



Desde la identidad personal a la identidad colectiva: una lectura de Hume y Laclau¹

*From personal identity to collective identity: a reading of
Hume and Laclau*

Julieta Maiarú²

Resumen

El presente trabajo intenta releer la noción de identidad personal de David Hume en clave política a través de la propuesta teórica de Ernesto Laclau. Para esto examinamos la categoría de identidad personal planteada por Hume, la noción de identidad colectiva propuesta por Laclau e indagamos los vasos comunicantes que pueden establecerse entre ambos constructos teóricos. En este sentido, realizamos un análisis crítico de las obras de Hume y Laclau, así como también nos servimos de textos complementarios que aportan a la cuestión planteada. Encontramos que ambos autores frente a la noción de sujeto fundante sostenida por la tradición filosófica proponen a la identidad como un efecto, un resultado derivado de condiciones previas. Además, respecto a los factores que intervienen en la constitución de la identidad del sujeto, ambas teorías comparten varios elementos en común que permiten dar cuenta de un acercamiento de la noción del yo humeana a una concepción de la identidad política presente en la filosofía contemporánea.

Palabras clave: Hume; Laclau; identidad colectiva; identidad personal; fundamento.

Abstract

This paper tries to re-read David Hume's notion of personal identity in a political key through Ernesto Laclau's theoretical proposal. In order to do so, we examine the category of personal identity proposed by Hume, the notion of collective identity proposed by Laclau and we investigate the possible connections that can be established between both theoretical constructs. In this sense, we carry out a critical analysis of Hume and Laclau's works, as well as we use complementary texts that contribute to the question posed. We found that both authors, faced with the notion of a founding subject sustained by the philosophical tradition, propose identity as an effect derived from preconditions. Moreover, regarding the factors that intervene in the constitution of the subject's identity, both theories share several elements in common that allow us to account for an approach of the Hume's notion of self identity to a conception of the political identity present in contemporary philosophy.

Keywords: Hume; Laclau; collective identity; personal identity; ground.

¹ Fecha de recepción: 25/07/2020. Fecha de aprobación: 26/11/2020.

² Lic. y Prof. en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata; integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) de la misma institución.



Introducción

David Hume desarrolló su teoría filosófica hacia mediados del siglo XVIII, mientras que la obra intelectual de Ernesto Laclau tuvo lugar a fines del siglo XX. Sin embargo, a pesar de la amplia distancia temporal y el diferente contexto teórico en el que los autores desarrollaron su pensamiento creemos que es posible encontrar puntos de encuentro entre los mismos.

Ambos se interesaron por la constitución de la identidad del sujeto pero en registros diferentes: uno se centró en el yo individual y el otro en el sujeto colectivo. El tránsito en las conceptualizaciones del “yo” al “nosotros” ha sido uno de los meollos del paso del pensamiento moderno al contemporáneo. En este sentido, cabe señalar que, la noción de identidad no fue problematizada por el filósofo anglosajón desde el aspecto político que implica la construcción del “nosotros”. Hume no avanzó sobre la posibilidad de explorar la fructífera noción de identidad, que propuso en el *Tratado sobre la naturaleza humana*, en términos colectivos. En esta dirección, nuestra hipótesis en el presente trabajo es que a través de la propuesta teórica de Laclau es posible hacer una lectura en clave política de la noción de identidad de Hume³. Examinaremos la noción de identidad personal del filósofo escocés a la luz de elementos teóricos del posfundacionalismo contemporáneo para intentar vislumbrar posibles puentes entre la conceptualización del “yo” individual y el “nosotros” colectivo.

En este sentido, en el primer apartado realizaremos una breve genealogía de la noción de fundamento y de sujeto fundante a lo largo de la historia de la filosofía occidental para visibilizar la ruptura que implicó la concepción del sujeto tanto de Hume como de Laclau frente a la tradición. En el segundo nos detendremos a examinar la identidad personal en el pensamiento de Hume, mientras que en el tercero indagaremos en la constitución de la identidad colectiva en la teoría laclausiana. Luego, en el último apartado daremos cuenta de los puntos de encuentro que es posible tejer entre las propuestas conceptuales de los autores. Para esto nos serviremos de las obras de Hume y de Laclau, como también de algunos textos complementarios.

La noción de sujeto fundante

A lo largo de la historia de la filosofía se ha pensado el orden social constituido a partir de un fundamento último o principio a priori capaz de garantizar certezas sobre la realidad y su conocimiento –ya sea el mundo inteligible, las esencias o Dios-. En la modernidad con el auge del racionalismo, el sujeto también ha sido entendido como un principio fundante. La tradición de la metafísica de la sustancia ha concebido la existencia de un núcleo esencial que conforma al sujeto y que es anterior a los distintos atributos no esenciales que el sujeto puede portar (Butler, 1999, 60). Michel Foucault, en esta dirección, observa que ha predominado una “función fundadora del sujeto”, esto es, la concepción de que es posible la experiencia y el pensamiento porque hay un yo que piensa y siente. El sujeto es condición de posibilidad del pensamiento, de la imaginación y la experiencia. Esta línea, como señala Germán Prósperi (2016), puede rastrearse en la filosofía de

³ Si bien en el presente artículo nos interesa señalar cómo elementos de una noción contemporánea de la identidad colectiva pueden rastrearse en una conceptualización moderna del “yo”, y las posibilidades de hacer una lectura de esta última desde la filosofía política, podríamos interrogarnos también si la noción de identidad colectiva no requiere de una conceptualización de la identidad individual. En el pensamiento de Laclau encontramos algunos intentos de pensar esta cuestión (Laclau y Zac, 1994; Laclau, 2000) a partir de las contribuciones del psicoanálisis lacaniano.



Descartes, Kant, Hegel, entre otras. Desde la perspectiva de Descartes, hay pensamiento porque hay un yo que piensa, es decir, la duda, la imaginación, el pensamiento pertenecen al *ego cogito*. El sujeto pensante, el yo, funciona como sustrato y fundamento de todas las potencias del pensar. En Kant a pesar de tomar distancia de la formulación del *ego* cartesiana, el sujeto trascendental sigue siendo un sujeto fundante. La conciencia trascendental opera como la unidad de la conciencia a la que remiten todas las representaciones. Lo múltiple de una intuición sensible es dado para su enlace a la unidad de la conciencia, de modo que esta se vuelve condición de todo conocimiento. En la *Crítica a la razón pura* el filósofo alemán afirma: “la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, es lo único que hace que ellas lleguen a ser conocimientos” (Kant, 2009, p. 206). Así, la unidad de la conciencia funciona como fundamento en tanto sin ella nada puede ser pensado ni conocido. Se trata de un sujeto trascendental ya que el sujeto es condición de posibilidad de la experiencia y de las representaciones. Por otra parte, en la filosofía de Hegel es la conciencia histórica la que ocupa el rol de sujeto fundante, a ella remiten las diferentes experiencias de la historia humana. Todos los sucesos tienen su principio en el devenir de la historia. En otras palabras, cada acontecimiento encuentra su explicación al formar parte del desenlace del Espíritu Absoluto. En esta estela, entonces, si bien los armazones filosóficos de los autores variaron en gran medida, la función fundadora del sujeto permanece invariante⁴.

La concepción de sujeto en el pensamiento contemporáneo se ha ido transformando a partir de distintas rupturas. Freud tal como indica Foucault en *Nietzsche, Freud, Marx* señala tres heridas narcisistas que ha sufrido la humanidad: la infringida por Copérnico al dar cuenta de que la tierra no es el centro del sistema solar, la teoría de la evolución de Darwin que demuestra que el ser humano descende de los monos y la causada por Freud mismo al jaquear el control del hombre de su propia conciencia con el descubrimiento del inconsciente (Foucault, 1969, p. 17). Asimismo, el martillo nietzscheano demolió también la noción de sujeto fundante. El filósofo alemán en *Más allá del bien y del mal*, sostiene:

(...) un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata» (Nietzsche, 2007, p. 27).

El “yo” no es para Nietzsche condición del pensamiento sino un efecto de este. No obstante, se trata de un efecto, una ficción, necesaria para la conservación de la vida. Las máscaras en el teatro se utilizan para recubrir un rostro, pero debajo de las ficciones y máscaras del yo Nietzsche encuentra que no hay un sujeto que opere como sustrato. Por el contrario, el rostro tiene como condición de posibilidad la máscara: es una máscara que se ha estabilizado. Cada máscara no recubre más que otra máscara. En este sentido, Deleuze (2002) señala que la filosofía nietzscheana revela el vacío al interior de la máscara e intenta colmarlo multiplicando las máscaras superpuestas. Se trata de un devenir, de un constante movimiento, que no remite a un fundamento último. En una línea similar, el estructuralismo sostendrá que el sujeto no es más

⁴ Siguiendo el análisis de Prósperi (2016), intentamos dar cuenta cómo la noción de un sujeto fundante puede encontrarse en las obras de Descartes, Kant, y Hegel. Nos remitimos a dichos filósofos por ser exponentes cuyos pensamientos han sido meollos de la filosofía moderna, sin embargo entendemos que hay otros autores que podrían ubicarse en esta línea, pero por motivos de extensión no los hemos analizado en el presente artículo.



que un efecto de las estructuras. No obstante, dos siglos antes ya detectamos un pensamiento que rompe con la noción de sujeto fundante: el de David Hume.

Identidad personal en la obra de Hume

El escocés David Hume fue uno de los principales representantes del empirismo, y como tal sostuvo que todo conocimiento proviene de la experiencia. Los hechos de la experiencia los denomina “percepciones”. A las percepciones que se reciben de un modo directo las llama “impresiones”, entre estas puede haber impresiones “de la sensación” que son las provenientes del mundo exterior y que percibimos con los sentidos como el tacto, la vista, oído o el gusto, e impresiones “de la reflexión” que provienen de la propia interioridad como la tristeza o la alegría. Las impresiones en tanto percepciones originarias se diferencian de las “ideas” que son percepciones derivadas y pueden ser provenientes de la memoria o de la imaginación. Las impresiones son percepciones más fuertes e intensas que las ideas, por ejemplo quemarse con una hornalla es una impresión, mientras que el recuerdo de la sensación de haberse quemado es una idea. En este sentido, todos nuestros conocimientos, incluso las ideas, derivan de las impresiones. Ahora bien, en la sección VI del *Tratado sobre la naturaleza humana* titulada *Acerca de la identidad personal* Hume problematiza la idea del yo cuestionándose de qué impresión podría derivarse tal idea. Contra el postulado cartesiano de que la intelección de uno mismo se presenta como una idea clara y distinta, el filósofo escocés sostiene que para que la idea del yo sea inteligible debe encontrarse de qué impresión deriva y no poseemos impresión alguna que dé origen a la misma.

Si una impresión tal existiera tendría que permanecer invariable a lo largo del tiempo, pero cuando nos observamos a nosotros mismos, según Hume, sólo encontramos distintas percepciones como el placer, la alegría, el dolor o la pena que cambian constantemente. No hay forma de acceder a un yo libre de percepciones, por el contrario cada vez que nos examinamos no hallamos otra cosa que percepciones. Por lo que, Hume señala que el espíritu humano “es un haz o colección de distintas percepciones” que se suceden en constante devenir. Para explicar esta cuestión el filósofo utiliza la metáfora del teatro:

El espíritu es una especie de teatro en el que diversas percepciones hacen su aparición sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se esfuman y se mezclan en una variedad infinita de estados y situaciones. No hay en él propiamente simplicidad en un momento ni identidad en distintos momentos, por muy natural que sea esa tendencia a imaginarnos esa simplicidad e identidad (Hume, 1974, p. 366).

De esta manera, no hay un principio único e inmutable del yo, sino que este está constituido por un flujo de percepciones. No obstante, Hume aclara que no se trata de entender la mente humana como una topografía, es decir, la mente no refiere al lugar en el que las percepciones aparecen sino que sólo se compone por el constante movimiento de estas. Cada percepción tiene una existencia distinta y es distinguible de las demás. En este sentido, hay en Hume un principio de diferencia que rige la experiencia, ya que esta es el movimiento de ideas separables e independientes (Deleuze, 1977, 94). Sin embargo, las diferentes percepciones del yo se suceden tan rápidamente que el intelecto cree que se trata de un objeto permanente de modo que le atribuye identidad. En otras palabras, imaginamos que las percepciones tienen una presencia continua e inventamos un principio inmutable que las conecta entre sí dando como resultado la idea del yo. El sujeto, entonces, es producto de la asociación de las ideas en la imaginación. No



hay un yo invariable y continuo que opere como sustrato de las percepciones. Como señala el autor:

(...) la identidad no es nada que pertenezca realmente a estas diferentes percepciones y que las una, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de las ideas correspondientes en la imaginación (Hume, 1974, p. 374).

Tendemos a creer que hay una identidad en los objetos que percibimos, ya que las diferentes percepciones que recibimos de estos se unen en la imaginación para producir el efecto de una continuidad⁵. En este proceso Hume señala como principios unificadores las relaciones de contigüidad, semejanza y causalidad, las cuales generan un fácil pasaje entre unas ideas y otras provocando el efecto de una identidad. Del mismo modo, el sujeto que percibe se concibe a sí mismo como idéntico a través del tiempo. En la producción de la identidad personal el filósofo indica que las relaciones más relevantes son las de semejanza y causalidad. La primera refiere a la sucesión de percepciones semejantes en la que percepciones pasadas al ser parecidas a las presentes generan que la imaginación se deslice de una a otra con mayor facilidad de forma que el todo parezca una continuidad de un mismo objeto. Mientras que la segunda señala la tendencia a considerar al espíritu humano como un conjunto de percepciones vinculadas entre sí por la relación de causa y efecto que se destruyen, influyen o modifican entre sí, de modo que los cambios que experimente serán explicados por esta cualidad sin poner en jaque la idea de identidad. La memoria es imprescindible para esta relación: si no existiera la memoria no estaríamos al tanto de la sucesión de percepciones semejantes y de la cadena de causas y efectos que constituyen el yo (Hume, 1974, p. 377). Pero una vez constituida la noción de causalidad la cadena de causas puede extenderse hasta momentos que la memoria ya no recuerda con exactitud. De esta manera, las relaciones de semejanza y causalidad entre las percepciones generan una lenta transición entre ellas, y la imaginación opera ligándolas como un todo dando origen a la idea de identidad.

Hume, de este modo, sostiene que “la identidad que atribuimos al espíritu del hombre es meramente ficticia” (Hume, 1974, p. 373), pero a pesar de esta consideración el filósofo no descarta la noción de identidad personal, sino que entiende que es una ficción necesaria. Hay sujeto en tanto la imaginación a partir de un flujo de percepciones crea la ficción de una identidad estable. Así, en vez de haber un sujeto que sea condición de posibilidad de la experiencia como en Kant, para el pensador escocés la experiencia y las percepciones son condición de posibilidad del sujeto. El yo no es un a priori del pensamiento, sino su a posteriori (Prósperi, 2016, p. 65). No se trata de un yo constituido de antemano que posea –al modo de una relación de propiedad-pensamientos y percepciones, sino que para el filósofo empirista la experiencia es primaria y son las diferentes percepciones en movimiento las que generan el efecto imaginario de la unidad del sujeto. En otras palabras, lo dado, es decir el flujo de lo sensible, no está dado a un sujeto previo sino que el sujeto se constituye en lo dado (Deleuze, 1977, 93). La imaginación liga el flujo perceptivo creando el efecto de una identidad estable, de modo que como sostiene Deleuze, el sujeto en Hume se constituye al hacer de lo dado una síntesis o sistema (1977, 100). Las diferentes percepciones se organizan en un sistema. Pero no se trata de un sistema acabado sino que al constituirse el sujeto en lo dado, lo cual está en constante devenir, es una subjetividad en movimiento.

⁵ La identidad es efecto de diferentes percepciones, en este sentido en Hume la diferencia es anterior a la identidad. Esta cuestión será clave en el pensamiento de Gilles Deleuze, en *Diferencia y repetición* el filósofo sostendrá que la diferencia siempre es primera.



Identidad colectiva en la obra de Laclau

A lo largo del corpus teórico de Ernesto Laclau es posible encontrar tres variantes de la noción identidad que corresponden con tres etapas de su pensamiento, para los fines del presente trabajo nos detendremos en la concepción de la identidad colectiva desarrollada en la última etapa del autor⁶. El argentino se interesó en la lógica de constitución de las identidades colectivas y en particular en la construcción del “pueblo”. Frente a la concepción marxista que sostenía que hay un único agente del cambio social privilegiado constituido de antemano –el proletariado-, Laclau sostuvo que puede haber múltiples agentes de cambio y que la unidad del grupo social no está dada a priori sino que es el resultado de una construcción hegemónica. La unidad de análisis de la que parte para indagar la constitución del grupo es la demanda, esta puede ser entendida como petición pero también en un sentido más activo como exigencia o reivindicación. Las demandas pueden comenzar inicialmente como petición en torno a algún problema, si son satisfechas por el sistema institucional entonces el conflicto se resuelve de un modo administrativo, no antagónico. Pero si no son resueltas y se incrementa la cantidad de reivindicaciones insatisfechas habrá una incapacidad del sistema para resolverlas de un modo diferencial, lo que establece entre las demandas una relación equivalencial. Esto es, se vuelven equivalentes en tanto son todas negadas por el sistema. Si las demandas insatisfechas se articulan operará, entonces, una ‘lógica de la equivalencia’. Laclau utiliza de ejemplo una situación hipotética: si un grupo de ciudadanos vio frustrado sus reclamos de mejoras en el transporte público y encuentra que sus vecinos están igualmente insatisfechos con sus pedidos de mejores condiciones en salud, seguridad, suministro de agua, entonces pueden surgir lazos de solidaridad entre ellos (Laclau, 2009, p. 56). De este modo, las demandas sobre la base de que son negadas se agrupan para formar una cadena equivalencial⁷. Encontramos una subversión de la diferencia por la equivalencia, aunque, de todos modos, la diferencia continúa operando dentro de la relación equivalencial. Cada demanda, en este sentido, está dividida ya que apunta a través de los vínculos equivalenciales al conjunto de la cadena, pero a la vez no deja de ser ella misma en su particularidad –porque si no se volvería idéntica a la demás-. La equivalencia surge en tanto todas las demandas están insatisfechas, por lo que, en segundo lugar, será necesario la identificación de la fuente de la negatividad social, construyendo una frontera antagónica que produzca la dicotomización del espacio político. Esto es, se debe generar una frontera interna que divida a la sociedad en dos campos –tales como pueblo/poder, trabajadores/empresarios-. Para esto, se requiere construir al enemigo: “para que la cadena equivalencial cree una frontera dentro de lo social es necesario, de alguna manera, representar el otro lado de la frontera” (Laclau, 2009, p. 59). De modo que, la construcción discursiva del enemigo será clave en la constitución de dicha frontera.

Ahora bien, para que las relaciones equivalenciales puedan ir más allá de un mero vínculo de solidaridad y conformar una identidad colectiva en cuanto tal, el lazo equivalencial se debe cristalizar en una identidad discursiva. Para significar tanto la cadena de demandas equivalentes como el poder que las antagoniza nos enfrentamos al problema de la representación. En tanto las

⁶ Sobre las tres nociones de identidad en la obra de Laclau ver Biglieri, P. y Perelló, G. (2015) “Sujeto y populismo o la radicalidad del pueblo en la teoría posmarxista”, en *Debates y combates. Edición homenaje a Ernesto Laclau*. Fundación Casa del pueblo.

⁷ Las demandas que se articulen en una cadena equivalencial pueden no compartir nada más que el hecho de ser negadas por el régimen vigente. Por ejemplo, las demandas que dieron lugar a la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” fueron muy diversas, entre ellas se encontraron el reclamo del reconocimiento de la cultura indígena y la demanda de la igualdad de género.



demandas son particulares en sí mismas, no hay ninguna forma de representación directa evidente de la dimensión universal del momento equivalencial. Para lograr dicha representación debe encontrarse un denominador común de toda la serie, y dado que este denominador debe provenir de la misma serie, sólo puede ser una demanda particular que adquiera cierta centralidad. La representación de la cadena de equivalencias será posible, entonces, si una demanda particular, sin abandonar su especificidad, comienza a funcionar como un significante que representa la totalidad de la cadena. La demanda que represente la totalidad va a hegemonizar la cadena. Cuanto más extensa sea la cadena tanto más débil se volverá la demanda que cumple la función de representar la totalidad respecto a su especificidad. En este proceso interviene otro elemento importante para la representación: la producción de significantes vacíos. Toda identidad popular para constituirse requiere ser condensada en torno a algunos significantes que se refieren a la serie de demandas como a una sola totalidad. De modo que “la construcción de una subjetividad popular es posible sólo sobre la base de la producción discursiva de significantes tendencialmente vacíos” (Laclau, 2009, p. 60). La lógica de los significantes vacíos implica que reduzcan su contenido particular para pasar a representar a una amplitud mayor. En este sentido, el autor explica que el “pueblo” no designa a la totalidad de los habitantes de la comunidad, sino que es una parte que aspira a presentarse como la totalidad legítima. En la terminología tradicional el pueblo ha sido concebido de dos modos: como *populus* –para referirse al total de los ciudadanos- o como *plebs* –que remite a los menos privilegiados-. Por lo que, para Laclau, el pueblo del populismo debe concebirse como una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo (2005, p. 108)⁸. Encontramos, así, una parcialidad que se identifica con el todo⁹.

No hay un elemento positivo que funcione como denominador común compartido por todas las demandas de la serie, ya que lo único que estas comparten es que están insatisfechas. Los significantes, en este sentido, no expresan un contenido positivo, sino que funcionan denominando una plenitud que está constitutivamente ausente. Sostiene el autor:

Es por esto que una cadena equivalencial debe ser expresada mediante la catexia de un elemento singular: porque no estamos tratando con una operación conceptual de encontrar un rasgo común abstracto subyacente en todos los agravios sociales, sino con una operación performativa que constituye la cadena como tal (Laclau, 2005, p. 126).

El significante que opera como superficie de inscripción de las demandas no es un elemento transparente que se reduzca a expresarlas, por el contrario, constituye el lazo equivalencial por medio de su nominación¹⁰. La identidad popular, entonces, no expresa pasivamente una unidad de demandas constituida con anterioridad sino que establece dicha unidad. En otras palabras, los símbolos que operan como significantes vacíos tienen una función performativa ya que constituyen lo que nombran, por lo que son un elemento fundamental en la constitución de las identidades colectivas.

En esta línea, el autor comprende la preponderancia que puede llegar a adquirir el nombre del líder en ciertos casos. Su pensamiento toma distancia de la literatura sobre populismo que explicaba la centralidad del líder sobre sus seguidores a través de mecanismos como la sugestión

⁸ Como aclara Laclau (2005) la asunción del *populus* por la *plebs* no tiene un sentido partitivo, es decir, no sólo es una parte de un todo, sino que también es un parte que es el todo.

⁹ Esta operación, como bien reconoce Laclau (2005), es metonímica.

¹⁰ El significante hegemónico *representa* la cadena. Pero, cabe precisar, la noción de representación no es concebida aquí como una relación entre elementos constituidos, sino que se le asigna un efecto performativo.



–como sostenían los teóricos de la psicología de las masas- o por la manipulación –que supondría una utilización intencional de las masas por parte del líder sin poder explicar el éxito de la misma-. En una situación en la que la lógica de la equivalencia predomina sobre la lógica diferencial reduciendo ampliamente a esta última, sostiene Laclau, puede conducirse hacia una singularidad y ésta a identificar la unidad del grupo con el nombre del líder. La unificación del grupo en torno a una individualidad es para el autor inherente la formación del pueblo¹¹. El nombre del líder viene a tener un efecto retroactivo en tanto funciona unificando una multiplicidad de demandas que no estaban unidas de antemano.

El significante posee un rol performativo, esto es, constituye aquello que nombra. Ahora bien, para explicar la *fuerza* que hace posible esta operación Laclau retoma la noción de *afecto* proveniente del psicoanálisis. El autor señala que la dimensión afectiva tiene lugar a través de la catexia diferencial de una cadena de significación (2005, p. 143)¹². Para que una formación discursiva hegemónica se constituya como tal requiere inevitablemente del componente afectivo. La investidura afectiva implica hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica. En psicoanálisis lacaniano dado que la díada madre/ hijo es exclusivamente mítica, no hay ningún goce alcanzable sino es a través de la investidura radical en un objeto *a* ¹³. En esta dirección, la lógica del objeto *a* es igual a la lógica de la hegemonía: ambas apuntan a la investidura en un objeto parcial de una plenitud ausente. La investidura afectiva requiere que haya un desnivel constitutivo donde puedan ser investidos diferencialmente algunos objetos:

la presencia de lo real dentro de lo simbólico implica desnivel: los objetos *a* presuponen catexias diferenciadas, y es a estas catexias a las que denominamos afecto. (...) El afecto, en ese sentido, significa una discontinuidad radical entre un objeto y el que le sigue, y esta discontinuidad sólo puede ser concebida en términos de una catexia diferencial (Laclau, 2005, p. 152).

Para que la significación sea posible se requiere de una catexia diferencial que discrimine entre los distintos elementos, es decir, entre cuales serán objetos de investidura y cuáles no. Así, el

¹¹ Siguiendo los aportes del psicoanálisis, Laclau sostiene que entre los miembros del grupo con el conductor se produce un fenómeno de idealización así como también de identificación. El conductor, en este sentido, no puede ser meramente narcisista, ya que si ocupa ese lugar es porque comparte rasgos comunes con los demás miembros. Laclau señala, en esta dirección, que el líder es *primus inter paris* , es decir, tiene una identidad dividida: es padre y a la vez uno de los hermanos (Laclau, 2005, p. 84). De este modo, el filósofo argentino da cuenta de que la centralidad de la figura del líder conlleva una mayor complejidad que las que proponían las visiones de los psicólogos de fines del siglo XIX en términos de demagogia, manipulación e irracionalidad.

¹² En psicoanálisis se denomina “catexia” o investidura a la operación de cargar a un objeto de deseo con energía pulsional. En otras palabras, apunta a una movilización de energía pulsional que es ligada a una representación determinada. De modo que, dado un objeto se lo erige como objeto de deseo, se lo carga de libido, se lo “catexiza”. Por medio de la catexia, se forma un vínculo afectivo entre el sujeto y su objeto de deseo (Laplanche y Pontalis, 2004).

¹³ El momento de la díada primordial madre/ hijo que alude a una plenitud mítica, es decir, a un pasado perdido que contenía la felicidad para el sujeto. El goce que unía al sujeto con la madre primordial se ha perdido, sin embargo quedan rastros de él en objetos parciales. Estos objetos frenan la pulsión dividiéndola en pulsiones parciales. De modo que, las pulsiones van a ser satisfechas con objetos parciales, que Lacan denomina objeto *a* (2005: 144). Este es un objeto de satisfacción pulsional, que constituye para Lacan –y en esta dirección es retomado por Laclau- una parcialidad que encarna la plenitud perdida (Sosa y Sarchman, 2011, p. 256). En otras palabras, en la lógica del objeto a un objeto parcial actúa como una investidura de una plenitud ausente. Encontramos aquí, entonces, una particularidad que se convierte en una totalidad y pasa a estructurar toda la escena del sujeto.



afecto aparece en la investidura diferencial de ciertos objetos y no otros¹⁴. El significante hegemónico que nombra la identidad colectiva es el resultado, entonces, de una investidura afectiva.

De este modo, la identidad colectiva es una construcción hegemónica que parte de la articulación de elementos heterogéneos en una cadena equivalencial, la conformación una frontera antagónica y requiere de un significante vacío para su representación, el cual para erigirse como tal es objeto de una investidura afectiva. Se trata, entonces, de la construcción de una identidad precaria y contingente, que implica un proceso en el que una parcialidad encarna una totalidad que siempre se le retrae. La conformación del pueblo como actor histórico, desde la perspectiva del autor, es fundamental para disputar el orden social y establecer cambios en el conjunto de la sociedad.

De la identidad personal a la identidad colectiva: destellos de un encuentro

A partir del recorrido realizado por el pensamiento de Hume y de Laclau podemos señalar que si bien los autores conciben la identidad en registros diferentes, uno en el de la identidad personal y otro en el de la identidad colectiva, hay varios puntos de encuentro en el modo en que estas son concebidas. En primer lugar cabe mencionar que la noción de sujeto de ambos filósofos se opone a la concepción de sujeto fundante que encontrábamos en autores como Descartes, Kant y Hegel. Del mismo modo en que en Hume no hay un sujeto que funcione como sustrato detrás de las diferentes percepciones, para Laclau no hay ningún fundamento por debajo de las distintas demandas. Las percepciones o las demandas, en cada caso, no son pertenencias de un sujeto ya constituido, es decir, no hay un sujeto dado a priori que posea percepciones o tenga demandas. Por el contrario, la secuencia de diferentes percepciones genera el efecto imaginario de un yo, así como, la unión de demandas heterogéneas constituye al sujeto colectivo. En este sentido, a partir de la lectura deleuziana de la filosofía como un teatro –*theatrum philosophicum* titulará Foucault una de sus obras sobre el pensamiento de Deleuze- Prósperi distingue dos teatros filosóficos: un teatro de Autor, en el cual prima la función fundadora del sujeto en la que el yo es condición de posibilidad del pensamiento y la experiencia, esto es, hay obra porque hay un autor que la realiza; y un teatro sin Autor, en la que la experiencia y el pensamiento son las que hacen posible al sujeto, es decir, la obra es la que crea al autor (Prósperi, 2017, p.74). En la primera perspectiva entraría la filosofía de Descartes, Kant y Hegel, entre otros; mientras que en la segunda línea se ubicarían, como señala Prósperi, el pensamiento de Hume, Spinoza y Nietzsche. Asimismo, en esta última podríamos agregar, luego del examen realizado en los apartados anteriores, el constructo teórico de Laclau.

Ahora bien, a diferencia de algunas propuestas filosóficas posmodernas que al visibilizar el vacío en el lugar del fundamento niegan la posibilidad de toda identidad, Hume y Laclau toman distancia de las teorías fundacionalistas pero al mismo tiempo no rechazan la posibilidad de construir identidad, sino sólo descartan que esta esté dada de antemano y tenga un carácter esencial¹⁵. La identidad personal de Hume o la identidad colectiva de Laclau no refieren a un

¹⁴ Laclau apela a Freud para señalar que enamorarse es exagerar ampliamente la diferencia entre una persona y otra.

¹⁵ Algunos pensadores posmodernos frente a la trascendencia de la identidad han realizado un esfuerzo teórico por pensar alternativas que abandonen dicha categoría, y en este sentido, han optado por priorizar el fluir de las diferencias en un campo inmanente (Deleuze, 1972), pensar una multitud a la que se le adjudica plena inmanencia y cuya unidad proviene de una agregación espontánea de diversas acciones que no requieren articulación entre sí (Hardt y Negri, 2000), o al considerar que toda nueva subjetividad es una nueva forma de subordinación y que el paradigma del poder soberano es la exclusión y la producción de vida



fundamento dado a priori sino que son construidas a posteriori. No se trata de una identidad constitutiva sino de una identidad construida. El yo o sujeto colectivo no poseen un estatus ontológico esencial, por el contrario, refieren a una unidad contingente.

La constitución de la identidad es imprescindible para pensar la posibilidad de la acción, si bien ninguno de los dos filósofos desarrolla una teoría de la acción, encontramos que para Hume es importante imaginar una sustancia para poder movernos –debemos creer que el piso no desaparecerá para poder dar nuestro próximo paso sostiene el filósofo, así como también la tendencia a imaginar que existe un núcleo del yo es una ficción necesaria para continuar con nuestras vidas-, en tanto en el pensamiento de Laclau la constitución de identidades colectivas está en función de disputar los nodos de dominación y transformar el orden social. “Identidad” es una categoría que ya no puede ser pensada en los términos en los que ha sido concebida tradicionalmente, pero sin la cual ciertas cuestiones claves no pueden pensarse en absoluto (Hall, 2003). En esta línea, como señala Stuart Hall, la irreductibilidad del concepto de identidad radica en su carácter central para la agencia y para la política. Si la concepción tradicional de identidad entendía a esta como el núcleo estable del yo que se mantiene inmutable a lo largo del tiempo, como han demostrado Hume y Laclau es posible una reintroducción no esencialista de la categoría que comprenda a todo intento de identidad como un efecto imaginario o como una construcción hegemónica.

Por otro lado, encontramos que para ambos filósofos la constitución de una unidad parte de una multiplicidad primaria, esto es, si el flujo de distintas percepciones es precondition para que principios como la semejanza y la causalidad generen el efecto de la unidad de la identidad personal en Hume, Laclau para conformar la unidad del pueblo parte de la articulación de una heterogeneidad de demandas. La diferencia y multiplicidad características del flujo de percepciones diversas o las demandas insatisfechas heterogéneas no es un fenómeno marginal sino el terreno mismo donde la identidad se constituye. De este modo, la pluralidad está en la base de la unicidad. En otras palabras, la identidad en el constructo teórico de ambos autores remite a una unidad precaria que se constituye a partir de lo múltiple. La constitución de la unidad no reduce la multiplicidad, por el contrario en ambas concepciones la pluralidad sigue estando presente en la unidad.

Ahora bien, la unidad de la multiplicidad, en ambos casos, no está dada de antemano sino que requiere para articularse de un lazo unificador. Por una parte, desde la perspectiva de Hume la imaginación, mediante los principios de asociación de las ideas que operan generando una fácil transición entre una idea y otra, construye un lazo de continuidad entre las diferentes percepciones dando lugar a la idea de yo. Antes de los principios asociativos y de la operación de la imaginación no hay organización o estabilización alguna de las percepciones. Mientras que, por otra parte, para Laclau las diferentes demandas se enlazan en una cadena de equivalencias. Como vimos, para la constitución de dicha cadena se requiere que demandas insatisfechas se tornen equivalentes erigiendo a una de ellas para ocupar la representación de la totalidad, formando una frontera antagónica frente al sistema que las niega. Ahora bien, ese pasaje no se sigue del mero análisis de las demandas heterogéneas aisladas, estas no tienden a unirse espontáneamente, por lo que debe intervenir algo que no estaba en sus comienzos. Este momento que introduce una novedad es el “nombre” que tiene un efecto retroactivo sobre la unidad de la cadena. En otras palabras, el significant que asume la representación en vez de ser la transmisión transparente de

desnuda, proponer la figura del singular cualsea, despojada de toda identidad y marcas de pertenencia (Agamben, 2006).



algo ya constituido, implica la construcción de algo nuevo (la unidad de una voluntad colectiva)¹⁶. En tal movimiento un significante particular ha sido objeto de una investidura afectiva y ha hegemonizado la cadena de la que formaba parte. Así, el significante vacío funciona como lazo que liga las distintas demandas. De este modo, tanto la imaginación como el significante vacío operan enlazando una multiplicidad en una unidad. Las percepciones o las demandas no tienden a unirse por sí solas, es decir, previamente a la operación de la imaginación o del significante vacío la conformación de la unidad quedaría meramente en un plano virtual. En este sentido, tanto la imaginación en Hume como el significante vacío el Laclau tienen un rol productivo, no reflejan pasivamente una unidad que los preceden sino que producen la unidad del sujeto. La imaginación estabiliza el flujo de percepciones para dar como efecto una identidad personal, mientras que el significante vacío articula en una cadena equivalencial las demandas heterogéneas para dar lugar a la identidad colectiva.

A modo de conclusión

Luego del recorrido realizado podemos señalar que, a pesar de los dos siglos que separan la obra de Hume de la de Laclau, es posible trazar vasos comunicantes entre las propuestas filosóficas de los autores que nos permiten ver la potencialidad que la noción de identidad personal humeana tiene para pensar la identidad política.

En la constelación teórica que construye Laclau para dar cuenta de su concepción de la identidad colectiva se sirve de elementos conceptuales provenientes de disciplinas muy diversas como la lingüística, la filosofía, la teoría política y el psicoanálisis. En este sentido, el armazón teórico del argentino retoma conceptos de autores tan variados como Saussure, Lacan, Husserl, Derrida, entre otros pero no aparecen referencias explícitas al pensamiento de Hume¹⁷. Sin embargo, es posible detectar en la noción de identidad colectiva laclausiana un eco de la concepción de identidad personal propuesta por el filósofo escocés o, en otros términos, la noción de identidad personal humeana, a través de la propuesta filosófica de Laclau, puede leerse en clave política.

Encontramos, en esta dirección, que frente a la noción de fundamento y de sujeto fundante que prevaleció en la historia de la metafísica occidental, pensadores como Hume, Nietzsche y Laclau han concebido al sujeto ya no como fundamento sino como efecto derivado. La identidad, aunque concebida en registros diferentes –mientras que Hume indaga la identidad personal, a Laclau le interesa examinar la identidad colectiva–, no remite a un fundamento ontológico privilegiado. Esto es, ambos autores se oponen a la idea de un sujeto esencial dado a priori, entendiendo al sujeto como un efecto imaginario o articulación hegemónica. De este modo, no rechazan toda posibilidad de construir identidad como algunas propuestas filosóficas posmodernas, sino que señalan que la concepción de identidad es necesaria pero le quitan el carácter esencialista. En ambos el sujeto es construido: para Hume el yo es un efecto de la imaginación, mientras que para Laclau la identidad política es producto de la articulación de demandas insatisfechas en una cadena equivalencial.

¹⁶ En este sentido, Laclau señala que los símbolos y nombres de las identidades populares “en tanto son una superficie de inscripción, no expresan pasivamente lo que está inscripto en ella, sino que, de hecho, constituyen lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión” (2005, p. 129).

¹⁷ En el pensamiento de Laclau confluyen una diversidad de elementos teóricos como la noción de sobredeterminación que Althusser retoma del psicoanálisis, la identificación y el afecto en Freud, el objeto *a* de Lacan, la decisión de Derrida, entre otros. Sin embargo en el presente trabajo no podremos detenernos en todos ellos por una cuestión de extensión.



Si Descartes y Kant, en la estela que predominaba la noción de sujeto fundante, entendían que era posible el pensamiento en tanto había un sujeto que funcionaba de sustrato del mismo, es decir, hay representaciones en tanto pertenecen a un yo, por el contrario, para Hume no hay un sujeto ya constituido que posea percepciones sino que el flujo perceptivo genera el efecto imaginario de un yo estable. De un modo similar, para Laclau no hay una identidad política establecida a priori que tenga reivindicaciones –como el proletariado para el marxismo–, sino que es la articulación sobredeterminada de demandas las que construyen hegemonícamente la unidad del sujeto colectivo. Por otra parte, en ambas propuestas filosóficas hay una multiplicidad primaria de elementos –ya sean percepciones o demandas- y el sujeto es un producto derivado. La unidad del sujeto es un efecto secundario de una multiplicidad de elementos heterogéneos. En otras palabras, la pluralidad de percepciones o demandas son constitutivas de sujeto personal o colectivo. Además, como pudimos observar, ambas teorías proponen un lazo o principio organizador ya sea la imaginación o el significante vacío. Esto es, de forma análoga a cómo la imaginación organiza el fluir de percepciones produciendo un yo estable en un caso, las demandas insatisfechas son articuladas en una cadena equivalencial unificada por un significante vacío para producir un sujeto colectivo en el otro.

Así, ambos filósofos indagan la noción de identidad, aunque en niveles diferentes, y si bien se sirven de elementos conceptuales diversos encontramos que varios de estos cumplen un papel análogo en la construcción de la identidad. Si bien, como mencionamos, Hume no se interroga por la constitución del “nosotros”, el análisis de su concepción de la identidad realizado en conjunto con los elementos de la teoría laclausiana nos permiten trazar posibles puentes entre una noción moderna del yo hacia las conceptualizaciones del nosotros de la filosofía contemporánea. Leer a Hume desde la óptica de Laclau nos permite entrever la potencialidad que la categoría de identidad de la filosofía moderna anglosajona puede tener para la teoría política de nuestro tiempo.

Bibliografía

Agamben, G. (2006) *La comunidad que viene*. Pretextos.

Biglieri, P. y Perelló, G. (2015) “Sujeto y populismo o la radicalidad del pueblo en la teoría posmarxista”, en *Debates y combates Edición homenaje a Ernesto Laclau*. Fundación Casa del Pueblo.

Butler, J. (1999) *El género en disputa: feminismo y subversión de la identidad*. Paidós.

Deleuze, G. (1977) *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*. Granica.

Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Foucault, M. (1969) “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Revista Eco*, núm. 113/5.

Hall, S. (2003) Introducción: ¿Quién necesita “identidad”?, en Hall y Gay Comp. *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.

Hardt, M. y Negri, A. (2004) *Multitud*. Debate.

Hume, D. (1974) *Tratado de la naturaleza humana*. Paidós.

Kant, I. (2009) *Crítica de la razón pura*. Colihue.

Laclau, E. y Zac, L. (1994) “Minding the Gap: The Subject of Politics”, en *The Making of political identities*. Verso.



- Laclau, E. (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Fondo de cultura económica.
- Laclau, E. (2009) “Populismo ¿qué nos dice el nombre?”, en Panizza F. (comp.) *El populismo como espejo de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B., (2004) *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional*. Fondo de cultura económica.
- Nietzsche, F. (2007) *Mas allá del bien y del mal*. Centro Editor de Cultura.
- Nietzsche, F. (1985) *La ciencia jovial*. Monte Ávila Editores.
- Prósperi, G. (2016) “De la anfibología de los conceptos políticos”, en *Estudios políticos*, núm 39.
- Prósperi, G. (2017) “Seis percepciones en busca de un yo. Teatro y subjetividad en David Hume y Luigi Pirandello”, en *Praxis Filosófica*, No. 44, enero- junio 2017: 59- 80.
- Sosa, M. y Sarchman, I. (2011) “Significante y goce en el pensamiento político. Un abordaje desde Ernesto Laclau y Slavoj Žižek”, en Caletti S. (Coord.) *Sujeto, política, psicoanálisis: Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek*. Prometeo.