *en* él (líder); esto último, justamente, en virtud de la

comprensión, tal y como ya se señaló por parte de Ríos del proceso de sublimación conducente a una reificación al interior de una totalidad de tipo mítico-religiosa.

Será, pues, al interior de la estructura mítico-religiosa como podrá comprenderse tanto la ya referida reificación como la conformación de una unión hipostática populista y, por supuesto, la encarnación, ateniéndonos al uso lacausiano de la metaforización democrática contemporánea de los dos cuerpos del rey, de múltiples cuerpos, ya no reales pero sí sacralizados.

En otros términos, los múltiples cuerpos democráticos se estructuran alrededor de lo que, de conformidad con los diagramas de Venn en tanto herramienta metodológica para representar visualmente los conceptos lacanianos de los registros de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico, que denominaremos aquí subconjunto de la universalidad homogeneizante no plena. Al interior de tal subconjunto, según lo recién afirmado, en efecto se constata, en virtud del sometimiento del falo simbólico, la concurrencia de un campo democrático, mismo que paradójicamente, en virtud del propio estatus de igualdad predicado en dicho campo y, en el caso del advenimiento de una investidura libidinal exacerbada, permite hacer tránsito a formas regresivas de identidad imaginaria (en y con la hipostasis encarnada por el líder) proclives a la modalidad narcisista, lo cual repercute en una muy probable constitución de una subregión inscrita en dicho subconjunto desde el cual opera el campo democrático, misma subregión que permite la detección de la dimensión sintomática de la democracia (al respecto bien indica Benjamín Ardití, que la democracia como régimen permite entender la metáfora del síntoma, la cual opera como una zona gris impidiendo el muy aplaudido status de normalización del sistema). Más todavía, y en referencia al análisis de la democracia en Claude Lefort el propio Ardití (2009) sostiene:

Si la democracia como la describe Lefort es “instituida y sostenida por la *disolución de los marcadores de certeza*”, mediante un proceso de

cuestionamiento implícito en la práctica social [...] en situaciones límites su propio funcionamiento puede brindar las condiciones de posibilidad del reverso. (p.128)

Y todavía más contundente se muestra Arditi en la siguiente afirmación, ante el análisis del advenimiento del líder al interior del populismo:

En lugar del cruce entre el actuar por otros, el “estar en el lugar de” y la autorización, la representación populista gradualmente se desliza en el simbólico “estar en el lugar de” y finalmente en la autorización hobbesiana en la cual la brecha de hecho se ha disuelto en favor del representante. (p. 129)

Desde esta subregión se haría patente al amparo de dicha regresión imaginaria, una producción de sujetos populistas auto comprendidos como formas reificadas de una plenitud ausente que solo el líder encarna, lo que se traduce, de una parte, en un probable reforzamiento de la dialéctica entre nosotros y ellos, que Laclau (2005) teóricamente había afirmado superar al proclamar que el pueblo no se reduce a la sumatoria de las particularidades; de otra parte, la estructuración de tal subregión corre paralela, tras lo recién enunciado, con un necesario reforzamiento de la crisis que no solo obnubilaría el campo democrático, sino que todavía más reforzaría la dupla nosotros/ellos, esta vez traspasado por una lógica de representación de una totalidad mítica. Desde tal instancia subregional, la representación por parte de aquel sujeto populista, a esta altura investido de una sacralidad de tipo definitivo, habilitaría inequívocamente la cristalización de la dimensión sintomática de la democracia por encima de la praxis democrática misma.

Bajo tales formulaciones, puede, en suma, advertirse cómo al interior de la serie sublimación-reificación-encarnación, el sujeto populista devenido en hipostasis en el líder carismático, se desplaza desde el subconjunto de la homogeneidad lacanianamente definida hasta el subconjunto donde el padre es igualmente reificado ya en el ámbito político en forma de nomos soberano, poniendo en entredicho de modo definitivo el rol de la diferencia como instancia de mediación en la conformación del anhelo de plenitud ausente que es transversal en toda la ratio populista laclausiana.

#### **2.4. Método**

La metodología a través de la cual se ha desarrollado el presente escrito es analítico-descriptiva de tipo exploratorio, enmarcada dentro de lo que se conoce como Ensayo Reflexivo, que busca a través del acopio, clasificación y análisis de fuentes secundarias, para este caso literatura, una aproximación analítica que permite adentrarnos en la comprensión óptica de lo político, es decir, en su realidad y naturaleza.

Con esta metodología se busca obtener una visión mucho más profunda y completa de lo político, en especial del pensamiento de Ernesto Laclau, sus muchos puntos de reflexión así como las posiciones que al respecto se han planteado desde distintos puntos de vista, ya sea a favor o en contra, eso sí siempre con un rigor académico que permite aportar tanto a la construcción de la democracia como a los posibles riesgos que la misma pueda tener. De esta forma, se identifican patrones, tendencias y relaciones que de otra manera podrían pasar desapercibidos.

## Conclusiones

### Capítulo 1

El grueso de la construcción teórica laclausiana en lo referente a *La razón populista*, opera bajo una matriz ontológica regional, a saber: la propia de la plenitud. Sin embargo, dicha ontología regional no puede sustraerse de establecer relación con dos ontologías regionales más desde las cuales se torna legible la imbricación de lo representable-posible e irrepresentable-imposible, de una parte, con la relación que se cifra entre lo contingente-necesario, de otra parte; todo lo anterior se traduce en la comprensión cabal de un tipo de universalidad que no soslaye la *diferencia ontológica*, sino, muy por el contrario, manifieste solidaridad con la falta originaria que se trasluce en los tres órdenes referidos. Tal solidaridad presente en la relación universalidad-diferencia debe situarse pareja con la comprensión de dicha diferencia como no reducible a dialéctica alguna.

### Capítulo 2

La correlación que se presenta entre los órdenes discursivo-simbólico, misma que tendrá repercusiones en la interconexión con el plano afectivo, máxime la que se presenta bajo el fenómeno de la investidura entre el *populus* y el líder, está atravesada por una correlación entre lo representable y lo irrepresentable, siendo ambas categorías inherentes al plano de lo posible/imposible; en tal sentido, lo que puede denominarse un régimen de representabilidad del *vacío*, que es homologable a la simbolización de este como un *cero*, deviene en la instancia última de comprensión de la función catacrética en la que lo figural por excelencia permite otorgar un sentido simbólico-retórico a lo que Laclau denomina en su lógica de construcción populista,

una fractura originaria. No obstante, tal función tropológica en realidad se sitúa en paralelo a un anhelo de domesticación de la *diferencia*, lo cual pareciera menguar la posibilidad de pervivencia de las singularidades que no son aptas en la *razón populista* para configurar plenitudes totalizantes, todo cual revela una aporía inherente a dicha aspectualidad de su lógica.

### Capítulo 3

Al amparo del constructo teórico freudiano-lacaniano de cuño psicoanalítico-afectivo, referente de Laclau a la hora de analizar los modos de identificación entre los sujetos que constituyen un *populus*, se resalta de una parte los planos imaginario-simbólico-real, y de otra, la interconexión en los registros del antagonismo y la dislocación, mismos que operan como el núcleo sobre el cual reposa la heterogeneidad, develándose, al interior de mencionados planos, una relación binomial tipo amigo-enemigo, relación cuya frontera es siempre pendular o inestable, evidenciando de este modo la consustancialidad de la *falta* con su registro en el plano simbólico desde el cual se impide teóricamente a la luz de la lógica populista, el cierre total del sistema.

Así, y con todo, ante el avenimiento de la figura del líder pareciera producirse cierta ambigüedad entre la propia lógica populista que postula la irreductibilidad de la particularidad en un todo unificante, y de otra, la inequívoca manifestación de una subsunción en una forma totalizante del mencionado *populus* por parte del líder, ello en razón a que la triada sublimación-reificación-encarnación, se encuentra traspasada por lo que el propio Laclau denomina hipostasis con demandas propias, generando de este modo una nueva aporía, la cual se sitúa en correlación con el tipo e intensidad de la investidura que en virtud de su exacerbación hace tránsito del plano de lo real-afectivo-simbólico al plano sacro-litúrgico, constituyéndose de este modo una especie de totalidad mítica, tal y como la concibe Cassirer desde la cual se torna plausible la comprensión

de un proceso de unificación entre dicho *populus* y el mencionado líder, proceso que ha de insertarse a luz de lo que Agamben denomina una ontología del *effectum*, efectualidad desde la cual se destaca desde dicho plano ontológico una sacralidad de tipo operativo, la cual perfectamente puede desdoblarse, paradójicamente al interior de regímenes populistas que hacen clara apología a prácticas progresistas emancipadoras radicales.

## Referencias

- Aboy Carlés, G. (2007). La democratización beligerante del populismo. *Debate. Revista de la Asamblea Nacional de Panamá*, 12: 47-58.
- Agamben, G. (2007). *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Pre-Textos
- Agamben, G. (2012). *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Las cuarenta.
- Agamben, G. (2013). *Opus Dei: Arqueología del oficio*. Pre-Textos.
- Arditi, B. (2009). El populismo como periferia interna de la política democrática. En: F. Panizza & B. Ardit (Eds), *El populismo como espejo de la democracia* (pp. 97-132). Fondo de Cultura Económica.
- Aznárez Carini, G., & Vargas, C. (S. F.). Ontología de la falta. En E. B. (Editores), *Ontologías políticas*. Imago Mundi.
- Balsa, J. (2006). Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía. *Theomai*, 24.
- Baron, S. H. (2016). *Plejanov. El padre del marxismo ruso*. Siglo XXI Editores.
- Biset, E. (S. F.). Ontología de la diferencia. En E. B. (Editores), *Ontologías políticas* (pág. 27). Imago Mundi.
- Cassirer, E. (2013). *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo II. Fondo de Cultura Económica.
- Cruz Barbosa, S. (2022). Ernesto Laclau, antagonismo y subjetividad en la política contemporánea. En: Covarrubias, I. *La teoría política en América Latina. Un mapa de navegación a través de sus cartógrafos* (págs. 205-231). Tirant Le Blanch.
- Dotti, J. E. (2004). ¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo. *Deus Mortalis*(3).

- Fair, H. (2019). La hegemonía en la teoría política de Ernesto Laclau. *Trans/Form/Ação*, 177.
- Fielbaum, A. (2015). Catacresis de la política. Ernesto Laclau y la deconstrucción. *Pléyade*, (16), 191-213. Recuperado de: <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/138>
- Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Taurus.
- Heidegger, M. (1976). *El origen de la obra de arte*. Departamento de Estudios Humanísticos.
- Ipar, M. C. (2020). La dimensión del afecto y la influencia del psicoanálisis en la conceptualización del populismo de Ernesto Laclau. *Revista Brasileira De Ciência Política*, (33), e228093. <https://doi.org/10.1590/0103-3352.2020.33.228093>
- Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Ediciones Akal S. A.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. 2ª Edición. Ediciones Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Fondo de Culturas Económica.
- Mendez, A. (Julio - Diciembre de 2015). Espectralidad, falta y ontología. La teoría de la hegemonía frente a su reverso excluido. *Revista Pléyade*(16), 93-117.
- Müller, G. L. (1998). *Dogmática. Teoría y práctica de la Teología* Editorial Herder, pp. 699-714.
- Reartes, M. D. (2019). Objetividad y discurso en las ontologías de Laclau y Žižek: controversias entre la abundancia y la falta. *Cuadernos de H ideas*, 13(13), 1-27.
- Retamozo, M. (2017). La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción. *Estudios políticos* (México), (41), 157-184. Recuperado en 03 de noviembre de 2025, de

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16162017000200157&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162017000200157&lng=es&tlng=es)

Ríos Flores, P. F. (2023). Reflexiones sobre la “razón populista” y su forma mítica de configuración del pueblo, a partir de la filosofía de Ernst Cassirer. *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 18(18), 447–469.

<https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.8038>

Ríos Flores, P. F. (2024). Sobre la categoría de “mito político” en la obra de Ernst Cassirer. *Revista de Filosofía* 49(1), 227-245. <https://doi.org/10.5209/resf.82673>

Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Fondo de Cultura Económica.

Stewart, A. (1969). Las raíces sociales. En: Ionescu, G. y Gellner, E. (compiladores). *Populismo. Sus significados y características nacionales*. Amorrortu.

Therborn, G. (2018). *¿Cómo domina la clase dominante?* Siglo XXI.

Valencia, D. (2022). Populismo, (post) hegemonía y democracia: repensar el populismo sin hegemonía. *Las torres de Lucca*, 71.

Yabkowski, N. (2010). Sobre la tensión entre ontología e historia: el ser de lo político como diferencia. *Astrolabio Nueva Época*(5), 48-64.

Zaidan, L. (2023). Apuntes acerca de la identificación en la teoría de Ernesto Laclau. Un enlace entre teoría política y psicoanálisis en el pensamiento contemporáneo. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53(1), e068. <https://doi.org/10.24215/29533392e068>

Žižek, S. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, Slavoj Žižek, Eric L. Santner & Kenneth Reinhard, K. 1ª Edición. Amorrortu.

Žižek, S. (2013). *El resto indivisible*. Ediciones Godot.