

Más allá del populismo de izquierda y del nihilismo de la extrema derecha: el marxismo de Maurice Merleau-Ponty

Martín Córdova Pacheco¹

Recibido: 19-07-2022 / Aceptado: 11-11-2022 / Publicado: 11/7/2023

Resumen. En el presente artículo nos proponemos recoger las ideas principales de aquel marxismo crítico con la ortodoxia que puso en práctica el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, a la luz de una evaluación crítica de los movimientos de ultraderecha contemporáneos, gesto en el cual se marca una distancia respecto a la teoría populista sostenida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En la medida en que Merleau-Ponty replantea los términos y modalidades bajo los cuales el marxismo piensa la trama de lo histórico, abre con ello un espacio para la estrategia, la subjetivación ideológica de clase, así como también dirige un ataque a la idea de que la historia aspire a un fin. No obstante, ello no implica la asunción de una visión ontológica de la política, sino, en la medida en que el sujeto cognoscente y el objeto histórico se encuentran en relativa interdependencia, una posición de clase que mira hacia la historia y a la actualidad como un espacio donde debe tomar lugar en el conflicto por el poder. Así, desde esta posición se puede reinterpretar críticamente la “batalla cultural” que pone en juego la ultraderecha, para defender los intereses de clase del proletariado.

Palabras clave: Marxismo; Merleau-Ponty; Nihilismo; Política; Populismo.

[en] Beyond Left Populism and Far Right Nihilism: Maurice Merleau-Ponty’s Marxism

Abstract. In this article we intend to collect the main ideas of that Marxism critical of orthodoxy put into practice by the French philosopher Maurice Merleau-Ponty, in the light of a critical evaluation of contemporary ultra-right movements, a gesture in which he marked a distance from populist theory supported by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. To the extent that Merleau-Ponty rethinks the terms and modalities under which Marxism thinks the plot of the historical, he opens a space for strategy, the ideological subjectivation of class, as well as he leads an attack on the idea that history aspires to an end. However, this does not imply the assumption of an ontological vision of politics, but rather, to the extent that the knowing subject and the historical object are in relative interdependence, a class position that looks towards history and the present as a space where it must take place in the conflict for power. Thus, from this position, it is possible to critically reinterpret the “cultural battle” that the extreme right puts into play, to defend the class interests of the proletariat.

Keywords: Marxism; Merleau-Ponty; Nihilism; Politics; Populism.

Cómo citar: Córdova Pacheco, Martín (2023). Más allá del populismo de izquierda y del nihilismo de la extrema derecha: el marxismo de Maurice Merleau-Ponty. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(2), 239-248. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.83230>

Introducción

En el escenario político actual, hemos visto la aparición a nivel internacional de movimientos de ultraderecha, quienes a partir de un discurso concentrado en elementos autoritarios, nacionalistas y valores conservadores, buscan ocupar la posición del *outsider* en las contiendas electorales. Así, frente a la hegemonía cada vez más reconocible de una interpretación tecnocrática y administrativa de la política, en todo momento solidaria con el neoliberalismo, estos movimientos de ultraderecha buscan precisamente adjudicarse el papel de una contrahegemonía, al modo de una resistencia frente a los embates culturales y sociales que se producen precisamente a partir de aquella hegemonía. De este modo, han buscado también capitalizar la inseguridad económica que se produce dentro del curso neoliberal, a tal punto que, como juzga Farid Kahhat (2019, p. 23), no es casual que el auge de posturas con idearios cercanos al fascismo se produce coincidentemente luego de una crisis económica (en el caso actual, luego del 2008).

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Correo: martindavid.cordova@unmsm.edu.pe
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5173-1039>

Desde las posiciones de la izquierda, aquella hegemonía tecnocrática del neoliberalismo ha sido definida como una visión «pospolítica» de la democracia (Rancière, 1996, p. 129), esto es, como la llegada a una época donde lo político, en cuanto conflicto por los modos de organización de lo social, ha llegado a su fin, para dar paso a la instauración de una matriz administrativa donde los conflictos de antaño se abordan bajo el presupuesto del consenso racional y la deliberación sostenida por las instituciones liberales. Precisamente para mostrar la ineficacia y la íntima conexión con el neoliberalismo, han aparecido distintas teorías posfundacionalistas (Marchart, 2009) que buscarían precisamente romper con aquel fundamento impuesto que se efectúa desde el neoliberalismo, para abrir así la posibilidad de un nuevo orden social. La teoría posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe destaca entre ellas tanto por la postulación de un sujeto colectivo que se construye a partir del discurso, rompiendo con cualquier fundamento que se postule como su determinación última (como el económico, de ahí la etiqueta de «posmarxismo»), es decir, como la solución que ofrece a la articulación de distintas demandas sociales que han venido surgiendo y que, precisamente, no podrían interpretarse desde un único registro. Además, en la medida en que ofrece una descripción de la lógica social a partir de la construcción del «pueblo», pretende ofrecer no solo salidas al estancamiento de la izquierda ante la hegemonía liberal, sino también una descripción de la conformación de los movimientos de ultraderecha (presentado en el párrafo anterior), y las maneras en las cuales podría subvertirse su crecimiento. En virtud del rompimiento con un fundamento y de la descripción que ofrecen de las distintas conformaciones de los sujetos políticos, estaríamos aquí, pues, ante la composición de una ontología política.

En el presente texto, nos proponemos elaborar una lectura crítica tanto de los movimientos de ultraderecha como también del populismo de izquierda que defienden Laclau y Mouffe, toda vez que su interpretación ontológico-política de la ultraderecha no parece establecer una distinción fuerte respecto a posiciones más democráticas. Para tal fin, tomaremos como marco u horizonte teórico la filosofía política de Maurice Merleau-Ponty, la cual se caracteriza por una posición crítica respecto a las aplicaciones totalitarias del marxismo que sucedieron en el siglo XX a partir de una lectura cerrada y rígida de la dialéctica (aunque, para el filósofo francés, habría aspectos y omisiones en la obra marxiana que resultarían solidarias con la posterior puesta en práctica de su teoría). Sin llegar a la ruptura con el marxismo, sino buscando una salida de los entrapamientos tanto teóricos como prácticos en el cual se sitúa –recurriendo para ello a Georg Lukács–, y apoyándose en la obra de Maquiavelo, Merleau-Ponty despliega una lectura política de su tiempo al modo de un comentario que de ningún modo se queda en lo meramente coyuntural o exegético, sino que también –y esta es la principal apuesta de este texto– puede servir para una inducción categorial sobre los móviles de la política. De este modo, a partir del contraste de la filosofía política de Merleau-Ponty con la reflexión posfundacionalista de Laclau y Mouffe, mostraremos que la postura del filósofo francés ofrece mejores armas interpretativas a la izquierda frente a la virulencia de las ideologías ultraconservadoras.

La positividad de la negatividad

En el siglo XX, se impuso de manera progresiva una interpretación del materialismo histórico según la cual debía efectuarse un traslado del foco de acción desde los individuos hacia ciertas leyes inmutables del desarrollo histórico, todo ello bajo la defensa de una dialéctica que perdía toda movilidad inherente y se solidificaba, más bien, en una suerte de estructura inmutable de la historia. Así, encontramos por ejemplo en Mao Tse-tung (1976) declaraciones sobre la verdad universal del materialismo dialéctico, a tal punto que «nadie, en su práctica, puede escapar a su dominio» (1976, p. 79), un dominio cuyo aspecto teórico principal no es otro que «considerar que el desarrollo de las cosas es un automovimiento, interno y necesario» (*op. cit.*, p. 90), lo cual genera un «reflejo» en ámbitos como la ideología y el pensamiento en general (p. 96). Estas consideraciones también podemos encontrarlas en Lenin (1979), cuando concede al marxismo la capacidad de investigación y determinación de:

(...) *el conjunto* de todas las tendencias contradictorias y concentrándolas en las condiciones, exactamente determinables, de vida y producción de las distintas *clases* de la sociedad, eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la elección de las diversas ideas “dominantes” o en su interpretación y poniendo al descubierto, sin excepción alguna, *las raíces* de todas las ideas y diversas tendencias en el estado de las fuerzas materiales productivas (p. 33, las cursivas son del autor).

Ciertamente esta interpretación, al modo de una política de la verdad, fue promovida, de forma no necesariamente teórica o en un espacio de debate sobre las ideas, por regímenes políticos. Por lo pronto, podemos mencionar que la exclusión de un papel activo de la subjetividad al interior de la dialéctica del mundo en favor de una inscripción absoluta de esta en la objetividad (de la cual la subjetividad es solo un reflejo), resulta contraproducente en la medida que, como sostiene Merleau-Ponty (1969), tanto la subjetividad necesita de un mundo exterior donde la negatividad pueda efectuarse, así como «el ser, en lo más positivo que tiene, necesita de un no-ser para circunscribirlo y determinarlo» (p. 65).

No obstante, este desplazamiento tiene sus implicancias en el nivel de las relaciones de poder y las consideraciones sobre la historia. Si la dialéctica opera independientemente de las acciones de los hombres, y la transición violenta hacia el socialismo que implica toda revolución no es más que una consecuencia teórica, al mismo tiempo práctica de la dialéctica, entonces la revolución no sería más que un tercer orden que moviliza subterráneamente la dinámica de la sociedad, un orden aparte tanto de las condiciones objetivas que aparecen como su síntoma, como también de las acciones libres de los individuos (Merleau-Ponty, 1974, p. 101). Con este ascenso de la revolución a la ontología social bajo la modalidad de la necesidad, la formación de los actores históricos tiene como rasgo prin-

cial la derivación de la consciencia respecto a procesos objetivos más profundos, lo cual genera que las acciones de estos actores caigan sobre el tópico muchas veces tratado de la «falsa consciencia».

Así, si el actor de la revolución es el proletariado, y la forma política de este no es más que el Partido, entonces la consecución y ejecución de una necesidad histórica queda a manos del Partido, heredando este el carácter del proletariado en tanto clase negadora del capitalismo. De ser esto así, el Partido asume la posición de contraparte del capitalismo y su ideología, a la vez que portadora de la verdad del materialismo histórico (*op. cit.*, p. 104). Como consecuencia de esto, la dialéctica de la historia se resume notablemente a la contradicción entre el capitalismo como positividad histórica y el Partido-proletariado como su negación, donde toda interacción social posible se reduce a esta relación. Aquí aparecen, sin embargo, los primeros problemas: si la contradicción se reduce a una relación exterior entre dos identidades, estas ven desterrada la dialéctica de su propia consistencia –para decirlo con Merleau-Ponty, «no comprendiendo la diferencia sino como el ser es el ser» (ibíd.)–, dando así paso a que el Partido y la sociedad socialista devenga necesariamente en otra positividad, algo que incluso se pueda rastrear en un enemigo declarado del estalinismo como lo es León Trotski:

¿Pero es posible concebir un flujo continuo, instituido, un régimen que viva en ese grado de tensión, un tiempo histórico que esté trabajando continuamente por ese fermento crítico, una vida sin nada adquirido, sin reposo? Este mito es el de la revolución permanente, el trabajo subterráneo de lo negativo que no cesa nunca, y menos aún en la sociedad revolucionaria. Es posible que esto sea así para quienes piensan la historia universal, para los jefes: para Trotsky y para Lenin, las mentiras del gobierno, las maniobras y la represión estaban dirigidas hacia la revolución mundial. Pero para quienes no son políticos profesionales existe el trabajo y el descanso, la guerra y la paz, el movimiento y el reposo, y la revolución permanente aparecerá ante sus ojos como un pretexto para hacer aceptable la violencia. No se trata entonces de que sólo en algunos momentos privilegiados la negatividad descienda verdaderamente en la historia, sino que esta se convierte en un modo de vida. El resto del tiempo está representada por los funcionarios. Esta dificultad no pertenece solamente al bolcheviquismo sino a toda organización marxista y tal vez a toda organización revolucionaria. La revolución considerada como crítica continua necesita la violencia para establecerse y deja de ser autocrítica a medida que la ejerce. (Merleau-Ponty, 1974, p. 105).

El Partido que se concibe a sí mismo, en tanto negación del orden de las cosas existentes, como la «representación obrera» (Debord, 1995, p. 60) cae prontamente presa del mismo orden que acusa: en la medida en que es representación, escinde y separa al proletariado de sí mismo enfrentándolo contra una burocracia que adquiere todo el peso de una positividad. Así, cuando Merleau-Ponty habla de la eliminación de toda autocrítica como consecuencia lógica de la crítica permanente no hace más que mostrar, a su vez, una deducción de esta dialéctica solidificada, de la imposibilidad de pensar y operar una verdadera negación de la negación, del «trabajo de lo negativo» que abandona la espontaneidad del proletariado y no lo somete a una nueva positividad que retorna, y que llevaría a lo negativo más allá de su relación con lo positivo, en tanto que este tercer momento en realidad «es un resorte primordial» de la propia dialéctica (1969, p. 64).

Recapitulando: si la historia se supone ya anticipada por una dialéctica que opera en su interior y le inculca un sentido de necesidad a pesar de cualquier acción individual de hombres y mujeres, algo que se refleja perfectamente en la idea de una revolución como inevitabilidad histórica, entonces la obediencia a los dictámenes del Partido debe ser ciega y total. Así, la conversión final de la instancia que representa a la clase que niega al capitalismo en una positividad está totalmente consumada. La historia misma deja de ser dialéctica para adquirir este carácter positivo: la revolución ya no es una lucha por la humanidad para quitarse las cadenas de la opresión de una clase sobre otra, sino que lentamente se transforma –o acaso se revela– en una no-revolución. Es preciso mencionar en este punto que Merleau-Ponty retrae este problema a los propios textos marxianos: la incapacidad de Marx de imaginar un escenario así se debe por una ecuación según la cual el fin de la propiedad privada se traduce inmediatamente en el fin de toda explotación, sin la posibilidad de entrever que el Partido podría ejercer todo un control de la vida cotidiana a través de su aparato burocrático (Merleau-Ponty, 1974, p. 98).

De hecho, a pesar de que es el propio Lenin (1978) quien caracteriza al Estado burgués como una «máquina» que encuentra sus dos pilares en «la burocracia y el ejército permanente» (p. 312), él mismo reconoce que en la transición que marca el paso de la sociedad capitalista al comunismo se vuelve necesaria la existencia de esta máquina política en su forma de dictadura del proletariado (*op. cit.*, p. 358), la cual invierte el sentido de la represión desde la burguesía al proletariado, siendo este último ahora quien hace uso del componente armado y violento del Estado (p. 361). Además, en la medida en que desde el Estado se sigue ejerciendo un poder centralizado, este recurrirá a la «contabilidad y control» necesarios sobre la población, para así garantizar la toma permanente de los medios de producción por el Estado (p. 370). El aparato totalitario que critica Merleau-Ponty, aquella subordinación que persiste a la desaparición de la propiedad privada, ya no en términos económicos sino más bien en un registro político, encuentra sus bases precisamente en esta supervivencia de Estado como un medio ya no de la burguesía, sino de la representación del proletariado, a saber, el Partido.

A la vista de la encrucijada y paradojas a las que se arriba, Merleau-Ponty opta por debatir esta interpretación a partir del núcleo teórico que supone la tergiversación de la dialéctica: su propuesta parte de una destitución de la necesidad y apuesta por la apertura a la contingencia, algo que supone, en principio, que la dialéctica se incluya inexorablemente en la relación entre los individuos y las cosas, entre el saber y el mundo (1974, p. 39). Sustrayéndose así a la constitución de una ley general de la historia, cuyo conocimiento ya lo tendría por anticipado el Partido, Merleau-Ponty apuesta más bien por una dialéctica donde el saber mismo de la historia se encuentra inacabado, y por tanto forma parte de los conflictos que la historia abre a cada paso. Así, se establece un circuito bidireccional por el cual el sentido de la historia se vuelve evidente a partir del conocimiento sobre la explotación en las diversas

etapas de la sociedad humana, de la misma forma que el propio conocimiento no puede negar su constitución histórica (*op. cit.*, p. 54). En este sentido, la totalidad histórica ya no es absoluta o universal, sino más bien lo es en la «intención» (p. 55) del proletariado a partir de su interés de clase, tomando en cuenta una opresión que no es coyuntural, sino histórica y estructural. Solo así puede hablarse de una continuidad en la historia:

Quando se dice que el marxismo encuentra un sentido a la historia, no debemos comprender eso como una orientación irresistible hacia ciertos fines, sino como la inmanencia de un problema a la historia o como una interrogación en relación a los cuales todo cuanto ocurre a cada momento pueda ser clasificado, situado, apreciado como progreso o regresión, comparado con lo que ocurre en otros momentos, expresado en el mismo lenguaje, concebido como contribución a la misma tentativa, que puede por lo tanto, y en principio, darnos una enseñanza; para decirlo de una vez, *se acumula* con los otros resultados del pasado para constituir una sola totalidad significativa. (Merleau-Ponty, 1974, p. 46, las cursivas son del autor).

Una historia no lineal, sino más bien acumulativa, que apela a lo que podríamos denominar con Walter Benjamin (1989) «la tradición de los oprimidos» (p. 182), rompería ciertamente con la necesidad, aunque ello no implique entregarse completamente a la discontinuidad. Antes bien, de lo que se trata al vérselas con la historia es de hallar «una lógica *en* la contingencia, una razón *en* la sinrazón» (Merleau-Ponty, 1969, p. 38; las cursivas son del autor), es decir, aceptando que, si bien no existe un *logos* totalizante en lo histórico como estructura subyacente, puede hablarse sí de una permanencia o de una constancia: la explotación del hombre por el hombre, cuyo esclarecimiento viene dado por el materialismo histórico.

No obstante, renunciar a una suerte de verdad absoluta y acabada no implica en ningún momento que se invaliden las pretensiones del proletariado como clase revolucionaria, antes bien, en la medida en que se ubica dentro de un espacio social cuyo dominio aún no posee, está por tanto en posición de conflicto –lucha de clases– con otros discursos y actores políticos. Y es precisamente por dicho conflicto, donde la burguesía como clase dominante recurre a la fuerza represiva del Estado, que el uso de la violencia por parte del proletariado hace su lugar: si no hay verdad absoluta que impere en la sociedad, sino la existencia de una ideología dominante, entonces el proletariado debe pugnar mediante la violencia por sus intereses de clase. Así, tomando en cuenta la indicación de Georg Lukács (1970) (de quien precisamente se inspira Merleau-Ponty para su evaluación del marxismo) sobre la verdad «el destino de la revolución (y con ella el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase» (*op. cit.*, p. 99; las cursivas son del autor), Merleau-Ponty habla sobre una *stimmung*² del marxismo como una «convicción de estar (...) en el umbral de la verdad, que está al mismo tiempo muy próxima, indicada por todo el pasado y todo el presente, y a una distancia infinita de un porvenir que está por hacerse» (1974, p. 63). Esta proximidad de la verdad (en el sentido que Merleau-Ponty le da a este término, como una confirmación de los presupuestos del marxismo) del proletariado y del comunismo, a saber, la posibilidad de una sociedad sin clases, genera un desfase o un espacio abierto que precisamente retira a la necesidad histórica, para dejar lugar a la estrategia: para decirlo en términos de Lukács, «la potencia ciega de las fuerzas matrices no lleva “automáticamente” a su fin, superación de sí, sino en tanto que ese fin no está al alcance de la mano» (1970, p. 99; las cursivas son del autor).

De esta forma, la revolución deja de ser una fuerza inconsciente en la historia, la dirección y decisión del Partido sobre aquella queda sin efecto, y la identificación con el proletariado, rota. No obstante, ello tampoco implica que hay que deshacerse de dicha organización en favor de una espontaneidad pura de las masas: el sentido de la historia –no su razón– solo puede manifestarse ante el proletariado por la labor teórica que el Partido ejerce al eliminar aquellas falsedades y mistificaciones con las que se reviste a la historia. El proletariado asume una política toda vez que el Partido propone aquella y con la cual puede ingresar al conflicto sobre el poder (*op. cit.*, p. 91). Merleau-Ponty concede que el proletariado «es *en sí* revolución», no obstante, la presencia del Partido es insoslayable toda vez que lo «educa» y lo dirige hacia una sociedad sin clases: de esta forma, supera destruyendo y realizando aquella «rebeldía inmediata» del proletariado (1964, p. 345). Se constituye así entonces un estado de tensión interdependiente entre el Partido y el proletariado cuya finalidad es la realización de la revolución, imponiendo su verdad en tanto clase oprimida: «arrastradas pero no manejadas, las masas aportan a la política del Partido el sello de la verdad» (Merleau-Ponty, 1974, p. 62). No hay que olvidar aquí que la crítica que se hace contra el capitalismo no exonera de una autocrítica constante: por ello, esta tensión interdependiente no puede decaer en la positividad unidireccional de la representación como hemos visto anteriormente, sino que más bien indica que mientras el Partido otorga y orienta las direcciones políticas a asumir, el proletariado le da vida e insufla la práctica revolucionaria, dejando un espacio amplio para la autocrítica constante: si la verdad del marxismo está aún por arribar en la realización de la sociedad sin clases, lo que puede alcanzarse es el acuerdo entre los intelectuales y el proletariado, el Partido y la clase, de cara a eventos conflictivos contra el capitalismo y el aparato estatal que le sirve de correlato, asumiendo que el error puede también aparecer en su camino, y que la

² A pesar de que Merleau-Ponty usa este término en el contexto de un comentario a la obra de Lukács, la *stimmung* aparece también en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger (1997, p. 158), donde la «disposición afectiva» constituye un «modo existencial fundamental» del *Dasein* en el estar-en-el-mundo. Su relevancia metodológica reside en que, a pesar de que usualmente se le ha interpretado como estado de ánimo, puede constituir un momento estructural en el des-ocultamiento del sentido del mundo, como es el caso de la angustia (*op. cit.*, p. 206). De ser cierto lo que indica aquí Merleau-Ponty, la *stimmung* del proletariado daría la pauta de aquel mesianismo que implica una filosofía de la historia cercana a una comprensión de la revolución como lo hace Walter Benjamin en *Tesis de filosofía de la historia* (1989, p. 175), a saber, como la interrupción (en el sentido de posibilidad constante) de aquella historia acumulativa de la explotación. El proletariado asistiría así, no al final del tiempo que se traduce eventualmente en la dictadura del Partido, sino a un tiempo propicio donde su verdad y existencia en tanto clase pueden acabar con todo un pasado de injusticia (Agamben, 2006, p. 72).

labor de la práctica revolucionaria consiste también en despejar dichos errores, introduciendo así la dialéctica al interior del sujeto revolucionario (p. 63). De ahí que la autocrítica pueda incluso ser criterio para evaluar el estado de una revolución, siempre y cuando se cumpla con que «el partido siempre tiene razón en última instancia, y que en último análisis jamás se tiene razón contra el proletariado» (Merleau-Ponty, 1964, p. 345; las cursivas son del autor).

Las categorías de la política

Podríamos aquí operar una suerte de extracción o inducción categorial sobre la política a partir de la lectura que Merleau-Ponty tiene sobre el materialismo histórico en su tiempo. En lo inmediato, cabe mencionar que, más allá de la dialéctica y el vocabulario marxista en el que se desenvuelve Merleau-Ponty, la verdad y la historia se encuentran profundamente atravesados por la contingencia. Ello no descarta la existencia de tendencias de larga duración en la historia, sino que más bien admite la presencia del azar y del riesgo, es decir, abre un espacio que, rompiendo con la necesidad histórica, contempla aquel conflicto que debe asumir el sujeto político colectivo. No se trata cuanto menos de relativismo, sino de introducir a la libertad junto a la contingencia en la política: comentando a Max Weber, Merleau-Ponty se aleja tanto de una concepción de la historia que consista en una simple narración de los acontecimientos, así como de otra viciada por una razón presupuesta, para orientarse por una que se sitúe en medio de ambas opciones, donde el elemento distintivo es «nuestro *interés* por el pasado» (1974, p. 25). La presencia del interés, en consonancia con la totalidad significativa en cuanto intención, tal como indicamos líneas arriba, supone «la posibilidad de que exista para nosotros un pasado que nos pertenezca, la posibilidad de retomar en nuestra libertad la obra de tantas libertades» (*op. cit.*, p. 27). En otras palabras, es desde una libertad radical y fundamental que un sujeto político, en defensa de sus intereses de clase, mira hacia el pasado y construye la historia donde la constante es la explotación y la miseria, una historia a partir de la cual puede defender su posición en el conflicto por el poder. De la libertad a la contingencia, Merleau-Ponty no opta tanto por el relativismo sino por el mantenimiento de lo histórico mismo: «La historia no tiene sentido, pero no es un puro desarrollo de la idea: su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos» (p. 21).

Así, comentando a Maquiavelo, Merleau-Ponty pone énfasis en la tensión que existe entre el azar y una regularidad que no necesariamente se traduce en principios (recordemos que la elevación de la dialéctica a principio hizo que precisamente la revolución deviniese positividad), sino simplemente en la «condición humana» (1964, p. 272). Además, rescata de Maquiavelo el que su visión de la política esté preñada de un realismo que, antes que traducirse en pesimismo, resiste mejor los vaivenes, traiciones y desencantos de un orden que parece guiarse más por fines que por principios. Este retorno a las relaciones mismas entre los individuos rehúye la abstracción de los ideales en favor de la táctica y estrategia política, no tanto en la medida en que, nuevamente, defendería una suerte de relativismo, sino que más bien procuraría mantenerse en la inmanencia de las singularidades y los acontecimientos (*op. cit.*, p. 274). Como hemos visto con el marxismo, el espacio político no se encuentra totalmente determinado por principios históricos trascendentales a él: si el proletariado y el Partido deben asumir la tarea de la revolución, defendiendo sus intereses de clase, es porque no está del todo asegurado que efectivamente lleguen al poder. Por tanto, si «la historia es lucha» (p. 276), ello refuerza precisamente que la violencia y el saber, la táctica y el conocimiento, la teoría y los hombres que han de ejecutarla (p. 278), de la clase oprimida deban arrojarse completamente al conflicto en un contexto capitalista.

De este modo, si lo histórico no está viciado por una ley intrínseca, menos aún lo político sería una instancia de segundo orden. La hipótesis del «fin de lo político», donde la supremacía de las instancias burocráticas y estatales aparecería como filtro y medio en el cual los conflictos políticos desaparecen, cae de la misma forma en que se supone universal, no siendo más que el interés particular de un componente parcial de la sociedad. Siguiendo lo dicho por Merleau-Ponty, nos encontraríamos más bien ante un saber que se impone como discurso absoluto a la sociedad a través de la tecnocracia (con la concepción de la política como simple administración que le sigue), y que relegaría así a la contingencia (que abre la posibilidad de cuestionar precisamente el horizonte tecnocrático) a meras situaciones excepcionales. Sin embargo, la naturalidad con la que se suele interpretar la omnipresencia, que no es sino otro modo de invisibilidad, del Estado —entendido aquí en sus formas procedimentales capitalistas— no rompe con el circuito del poder, el cual en el fondo se halla signado por la contingencia: «El poder es de orden tácito. Los hombres viven en el horizonte del Estado y de la Ley mientras que la injusticia no les hace tomar consciencia de lo que tienen de injustificable» (pp. 266-267).

Saber inacabado, interés de clase, contingencia, historia como visión intencional y verdad en ciernes serían, en conjunto y clara interrelación, algunos de los términos clave que podríamos rescatar de la crítica que Merleau-Ponty efectúa a una interpretación dominante de la época sobre la dialéctica y la política, aunque, cabe decirlo, ello no se traduce de ningún modo en un rompimiento total con el marxismo, toda vez que son concebidos precisamente dentro del vocabulario marxista. No obstante, en la medida en que estos términos se desenvuelven dentro de dicho vocabulario, cabría preguntarse qué tanto implicarían una suerte de ontología al interior de la política, y si es que dicha pertenencia resta o aumenta una capacidad explicativa que podría servir para interpretar nuestro presente, tanto a las nuevas formulaciones que se han hecho desde el pensamiento de izquierda sobre el conflicto, así como ante la aparición de nuevos escenarios y sujetos políticos.

Las limitaciones del populismo de izquierda

En años recientes, desde la postura posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe—así como la teoría agonista que se desprende de ella—, se ha insistido en la incompletitud del espacio social y en la dimensión conflictiva de la política, en clara confrontación con la hipótesis del «fin de lo político». A partir de dicha premisa, Mouffe (Mouffe y Errejón, 2015, p. 30) ha delineado dos tipos de visiones o comprensiones de la política que caen finalmente en conflicto: por un lado, una visión asociativa y liberal, que entiende a la política como el campo del consenso y la deliberación racional, y, por otro, una disociativa, que afirma y rescata el antagonismo y el conflicto en todo momento. No obstante, Mouffe introduce sutilmente una jerarquía entre estas dos visiones:

Es para subrayar eso que hago una distinción entre “lo político” para referirme a la dimensión del antagonismo, que es inherente a las sociedades humanas, y “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones que tratan de establecer un orden, de organizar la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de “lo político”. (2015, p. 31)

De ser esto cierto, si la política se corresponde más bien con una instancia derivada del antagonismo, entonces ahí donde pueda reconocerse un orden social, habría que examinar cuál es el antagonismo que lo sostiene y codifica. Y es precisamente en esta labor interpretativa que Mouffe (2011) equipara esta distinción entre lo político y la política con la diferencia heideggeriana entre lo ontológico y lo óntico, reafirmando de este modo que la política se correspondería apenas con aquellas «prácticas de la política convencional», mientras que lo político adquiere un estatus más originario en la medida en que remite al «modo mismo en que se instituye la sociedad» (p. 16).

La definición del populismo que Laclau ofreciera en *La razón populista* (2005), a saber, como aquella «lógica política» (las cursivas son del autor), que va más allá de lo social, ubicándose como el espacio en el cual se instituye, y que mienta una serie de momentos estructurales que «cualesquiera que sean los contenidos ideológicos o sociales del movimiento político en cuestión» (pp. 150-151) entra en consonancia con la distinción que hace Mouffe entre lo político y la política, toda vez que el populismo se identifica precisamente con el campo instituyente de lo político. Así, la elección de Mouffe por la visión disociativa (2015, p. 31), implica, en lo que concierne a la diferencia y conflicto con la visión asociativa, no solo que estas se encuentren en cierta equivalencia respecto a su estatus de «visiones», sino también que, desde la propuesta de Mouffe y Laclau, la posición populista alcance la dimensión de una verdadera ontología de la política: de ahí que, en lo que concierne al espectro político, Mouffe use expresiones como «populismo de izquierda» o «populismo de derecha», induciendo así la tesis de que, en esencia, cualquier posición política en nuestros días, atraviesan siempre una dimensión discursiva donde se desenvuelven las demandas, así como su articulación en equivalencias o antagonismos.

Para Merleau-Ponty, como indica en su lectura de Maquiavelo, el poder no puede interpretarse ni «siendo hecho puro, ni derecho absoluto» (2011, p. 67), o, para decirlo en los términos de Mouffe, no puede diferenciarse entre un ámbito ontológico y óntico, toda vez que cualquier conflicto instituyente necesita de la presencia previa de una institución ante la cual reclamar y establecer sus demandas, de la misma forma que toda política no es más que el movimiento inerte (es decir, sin variación de una aceleración o cambio de sentido) de lo político: aceptar la hegemonía de una visión de la política bajo la premisa de que constituye «una totalidad fallida, un horizonte y no un fundamento» (Laclau, 2005, p. 95), no indicaría otra cosa sino que, al no poder suprimirse el antagonismo del nivel político y social, lo convencional y las instituciones existentes también se encuentran inscritas en dicha dimensión, y que por ello también realizan operaciones de construcción de una frontera antagonica para conservar dicho poder (como sería, tal vez, el caso de los gobiernos autoritarios, que necesitan reavivar constantemente los fantasmas sociales, ya sean raciales o nacionalistas, para seguir validando sus discursos).

En una nota colocada en los apuntes correspondientes al curso 1954-1955 en el *Collège de France*, Merleau-Ponty escribe: «estamos completamente encerrados en nuestro tiempo y en sus instituciones, no podemos luchar contra él más que con él, indirectamente, desde el interior, “comprenderlo”» (2012, p. 17). Ello no implicaría en modo alguno que la revolución o cualquier otro ejercicio instituyente de una sociedad debe permanecer fiel a las instituciones que ya existen en su tiempo como punto de partida: por el contrario, si entendemos a la institución como el establecimiento o fijación de un sistema referencial que abre un campo de posibilidades (*op. cit.*, p. 8), además que, por ello mismo, «la revolución es otra *Stiftung* [institución]» (p. 14), la división entre una dimensión rígida e instituida, y otra fluida e instituyente no tendría utilidad y hasta podría resultar contraproducente: en cuanto aspira a instituir una sociedad sin clases (Merleau-Ponty, 1974, p. 55), la revolución como proceso negativo debe negarse también a sí misma, lo instituyente volverse institución, lo político devenir en política; y de la misma forma, siguiendo la crítica esbozada contra el sistema totalitario que sucede a la identificación entre el partido y el proletariado, toda institución no pierde nunca su dimensión instituyente, esto es, como un proceso abierto en sus posibilidades: algo de lo cual el propio Laclau es consciente (2005, p. 138), al referir que toda operación hegemónica se sedimenta en instituciones, aunque, en virtud de esta sedimentación, no pierde su carácter derivado³. Lo

³ En este punto, cabría retomar a un autor como Carl Schmitt, fundamental para la formulación del agonismo de Mouffe, quien, en el contexto de una crítica a la democracia representativa y su relación con el pueblo, atribuye a este último, en calidad de sujeto del poder constituyente, la potencia política de validar un régimen a través del uso discursivo de la aclamación: «Solo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y solo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede *aclamar*, es decir, expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar “viva” o “muera”, festejar a un jefe o a una proposición, vitorear al rey o a cualquier otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos. También en una Monarquía aparece inevitablemente el pueblo en esa actividad, en tanto que la Monarquía

instituyente y lo instituido, lo político y la política, aparecerían, por tanto, en un mismo campo, con una posición igual de relevante y con la misma capacidad de influir el uno sobre el otro.

Estas consideraciones no serían del todo compatibles con las tesis que defienden tanto Laclau como Mouffe, toda vez que si bien una de las premisas teóricas centrales es la de la renuncia a una lógica totalizante y fundamento último de la sociedad en favor de la instalación de la diferencia ontológica como una diferencia política –lo cual supone, siguiendo la interpretación de Oliver Marchart (2009, pp. 28 y 29), la adopción de un «giro “cuasi” trascendental» que cuestiona no tanto los fundamentos de la sociedad, sino el «estatus ontológico» de estos a partir de la contingencia–, no arriba, sin embargo, a cuestionar a fondo la relación que dicha diferencia supone. La contingencia no habría que suponerla exclusivamente limitada a la necesidad de lo que se supone como fundamento, ya que de esta forma lo óntico sigue subordinado a los movimientos y desplazamientos de este: en última instancia, la apuesta por la contingencia supondría cuestionar también esta relación estructural entre lo óntico hacia lo ontológico.

La inducción a aceptar toda política como siendo constitutivamente populista muestra precisamente las limitaciones del paradigma posfundacionalista que propone Laclau y Mouffe: la invitación de Mouffe (2018, p. 54) al aprendizaje del thatcherismo corrobora esta dimensión ontológica o constitutiva que es el populismo, cuyo conocimiento permite aplicaciones para diversas orientaciones ideológicas, sean de derecha o de izquierda. No obstante, tomando en cuenta que, para los análisis de Laclau y Mouffe, las demandas sociales constituyen «la unidad mínima» (Laclau, 2016, p. 24), la orientación política final de estas dependen exclusivamente de la formación hegemónica y los significantes universales, posteriores a las demandas, que se asuman: así, Mouffe ha propuesto distinguir al populismo de derecha del de la izquierda en la medida en que, mientras que la primera pareciese acercarse a posturas autoritarias, que no necesariamente rompen con el horizonte neoliberal, el populismo de izquierda apuesta decididamente por una radicalización de la democracia, así como una forma distinta de articulación de las demandas originarias (Mouffe, 2018, p. 37). Sin embargo, esta perspectiva no resuelve el criterio de distinción entre ambas posturas, toda vez que resulta funcional al populismo como dimensión ontológica e instituyente, pero opaca y difumina un criterio exacto para distinguir posiciones de izquierda y de derecha: ¿habría que admitir que hay un sector social que es «engañado» por este discurso más bien autoritario? ¿No deja esto un espacio para una consideración sobre las posturas políticas que no necesariamente atraviesan la articulación de demandas hacia la universalización de un significante, sino que más bien parece ser inmanente a las propias demandas? A ello habría que sumarle que, si bien Laclau toma en cuenta la radical heterogeneidad que puede existir entre varias demandas y los actores sociales que pugnan por colocarlas en el debate público –algo que queda expresado a partir de la relación de contigüidad que solamente podría darse entre dos demandas diferentes (Laclau, 2005, p. 140)–, ¿acaso ello no estaría suponiendo nuevamente un esencialismo al adjudicar una demanda en específica a un actor social definido?

El nihilismo político de la extrema derecha

Con todo, lo que queda difuso en el planteamiento posmarxista de Laclau y Mouffe puede iluminarse precisamente, a partir de las categorías que hemos extraído de Merleau-Ponty páginas atrás, el comportamiento de movimientos políticos que han surgido, ciertamente, en el seno de una crítica a la visión pospolítica. Como señala Anton Jäger (2022), el escenario político actual no parece tener ya su punto nodal en el desplazamiento de la política a partir de una tecnocracia administrativa, sino, más bien, en el surgimiento de movimientos de extrema derecha o derecha radical que, a partir de apelaciones a la nacionalidad, comunidad, así como una preferencia declarada por el autoritarismo, ilustra significativamente el paso de la pospolítica a aquello que Jäger denomina «hiperpolítica», la cual estaría caracterizada, entre otras cosas, por colocar en el centro de atención «una indagación sobre el verdadero *ser* de las personas: el *collage* de las identidades toma el relevo de la lucha de clases» (las cursivas son del autor).

En la medida en que los aspectos predominantes de esta hiperpolítica son fenómenos tales como el autoritarismo, el nacionalismo o el odio a los inmigrantes, es decir, aquellas cuestiones que son imposibles de traducir cabalmente a una lógica populista sin que por ello tengamos que suponer un engaño por parte de aquellos que realizan la construcción hegemónica hacia aquellos que presentan demandas definidas (e incluso así, aún faltaría explicar el porqué de la iniciativa de los primeros), es que habría indicios para suponer una distinción en el plano de lo instituyente entre los movimientos de izquierda y los de derecha que no los hace necesariamente heterogéneos, pero sí imposible de volverlos equivalentes a partir de un marco teórico común, como lo supone la lectura posmarxista. Es en base a estos aspectos que, como ha recogido Farid Kahhat (2019, p. 20) se puede hablar de una interpretación en base no ya a la demanda, sino a la oferta que los movimientos de la extrema derecha ponen en juego ante los votantes, colocando así a su disposición una serie de mecanismos de adjudicación de culpabilidad y expectativas en torno a ello que, más allá de su correspondencia con los hechos, logra agrupar y obtener un

sea un Estado vivo. Dondequiera que el pueblo se encuentre verdaderamente reunido, cualquiera que sea la finalidad, a menos que aparezca como grupo organizado de intereses, sea en manifestaciones callejeras, en fiestas públicas, en teatros, en el hipódromo o en el estadio, se encuentra presente ese pueblo capaz de aclamar, siendo, al menos potencialmente, una entidad política» (Schmitt, 1996, p. 238; las cursivas son del autor). Lo que hay que rescatar aquí es que el potencial instituyente del pueblo no se agota exclusivamente en el momento constituyente, sino que, independientemente de la relación que pueda mantener con la representación política, conserva dicho potencial incluso cuando hay poderes e instituciones bien definidos, ante los cuales dicho poder constituyente también puede dirigirse. Quien ha explorado precisamente dicha dirección constituyente hacia lo ya constituido ha sido otro autor también con raigambre heideggeriana, a saber, Giorgio Agamben, dentro del contexto de una pretensión genealógica sobre el gobierno y la soberanía a partir de la teología (Agamben, 2008, pp. 397, 441 y siguientes).

porcentaje no poco considerable en comicios electorales. Por tanto, en la medida en que la institución de un movimiento de derecha puede escapar a la lógica de la demanda –y, por ende, a la articulación entre ellas–, es que puede hablarse de una diferencia marcada y significativa en el nivel de los intereses y objetivos, con los movimientos de izquierda. Como ha mostrado Éric Fassin (2018, p. 91), esta diferencia se traduce también en las afecciones constitutivas de la extrema derecha y la izquierda: mientras que la segunda implica una indignación contra los lineamientos de las políticas neoliberales, la primera más bien se mueve a partir del resentimiento contra la presencia cada vez más amplia de aquello que hasta hace no mucho mantenían más bien un papel relegado, ya sea en términos étnicos, raciales, de género, etc.

Se produciría así, entonces, un desplazamiento de la diferencia entre lo político y la política a una diferencia, de corte más inmanente, entre distintas posiciones e intereses de los sujetos políticos dentro del espacio social. O, para decirlo en términos de Merleau-Ponty, en la medida en que los movimientos de la ultraderecha han resultado bastante críticos con la visión pospolítica, ellos también se han situado dentro del ámbito de la contingencia y el conflicto para la toma del poder, con su propia narrativa histórica sobre la comunidad y la nacionalidad. ¿Esto vuelve a la izquierda y a la derecha radical igual de subsumibles a un mismo esquema interpretativo? No necesariamente: la subjetivación política que está a la base de la izquierda parte de una historia sustentada en las condiciones materiales de opresión y formas diversas de exclusión; mientras que en la derecha radical se apelan a ficciones sobre cuestiones raciales y nacionales. De cualquier forma, lo que sí comparten es aquel espacio del conflicto en el que ambos se sitúan y donde el poder se encuentra intermitentemente en pugna.

Esto nos arroja, no obstante, al problema sobre la capacidad de interpretación de la totalidad social, la validez de dicha interpretación y la equiparación de las formas políticas de subjetivación, toda vez que, a partir de la desestimación de una ontología política al modo populista, ciertamente parece que la dirección a tomar se aproxima al relativismo (donde las distintas formas de subjetivación política harían igual de válida a todas a partir de su inconmensurabilidad). Sin embargo, esto no resulta ser sino la otra cara de la propuesta posmarxista: si es que no existe un marco común a todas las subjetivaciones, entonces no puede haber ninguno. En otros términos, ello nos conduciría a elegir nuevamente entre una necesidad histórica al modo de la interpretación dogmática de la dialéctica, o un relativismo más burdo.

Esta no sería, sin embargo, la alternativa de Merleau-Ponty: la acusación de relativismo, para el filósofo francés, se supera en cuanto consideramos el aspecto histórico de todo proceso de subjetivación. En la medida en que «nunca podemos pues referirnos a la historia a la totalidad realizada, a la historia universal, como si no estuviésemos en ella» (1974, p. 38), sino que tanto el saber que tenemos sobre la historia es histórico, así como la propia historia solo puede aparecer ante nosotros en cuanto es articulada por un saber a partir de los intereses de clase, la historia modelada que aparece ante nosotros, si bien resultante de la acción de otros actores políticos, tiene un grado de objetividad en la medida en que se muestra como aquello a partir del cual los sujetos políticos del presente deben decidir. En la medida en que «las fuerzas son proyectos humanos convertidos en instituciones» (*op. cit.*, p. 40), el contexto en el que un sujeto político se encuentra es tanto histórico, a partir de «las huellas dejadas por otros sujetos» (p. 38), pero también atravesado por un saber discursivo (en el caso que Merleau-Ponty efectúa su comentario, se trata de la filosofía), toda vez que implica precisamente un proyecto a efectuar. Por ello, si «la historia es la filosofía realizada, como la filosofía es historia formalizada» (p. 39), ello mostraría precisamente que una visión totalizante, filosófica, de la historia, obedece siempre a un sujeto que la enuncia, el cual se sitúa precisamente dentro de esta historia, como dos elementos inseparables y correlacionales. En otras palabras, una interpretación ontológica de lo social y lo político no puede separarse de un sujeto que la enuncia: antes bien, la pretensión de una mirada objetiva, a la manera de un perspectiva alejada de toda contaminación mundana que es independiente de los sujetos que la enuncian y que seguiría sus propios lineamientos, es precisamente aquello sobre lo cual hay que apartarse, siguiendo las advertencias de Merleau-Ponty, tal como hemos visto páginas anteriores.

Por tanto, en el caso del conflicto entre la izquierda y la ultraderecha, antes que la pretensión de la subsunción de ambos a una sola interpretación, habría que aceptar de antemano que cualquier interpretación se produce, dentro del contexto del conflicto por el poder, al mismo tiempo que delata al sujeto enunciante de dicha interpretación. Y, precisamente, este anclaje en la subjetividad es lo que mostraría sus motivaciones, intereses (independientemente del problema de lo verdadero o lo falso), y, sobre todo, la lógica social, aquello «objetivo», de la cual parte. Así, si la subjetivación de las clases oprimidas y de la extrema derecha puede que obedezcan a registros distintos, uno a partir de una historia de opresión y explotación material, mientras que el otro, a partir de ficciones étnicas y nacionalistas, ello implica que esta disonancia en los procesos subjetivantes, en la producción del sujeto político, se traduce también en un conflicto dentro de las interpretaciones sociohistóricas que cada uno presentan.

En este punto, cabe recordar una entrevista que concedió Merleau-Ponty en 1958, en la que comentando un libro de Pierre Debray (1964), quien defendía la postura de usar métodos policiales y asumir un régimen autoritario para resolver el problema de la independencia de Argelia, el filósofo francés menciona lo siguiente:

Lo que importa es que nos encontramos aquí con un nihilismo agresivo *que excluye toda política*. Cuando el autor intenta esbozar una –con un suspiro de añoranza, porque en último término la “*solución más razonable*” sería tal vez, idealmente, no proponer nada en absoluto a los africanos– es para hablar de “*audacia intelectual*”, de “*transformaciones espectaculares*”, de una “*revolución técnica del siglo XX*”, cuya naturaleza él no precisa de otro modo, y de la que solo se sabe que será la inversa de 1917. La verdad es que las condiciones de una política son suprimidas por un pensamiento que ni siquiera es

totalitario, que es un monismo del terror: la angustia, el fracaso y la vergüenza reivindicados desesperadamente y vestidos de políticas.

Todo es fascismo en la más precisa aceptación de la palabra (...) (Pierre Debray, 1964, pp. 419-420; las cursivas son del autor)

Lo que quisiéramos rescatar aquí es, por un lado, la asociación que se establece entre nihilismo y fascismo, y, por otro lado, en qué medida estas realizan una clausura de la política, además de una incapacidad por imaginar una nueva forma de orden social que no sea el de la mera oposición a la planteada por la revolución soviética de 1917. Tal como lo había planteado Nietzsche (2008, p. 164), el nihilismo implica, en primer lugar, la entrada en crisis de una creencia o ficción moral del mundo, y que, frente al desencanto, los individuos optan por aproximarse hacia el otro extremo, esto es, a la negación de cualquier fundamento de sentido, una negación que asume la forma de una «voluntad de destrucción» o «voluntad hacia la nada» (*op. cit.*, p. 167). En una conferencia de 1938, Leo Strauss establece una conexión entre el nihilismo y el fascismo precisamente a través de esta «voluntad de destrucción» (2008, p. 129): el ascenso del nacionalsocialismo –y de cualquier formación fascista en general– revela la intención de una destrucción de la civilización moderna y de los valores que ella representa, tales como la democracia y las libertades civiles individuales, guiados por un diagnóstico que reduce todo al ámbito de la moralidad. No obstante, lo peculiarmente nihilista, según Strauss (*op. cit.*, p. 131), es que, a esta destrucción de la modernidad y su traducción política, no sigue una propuesta de una nueva forma política o de algún régimen específico, coincidiendo en este punto con lo que Merleau-Ponty menciona a propósito de Debray, esto es, la reducción de la política a tácticas policiales y régimen del terror para la conservación de una forma estatal previa.

Cabría en este punto hacer notar la indicación que efectúa Enzo Traverso (2022), quien si bien reconoce en el fascismo en su formulación clásica la puesta en marcha de imaginarios utópicos racistas y nacionalistas y toda una maquinaria paramilitar, caracteriza a los movimientos de ultraderecha actuales como ‘posfascistas’ en la medida en la que no llegan a postular una destrucción total del aparato democrático, aunque sí reducen toda cuestión política a «una defensa de los valores y las culturas tradicionales, las “identidades nacionales” amenazadas y una respetabilidad burguesa opuesta a las “desviaciones sexuales”», en otros términos, a un vocabulario viciado por la moralidad.

No obstante, el que el vocabulario político sea subsumido dentro de consideraciones morales y racistas no implica que la dimensión conflictiva haya sido aquí negada: al contrario, en cuanto los discursos radicales de la derecha conservadora surgen precisamente en oposición también de las tesis pospolíticas y de la civilización moderna, asumen para sí mismos una dimensión “popular” y opuesta a los intereses de las «élites». La diferencia con la izquierda, no obstante, estaría bien marcada: en la medida en que, como hemos visto con Merleau-Ponty a partir de su comentario de Lukács, lo ideológico y lo cultural aparecen como un arma del proletariado en el conflicto del poder, para la ultraderecha el conflicto mismo es ideológico y cultural (o moral, a juicio de Leo Strauss), una batalla en la cual se configuran a sí mismos como sujetos subalternos. Asumen el poder, entonces, también como una tarea, aunque lo que venga después de su obtención, como indica Merleau-Ponty líneas arriba, no sea más que la aplicación de un régimen policíaco.

Conclusiones

En este sentido, el populismo de izquierda muestra sus limitaciones en la medida en que, si bien concibe y defiende el carácter abierto del espacio social, instaura una ontología de lo político donde las formas de subjetivación entre la derecha radical y la izquierda resultan potencialmente homogéneas, a partir de la consideración básica de la demanda, invisibilizando así las diferencias profundas y radicales entre ambos movimientos. Más aún, la división entre lo político y la política, que plantea una jerarquía entre lo instituyente y lo instituido, puede resultar del todo funcional a los intereses de los movimientos de la ultraderecha (y, con ello, a su visión totalizante de lo social), toda vez que un presupuesto básico para estos movimientos es situarse precisamente en contra de una administración gubernamental que, a su juicio, ha pervertido los valores tradicionales y nacionales. Podríamos indicar en este punto que el populismo de izquierda no es lo suficientemente posfundacionalista: en vez de una apuesta decidida por la contingencia –que inexorablemente se liga con la inmanencia–, restituye un último fundamento, ya no al modo de horizonte de sentido, sino de relación entre lo ontológico y lo óntico, entre lo político y la política, sin cuestionar precisamente el estatus de dicha relación.

Por su parte, la filosofía política de Merleau-Ponty permite, a partir de la contingencia, la restitución de la negatividad y la alternancia inmanente entre lo instituido y lo instituyente, la posibilidad de una situación estratégica ante el conflicto por el poder, lo cual implica, como hemos mostrado en la crítica de Merleau-Ponty a las formas solidificadas del marxismo, criticar a toda negatividad que se positiviza, pero también a toda forma de consideración de lo instituyente como algo aparte de lo instituido, que lo absorbe y lo somete, como es el caso del nihilismo de la extrema derecha dentro de su «voluntad de destrucción». Resulta del todo significativo en este punto el que sea el propio Nietzsche (2008, p. 167) quien, luego del diagnóstico sobre el nihilismo, considere a los «más fuertes» precisamente a quienes «no solo admiten sino que aman una buena porción de azar». Por tanto, es precisamente a partir de este azar, del riesgo y del error, que la izquierda puede abrirse camino y situarse dentro del conflicto en un escenario donde la ultraderecha empieza a escalar posiciones; un contexto que no implica abandonar sus intereses de clase, sino defenderlos a partir de una verdad en ciernes que se demuestra no al modo de una doctrina, sino en la defensa de dichos intereses de clase (lo cual implicaría volver a la práctica como criterio de verdad). Así, de esta forma, admitiendo el riesgo a fallar, es que se puede tener una mayor perspectiva sobre la posibilidad de realizar la justicia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. (Antonio Piñero, Trad.). Trotta.
- Agamben, Giorgio (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer II, 2*. (Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. (Jesús Aguirre, Trad.). Taurus.
- Debord, Guy (1995). *La sociedad del espectáculo*. (Rodrigo Vicuña, Trad.). Naufragio.
- Fassin, Éric (2018). *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*. (Victor Goldstein y Joana Masó, Trad.). Herder.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Universitaria.
- Jäger, Anton (2022, 9 de febrero). *De la pospolítica a la hiperpolítica*. (Valentín Huarte-Trad.). Jacobin – América Latina. <https://jacobinlat.com/2022/02/09/de-la-pospolitica-a-la-hiperpolitica/>
- Kahhat, Farid (2019). *El eterno retorno. La derecha radical en el mundo contemporáneo*. Planeta Perú.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. (Soledad Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2016). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. (Miguel Cañadas, Ernesto Laclau y Leonel Livchitz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lenin, Vladimir I. (1978). *Obras escogidas. Tomo 2*. Progreso.
- Lenin, Vladimir I. (1979). *Obras escogidas. Tomo 1*. Progreso.
- Lukács, György (1970). *Historia y conciencia de clase*. (Francisco Duque, Trad.). Instituto del Libro de La Habana.
- Mao Tse-tung (1976). *Textos escogidos*. Pueblo de Pekín.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. (Marta Delfina Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos*. (Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Trad.). Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Filosofía y lenguaje: Collège de France, 1952-1960*. (Hugo Acevedo, Trad.). Proteo.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. (León Rozitchner, Trad.). La Pléyade.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012). *La institución, la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. (Mariana Larison, Trad.). Anthropos. Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro», Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Mouffé, Chantal (2011). *En torno a lo político*. (Soledad Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mouffé, Chantal (2018). *Por un populismo de izquierda*. (Soledad Laclau, Trad.). Siglo XXI.
- Mouffé, Chantal y Errejón, Íñigo (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Icaria.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. (Juan Luis Vermal Beretta y Joan B. Llinares Chover, Trad.). Tecnos.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Schmitt, Carl (1996). *Teoría de la Constitución*. (Francisco Ayala, Trad.). Alianza.
- Strauss, Leo (2008). El nihilismo alemán. En *Nihilismo y Política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss y Jacob Taubes* (pp. 125-152). Manantial.
- Traverso, Enzo (2022, 9 de abril). *El posfacismo en ascenso*. Jacobin – América Latina. <https://jacobinlat.com/2022/04/10/posfacismo-traverso/>