

# Los límites del formalismo: Ernesto Laclau y el populismo<sup>1</sup>

## *The limits of formalism: Ernesto Laclau and populism*

*Benjamin Arditi\**

---

### Resumen

Este artículo examina algunos límites del formalismo, centrándose en la teoría del populismo de Ernesto Laclau. El formalismo ofrece coreografías conceptuales elegantes y hasta seductoras a las que les es difícil lidiar con cuestiones normativas tales como justificar la preferencia por una política populista incluyente, en vez de otra que aboga por la exclusión de minorías, inmigrantes, preferencias sexuales no binarias, etc. Esto se debe a que las teorías formalistas carecen de las herramientas para explicar por qué tomar partido por los de abajo o por los poderosos.

**Palabras clave:** formalismo – Laclau – populismo - opciones normativas - populismo incluyente y excluyente

---

<sup>1</sup> Este artículo se basa en uno de los capítulos de mi libro *¿Is there such a thing as populism? 3 provocations and 5½ proposals*, Routledge, Londres y Nueva York, 2024.

\* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) Ciudad de México, México. Profesor de teoría política. Es autor de *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación* (Edinburgo 2007, Gedisa 2010, 2014 y 2017). Co-edita *Taking on the Political*, serie de libros sobre pensamiento Continental de Edinburgo University Press. [arditi@unam.mx](mailto:arditi@unam.mx)

---

Código de referato: SP.329.LX/23  
<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2023.60.02>



STUDIA POLITICÆ  Número 60 invierno 2023 pág. 92–107

Recibido: 08/08/2023 | Aceptado: 18/09/2023

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales  
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

**Abstract**

This article explores some of the limitations of formalism, using Ernesto Laclau's theory of populism as a prime example. Formalism offers elegant and even seductive conceptual choreographies that have difficulty dealing with normative issues such as justifying a preference for inclusive populist politics rather than populism that excludes minorities, immigrants, non-binary sexual preferences, etc. This is because formalist theories lack the means to explain why to side with those from below or with the powerful.

**Keywords:** formalism - Laclau - populism - normative choices - inclusive and exclusionary populism

**Introducción**

**M**e interesa discutir el deslizamiento que hay entre la formalización y el formalismo teórico en el trabajo de Ernesto Laclau sobre populismo. En este trabajo no se abordan otros aspectos de su propuesta (eso lo hago en Arditi, 2022). Es importante no confundir formalismo con formalización. Lo segundo es propio de toda teoría, mientras que el formalismo esteriliza el desorden propio de la política al hablar de lógicas –en el caso de Laclau, las lógicas de la diferencia y la equivalencia– que posicionan la discusión en un registro ontológico o cercano a él, como si el problema a tratar fuera un asunto filosófico.

Laclau es bastante claro al respecto. Dice que “el populismo es la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal” (2005, p. 91) y que “por ‘populismo’ no entendemos un tipo de movimiento (...) sino una lógica política” (p. 150). Por ello, cuando sostengo que el formalismo es un problema, no estoy proponiendo que le demos la espalda a la teoría (no hay teoría sin formalización), ni que rechacemos argumentos con un alto nivel de abstracción, ni que critiquemos el uso de un lenguaje difícil (a menudo innecesariamente complicado) que es accesible solo para los iniciados en una determinada tradición de pensamiento, o que dejemos de invertir el tiempo necesario para tratar de comprender argumentos densos y altamente complejos. Mi problema con el formalismo es que se refiere a teorías que son poco sensibles a las complejidades de la política práctica y eluden la cuestión nada trivial de los criterios normativos. Cualesquiera que sean sus méritos, y tiene muchos, la teoría del populismo de Laclau es un ejemplo de este déficit normativo.

## 1. El contenido es irrelevante para la lógica de la equivalencia del populismo

Desde su primer escrito sobre el populismo (1978), Laclau cuestionó el supuesto de que este tuviera que ver con ciertos contenidos, que se basara en lo que decían los líderes o que se refiriera a las políticas que estos pusieron en práctica. Propuso que, para entender el fenómeno, debíamos enfocarnos estrictamente en la forma o, para usar su terminología, había que estudiar el populismo como un modo de articulación política. Los movimientos políticos eran populistas por la manera en que estaban ensamblados. Específicamente, dependían de un tipo de discurso donde la referencia al pueblo ocupaba un lugar central y la oposición principal era entre este y el bloque en el poder. El populismo se centraba en la construcción de un pueblo, no de una clase, y por ello describía una política que no estaba enmarcada exclusivamente por la lucha de clases del marxismo. Esto permitía que su teoría ampliara el campo de las luchas populares más allá de las clases sociales y que pudiera dar cuenta de populismos de izquierda y de derecha. En esa época, Laclau aún no había roto con el marxismo de Louis Althusser, cuya influencia pesaba en su reflexión: al igual que Althusser, ubicaba la lucha de clases a nivel del modo de producción y a la lucha de masas del populismo, en el plano de lo que Althusser denominaba la formación social o la sociedad como tal. También hacía gala de sus credenciales althusserianas al recordarle a sus lectores que la lucha de masas estaba sobredeterminada, en última instancia, por la lucha de clases.

Su segunda incursión en el estudio del populismo (Laclau, 2005) fue casi treinta años más tarde. Esta vez ya no se trataba de un artículo, sino de un libro que retoma la tesis de que el populismo depende de una manera de articular. Lo hace apoyándose en ideas elaboradas en el libro que escribió con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (2004), y en sus lecturas de la teoría psicoanalítica, particularmente la interpretación que hace Joan Copjec (2015) de la noción de *objeto pequeña a* de Lacan.

En *Hegemonía*, Laclau y Mouffe propusieron dos maneras de conectar identidades, movimientos y grupos dispares. Como adelanté, las llamaron “lógicas”. Una era la lógica de la diferencia, que asociaron con el imaginario democrático de la modernidad tardía y se refería a la capacidad de un sistema para absorber una diversidad de demandas en materia de derechos, igualdad y reconocimiento por parte de sujetos de clase, feministas, homosexuales, ambientalistas y otros sujetos. Muchos de los desafíos que estas identidades formulaban ante el *statu quo* podían ser neutralizados en virtud de su acomodo-

dación dentro del sistema institucional u orden existente. Laclau y Mouffe se refirieron a ellos como indicativos de posiciones de sujeto democráticas y las asociaron con la política en los países capitalistas avanzados. Esta era su manera de reformular la noción de transformismo de Gramsci, entendido como la desactivación de demandas subalternas mediante su incorporación dentro del sistema. Alternativamente, como propone Massimo Modonesi (2019) en su lectura de Gramsci, el transformismo era un proceso de neutralización que equivalía a una revolución pasiva a través de una transferencia de energías de las clases subalternas a las dominantes (pp. 97-98).

La segunda lógica era la equivalencia, la puesta en relación de distintos grupos, demandas y luchas mediante lo que tuvieran en común, más allá de sus respectivas demandas particulares. Más específicamente, consistía en conectar una variedad de posiciones de sujeto entre sí. Por ejemplo, en un régimen autoritario, estudiantes, trabajadores y mujeres pueden exigir mejores maestros, la negociación colectiva de un contrato de trabajo o que haya protección ante el acoso sexual. Son demandas particulares o corporativas, pero todas ellas tienen cosas en común que trascienden sus aspectos sectoriales. Puede que requieran la libertad de expresión, el derecho a organizarse y a protestar sin temor a la represión, o una combinación de estos. El elemento común, que Žižek (2000) denomina el excedente metafórico de cada posición de sujeto, más allá de lo expresado por sus demandas particulares (p. 258), permite la construcción de una identidad común más amplia que pone entre paréntesis (pero no suprime) la naturaleza diferencial de mencionada posición de sujeto. Para Laclau y Mouffe, este exceso metafórico permite forjar una relación de equivalencia entre las posiciones.

Un posible modelo analógico para la equivalencia es la teoría marxista del valor: mercancías como teléfonos celulares, camisas, bicicletas o anteojos de sol tienen valores de uso radicalmente diferentes, pero aun así pueden entrar en una relación de equivalencia si se considera su valor de cambio, que depende del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir cada una de ellas. Las mercancías se intercambian en el mercado si son equivalentes, en este sentido específico de la palabra. En política, una cadena de equivalencia se articula en torno a un antagonismo fundamental que divide el espacio político y social en dos campos. No hay hegemonía sin equivalencia, aunque esto hay que tomarlo con pinzas. Se debe a que Laclau y Mouffe asociaron la primacía de la lógica de la equivalencia con la formación de identidades en la periferia del capitalismo avanzado o tercer mundo, mientras que en el corazón capitalista prevalecía la lógica de la diferencia. Denominaron al tipo

de identidad creada por relaciones de equivalencia posición popular de sujeto. En otras palabras, la hegemonía requiere de equivalencia, *ma non troppo*.

Laclau cambió de parecer acerca de la equivalencia en *La razón populista* (2005). Primero porque redefinió su papel: la primacía de la equivalencia sobre la diferencia ya no fue atribuida a una política propia de países menos desarrollados. La equivalencia se convirtió en la base del populismo. La secuencia que propuso para pensar el populismo fue la siguiente: demandas no satisfechas (en el sentido de reclamos, no peticiones) se van juntando en una cadena de equivalencia con otras demandas insatisfechas; esto, eventualmente, divide el campo de antagonismo en dos; por último, haciendo una analogía con la noción de *objeto pequeña a* de Lacan, la *plebs* populista (una parte del *populus*) asume la tarea imposible, pero necesaria, de representar el todo. Para Laclau, la *plebs* populista es el único *populus* legítimo.

El segundo cambio que introdujo fue la adopción de un formalismo aún más explícito. Lo dice muy claramente: “Un movimiento no es populista porque en su política o ideología presenta contenidos reales identificables como populistas, sino porque muestra una determinada lógica de articulación de esos contenidos –cualesquiera sean estos últimos–” (Laclau, 2009, p. 53; también en 2005, p. 151). Hay que subrayar lo de “cualesquiera sean estos últimos”. Laclau (2009) reitera este punto unas páginas después al afirmar que “el concepto de populismo que estoy proponiendo es estrictamente formal, que ya todos sus rasgos definitorios están relacionados exclusivamente a un modo de articulación específico –la prevalencia de la lógica equivalencial por sobre la lógica diferencial– independientemente de los contenidos reales de su articulación” (p. 65). La parte relevante de esta segunda cita es la frase con la que concluye: “independientemente de los contenidos reales de su articulación”.

## 2. Entonces hay un afuera del discurso: cómo distinguir entre cadenas de equivalencias

A nivel de la forma, la construcción del pueblo por parte de la derecha y de la izquierda procede de la misma manera. Ambos priorizan la equivalencia sobre la diferencia. Esto permite a Laclau adoptar una definición general-genérica del populismo. Sin embargo, si el contenido no juega un papel, ¿qué es lo que autoriza que la *plebs* o pueblo de una variedad de populismo se denomine a sí misma como el único *populus* legítimo? ¿Es la fuerza de persuasión que tiene una *plebs* u otra? ¿Es su dominio de las calles o su fuerza en las urnas? ¿De qué *plebs* estamos hablando? Consideremos el comentario

que hace José Pedro Zúquete (2019) acerca de la tesis de Alain de Benoist de que los populismos funcionan como formas políticas transicionales para salir de un mundo dominado por la ideología liberal de la modernidad. El autor dice: “¿No importa acaso si la *plebs* es construida como *ethos* (el pueblo configurado histórica y culturalmente en torno a la nación, que asociamos principalmente con la derecha) antes que como *demos* (el pueblo como categoría política, tradicionalmente asociado con la izquierda)?” (p. 429).

Es de suponer que esto sí importa, pues si el contenido no es relevante para entender el populismo, entonces la *plebs* reivindicada por Evo Morales en Bolivia, Viktor Orbán en Hungría, Jair Bolsonaro en Brasil o Pablo Iglesias en España son equivalentes a nivel de su forma. Laclau estaría de acuerdo. Pero su teoría carece de instrumentos para justificar una preferencia por el tipo de pueblo construido por Morales sobre el de Bolsonaro, o del pueblo/*plebs* del discurso de Iglesias sobre el de Orbán. Por lo mismo, el propio Laclau no puede justificar su apoyo a Néstor Kirchner o a Cristina Fernández en Argentina simplemente alegando que son populistas. Una teoría formalista es sorda ante el desorden de la política y el papel de las pasiones, la coyuntura y la gente de carne y hueso que toma partido por un bando cuando se moviliza en nombre de una causa. Como dice John French (2022), “si bien Laclau simpatizó con los giros a la izquierda, incluidos a los Kirchner de Argentina, su escritura estuvo desprovista no solo de eventos y de la biografía de los individuos, sino también de la emoción y la indignación que caracteriza a una visión emancipadora de la praxis humana” (p. 728). Pierre Ostiguy, Francisco Panizza y Benjamin Moffitt (2021, p. 3) sostienen algo similar cuando dicen que los significantes del populismo y de la política, en general, no son vacíos, sino desbordantes: están cargados de las pasiones de la gente, de su indignación, sufrimiento, frustraciones, esperanzas, etc.

No creo que tengamos problema con aceptar que hay una enorme diferencia entre, por un lado, construir un pueblo ofreciendo esperanza a los desposeídos a través de un discurso incluyente y, por el otro, hacerlo fomentando el miedo a los extranjeros, los homosexuales, las feministas, una prensa independiente o a quienes piensan de manera crítica. Cuando describí la noción de equivalencia de Laclau usé un ejemplo prestado de Marx, para quien mercancías con valores de uso muy diferente podían volverse equivalentes a nivel de su valor de cambio, siempre y cuando se utilizara la teoría del valor trabajo como criterio para hacer esa equivalencia. Este ejemplo encuentra su límite cuando el razonamiento sobre la equivalencia ya no se refiere a las mercancías, sino a la inconmensurabilidad de los sistemas de valores y creencias. Las maqui-

narias políticas que florecen fomentando la intolerancia no son comparables con aquellas que plantean que todos tenemos derecho a un ingreso decente o que somos iguales independientemente nuestro color de piel, origen nacional, género o preferencia sexual. Un enfoque formalista basado en la lógica de la equivalencia de Laclau no puede dar cuenta de tales diferencias.

Laclau, al igual que sus seguidores, claramente tomaba partido por el populismo incluyente que reivindica la igualdad. Sin embargo, no podía justificar esa preferencia normativa desde dentro de su propia teoría, debido a que esta se centraba exclusivamente en la forma, o en lo que denomina el modo populista de construcción del pueblo. Desarrolló un sofisticado aparato conceptual para entender una forma de la política a través de nociones tales como demandas insatisfechas, cadenas de equivalencia, *plebs*, *populus* y líderes como significantes vacíos de la unidad del grupo, sin hacer siquiera un gesto para examinar qué hace que la inclusión sea preferible a la exclusión. Quizás Laclau confió en el argumento de autoridad y tomó la palabra del teórico como guía que nos permitiría saber qué es lo mejor para nosotros. Esto pudo haber satisfecho a sus seguidores, quienes sabían que simpatizaba con el ala de izquierda del peronismo y con gobiernos como los de Morales en Bolivia o de Hugo Chávez en Venezuela. Pero un argumento de autoridad choca con un enfoque discursivo como el de Laclau, quien hizo suya la crítica posfundamento a los significados trascendentales. O si se prefiere, tomó partido por la idea nietzscheana de la muerte de Dios, incluida la muerte (simbólica) del teórico o de lo que el psicoanálisis denomina “sujeto supuesto saber”, esto es, la fantasía de que el analista ocupa el lugar del saber en vez de aceptar que el saber psicoanalítico se produce en la brecha entre el analista y el analizado.

Yannis Stavrakakis (2004), un crítico que simpatiza con el trabajo de Laclau, quien además es un prolífico escritor sobre populismo, identificó los límites que simpatiza con el trabajo de un enfoque puramente formalista en un artículo sobre el discurso politizado del arzobispo Christodoulos de la Iglesia ortodoxa griega. Lo hizo a partir de su examen de una disputa que la Iglesia ortodoxa sostuvo con el Gobierno griego entre 2000 y 2001, luego de que este dispusiera que los ciudadanos podían optar por no incluir su filiación religiosa en documentos oficiales. Christodoulos sostuvo que esto atentaba en contra de la identificación religiosa de la gente y, por ello, movilizó a los fieles en contra de esta decisión. En sus intervenciones públicas, invocaba reiteradamente el significante “pueblo”, creando así una cadena de equivalencias típica de la movilización populista. Reflexionando sobre esto, Stavrakakis recuerda a los lectores que, en su primera teoría sobre el populismo,

Laclau dice que “el pueblo” funciona como el significante en torno al cual se construye la cadena de equivalencias del populismo y que los integrantes de esa cadena entran en una relación de antagonismo con sus adversarios. La política del arzobispo Christodoulos encaja bien con este razonamiento. En cambio, en su segunda teoría, dice Stavrakakis, Laclau habla de “cadenas de equivalencia que pueden ser articuladas potencialmente alrededor de cualquier significante (vacío) que logre hegemonizar el campo del antagonismo” (citado en Stavrakakis, 2004, p. 263). Por ello, si bien Laclau siguió afirmando que la construcción de un pueblo era central para la política, profundiza su razonamiento formalista al aceptar que *cualquier* significante, sea “el pueblo” u otro, sirve para construir la cadena de equivalencias del populismo.

Stavrakakis percibió un punto ciego en esto, pues si cualquier significante vacío puede suturar la cadena de equivalencia del populismo, entonces la equivalencia se vuelve más relevante que “el pueblo”. Si es así, ¿qué hace que una equivalencia sea *populista*, si ella puede ser estructurada en torno a potencialmente “cualquier significante (vacío) que logre hegemonizar el campo del antagonismo”? Stavrakakis no se refirió explícitamente a un déficit normativo, pero se daba cuenta de que la teoría debía explicar por qué una manera de construir la equivalencia es populista y por qué otra no lo es. Dice: “Si el populismo se convierte en sinónimo de la política, y si cualquier significante puede potencialmente convertirse en el punto nodal de un discurso populista, ¿cómo podemos explicar conceptualmente la diferencia entre un discurso articulado en torno al ‘pueblo’ y otros discursos de tipo equivalencial?” (Stavrakakis, 2004, p. 263). Su respuesta fue que lo que distingue a un discurso populista de uno como el tecnocrático es la “naturaleza afectiva y apasionada” del primero. Con esto, pone sobre la mesa el problema del formalismo y busca una salida a partir del componente afectivo del populismo, algo que no está contemplado en una construcción del pueblo basada puramente en la articulación:

Un enfoque que se centra casi exclusivamente en el aspecto significante/articulatorio de la formación de un discurso no parece estar lo suficientemente equipado para dar cuenta de esta dimensión adicional. El problema es que tal enfoque no toma en cuenta de manera sustantiva las dimensiones afectivas de la identificación política. La hipótesis que estoy tratando de plantear es que *tal vez sea necesario distinguir el populismo no sólo por su estructura discursiva* [cursivas añadidas] sino también por su intensidad, por la naturaleza de los nexos que los líderes y seguidores exhiben en sus identificaciones. (Stavrakakis, 2004, p. 264).



Su argumento se enmarca en el enfoque teórico-discursivo del populismo que propone Laclau, usando primordialmente su primera formulación de 1978. Pero, no obstante la preferencia de Stavrakakis por esta teoría, nos dice que “tal vez sea necesario distinguir el populismo *no sólo* por su estructura discursiva”. Este “no sólo” introduce criterios metadiscursivos para la distinción (pasión, afecto e intensidad) con la esperanza de que, eventualmente, encuentren una manera de integrarse en la teoría. Esto aún no ha ocurrido, a pesar de que el propio Laclau habló de afectos en sus últimos escritos. Tal vez algún día la intensidad de las emociones e identificaciones pasarán a formar parte de la teoría, validando el criterio que propone Stavrakakis para diferenciar identificaciones populistas de otras no populistas. Pero incluso si eso ocurre, hay que preguntarse qué quedaría del enfoque discursivo que Laclau y Mouffe propusieron en *Hegemonía y estrategia socialista*, a saber, que mientras reconocían su deuda con el trabajo de Michel Foucault, no podían aceptar su distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo. Para Laclau y Mouffe en *Hegemonía*, no hay un afuera del discurso. Los lectores de Laclau podrán alegar que la pasión y la intensidad podrían ser pensados desde la perspectiva de una práctica articulatoria. Tal vez tengan razón, pero el argumento teórico para sustentar esa afirmación sigue siendo una tarea pendiente para ellos.

Pero hay algo más acerca de esto. Stavrakakis está en lo cierto cuando dice que la primacía de la equivalencia sobre “el pueblo” hace difícil distinguir las identificaciones populistas de las no populistas. Pero realmente se trata de una doble distinción: no solo entre cadenas diferentes, sino que, dado que la pasión y el afecto están presentes por igual en formas incluyentes y excluyentes de la política, también debemos distinguir entre *diferentes formas de identificación populista*. Si no consideramos este segundo aspecto, ¿no estaríamos adoptando una postura de neutralidad ante distintas concepciones del bien, y con ello una cierta indiferencia ante el tipo de populismo que estamos examinando? Algunos venezolanos habrían dado su vida por Hugo Chávez y hay seguidores de Donald Trump que estaban dispuestos a poner la suya en peligro el 6 de enero de 2021, cuando marcharon al Capitolio para impedir que el Congreso certificara la victoria de Joe Biden. La pasión, el afecto y la intensidad de las identificaciones están presentes en ambas experiencias. Incluso si tuviéramos un instrumento confiable para medir la pasión y todo lo demás, estos criterios nos ayudarían a distinguir entre cadenas de equivalencia populistas y no populistas, pero no a distinguir entre tipos de populismo. El problema en un caso y en otro es cómo hacer distinciones desde dentro de una teoría formalista, solo que el segundo plantea el problema del déficit normativo de la teoría del populismo de Laclau.

Gianmaria Colpani (2022) plantea el problema de manera directa cuando sostiene que Laclau carece de criterios para esas distinciones porque su teoría se limita a definir la política populista como una práctica articuladora que produce equivalencia. Esto es consistente con lo que sostiene Stavrakakis acerca de que en el tránsito de la primera a la segunda teoría del populismo de Laclau, “el pueblo” deja de funcionar como el significante capaz de suturar la cadena de equivalencias del populismo. Según Colpani, Mouffe reconoce este problema cuando dice que necesitamos un populismo de izquierda para contrarrestar el populismo de derecha y abordar la crisis de la hegemonía neoliberal. Para Mouffe, agrega Colpani, la oposición izquierda-derecha ha perdido fuerza y por ello debemos construir las fronteras políticas de una manera transversal, populista. Mouffe se da cuenta de que esto es demasiado vago como para especificar una política del aquí y el ahora. Por eso propone que la alternativa al populismo de derecha consiste en suplementar ese modo transversal de crear fronteras con valores populistas de *izquierda*. Colpani tiene toda la razón al observar que ese suplemento es, en el mejor de los casos, una solución *ad hoc*: los valores vienen de afuera de la teoría del populismo propugnada por Laclau y ponen en cuestión el enfoque teórico estrictamente discursivo propugnado por Mouffe y Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*. Lo cito:

Sea lo que fuere que califique a una formación populista como de izquierda tendrá que ser algo externo a la definición de esa misma formación como populista, lo cual contradice el principio que Laclau y Mouffe habían formulado de manera contundente en *Hegemonía y estrategia socialista*, a saber, que los elementos de una formación discursiva son definidos única y exclusivamente por su articulación discursiva dentro de esa formación. Mouffe ahora tiene que plantear que los “valores” de izquierda pueden sumarse al populismo como “criterios” adicionales porque coincide con Laclau en que el populismo se define como una lógica transversal a todos los fenómenos políticos. (Colpani, 2022, pp. 232-233)

Colpani refuerza este punto unas páginas más adelante, cuando menciona que Laclau coloca el populismo y la hegemonía en un plano ontológico. La consecuencia de ello es que, entonces, “una distinción como la que existe entre el thatcherismo y una alternativa de izquierda puede establecerse sólo por referencia a principios o análisis externos a la teoría misma” (p. 235). En otras palabras, el formalismo de Laclau (y de Mouffe) no nos permite distinguir entre distintos populismos o dar cuenta de cómo elegimos entre ellos sin agregar algo externo a la teoría que proponen.

Esto no quiere decir que la formalización sea intrínsecamente mala. Ya mencioné que la formalización es propia de toda teoría. El problema surge cuando transitamos de la formalización al formalismo ignorando toda referencia al contenido. No lo digo en el sentido de que el contenido sea la verdad de la forma, como era el caso en la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure y en los primeros escritos de Roland Barthes. Ambos insistieron en la primacía del significado sobre el significante o del mensaje sobre el medio. Para decirlo sin rodeos: no planteo que el contenido sea un significado trascendental y tampoco estoy sugiriendo de manera velada que reivindicemos el plano del contenido sobre el plano de la expresión. Como todo lo demás, el contenido debe pasar por los protocolos de la polémica.

### **3. La primacía del medio y de la forma sobre todo contenido**

Se pueden ilustrar algunos de los peligros del formalismo mediante una analogía con el razonamiento detrás de “el medio es el mensaje”, la célebre frase que acuñó Marshall McLuhan en *Comprender los medios de comunicación* (1996). McLuhan objetaba el excesivo énfasis en el contenido en los nacientes estudios sobre comunicación de la década de 1950, pues se centraban en lo que se decía, escribía o mostraba en las noticias, programas de entrevistas, revistas, etc. McLuhan fue a contrapelo de esta manera de estudiar los medios y demostró que había otra manera de analizarlos. Nos hizo conscientes del impacto de los medios como tales, sea la radio o la televisión, pues estos estaban cambiando nuestro mundo vivido y las relaciones con el entorno independientemente de los contenidos o mensajes que transmitían. Lo ilustró con la bombilla o foco de luz, un medio que revolucionó nuestras vidas a pesar de estar desprovisto de contenido. La bombilla nos liberó de la necesidad de organizar nuestras vidas en torno al ciclo solar: en lugar de trabajar mientras había luz de día y descansar por la noche, la bombilla eléctrica permitió distribuir el tiempo de trabajo, descanso y ocio de otro modo. Algo parecido ocurre hoy con los teléfonos celulares y las redes sociales. Las plataformas digitales cambiaron nuestra vida cotidiana al promover la virtualización de las reuniones de trabajo, la educación y la sociabilidad. Estos medios fueron su propio mensaje. No anunciaban algo, puesto que *ellos mismos* eran el anuncio de algo diferente, aunque ya hablaré del reverso de esa diferencia.

Esto fue como una bocanada de aire fresco, incluso algo revolucionario para los estudios de comunicación, pero puede que McLuhan o sus seguidores hayan llevado la centralidad de los medios demasiado lejos. Ya para comienzos

de la década de 1970, los mensajes o contenidos y su análisis habían dejado de ser las *prima donna* que fueron durante los primeros años de los estudios sobre comunicación. Se convirtieron en actores de reparto ante el protagonismo que adquirirían los medios. La fama de McLuhan era innegable y pasó a ser un ícono de la cultura. Incluso apareció brevemente en una escena memorable de *Annie Hall*, la galardonada película de Woody Allen. Pero a la par que se elogiaba a McLuhan, surgieron críticas a su trabajo, entre ellas, haber pasado por alto la manera en que *usamos* un medio. Durante el Tercer Reich, el ministro de propaganda Joseph Goebbels no estaba simplemente dejando que la radio y el cine funcionaran como el mensaje que cambiaría la relación entre el pueblo alemán y su entorno. Los usaba para manipular a millones de personas con el objetivo de cohesionar a una nación en torno al líder y construir el Estado nazi y su maquinaria bélica. El medio no era solo el mensaje, sino también el vehículo para apuntalar un tipo específico de mensajes y de mensajeros. Reveló el papel de la intencionalidad dentro del medio, algo que, por cierto, hoy en día tomamos como un rasgo estructural de toda comunicación política.

Algo parecido ocurre hoy con las redes de comunicación distribuida. Puede que no haya un manipulador o maestro titiritero como Goebbels, pero la intencionalidad está claramente presente en la operación de granjas de *bots* y los *trolls* de ataque. Lo mismo ocurre con las *cookies* o archivos de datos que un navegador coloca en nuestros ordenadores para identificarnos, pero también para rastrear y crear registros de nuestro comportamiento en línea. A esto se suma el papel de los algoritmos de las plataformas digitales, que rastrean nuestras preferencias y nos empujan sutilmente en una dirección u otra, creando afinidades que son más inducidas que electivas. Por lo mismo, decir que el medio es el mensaje es una tesis esclarecedora, pero simplifica las cosas en exceso. También debemos equiparnos con mecanismos para hacer frente a la minería de datos, que ayuda a identificar nuestras preferencias y personalizar anuncios o identificar comportamientos políticos sospechosos, o para enfrentar noticias sin sustento, engañosas o intencionalmente falsas que alimentan los diversos ecosistemas anidados en el ciberespacio o en el viejo mundo analógico. Solo una visión ingenua acerca de la neutralidad de la tecnología podría disociar el medio de su uso y de las consecuencias de ese uso en la política. Paul Virilio (2008) observó algo que es esclarecedor al respecto. Dijo que “la invención de la máquina de vapor y la locomotora fue también la invención de los descarrilamientos (...) La invención del avión fue la invención del accidente aéreo”, y por eso, propuso que construyésemos, junto a los museos que exhiben esas máquinas, otros museos acerca de

los accidentes que trajeron consigo (pp. 46-47). De manera análoga, McLuhan tenía bastante que decir sobre los medios en cuanto máquinas, pero no tanto sobre los accidentes que ellas engendraban. A eso me refería cuando aludí al reverso de la tesis acerca de que el medio es el mensaje. La política es un medio que involucra un mensaje y mensajeros, algo que cobra especial relevancia cuando se aborda el papel de los líderes. Y la política es, por supuesto, un ámbito donde ocurren accidentes de todo tipo (de preferencia menos dramáticos que los descarrilamientos de trenes mencionados por Virilio), interrumpiendo la pulcritud conceptual que nos ofrece un análisis como el que propone Laclau a partir de sus dos lógicas de la política.

Al igual que McLuhan, Laclau puso el énfasis en el medio o la forma, y terminó descuidando la relevancia del mensaje y el posible reverso o lado oscuro del mensajero. Su formalismo fue su fortaleza, ya que construyó una teoría transversal del populismo basada en la equivalencia entre demandas, la formación de una *plebs*, la división de campo del antagonismo en dos bandos y el papel del líder. Pero ese formalismo también fue un obstáculo en el desarrollo criterios normativos para diferenciar las opciones y elegir entre ellas. Concibió al mensajero indirectamente en términos del nombre del líder, como un significante vacío de unidad, pero sabemos que un líder también es una persona de carne y hueso, con humores variables y pasiones no siempre altruistas. Ostiguy, Panizza y Moffitt se refieren al líder como significante desbordante, no vacío. Laclau celebró la democracia, pero no tomó en cuenta o simplemente desestimó la posibilidad de que un partido político progresista pudiera socavar la igualdad a través de una estructura política vertical y una validación plebiscitaria de las decisiones del líder. Algo de esto le sucedió a Podemos en España, un partido cuyos fundadores reconocían su deuda con las teorías de la hegemonía y el populismo de Laclau (De Nadal, 2021; Mazzolini y Borriello, 2022, p. 288). Tal vez la miopía de Laclau ante el reverso o lado más oscuro del líder se debió a que tenía una memoria selectiva de lo que Perón significó para diferentes grupos, desde madres trabajadoras hasta jubilados. Pasó por alto el oportunismo y la autopromoción del general o quedó deslumbrado por la asombrosa habilidad de Perón para lograr que la beligerancia de las facciones de izquierda y derecha de su Partido Justicialista no afectara la lealtad que ambas sentían por él.

Es posible que el formalismo de Laclau también se debía a su fascinación por coreografías conceptuales elegantes. Se sentía a sus anchas trabajando en el terreno de la alta teoría (lógica política, significantes vacíos, catacresis, el *objeto pequeña a*, la constitución ontológica de lo político) y se contentaba con dejar que otros se encargaran de estudiar el fárrago de la política práctica.

En esto fue un émulo de Althusser, el pensador que más influyó en su primer trabajo sobre el populismo en 1978. Laclau eventualmente abandonó el terreno conceptual del althusserianismo y rechazó la tesis de que la economía determina los fenómenos extraeconómicos en última instancia. Esto despejó el camino para su interpretación posmarxista de la hegemonía y el populismo. Pero se mantuvo fiel a Althusser en otros aspectos, sobre todo en que a ambos les deleitaba deslumbrar a sus lectores con argumentos que tenían la apariencia de razonamientos cuyas partes estaban tan bien ensambladas que parecían unidas por un zurcido invisible. La reflexión sobre las coyunturas políticas era algo de lo que casi podía prescindir.

Esto explica en parte por qué la teoría del populismo de Laclau es tan lacónica respecto a argumentos que pudieran ayudar a sus lectores a negociar el tránsito entre las alturas formalistas de las lógicas políticas por un lado y, por el otro, la constelación recombinante de actores, confrontaciones y relaciones de fuerza en una coyuntura. Colpani tiene razón cuando dice que este es el eje que diferencia el trabajo de Stuart Hall y Laclau. Hall creía que no había pensamiento político al margen de la coyuntura, mientras que Laclau se sentía más cómodo en un plano ontológico (Colpani, 2022, p. 227). Cuando hacía alusión a procesos políticos, era más que nada en calidad de ejemplos, para validar sus hipótesis. La teoría que desarrolló carece de herramientas para justificar por qué optar por una praxis emancipatoria en vez de por cadenas de equivalencia racistas y xenófobas, o por qué preferir políticas igualitarias en vez de una distopía patriarcal como la de la serie *El cuento de la criada* (*The Handmaid's Tale*). Hay amplia evidencia textual de esto. Enrique Peruzzotti (2019, p. 15, 40) resaltó la ausencia de criterios normativos. Colpani alegó que Mouffe contradecía la teoría discursiva de la hegemonía elaborada por ella y Laclau al invocar valores de izquierda como una solución *ad hoc* a la cuestión de cómo diferenciar entre opciones políticas. Stavrakakis (2004) respaldó el enfoque discursivo de Laclau, pero se dio cuenta de que se debe “distinguir el populismo no sólo por su estructura discursiva” (p. 264). Este “no sólo” puede ser un suplemento prometedor de la teoría del populismo de Laclau, pero la teoría que propuso permanecerá normativamente comprometida hasta que sus seguidores encuentren una manera de incorporar ese “no sólo” a su teoría.

Tal vez la discusión sobre el formalismo es una exquisita pérdida de tiempo, debido a que la gente no necesita de la teoría para asumir una postura. Toman sus decisiones influenciados por los medios y las campañas electorales, por lo que ven u oyen, por lo que conversan con amigos, parientes y quienes los

rodean, por lo que interpretan acerca de las situaciones en las que se encuentran, y a menudo simplemente por un capricho. Esto es cierto, pero entonces, tal como los empiristas se apresurarían en recordarnos, ¿por qué tomarnos la molestia de hacer teoría política? La pregunta complementaria es que, si la teoría tiene alguna relevancia, ¿puede ella ser neutral con respecto a los objetos sobre los que teoriza? Reconozco que la respuesta no está exenta de polémica, y que no hay un puente claro y directo entre las teorías y la política práctica, pero la emasculación normativa del pensamiento no es algo menor para quienes piensan que las cosas deberían cambiar, que pueden hacerlo y que efectivamente lo harán. Las cuestiones normativas son o por lo menos deberían ser relevantes para gente como Laclau, quien quiere utilizar la teoría como una caja de herramientas para la política emancipadora.

Los criterios normativos nos permiten diferenciar entre la política de quienes buscan reorganizar las piezas sobre el tablero, que es lo que los realistas y los oportunistas hacen todo el tiempo, y la de quienes quieren cambiar el tablero, las piezas y su distribución. No se trata de cualquier cambio, pues los fascistas y los supremacistas blancos también quieren construir otro mundo donde se redima a un grupo a expensas de otros. Esto se debe a que piensan que la dimensión tribal del *ethos* cuenta más que el ecumenismo del *demos*, o simplemente porque no les importa el destino de otros grupos, independientemente de su condición de *demos* o *ethos*. Laclau quería que el populismo refundara lo dado en nombre de una mayor igualdad para todos, un objetivo que forma parte del impulso universalista que va desde la Ilustración hasta nuestros días. Pero ignoró o no supo usar las categorías de su teoría para plantear por qué una política populista incluyente tendría que ser algo bueno y deseable. En pocas palabras, hizo suyas dos proposiciones, ambas verdaderas, pero que no pueden serlo simultáneamente: que el populismo es un modo de articulación independiente del contenido y que la inclusión es preferible a la exclusión. La primera es una descripción formalista del populismo y la segunda plantea la cuestión práctica y existencial de las decisiones políticas y de las consecuencias de esas decisiones. Laclau no propone un puente para conectar la una con la otra. ❧

## Referencias

- ARDITI, B. (2022). Populism is Hegemony is Politics? Ernesto Laclau's Theory of Populism. En M. Oswald (Ed.), *The Palgrave Handbook of Populism* (29-68). Palgrave.
- COPJEC, J. (2015). *Read my Desire: Lacan Against the Historicists* [1994]. Verso.

- COLPANI, G. (2022). Two Theories of Hegemony: Stuart Hall and Ernesto Laclau in Conversation. *Political Theory*, 50(2), 221-246.
- DE NADAL, L. (2021). On populism and social movements: from the Indignados to Podemos. *Social Movement Studies*, 20(1), 36-56.
- FRENCH, J. D. (2022). Charisma's Birth from the Bottom Up: Lula, ABC's Metalworkers' Strikes and the Social History of Brazilian Politics. *Journal of Latin American Studies*, 54, 705-729.
- LACLAU, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. Siglo XXI.
- LACLAU, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. (2009). Populismo: ¿qué nos dice un nombre? En F. Panizza (Ed.), *El populismo como espejo de la democracia* (51-70). Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. Y MOUFFE, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- MAZZOLINI, S. & BORRIELLO, A. (2022). The normalization of left populism? The paradigmatic case of Podemos. *European Politics and Society*, 23(3), 285-300.
- MCLUHAN, M. (1996 [1964]). *Comprender los medios de comunicación*. Paidós.
- MODONESI, M. (2019). *The Antagonistic Principle: Marxism and Political Action*. Brill.
- OSTIGUY, P., PANIZZA, F. Y MOFFITT, B. (Eds.) (2021). *Populism in Global Perspective: A Performative and Discursive Approach*. Routledge.
- PERUZZOTTI, E. (2019). Laclau's Theory of Populism: A Critical Review. En C. de la Torre (Ed.), *Routledge Handbook of Global Populism* (33-43). Routledge.
- STAVRAKAKIS, Y. (2004). Antinomies of formalism: Laclau's theory of populism and the lessons from religious populism in Greece. *Journal of Political Ideologies*, 9(3), 253-267.
- VIRILIO, P. Y LOTRINGER, S. (2008 [1983]). *Pure War*. Semiotext(e).
- ŽIŽEK, S. (2000). Más allá del análisis del discurso. En E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 257-267). Nueva Visión.
- ZÚQUETE, J. P. (2019). From Left to Right and Beyond: The Defense of Populism. En C. de la Torre (Ed.), *Routledge Handbook of Global Populism* (416-434). Routledge.