

Katherine Mansilla Torres

II

SERIE MEDEA • Mujeres científicas, artistas, humanistas, educadoras y académicas de Iberoamérica



RESIGNIFICAR
LA VIOLENCIA

El pensamiento político
de Maurice Merleau-Ponty



sb

Resignificar la violencia

KATHERINE MANSILLA TORRES

Resignificar la violencia

El pensamiento político de
Maurice Merleau-Ponty



sb

México - Buenos Aires - Madrid - Bogotá - Lima - Santiago - Montevideo - Asunción - San Pablo

Mansilla Torres, Katherine

Resignificar la violencia : el pensamiento político de Maurice Merleau-Ponty / Katherine Mansilla Torres.
- 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SB ; México D. F. : Universidad Autónoma del Estado de México, 2021.

208 p. ; 23 x 16 cm. - (Medea ; 2)

ISBN 978-987-8384-32-0

1. Filosofía Social. 2. Filosofía Política. 3. Fenomenología. I. Título.
CDD 170

Título: *Resignificar la violencia*

Subtítulo: El pensamiento político de Maurice Merleau-Ponty

Autora: Katherine Mansilla Torres

Serie: Medea

Directora de la Serie: Dra. Marcela Venebra Muñoz

Primera edición: febrero de 2021

Expediente de obra 259/2020 - Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Esta tirada consta de 700 ejemplares

Impreso en México. *Made in Mexico*

© Sb editorial

Piedras 113, 4 "8"

C1070AAC - Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Tel.: (+54) (11) 42153-0851 - www.editorialsb.com

ISBN 978-987-8384-32-0 (impreso)

ISBN 978-987-8384-34-7 (digital - pdf)

ISBN 978-987-8384-33-7 (digital - epub)

© Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, Estado de México

www.uaemex.mx

ISBN 978-607-633-253-5 (impreso)

ISBN 978-607-633-254-2 (digital - pdf)

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca

Rector

Dr. en C. I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz

Secretario de Investigación y Estudios Avanzados

Mtra. en Admón. Susana García Hernández

Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados

Patricia Vega Villavicencio

Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial

A Bernardo Haour

Índice

Introducción	11
Merleau-Ponty en contexto (<i>fondo y figura</i>).....	13
Merleau-Ponty desde una exégesis conceptual.....	17
Merleau-Ponty, en diálogo con otros pensadores.....	18

CAPÍTULO 1

Merleau-Ponty sobre el fondo social de entreguerras	27
1.1. Vivir entre guerras y la crítica a la filosofía del sobrevuelo	27
1.2. Un camino distinto: el retorno a la percepción	41

CAPÍTULO 2

Violencia y humanismo	47
2.1. Violencia ideológica	50
2.2. La perspectiva humanista de la violencia.....	53
2.3. La violencia de la historia	55

CAPÍTULO 3

El anonimato social	59
3.1. Primeras indagaciones sobre el “intermundo”	59
3.2. El lenguaje como cuestionamiento de lo social	64
3.3. Primeras reflexiones sobre el anonimato social: <i>empiétement</i>	76

CAPÍTULO 4

Merleau-Ponty, lector de Maquiavelo	81
4.1. El Maquiavelo de Merleau-Ponty	81
4.2. Violencia, adversidad y contingencia	91
4.3. La idea de la historia.....	96

CAPÍTULO 5

Merleau-Ponty, lector de Marx	109
5.1. Marxismo existencialista.....	112
5.2. Marxismo humanista.....	124
5.3. Resignificación del marxismo (1955): diálogo con Lukács..	132
5.4. La ruptura con Sartre: praxis y reformulación.....	143

CAPÍTULO 6

Expresión, institución y contingencia	157
6.1. El lenguaje como dialéctica instituido-instituyente	161
6.2. El universal lateral y la hiperdialéctica	166
6.3. Simbiosis filosofía y política	176
6.4. Filosofar en la contingencia: colonialismo y capitalismo	183
Conclusiones	193
Bibliografía	199
Obras de Merleau-Ponty en francés	199
Obras de Merleau-Ponty en español	200
Otros autores citados.....	200

Abreviaturas

Para las referencias a las obras de Merleau-Ponty, hemos utilizado las siguientes abreviaturas de las obras traducidas al castellano o francés:

- EC: *Estructura del Comportamiento* (1942)
- FP: *Fenomenología de la percepción* (1945)
- HT: *Humanismo y terror* (1947)
- MP: *El mundo de la percepción. Siete conferencias* (1948)
- SnS: *Sentido y Sinsentido* (1948)
- PPCPh: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1949)
- EF: *Elogio a la filosofía* (1953)
- IP: *La institución, la pasividad* (1954-1955)
- AD: *Las aventuras de la dialéctica* (1955)
- S: *Signos* (1960)
- OE: *El Ojo y El Espíritu* (1961)
- VeI: *Lo visible y lo invisible* (1961)
- PM: *Prosa del mundo* (1963)
- RC: *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de curso 1949-1952* (1968)
- P1: *Parcours 1* (1997)
- P2: *Parcours 2* (2000)
- NOG: *Notes de Cours sur l'Origine de la Geometrie de Husserl* (1959-1960)
- MSME: *Le monde sensible et le monde de l'expression 1953* (2014)
- ENT: *Entretiens avec Charbonier* (2016)

Para realizar esta investigación hemos consultado todas las obras de Merleau-Ponty en el idioma original. No obstante, por tratarse de un trabajo que se presenta en castellano hemos preferido escribir la referencia en este último idioma. Así, mientras en el cuerpo del texto ponemos la referencia castellana entre paréntesis, en pie de página indicamos usualmente la página de la obra en el idioma original (francés) con el formato Chicago.

Cuando hemos usado textos no traducidos al castellano (P1, P2, ENT), nosotros hemos hecho la traducción y colocamos en nota a pie la cita original.

Se sabe que varias publicaciones del autor (por ejemplo, SnS, Signes, P1, P2, entre otras) son compilaciones de artículos o ponencias dadas en distintos años. Siempre hacemos referencia al texto que estamos trabajando, indicando el año de elaboración. Para consultar las ediciones utilizadas véase la bibliografía.

Introducción

“Tomemos el ejemplo de una mancha blanca sobre un fondo homogéneo. Todos los puntos de la mancha tienen en común una cierta ‘función’ que hace de ellos una ‘figura’. El color de la figura es más denso y más resistente que el del fondo; los bordes de la mancha blanca, sin ser solidarios del fondo, al fin y al cabo contiguo, le ‘pertenecen’; la mancha parece colocada sobre el fondo, mas sin interrumpirlo. Cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un *sentido*” (Merleau-Ponty, 1997FP: 25)¹.

Maurice Merleau-Ponty, interesado en retomar los aciertos de la fenomenología de Husserl y utilizar las investigaciones de la Escuela de la *Gestalt*, propone situarnos en un plano prerreflexivo para describir la percepción como la más “simple” unidad de relación, una estructura total conformada por el percipiente, la figura percibida y el fondo sobre el cual se da la experiencia perceptiva. En el ejemplo citado como epígrafe, la mancha blanca está puesta en un campo (el fondo), sin el cual ella no se destacaría como figura; es decir, gracias a todos los componentes que habitan el fondo (tales como la luz, las sombras, la superficie, la textura, etc.), la mancha blanca se percibe como tal. ¿Por qué la idea de estructura perceptiva es relevante para Merleau-Ponty? Desde su punto de vista, no tendríamos que pensar en un sujeto que percibe la mancha, sino en un sujeto percibiendo una mancha blanca sobre un campo de percepción, o –en otras palabras– un sujeto percipiente que, en tanto forma parte de un sistema de percepción, es capaz de dar cuenta de la figura².

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945, p. 9). De aquí en adelante, citaremos en el texto las obras de Merleau-Ponty con la numeración de la edición española que hemos usado, mientras que indicaremos en los pies de página la edición en francés utilizada.

2. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 11.

Lo interesante de esta propuesta es la idea de *funcionalidad (fonction)*: cada elemento de la percepción tiene un rol particular en el contexto que establece y organiza el individuo percipiente. Sin estos elementos, no hay percepción, y sin la organización que establece el *cuero propio (corps propre)* del sujeto percipiente, no hay figura. Por ende, la mancha blanca no se da sola a nuestros sentidos, sino en un *campo perceptivo (champ)* al que el cuerpo pertenece y sin el cual éste no podría comprender o dar sentido a la existencia de dicha mancha. Este sistema se completa con la producción del *cuero propio* que, motivado por lo sensible, recoge lo sedimentado de la experiencia perceptiva que lo ha antecedido. De este modo, el cuerpo expresa y da sentido a la “mancha blanca”. De ahí que, cuando Merleau-Ponty diga “hay una mancha blanca” sobre un fondo, esté hablando de una compleja dinámica prerreflexiva, una *puesta en forma (mise en forme)* que ha sido posible gracias a que el cuerpo percipiente propone, motivado por lo sensible, un sentido al mundo, esta naturaleza anónima que lo envuelve.

Merleau-Ponty se esfuerza por analizar cualquier experiencia humana (el arte, la literatura, el cine, las relaciones familiares, la política, etc.), tomando como hilo conductor la reflexión de la funcionalidad entre el *cuero propio* y el mundo. Los libros, artículos, cursos y hasta intervenciones radiales de Merleau-Ponty muestran a un filósofo interesado por pensar cuidadosamente cualquier acontecimiento de manera dinámica, esto es, realizando una descripción de cómo se organizan y cómo “funcionan” los elementos que participan de una situación. Dicho con otros términos, de cómo el cuerpo opera y recoge significaciones anteriormente sedimentadas, transformando el sentido ya dado. Por eso, para Merleau-Ponty, pensar la dinámica del sentido no implica prestar atención únicamente al contexto histórico de un acontecimiento, sino también atender a las proyecciones posibles de la situación, a las oposiciones, y a las transformaciones latentes y expresas. Debido a esto, decimos que el pensamiento de Merleau-Ponty supone una actitud filosófica prerreflexiva desde la cual establecemos una sinergia intercorporal, que involucra nuestra pertenencia a un mundo natural y cultural que nos envuelve, y en el cual estamos compartiendo con otros individuos dicha experiencia anónima de sentido. Esta idea podría resumirse con lo dicho por Merleau-Ponty: “La percepción la hacemos con lo percibido. Y como lo percibido no es evidentemente accesible más que a través de la percepción, acabamos sin comprender ni el uno ni la otra. Estamos cogidos del mundo y no conseguimos desligarnos del mismo para pasar a la conciencia del mundo” (Merleau-Ponty, 1997FP: 25)³.

3. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 11.

¿Por qué remitirnos al trabajo de Merleau-Ponty sobre la percepción si lo que nos proponemos, en la presente investigación, es examinar su reflexión sobre lo político y su relación con la violencia? Tres ideas importantes nos llevan a estudiar lo que Merleau-Ponty entiende por lo político: (a) reconociendo el valor del trabajo que él realiza sobre la percepción, nos corresponde hacer dialogar su obra filosófica con el contexto histórico vivido, lo que nos obliga a ubicarnos en una posición de análisis con respecto al estado del arte de la filosofía merleau-pontyana. (b) Considerando que su trabajo filosófico se inicia en un estudio minucioso de la percepción, gracias a los hallazgos que Merleau-Ponty toma de la Escuela de la *Gestalt*, pensamos que la indagación de lo político debe partir de un estudio exegético de este tema, tomando en cuenta ciertos conceptos relevantes como *cuerpo propio*, *intencionalidad operante*, *temporalidad*, *être-au-monde*, etc. (c) Introducir una reflexión sobre el pensamiento político de Merleau-Ponty nos obliga también a mostrar que ciertos términos de su filosofía rompen con la comprensión semántica de la filosofía política anterior, por lo que será necesario hacer notar, desde su inicio, que Merleau-Ponty no está haciendo filosofía política, ni le interesa pensar desde la ciencia política o brindar meras opiniones políticas sobre la coyuntura, así como tampoco ha tematizado académicamente sobre la violencia. Sus textos deben leerse en filigrana, haciendo una distinción entre la política y lo político, vinculando esto último a ideas como *dialéctica sin síntesis*, el *anonimato* social y la institución, siempre en diálogo con otros filósofos que motivan a nuestro autor a llegar a una idea particular de lo político.

Merleau-Ponty en contexto (*fondo y figura*)

La primera idea es que no hemos encontrado mejor forma de explicar el pensamiento político de Merleau-Ponty que a través de la imagen de la figura en el fondo y de la funcionalidad que en ella se entreteje. A modo ilustrativo, podríamos decir que la figura es el pensamiento del autor que se destaca como particular del fondo político y social de la Francia de entreguerras (pero también con relación a nuestro punto de partida histórico). Pensamos que no es posible entrar en una indagación sobre lo político en Merleau-Ponty si no intentamos comprenderlo en los sucesos históricos, económicos y culturales que vivió, puesto que su actitud frente a cada situación vivida supone un diálogo permanente con su pensamiento político y filosófico que va elaborando y transformando con el tiempo. En esta indagación, donde Merleau-Ponty es la figura sobre un fondo social de entreguerras, podemos entender cómo y por qué, hacia el final de su corta vida, el autor acerca la filosofía y la política

como si ambas se trataran de una misma actitud existencial, propia del sentido de la expresión que él describe desde sus primeras obras, pero que cobran una importante madurez en la década del cincuenta, promovida por la amenaza de una nueva guerra entre los países del bloque capitalista contra los países del bloque comunista y la barbarie humana en los países colonizados (Argelia, Indochina, Madagascar y otras tierras de ultramar). Si bien en el debate sobre las tendencias interpretativas de los últimos trabajos escritos sobre Merleau-Ponty se ha tomado en cuenta la perspectiva de lo político, nosotros pensamos que se debe integrar la “*Lebenswelt*” del filósofo para profundizar y comprender el porqué de sus cambios. A continuación, indicamos tres tipos de debate que se han suscitado en torno al pensamiento político de Merleau-Ponty.

Primero, *la distinción por etapas* (Melançon, 2008)⁴. Generalmente, los intérpretes (De Waelhens, 1951; Barbaras, 1991; Plot, 2008; De Souza Chaui, 1999) de Merleau-Ponty distinguen dos periodos en su obra: una primera etapa que va de 1938 (cuando escribe *Estructura del comportamiento*) a 1952 (cuando inicia los cursos en el *Collège de France*), y una segunda que va desde 1952 hasta su muerte (1961). Esta división corresponde con la que se establece para sus textos políticos: el primer período –caracterizado por algunos como período de “ilusión” del marxismo–, que tiene como hito referencial *Humanismo y terror* (1947), y el segundo, que se inicia con su renuncia a *Les Temps Modernes* y la ruptura con Sartre (1953). Como se ha dicho en varios trabajos sobre Merleau-Ponty, la división de etapas de su pensamiento se debe teóricamente a los cambios conceptuales que se aprecian en sus reflexiones, así como a las posiciones políticas que el autor adopta, especialmente, en relación al marxismo. No obstante, en los últimos años, más allá de encontrar hitos conceptuales en la obra del autor, algunos intérpretes han optado por acercarse analíticamente a Merleau-Ponty de manera integral para corroborar divisiones o subdivisiones⁵.

4. Agradecemos especialmente a Jérôme Melançon por permitirnos acceder a su tesis doctoral, que comprende un estudio minucioso de los períodos y perspectivas de estudio sobre el pensamiento de Merleau-Ponty en los últimos años. Esta división está inspirada en su investigación

5. Cuatro autores han sido muy importantes para corroborar nuestra perspectiva. Primero, Vincent Peillon, cuyo primer trabajo (*La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Paris: Grasset, 1994) es el primero que establece un nexo entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el marxismo, a través de un esquema cronológico que indica que lo político no es un tema extraño en su filosofía. Segundo, el trabajo de Kerry Whiteside (*Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*, Princeton: Princeton University Press, 1988) donde se indaga, crítica e históricamente, las implicancias fenomenológicas en la apuesta política de Merleau-Ponty, considerando incluso la obra inédita del autor. El tercer autor es Emmanuel de Saint Aubert, quien hace varios años viene elaborando una exégesis sobre ciertos temas menos estudiados de Merleau-Ponty, intentando hacer un estudio global de las obras, tanto las publicadas como las inéditas, y profundizar en conceptos como *empiètement*, promiscuidad, encarnación, reversibilidad (Emmanuel

Nosotros hemos optado por colocarnos en esta segunda posición, pues más allá de ver dos etapas en la obra merleau-pontyana, apreciamos preguntas y discusiones con otros filósofos que aparecen desde su primer trabajo y que se mantienen hasta el final de su vida. Creemos que analizar esta vuelta sobre los temas fundamentales de su obra (dialéctica, percepción, expresión, contingencia) es una forma de trazar un hilo conductor sobre lo político y su acercamiento a lo que el mismo Merleau-Ponty entiende por filosofía.

Segundo, *la importancia de los referentes cercanos al autor*. Sobre el pensamiento político de Merleau-Ponty se han hecho muchas críticas, generalmente dirigidas a examinar una parte y no el conjunto de su obra⁶. Esto se debe, en parte, a que autores muy cercanos a Merleau-Ponty han sido por muchos años referentes paradigmáticos de interpretación como, por ejemplo, Jean-Paul Sartre y Claude Lefort. Así, Sartre reconoce la centralidad del pensamiento del autor, pero manifiesta que sus ideas políticas no estuvieron volcadas a la *praxis* misma (Sartre, 1965). Sartre considera a Merleau-Ponty un “intelectual” sin una visión política sostenible en la vida práctica y real. Por su parte, Lefort (2012) conoce las obras de Merleau-Ponty de cara a la coyuntura social y política de la época, pero en sus comentarios analiza la filosofía merleau-pontyana incorporando temas y conceptos propios de su filosofía (poder, efectividad, democracia, totalitarismo etc.), los cuales terminan por confundirse con las ideas de Merleau-Ponty⁷. Sin embargo, en los últimos años y gracias a las pu-

de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin, 2004; *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005; *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006). No obstante, de Saint Aubert no explora lo político como una reflexión inmanente de la ontología merleau-pontyana. Cuarto, el texto de Diana Coole (*Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-humanism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2007), que propone un estudio de la reflexión política de Merleau-Ponty como respuesta al trabajo de autores posteriores: Derrida, Althusser, Barthes, Lyotard, Deleuze, Foucault, Butler, Irigaray, entre otros. En Latinoamérica, la tesis doctoral de Daniel Eiff (“Merleau-Ponty, filósofo de lo político”, Tesis de doctorado, Universidad Nacional General de Sarmiento, 2014) es una investigación que también comparte la comprensión del autor sin poner el acento en la división cronológica.

6. Entre los estudios que trabajan solamente la ontología de Merleau-Ponty puede verse: Gary Brent Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty* (Ohio: Ohio University Press, 1981) y M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology* (Evanston: Northwestern University Press, 1997). Bimbenet reconoce la fecundidad del pensamiento de Merleau-Ponty en varios ámbitos, pero su análisis no intentan integrar la perspectiva de Merleau-Ponty (Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris: Vrin, 2011; *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2004).

7. Véanse también los prólogos de Lefort a *Humanismo y terror*, *Lo visible y lo invisible* y *Prosa del mundo* en la versión francesa y también Claude Lefort, “Le corps, la chair”. En *L'ARC*:

blicaciones inéditas y entrevistas no transcritas de Merleau-Ponty, se ha iniciado un proceso de investigación más profundo sobre su pensamiento político y que pueda complementar lo que hasta ahora se había dicho. Actualmente, por ejemplo, no puede estudiarse la relación entre Sartre y Merleau-Ponty sin considerar las cartas de ruptura entre ambos, que se publicaron en 1994 (*P2*), o la entrevista que realizó George Charbonier a Merleau-Ponty en 1956 (*ENT*) y que ha sido transcrita por Jérôme Melaçon en el 2016. Todo ello permite que corroboremos la pertinencia de nuestra posición con respecto a la dinámica de la figura y el fondo como medio idóneo para conocer la filosofía merleau-pontyana.

Tercero, *las críticas parcializadas a la obra política de Merleau-Ponty*. La literatura sobre la obra política de Merleau-Ponty es muy extensa y en gran parte inexacta. Así, por ejemplo, algunos historiadores como Descombes (1982) o Judt (1992) juzgan a Merleau-Ponty (y a otros intelectuales del período como Sartre y De Beauvoir) como franceses que comulgaron con las políticas de la URSS durante el periodo de la Guerra Fría. Se suele afirmar que los “existencialistas” nunca asumieron un compromiso ético frente a la lucha contra el terror y la barbarie stalinista y que, por el contrario, defendieron con argumentos filosóficos la posición dictatorial y violenta de la Unión Soviética. Mostraremos que estos intérpretes desarrollan su percepción sobre Merleau-Ponty tomando en cuenta tan solo los textos de coyuntura política, sin vincularlos al contexto en el que escribe y sin seguir los cambios que su posición ofrece en los textos más filosóficos; es decir, no se toma en cuenta el entramado filosófico y ontológico que da sentido a sus posturas políticas. Tomando en cuenta ello, pensar la obra de Merleau-Ponty desde una lógica binaria de “ilusión-desilusión” con lo político no solo reduce la comprensión de lo que el autor quiere decir sobre este asunto, sino también plantea una simplicidad conceptual que impide una discusión filosófica más profunda.

Por lo tanto, considerando la funcionalidad de la percepción, queremos demostrar que lo político no es, para Merleau-Ponty, un objeto de conocimiento: lo político es el elemento central de su reflexión filosófica, a partir de la cual entendemos con mayor claridad la propuesta del *intermundo*, la expresión y la contingencia. En 1954, Merleau-Ponty escribía, a propósito de una experiencia impactante en Génova: “Tal vez no haya ningún suceso que no pueda dar lugar a profundos pensamientos (...) El gusto por el suceso es el deseo de ver, y ver es adivinar en la arruga de un rostro todo un mundo semejante al nuestro” (Mer-

Merleau-Ponty. Paris: Duponchelle, 1990, 5-18. En esta misma línea lefortiana, el trabajo de Myriam d’Allonnes, *Merleau-Ponty. La chair du politique* (Paris: Éditions Michalon, 2001).

leau-Ponty, 1964S: 361). Para nuestro autor, quien ve se cree invisible frente al suceso, cree percibir y no se ve visto; pero ver el suceso es estar en él. El suceso que narra aquí (un hombre que se suicida en los rieles de un tren italiano) es una situación que hiere al expectante y esto ocurre porque nos apropiamos o *somos* de la situación en tanto nos hundimos en ella. Es, pues, imposible pensar fuera de una situación. En efecto, “hundirse en la situación” es la forma cómo Merleau-Ponty se relaciona con la experiencia (en su caso, la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría y el colonialismo). Todos estos sucesos motivaron en él una reflexión filosófica para buscar una respuesta humana a la barbarie y para replantearse la forma de hacer filosofía. Lo que queremos mostrar en este trabajo es que la obra de Merleau-Ponty no se entiende si no se considera lo político como una parte importante de su reflexión, puesto que es su visión de lo político la que nutre y propicia una nueva ontología.

Como hemos dicho, la funcionalidad de la percepción es el punto de apoyo para hacer una descripción histórico-reflexiva e interpretativa de los trabajos políticos de Merleau-Ponty entre 1945 y 1955. Si bien haremos mención a textos posteriores, nos centraremos en estos diez años, porque fue en este período que el autor escribió y publicó los textos políticos. Para ello, debemos ver a Merleau-Ponty en un diálogo constante con el fondo, es decir, con el contexto político al que pertenece, con los textos de los intelectuales contemporáneos y con la tradición filosófica heredada.

Merleau-Ponty desde una exégesis conceptual

Una segunda idea que nos permite responder a la pregunta sobre la contingencia en lo político es dejarnos interpelar por ciertos conceptos dados en la tradición filosófica anterior a Merleau-Ponty, ya que la forma cómo el filósofo da sentido a lo político es resignificando ideas y conceptos que, desde su perspectiva, tienen que cambiar o dejarse de lado para comprender mejor las relaciones colectivas entre los seres humanos. Con todo ello, mostraremos cómo Merleau-Ponty comprende lo político, en clave de una reflexión paralela a la percepción, a la expresión y a la historia. En efecto, para el autor, la expresión tiene su origen en el movimiento que realiza el *cuerpo propio*, que pone en sinergia sus partes para “hacer existir” algo que dé sentido a lo vivido en el mundo sensible. No obstante, esta expresión puesta en el mundo sensible sirve de apoyo para otros tipos de expresión con mayor grado de complejidad. De ahí que Merleau-Ponty analice los grados de virtualidad entre el movimiento corporal, el gesto y la palabra, que, a su vez, se ofrece en el mundo y se sedimentan para que otros sujetos se apoyen sobre ella para comunicarse.

Así, podemos ver cómo una expresión “espontánea”, en realidad, retiene una expresión anterior y, al mismo tiempo, la palabra se hace institución (se sedimenta) para que otros puedan retomarla en su uso o darle una nueva significación. El lenguaje muestra que hay siempre una relación inacabada entre un lenguaje instituido y un lenguaje instituyente. Para Merleau-Ponty, los cuerpos retoman los elementos sedimentados por otros cuerpos expresivos, de tal manera que recogiendo lo dado reorganizan las significaciones compartidas y generan con ello una irrupción o reorganización de lo que yacía sedimentado.

Merleau-Ponty ve en la propuesta genética de Husserl la radicalidad filosófica de “volver a las cosas mismas” y con ello a la experiencia primordial y originaria de la percepción donde el cuerpo y el mundo forman el sistema que actúa bajo la relación motivo-motivado. Desde esta perspectiva, no podemos comprender nuestra relación del mundo desde un “yo pienso” (sujeto constituyente del mundo) sino desde un “yo puedo” (*je peux*), porque es desde el *cuerpo propio* que anticipamos una relación con el mundo al cual estamos engranados. No hablamos desde un *cogito* intemporal que se piensa a sí mismo sino desde un *cogito tácito* que se mueve en el mundo, que toma posición de sí mismo configurando sus partes, a través de su *esquema corporal* (*schéma corporel*), para expresarse y comunicarse, para hacerse presencia en el mundo. Con el objetivo de entender mejor estas ideas, debemos remitirnos a ciertos términos claves como *intencionalidad operante*, temporalidad, intercorporalidad, cuerpo habitual y cuerpo actual, *reprise*. Todos ellos sirven de “anteojos” para poder ver, en los escritos políticos (de 1945-1949), el énfasis que el autor da al término contingencia, colocado ahora en una trama social anónima donde los seres humanos se relacionan entre sí. La contingencia aparece también vinculada al término *Stiftung* (institución) y a historia en los escritos de 1953-1955 y que, desde nuestra lectura, presentará una visión distinta de lo político, puesto que las acciones políticas se presentan como una *continuación*, una respuesta al pasado colectivo, y al mismo tiempo como una apuesta sin garantías que realizan los seres humanos porque les permite vislumbrar un horizonte de realización colectivo (la posibilidad de un futuro). Para nuestro autor, la comprensión de la política y la historia pasa por entender la relación entre los individuos que conviven entre sí en un mismo mundo, individuos que comparten un mundo familiar de cosas (objetos, símbolos, expresiones, conductas, que a veces Merleau-Ponty identifica con el término “emblemas”). Lo que sucede en este intercambio, explica el autor, es que cuando lo instituido deja de tener “equilibrio”, es decir, cuando es percibido por los individuos de una comunidad como insuficiente o sin sentido para el futuro, entonces los individuos producen un nuevo sentido. Lo que vemos luego, en *Les aventures de*

la dialectique (1955) es que Merleau-Ponty considera que hay un movimiento histórico permanente entre una dimensión institucional, que cristaliza un sistema de valores y creencias en una sociedad, y una dimensión creativa “viva”, que interpela dicha institucionalidad. Esta segunda dimensión, que llama instituyente, es la comunicación política de los actores políticos que produce un nuevo acontecimiento, a veces esperado (previsto), a veces inesperado. Diremos, entonces, que lo político es el movimiento colectivo entre lo instituido e instituyente que se transforma por la comunicación que establecen los actores que forman parte del mundo. Los actores realizan ciertas acciones que producen una serie de acontecimientos irruptivos de lo sedimentado y, sin embargo, son respuesta a lo sedimentado. Estos acontecimientos abren una posibilidad de reasumir y reinterpretar lo instituido. Merleau-Ponty establece una relación entre riesgo y contingencia como propias de la *praxis* política, que obliga a los actores a estar abiertos a una comunicación entre sus adversarios, incluso con los antepasados y con los futuros herederos de la comunidad política.

El lenguaje se muestra como apertura constante en la relación instituido-instituyente. Cada palabra aparece como una *síntesis transtiva* del operar de nuestro cuerpo, cada expresión es susceptible de cambio y reasunción por otra. Así también la *praxis* política aparece como apertura, ella lleva en sí misma el poder de instituir prácticas y acciones que, recogiendo ciertos elementos de lo establecido, *ponen en forma* (“ils mettent en forme”) una posible respuesta a la situación vivida. Según Merleau-Ponty, lo instituido está amenazado por lo instituyente, o lo instituido fermenta lo instituyente para hacerlo cambiar. Ese es el momento en que lo instituido nos presenta y funda una nueva *praxis*, con un acontecimiento que se vuelve histórico. Esta es, pues, la relación entre política y expresión porque –tal como sucede en el lenguaje poético– el acontecimiento “hace aparecer” algo que no existía antes, pero que tiene su origen en ese pasado.

Merleau-Ponty, en diálogo con otros pensadores

La tercera idea que nos permite conocer qué es lo político en Merleau-Ponty es analizar las discusiones que Merleau-Ponty sostiene con otros filósofos. Merleau-Ponty escribe siempre con referencia a otros autores: los gestaltistas, Kant, Descartes, Hegel, Marx, Lúkacs, Trotsky, Sartre, Malraux, Maulnier, Camus, Koestler, Tran-Duc-Thao, Weber, Valéry, Proust, Freud, etc. Hemos optado por profundizar la relación de Merleau-Ponty con tres de ellos: Hegel, Marx y Sartre. La razón de dicha elección es porque Merleau-Ponty, a nuestro modo de ver, forma parte de la tradición de la *Aufklärung*, lo que significa que, a pesar de sus importantes críticas a un pensamiento que se pone por encima

de la experiencia vivida y que no considera su existencia en relación con su *cuerpo propio* y su pertenencia al mundo, Merleau-Ponty es heredero —como muchos otros autores de su época— del esfuerzo social e histórico por conquistar una libertad universal que encontró su concreción en la Revolución Francesa. La búsqueda por alcanzar la libertad humana involucra a Kant (pensar al hombre como un sujeto universal y racionalmente libre), a Hegel (lo universal toma forma de la comunidad) y a Marx (que hace el llamado a pensar la libertad humana desde la producción, vinculándonos con una historia que se inicia en la relación con la naturaleza) y toma un sentido específico en Sartre (idea de un individuo libre que niega su propio mundo vivido para superarlo y transformarlo). En los textos de Merleau-Ponty, se puede apreciar su interés reiterativo por no disociar la realización de la libertad con una comprensión desde la contingencia en la historia de la humanidad. En efecto, desde el análisis fenomenológico de la percepción, Merleau-Ponty plantea que el mundo está siendo constantemente producido por los cuerpos en una sinergia comunicativa, que retoman en el presente instituyente el pasado de lo adquirido para darle un futuro posible. El mundo, en ese sentido, es abierto y susceptible de cambio. No existe un proyecto que refleje un horizonte armonioso de las relaciones sociales, no hay una forma específica de organizar la sociedad. Lo que existe en el trabajo de Merleau-Ponty es una historia hecha por los seres humanos que, con estilos diferentes, responden a lo que el pasado les exige.

Con todo ello, debemos responder a la pregunta ¿por qué la expresión nos deriva a una idea de lo político como contingente? Queremos mostrar que la contingencia, para Merleau-Ponty, se entiende como: a) la descripción histórica de los acontecimientos que no tiene una estructura histórica definida, acabada, ni tampoco creada *ex nihilo*; b) la experiencia de los individuos que comparten el mismo mundo y se comunican con las herramientas del lenguaje heredadas del pasado, individuos que transforman lo vivido replanteando nuevas formas de comunicación y *praxis* políticas, que interpretan los acontecimientos históricos para dar un nuevo sentido a su convivencia social. Por lo tanto, lo político se comprende como la relación colectiva entre cuerpos humanos donde los grupos sociales actúan para dar testimonio de formas posibles de relacionarse con el mundo y donde ningún sujeto tiene un lugar privilegiado para observar o pensar el mundo sin sentirse presa de él. Es propio de lo político su carácter contingente porque su devenir no es ni causal ni teleológico (en el sentido de tener un ideal preestablecido), sino porque es susceptible de rectificarse o reinterpretarse y porque, al mismo tiempo, es dependiente de lo acontecido históricamente.

Es preciso aquí establecer una distinción entre lo político y la política.

Tal como ha expresado Paul Ricoeur, la filosofía política se ha dividido históricamente en dos tradiciones. Una primera tradición que ha privilegiado la racionalidad política para identificar la finalidad de la vida colectiva (Aristóteles, Rousseau, Hegel) y una segunda tradición que pone el acento en las relaciones de poder y sus estrategias posibles de conservación o eliminación que históricamente se presentan (Maquiavelo, Marx) (Ricoeur, 1990: 230). Esta distinción ha generado que, por un lado, se analice la política desde su proyección ética y moral, o –por el contrario– se piense la política de modo “realista”, sin una finalidad mayor a la conservación de una estructura de poder o a discutir en torno a la reorganización del Estado en el devenir histórico. Paul Ricoeur reconoce esta distinción como una paradoja política, pues –según él– la política debería considerar ambas perspectivas, por un lado, no suprimir un análisis de la soberanía, la legitimidad y la finalidad de la política y, por otro lado, reconocer los intereses de clase, la dimensión referente a los intereses individuales y de grupos sociales que participan o no del poder del Estado (Ricoeur, 1990: 241), asegurando así un estudio político en torno al control, de tal manera que se evite la tiranía.

En las décadas de 1950 a 1970, como explica Wartenberg (1991, pp. 51-70) se ha priorizado una perspectiva intervencionista de los estudios del poder, es decir, analizar las relaciones entre los agentes o actores sociales, sus lazos sociales de pertenencia al poder históricamente dadas. El problema de esta perspectiva es que se pone el poder como una característica de las personas y no como una forma de relación social. Los estudios más recientes del poder político buscan realizar su análisis incorporando la exclusión social como un tema inherente al poder⁸. Esto plantea la paradoja a la que se refiere Ricoeur, es decir, o estudiar una visión de la política que busca pensar la relación del poder siendo ajena a su entramado histórico social de poder, o realizar un análisis del poder estructural sin propiciar una reflexión que involucre, necesariamente, sus posibilidades transformativas.

En sentido estricto, Merleau-Ponty no habla de la dialéctica instituido e instituyente en la política, sino en la historia personal y pública, pero nosotros quisiéramos demostrar que la relación entre institución y acontecimiento, tradición y revolución, eventos políticos y sedimentación de comportamientos políticos pueden ser vistos desde esta perspectiva. Pensamos que desde el estudio de la

8. Al respecto, puede consultarse estudios sobre el poder desde una perspectiva radical, constitutiva e histórica, por ejemplo: Steven Lukes, *Power: A Radical View*, New York: Palgrave Macmillan, 2005; Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Chicago: University of Chicago Press, 2009; Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

percepción y expresión merleau-pontyana, las relaciones humanas se comprenden en el flujo y el intercambio intercorporal, lo cual hace imposible separar los vínculos sociales y políticos propios de la vida colectiva. Todo lo contrario, en la descripción del ámbito prerreflexivo, presentada como una dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, los grupos sociales pueden experimentar su situación social como injusta y son sus mismas experiencias históricas las que les permiten organizarse contra un sistema político, económico o cultural que viven como insostenible. Como respuesta a ello pueden encontrar un objetivo común de reorganización de lo político. Lo político entonces serían las formas de organización social tácitas suscitadas en el comercio de la vida colectiva, lo instituido interhumanamente. Lo político es también una dimensión más que se articula con otras dimensiones como la económica, histórica, cultural, lingüística, etc. y que permite establecer vínculos y oposiciones entre grupos sociales. Si lo político es ese espacio donde se sedimentan las formas de organización social, entonces la política se concibe como la *praxis* que posibilita la reorganización de lo político, lo instituyente, que se muestra en ciertos acontecimientos históricos. La *praxis* política instituye nuevas dinámicas sociales, económicas y culturales de la vida colectiva. Queremos mostrar que la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty aporta a la discusión contemporánea de las ciencias políticas, porque intenta no escindir la reflexión de lo político sino mantener la ambigüedad y reciprocidad existente entre lo político y la política, lo que en su obra póstuma podríamos identificar con el término “entrelazamiento” o “entrelazo” (*entrelacs*), pues considera la continuación por una libertad expandida a la humanidad y, al mismo tiempo, pone en diálogo cada acontecimiento con las dinámicas sedimentadas en el anonimato social.

Todo este análisis sobre el carácter contingente de lo político de Merleau-Ponty nos permite, a nuestro entender, aproximarnos a nuevos sentidos de la violencia política. Esto significa que, primero, debemos dejar de hacer una acusación general o abstracta de la violencia o definirla como meramente obstruccionista de la vida política. Si hacemos ello, estaríamos negando la posibilidad de reflexionar sobre el vínculo social en el que ella aparece como parte de un fondo comunicativo. Segundo, la obra de Merleau-Ponty nos ofrece distintas perspectivas de la violencia, término que no puede comprenderse si no se relaciona con el poder, la acción (*praxis*), la historia y la expresión. En ese sentido, estamos hablando de la violencia como un término “de relación”, que forma parte de nuestra coexistencia colectiva. Este trabajo tiene la intención de esbozar características que nos permitan entrar al debate sobre la violencia desde la fenomenología. Hemos dividido nuestra investigación filosófica en seis capítulos que nos permiten encontrar elementos para resigni-

ficar el término violencia. En el primer capítulo, “Merleau-Ponty sobre fondo social de entre guerras”, situamos al lector en el contexto de la vida de Merleau-Ponty, para identificar la relación entre la violencia vivida en los periodos de guerra y el sentido de la filosofía que él críticamente llama “de sobrevuelo”. Explicaremos cómo Merleau-Ponty entenderá el *dictum* o de Husserl de *retornar a las cosas mismas*, que Merleau-Ponty entenderá como la reflexión desde el *cuerpo propio*, su relación sistémica con el mundo, en un contexto marcado por la violencia de las dos guerras mundiales. En el segundo capítulo “Violencia y humanismo”, analizaremos cómo el período de la Guerra Fría es, para Merleau-Ponty, un contexto para superar la distinción dicotómica y unilateral entre el liberalismo y el comunismo, y plantear la idea de la violencia de la historia, como explicitación de la contingencia. En el tercer capítulo, analizaremos el pensamiento del Merleau-Ponty en torno al término “anonimato” para replantear una nueva forma de comprender la violencia y la historia. Este nuevo sentido lo obliga a elaborar una reflexión sobre la contingencia y acercarse a un autor rechazado por la academia de su tiempo: Nicolás Maquiavelo. Así, en el cuarto capítulo analizaremos cómo Merleau-Ponty se inspira en Maquiavelo para profundizar en el trasfondo político-social que se revela con la percepción. En el quinto capítulo, “Merleau-Ponty, lector de Marx”, presenta el concepto de producción de Karl Marx reelaborado por Merleau-Ponty desde una perspectiva existencial y humanista. Se estudia allí también la discusión prolongada de Merleau-Ponty con los marxistas de su época, a propósito de la defensa del Partido Comunista Francés por la perspectiva de la historia como “necesidad” y la ruptura con Sartre como un proceso de reformulación (o radicalización) del pensamiento de la contingencia. Finalmente, el sexto y último capítulo, “Expresión, institución y contingencia”, sintetizamos los elementos que componen una visión general de lo político para Merleau-Ponty, considerando la perspectiva de la expresión que él defiende desde sus primeros escritos. Explicaremos por qué la expresión permite comprender la dialéctica entre instituido e instituyente, que concluye en una visión contingente de la historia, que nos permite —a su vez— comprender lo que Merleau-Ponty llama el “universal lateral”. Apreciaremos cómo la opinión de Merleau-Ponty sobre ciertas situaciones políticas marcadas por la violencia (los procesos de Moscú, el colonialismo en Indochina, Argelia y Madagascar) están elaboradas desde este carácter contingente e inter-mundano, revelador de la sinergia entre lo instituido y lo instituyente.

Finalmente, queremos expresar que, para nosotros, acercarnos a la filosofía existencialista francesa y a la fenomenología a través del pensamiento de Merleau-Ponty es una forma de discutir y reelaborar ideas que pueden tener algún

sentido para nuestro presente. Vemos que, en parte, el desinterés actual por el pensamiento político de los autores conocidos como existencialistas, y más precisamente por los tres fundadores de la revista *Les Temps Modernes* (Sartre, Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir) se debe a que han venido siendo juzgados por sus “errores políticos”. Si bien se trabaja su pensamiento filosófico, se evade el político porque se asume que es una reflexión “fracasada”, en tanto fueron simpatizantes de la URSS durante el período de la Guerra Fría. Por esta razón, los existencialistas han sido juzgados por no denunciar tajantemente el horror y la barbarie estalinista. Creemos que esta posición es problemática por varias razones. Primero, porque si se trata de juzgar su comportamiento político, sin tomar en cuenta sus obras filosóficas ni su contexto, reducimos y simplificamos la filosofía a algo que no aporta nada para nosotros. Pensamos que la filosofía del período de entreguerras tiene mucho que decirnos aún, y no solo sobre la actitud política de estos filósofos franceses, sino también sobre su actitud filosófica, en un complejo contexto de violencia y barbarie. En un fondo social atormentado por la Segunda Guerra Mundial, se abre un tiempo filosófico de transdisciplinaridad y popularidad que tiene como representantes a esta generación de intelectuales, fundadores de *Les Temps Modernes*. Fue gracias a ellos que la filosofía sale del claustro universitario. Ellos escriben en revistas de alta divulgación, asisten a programas de radio, hacen novelas y obras de teatro, escriben sobre psicología y antropología, publican biografías y, evidentemente, creen en un humanismo social defendiendo los intereses de los menos favorecidos. Todo ello influye mucho sobre las posteriores generaciones⁹. Segundo, porque, aunque se suele pensar en los existencialistas como un “bloque” de pensamiento, hay entre ellos sendas diferencias que aún hoy son necesarias elucidar, porque en la profundidad de cada pensamiento se encuentran distinciones radicales en torno a su actitud política y filosófica. Además, muchas de sus posturas tienen vigencia, para nosotros, hoy

9. Pierre Bourdieu, por ejemplo, habla de la importancia de Sartre para su generación en el campo filosófico. Bourdieu elogia a Merleau-Ponty por su interés en cambiar la enseñanza de la filosofía, buscando instrumentos en Saussure, Mauss, Weber, y hacer dialogar los problemas políticos de su tiempo con la reflexión filosófica (Pierre Bourdieu, “Aspirant philosophe: un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50”. En *Les enjeux philosophiques des années 50*, ed. por Christian Descamps, Paris: Centre Pompidou, 1988, 15-24). Por otro lado, Fabianni comenta que a partir de los años cincuenta la enseñanza filosófica centrada en la racionalidad entra en crisis por la experiencia existencial de sus nuevos egresados, que ahora se habían convertido en los nuevos e importantes profesores para la siguiente generación, entre ellos destaca a Merleau-Ponty (Jean-Louis Fabiani, “Sociologie et histoire des idées, l'épistémologie et les sciences sociales”. En *Les enjeux philosophiques des années 50*, ed. por Christian Descamps, Paris: Centre Pompidou, 1988, 115-130; Diana Colle, *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-humanism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2007) y resalta su pensamiento como respuesta al anti-humanismo posterior.

mismo, y sus ideas pueden sernos útiles para pensar nuestros problemas políticos contemporáneos, todavía hundidos en visiones maniqueas sobre lo político. Por todo ello, no encontramos razones para renunciar o dejar de pensar sobre la filosofía de dicho período. Todo lo contrario: creemos que el álgido período de violencia y polarización ideológica que ellos vivieron, y al que respondieron con errores y aciertos, nos da luces para reinterpretar mucho mejor nuestro tiempo.

Específicamente, el pensamiento de Merleau-Ponty nos orienta sobre ideas claves (la expresión, la contingencia, la productividad, el universal lateral, el intermundo, la dialéctica sin síntesis, la institución, la pasividad, etc.), todas ellas ideas sugerentes para entender la violencia, el crecimiento del modelo económico capitalista, el contexto social de la “posverdad” o la instrumentalización de la política que vivimos actualmente. Su tiempo se aproxima al nuestro porque sus reflexiones han sido heredadas por nosotros para ser transformadas con relación a nuestros problemas actuales.

La presente investigación tiene como base la tesis doctoral. Son muchas personas a las que debo agradecer por permitirme realizar esta investigación: a Bernardo Haour, por promover en mí, hace muchos años, la lectura serena y rigurosa de la fenomenología de Merleau-Ponty, y por su amistad y su generosa compañía para dialogar sobre las dudas propias de un trabajo de investigación filosófico. También quiero agradecer a Rosemary Rizo-Patrón, por su asesoría y sus recomendaciones en cada parte del proceso de investigación, a Graciela Ralón por sus comentarios y sugerencias. Mi profundo agradecimiento a mi familia: Edwin, Mateo, Elisa (mis hijos) y mi madre Leonor por su apoyo incansable, que pusieron la paciencia y fortaleza.

CAPÍTULO I

Merleau-Ponty sobre el fondo social de entreguerras

1.1. Vivir entre guerras y la crítica a la filosofía del sobrevuelo

“El filósofo no tiene el poder de sustraerse a las sollicitaciones del acontecimiento, tiene más bien el de dejarse tocar por él. El acontecimiento lo toca porque él le da su pensamiento. Es lo que aún no ha sido pensado y viene a sacudir la verdad de lo ya pensado” (Lefort, 2012: 69).

Claude Lefort ha expresado con claridad este *va y viene* que se establece entre la filosofía de Merleau-Ponty y los acontecimientos vividos. Lefort piensa que Merleau-Ponty, al dejarse interpelar por la situación, se deja tocar por ella a tal punto que exige conocer lo más profundo de la vivencia, encontrando un sentido, un aspecto de la situación que no se había manifestado anteriormente. Los libros, artículos, cursos y hasta las intervenciones radiales de Merleau-Ponty muestran a un filósofo interesado por pensar cuidadosamente cualquier acontecimiento de la realidad, como si se tratase de describir el gesto que el percipiente ofrece al mundo por el que está envuelto, y donde lo visible y lo invisible están operando como parte de la percepción. En virtud de esto, cuando decimos que el pensamiento de Merleau-Ponty parte de una actitud filosófica prerreflexiva, no debemos perder de vista que la comprensión de los acontecimientos es desde ese primado perceptivo, donde nos encontramos formando un sistema con el mundo, los otros y las cosas. Asimismo, desde una lectura que nos relaciona con la percepción y con nuestra pertenencia originaria a la naturaleza, Merleau-Ponty nos invita a no perder de vista que cada acontecimiento no niega el pasado, sino que lo retoma bajo un nuevo

significado, instituyéndose y comunicándose con su propia historia y convirtiéndose luego en algo instituido que las futuras generaciones pueden retomar y reconfigurar. Decimos entonces que el acontecimiento se instituye, es decir, significa lo instituido para responder la solicitud que éste históricamente le exige. Por esta razón, no podemos ver a Merleau-Ponty fuera de los acontecimientos que suceden en el período en el que escribe sus textos políticos. Todo lo contrario, debemos explicitar el vínculo posible entre los sucesos vividos por él y su reflexión de lo político. En efecto, a través de los acontecimientos sociales y políticos, el filósofo se siente exigido por su propia historia, por la historia del pensamiento filosófico occidental, y es desde ahí que debemos nosotros vislumbrar cómo lo político aparece como un modo de comunicarnos históricamente en la comunidad política en la que vivimos, cuya descripción será la dialéctica entre lo instituido e instituyente.

Para entender el pensamiento político de Merleau-Ponty debemos considerar dos períodos históricos muy violentos que engloban una serie de situaciones económicas, sociales y políticas: primero, la Segunda Guerra Mundial (que implica la ocupación y la resistencia [1940-1944], la liberación [1944] y la depuración francesa [1946], incluyendo además los cambios constitucionales de la Cuarta [1945] y Quinta República [1958-1960]), y, segundo, la Guerra Fría (que abarca los procesos judiciales de Moscú [1936-1938], la guerra de Corea [1950], los campos de concentración soviéticos [1950], la guerra de Indochina [1946-1954] y Argelia [1954-1962])¹.

Incluso, si retrocedemos un poco, la infancia de Merleau-Ponty, como la de muchos otros intelectuales franceses del período², estuvo impregnada por la desmoralizadora experiencia de la Primera Guerra Mundial. Como explica Hobsbawm, en Francia, la Primera Guerra Mundial marca un quiebre profundo y desmoralizante en la sociedad: “Paz” significaba “antes de 1914” (Hobsbawm, 2008: 157). En efecto, en 1918, Europa se encuentra totalmente devastada,

1. Para referencias biográficas de Merleau-Ponty nos hemos guiado principalmente de la versión cronológica de Stephen A. Noble, “Maurice Merleau-Ponty, ou le parcours d’une philosophie. Eléments pour une biographie intellectuelle”, *Chiasmi International*, n°13 (2011): 10-61; Claude Imbert, *Maurice Merleau-Ponty* (Paris: ADPF, 2005); Kerry Whitside, *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*, 1988.

2. André Malraux nació en 1901. Jean-Paul Sartre y Raymond Aron fueron amigos desde su etapa escolar y ambos nacieron en 1905, el mismo año que Paul Nizan, quien también fue su compañero de estudios de todo este grupo de intelectuales en el École *Normal Superior*. Emmanuel Lévinas nació en 1906. El gran amigo de Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, traductor de la *Fenomenología del espíritu* al francés, nació en 1907. Merleau-Ponty hizo sus primeros estudios filosóficos con Simone de Beauvoir y Lévi-Strauss, los tres nacieron el mismo año (1908). Camus –el más joven– nació en Argelia en 1911.

pues para la mayoría de los ciudadanos franceses, británicos y alemanes fue la guerra más cruenta, traumática y terrible. Hobsbawm describe cómo “los franceses perdieron casi el 20 por 100 de sus hombres en edad militar, y si se incluye a los prisioneros de guerra, los heridos y los inválidos permanentes y desfigurados –los *gueules cassés* (caras partidas)³, que al acabar las hostilidades serían un vívido recuerdo de la guerra–, solo algo más que un tercio de los soldados franceses salieron indemnes del conflicto” (Hobsbawm, 2008: 34). El mismo Merleau-Ponty comenta, en *Humanismo y Terror*:

Cuando nuestros mayores de la guerra de 1914 volvían de permiso, sus familias bien-pensantes los acogían con el vocabulario de Barres. Recuerdo esos silencios, esa molestia en el aire y mi sorpresa de niño, cuando el soldado cubierto de gloria y de palmas daba vuelta la cara y rechazaba el elogio. Como dice más o menos Alain, es que el odio estaba atrás, con el miedo, el coraje estaba adelante, con el perdón. Ellos sabían, que no hay gente de bien y de la otra, y que en la guerra las ideas más honorables se hacen valer por medios que no lo son (Merleau-Ponty, 1995HT: 33)⁴.

La Primera Guerra Mundial motiva también a romper con ciertos ideales fuertemente sedimentados en el pasado nacional. Antes de esta guerra, se continuaba pensando en la Revolución Francesa como la acción más concreta y universal para buscar la libertad de los seres humanos. Sin embargo, el propio proceso histórico demostraba su fracaso (Lazar, 2005: 27). Aparecieron otras formas de pensar la política que los franceses miraban con agrado: el anarquismo y el marxismo. Con ellos se incubaba cierta esperanza por cambiar un orden ajeno y hostil para gran parte de la población (Hobsbawm, 2008: 81). En síntesis, la guerra deja en los franceses una herida incurable y, por un tiempo, lo único que se esperaba era mantener la paz y tranquilidad en Europa.

En Francia, la Revolución Rusa (1917) se vive con esperanza, porque el compromiso del partido bolchevique implicaba trabajar por una revolución obrera universal (o al menos europea). Tres años después de la instauración de la URSS (1920), el Partido Socialista Francés (SFIO), que ya presentaba una división interna durante la Primera Guerra Mundial, debe tomar una decisión: adherirse a la Tercera Internacional (manejada por la URSS) o mantener

3. Sobre ello, es interesante mencionar que Merleau-Ponty se dedicó a estudiar los trabajos de la Escuela de la *Gestalt* en Alemania. La mayor cantidad de ejemplos a los que refieren las obras tempranas de Merleau-Ponty sobre los estudios psiquiátricos de esta escuela son los traumas cerebrales de los soldados de la Primera Guerra Mundial, casos que fueron estudiados por el psiquiatra Kurt Goldstein.

4. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (Paris: Gallimard, 1947), p. 70.

su independencia. El *Congrès de Tours* de 1920 tiene como consecuencia la partición del partido: una gran mayoría (muchos de ellos jóvenes socialistas) se adhieren a las condiciones bolcheviques (estos grupos constituirán, después, el PCF), y otro grupo minoritario rechaza tajantemente la adhesión a los soviéticos (Lazar, 2005: 63). El interés por completar los objetivos de la URSS progresa con el Kuomintang, en China (1920-1927).

Durante sus estudios filosóficos, Merleau-Ponty ha recibido una formación tradicional con énfasis en la filosofía racionalista moderna, especialmente, en las obras de Descartes y Kant. Merleau-Ponty fue alumno de Leon Brunschvicg⁵, Leon Robin, Émile Bréhier (quien fue también director de su *petite y grande* tesis doctoral). En clases, se respiraba una idea de la política racionalista moderna, de la historia kantiana y hegeliana, y se leían los textos anarco-pacifistas de Alain. En la academia, sin embargo, ocurre un hecho relevante que se convierte en una fuerte motivación para que Merleau-Ponty pueda criticar lo que él llamará la “filosofía del sobrevuelo” (*survol*). En 1929, Edmund Husserl llega a París para exponer una serie de reflexiones que serán publicadas luego como las *Meditaciones cartesianas*. La visita de Husserl generará en Merleau-Ponty su apasionamiento por la fenomenología, aunque años antes ya se había acercado a las obras de Husserl y de Marx (lecturas que realizó en paralelo y en sus idiomas originales).

En 1930, Merleau-Ponty se ve obligado a realizar el servicio militar, en Bordeaux. Los años treinta se caracterizan por la amenaza de la guerra inminente. Es una década compleja porque, a medida que transcurre el tiempo,

5. En un programa radiofónico de 1959, Merleau-Ponty habla de la importancia de Brunschvicg en su formación filosófica, no tanto por la filosofía que defendía, sino por la actitud y el respeto que inspiraba. Merleau-Ponty cuenta también la forma cómo Brunschvicg transmitía la relevancia del idealismo alemán y del pensamiento de Kant en sus cursos. Para saber más sobre la relación entre Brunschvicg y Merleau-Ponty, véase Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Rechercher sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2005), pp. 60-75. Sobre otros autores que han hablado de la influencia de Brunschvicg en la generación de estudiantes filósofos, véase Raymond Aron, *Mémoires* (Paris: Julliard, 1983), p. 53. Debe decirse que la figura de Brunschvicg se contrarresta con la de Henri Bergson, otro filósofo relevante para la generación de jóvenes existencialistas (cf. Maurice Merleau-Ponty, *Parcours II (1951-1961)*, Paris: Verdier, 2001, p. 250), a quien no se le permitió dictar cursos en la Sorbona debido al conservadurismo de la universidad en este tiempo. Merleau-Ponty dedicó una breve reseña a la obra de Bergson (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 195), especialmente en las entrevistas radiales se le escucha mencionarlo con frecuencia. El autor de *Materia y memoria*, expresa Merleau-Ponty, hace un llamado a todas las cosas que los hombres viven y de lo cual las ciencias no hablan, por ejemplo, la idea del tiempo en *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), la intuición y el movimiento. Por esta razón, Bergson invita a pensar no en una destrucción de la razón, sino en una razón ampliada (Maurice Merleau-Ponty, *ENT*, p. 138).

aumenta la tensión no solo entre los estados europeos sino también a nivel internacional, que finalmente tendrá como resultado la Segunda Guerra Mundial. A diferencia de la Primera Guerra Mundial, la Segunda no solo amenazaría la paz de las naciones, sino que se avizoraba en ella una guerra ideológica internacional de una proyección nunca antes vista (Hobsbawm, 2008: 150). La intranquilidad recrudece con la crisis económica del *crack* de 1929, que se propaga en Europa y que tuvo su peor momento en Francia en 1936: huelgas, despidos masivos, desempleo y la desvalorización de la moneda.

Como se puede apreciar, los años treinta se caracterizan por el nacimiento y la consolidación de regímenes totalitarios y nacionalistas, que –geopolíticamente– ponen a Francia en una situación singular: Mussolini es el Primer Ministro Italiano en 1923; Hitler toma el poder en 1933; España se encuentra en una guerra civil entre 1936 y 1939 que terminará en la consolidación del franquismo; y en Portugal se instala el gobierno de Salazar (1928). Sin embargo, Francia vive un tiempo completamente diferente al de sus vecinos: *Le Front Populaire* está en el gobierno (1936-1938) y congrega a los diferentes grupos de izquierda francesa (SFIO, PCF, Partido Radical) unidos contra el fascismo. Como explica Melançon, en los años treinta, la lucha comunista es una lucha antifascista (Melançon, 2008: 187). En sus primeros años, *Le Front Populaire* logra una serie de reivindicaciones, a favor de derechos laborales (vacaciones pagadas, cuarenta horas semanales de trabajo, sindicatos fortalecidos, cuotas de mujeres al interior del partido, etc.). Con todo ello, se establece un escenario comparativamente opuesto al que vivían los demás países europeos. No obstante, los efectos de la partición política de izquierda y sus diferencias se agudizarán en el gobierno, y con mayor fuerza con los efectos de la crisis económica de 1929. *Le Front Populaire* no logra revertir el desempleo y duda sobre su posición internacional: o apoyarse sobre el capital americano o abrir las fronteras comerciales con Alemania.

En 1935, Merleau-Ponty es nombrado profesor de filosofía en el Liceo de Chartres. Ese mismo año, la tensión política internacional aumenta, pues Hitler abandona la Sociedad de Naciones. Mussolini, despreciando también los acuerdos internacionales, invade Etiopía y luego se retira también de la Sociedad de Naciones. En 1938, Merleau-Ponty está redactando su *petite thèse*, que luego la conoceremos como la *Estructura del comportamiento*. En 1939 conoce, a través de Paul Nizan, a ciertos miembros del partido comunista francés⁶. Así también visita los archivos de la Universidad de Lovaina, con los

6. Tal vez los comunistas militantes con los que Merleau-Ponty tuvo una relación muy cercana y temprana son Pierre Hervé (1913-1993) y Paul Nizan (1905-1940). Nizan es el primer joven de esta generación en adherirse al PCF. Tempranamente, Nizan publica textos que muchos

permisos del Padre Van Breda⁷. Esperando regresar con prontitud a Bélgica, y promoviendo entre un grupo de colegas la investigación del pensamiento de Husserl, Merleau-Ponty es enviado en 1939 al régimen de infantería (agosto 1939-setiembre 1940)⁸. Como se sabe, el primero de setiembre de 1939, se inicia oficialmente la Segunda Guerra Mundial con la invasión de Alemania en Polonia. El 22 de junio de 1940 los alemanes llegan a París. Dos días después el Mariscal Pétain acuerda con los nazis firmar el armisticio y someterse a las demandas de Hitler. Entre las causas de la abdicación, resaltaba que Francia recordaba de manera muy cercana el temor de vivir en un país completamente desangrado, como lo fue la Primera Guerra Mundial.

El Mariscal Pétain y la gran mayoría de franceses optó por poner fin a la guerra con un armisticio. Muchos pensaban que era mejor que los alemanes ocupen una parte del país, mientras la otra parte se mantuviera bajo el gobierno francés de Pétain. Por otro lado, el General Charles de Gaulle, refugiado en Londres, formó un grupo de Resistencia llamado “La France Libre” para continuar luchando contra la ocupación alemana. Esto quiere decir que, formalmente, De Gaulle estaba cometiendo un acto de rebeldía contra el gobierno legítimo de Francia, que había decidido –constitucionalmente– el acuerdo del fin de la guerra. El Armisticio firmado por Pétain y los alemanes divide a

años después serán comentados por Sartre y Merleau-Ponty. Sartre publica *Aden Arabia* (1931), *Les Chiens de garde* (1932). En este último hace una crítica severa contra Henry Berson y León Brunschvicg. En 1939, Nizan abandona el PCF, decepcionado por el pacto Hitler-Stalin. Nizan muere como soldado en la Segunda Guerra Mundial. Merleau-Ponty escribe sobre Nizan en 1947 (Merleau-Ponty, *Le cas Nizan*. En: *Parcours II*, pp. 237-242) y en 1960, en el Prólogo de *Signes*.

7. Husserl muere en 1938. Merleau-Ponty no tuvo oportunidad de conocerlo ni de llevar cursos con él. Como él mismo afirma, su conocimiento de Husserl siempre ha sido indirecto, a diferencia de otros autores de su tiempo. En su primer viaje a Lovaina se encuentra con Eugen Fink, exalumno de Husserl quien le permite conocer con más claridad los textos inéditos. Merleau-Ponty está en Lovaina una semana y pretende regresar, pero se inicia la Segunda Guerra Mundial, lo que le impedirá volver hasta 1946. En el primer viaje a Lovaina, como bien lo manifiesta en la *Fenomenología*, gracias al padre Van Breda, Merleau-Ponty tuvo acceso a los manuscritos de *Ideas II*, *Ideas III*, *El origen de la geometría*, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Merleau-Ponty hace una defensa sobre la obra de Husserl, fuertemente criticada en este período y señala, que escribe desde lo poco que ha conocido su propia reinterpretación (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 195) En este texto, Merleau-Ponty da a entender que en los más de 40 mil manuscritos inéditos la fenomenología de Husserl encontraba su principal desarrollo práctico.

8. Durante la Ocupación, un hecho que marca al grupo de husserlianos franceses es la muerte de su amigo Jean Cavaillés. Cuando se dio la posibilidad de tener un depósito de transcripciones de Husserl en París, en coordinación con el Padre Van Breda, los jóvenes Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Tran-Duc-Thão y Jean Cavaillés serían el primer grupo encargado de este proyecto. Acuerdan todos que Cavaillés sería el primero en ir a Lovaina, pero en 1942, Cavaillés es arrestado por los nazis y fusilado por la Gestapo.

Francia en dos partes: la Francia ocupada por los nazis y la Francia gobernada por Vichy, cuya zona de gobierno se conocía como “la zona libre”.

Entre 1940-1944, la Ocupación se vive con temor e inconformismo por parte de algunos jóvenes intelectuales, decididos a luchar contra el régimen nazi, mientras que los ocupantes alemanes arrestaban a judíos y los enviaban a campos de concentración, o abrían procesos a socialistas y comunistas. Era muy difícil dedicarse a una vida intelectual y el único camino que sentía plausible esta generación de jóvenes era involucrándose con la Resistencia. Otro grupo de intelectuales (Thierry Maulnier, Robert Brasillach, Pierre Drieu de la Rochelle, entre otros) se declara a favor de los colaboracionistas y apoya a Pétain. Con todo ello, podemos decir que la Ocupación nazi y la resistencia transforman a la comunidad intelectual francesa. Muchos de ellos no se conformaron con esta situación y tomaron parte activa de la lucha resistente: militantes comunistas (Hervé), escritores (Sartre) y periodistas (Malraux, Sartre, Aron y Camus) (Judt, 1992: 39) empezaron a ser reconocidos como intelectuales opositores de la Alemania nazi.

En 1940, de regreso de la zona de conflicto, Merleau-Ponty dicta cursos en el Liceo Carnot y participa de un grupo de resistencia llamado *Sur la boîte* (Sobre la bota), y luego, junto con Sartre, funda en 1941 *Socialismo y libertad*⁹, grupo clandestino de apoyo a la resistencia, cuya publicación alcanzó solo diez números, entre otros motivos, porque algunos de los colaboradores fueron detenidos. En ese tiempo, Merleau-Ponty sustenta la “petite thèse” que se convertirá luego en la *Estructura del comportamiento* (1942) y prepara su segunda tesis que –posteriormente– la conocemos como la *Fenomenología de la percepción* (1945), obra que terminaría de escribir en el mismo otoño en el que los aliados recuperan Francia (1944). A la par que redactaba su tesis asesorado por Emile Brehier, Merleau-Ponty leía a Trotsky y Lenin, y estudiaba el trabajo de Renaudet sobre Maquiavelo, obra que había sido prohibida por los nazis (de Saint Aubert, 2004: 46). Como puede apreciarse, si bien Merleau-Ponty continúa su trabajo como profesor, no es indiferente al compromiso que se debe hacer contra la Ocupación nazi.

9. Participaron también de *Socialismo y libertad*: Puillon, Raoul Lévy, Wanda, Pontalis, Kanapa, de Beauvoir (Michel Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Paris: Gallimard, 1966, p. 20). Algunos de ellos abandonaron el grupo para volverse comunistas. Malraux, editor de la revista *Combat*, era comunista y luego de la guerra se declara anticomunista y antimarxista. Merleau-Ponty, aunque se sentía simpatizante del comunismo, nunca se adhirió al partido, pero pensaba que era importante rescatar ciertas ideas de Marx (cf. Jérôme Melançon, “Merleau-Ponty et la politique: aux marges de la philosophie”, Tesis de doctorado, Université Paris-Diderot, 2008, p. 185; Kerry Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*, p. 92).

¿Qué nos muestra el período de entreguerras, en tanto fondo social sobre el que Merleau-Ponty elabora su pensamiento? La aparente paz establecida en el tratado de Versalles (1919) siembra el crecimiento de ideologías nacionalistas y totalitarias, que se expandieron rápidamente con la crisis económica internacional. La izquierda francesa, de una forma distinta, quiso responder a los manejos políticos internacionales, pero sus propias decisiones (su división interna y la discusión de su adhesión a la URSS) no fueron suficientes para combatir el nazismo y el fascismo europeo. El fascismo creció rápidamente en el continente, porque su interés de unificar las demandas proletarias con los ideales de una nación aseguró muchos adeptos. Luego de la guerra, se puede observar que el fascismo es una política que solo trabaja con una estratégica propagandista, armamentista y racista. En 1944, París es liberado por los resistentes y De Gaulle crea un gobierno provisorio, reconocido por los Estados Unidos.

En 1945, la Segunda Guerra Mundial llega a su fin. La actitud de posguerra en Francia podría resumirse en amor a la patria y compromiso en la acción, aunque este “compromiso en la acción” debe entenderse de diferentes modos. Por ejemplo, la generación de intelectuales franceses –Sartre, De Beauvoir, Camus, Malraux, Aron, Merleau-Ponty– ha vivido un momento de quiebre, porque la angustiante experiencia de la guerra los obliga a pensar una manera distinta de comprender la filosofía y las relaciones humanas, que podríamos resumirla en una sola palabra: “engagement” (compromiso). Si bien la Primera Guerra Mundial había sembrado en estos jóvenes la necesidad de acabar con una filosofía intelectualista y empirista que no tenía nada que decir sobre su realidad, 1945 planteaba, con mayor firmeza, una ruptura radical con la filosofía precedente y una apuesta activa, política y social como intelectual francés. Primero, porque la forma como se estaba haciendo filosofía política (Gide, Alain, Breton, Bernanos) era siempre desde un plano ético-moral, en torno a una reflexión de principios (Merleau-Ponty, 1977SnS: 231); lo moral era una visión que no satisfacía las dudas de esta generación y el protocolo kantiano había pasado a ser obsoleto para los nuevos filósofos. Segundo, la experiencia de la violencia era un tema imposible de eludir en los distintos grupos de intelectuales, por ejemplo, el grupo de católicos que participaba en la revista *Esprit* (François Mauriac (1885-1970)), el grupo de intelectuales que funda *Les temps modernes* (Sartre, de Beauvoir, Merleau-Ponty), los intelectuales forjados en la Resistencia (Albert Camus, Claude Bourdet, Henry Frenay)¹⁰. Estos jóvenes filósofos necesitaban incorporar la violencia como un

10. Al respecto, Tony Judt (*Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*, París: Fayard, 1992, p. 44) califica de “romántico” el compromiso de estos jóvenes luego de la Resistencia, pues –según el historiador– el ser resistentes los había dejado con un infinito entusiasmo

tema central de sus reflexiones filosóficas y políticas. Por lo tanto, la política, la cultura, la filosofía debían hacerse de otra manera. Merleau-Ponty, en “La guerra tuvo lugar” (1945), publicado en el primer número de *Les temps modernes*, comenta: “No vivíamos todavía en presencia de la crueldad y de la muerte, nunca se nos había puesto en la alternativa de sufrirlas o de afrontarlas” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 212). El impacto de la guerra resonaba aún, dos años después, en *Humanismo y terror* (1947):

La guerra ha gastado tanto los corazones, ha exigido tanta paciencia, tanto valor, prodigó tanto los horrores gloriosos o no gloriosos, que los hombres no tienen siquiera suficiente energía para mirar la violencia a la cara, para verla allí donde se encuentra. Han deseado tanto alejar al fin la presencia de la muerte y volver a la paz, que no pueden tolerar el no encontrarse en ella todavía, y una visión un poco franca de la historia es considerada como una apología de la violencia. No pueden soportar la idea de estar expuestos a ella todavía, de tener todavía que pagar con audacia el ejercicio de la libertad (Merleau-Ponty, HT1995: 35)¹¹.

Por consiguiente, la Ocupación es un suceso incomparable en la historia francesa, pues no solo aparece ese sentimiento devastador en el que los envuelve la guerra y la crueldad, sino también pone a los intelectuales en una situación desafiante. La guerra deja a Francia en una “duda radical”, donde lo incorrecto era legal (el gobierno de Vichy que pactaba con los nazis) y lo correcto era ilegal (resistir a la Ocupación). Merleau-Ponty explica que era la primera vez que experimentaban de manera tan tajante esa disociación entre legalidad formal y autoridad moral (Merleau-Ponty, HT1995: 125). Tensión que dura incluso hasta los procesos de l'épuration, un recuerdo duro de lo acaecido pero que también pone a la población francesa a juzgar a aquellos conciudadanos que pactaron con los nazis (los colaboracionistas).

por el compromiso político de cara a una revolución social, manifestando además que este sentimiento aumentaba por su poca experiencia democrática y las esperanzas que les había dejado la Revolución Rusa. Pensamos que las agrupaciones que hace Judt sobre los intelectuales es muy general, y por eso puede inferir sin precisiones el “entusiasmo intelectual” de la generación. Si bien la guerra ha terminado a favor de los aliados, el período posterior es de una gran complejidad, de divisiones y transformaciones de las posturas intelectuales, y de un proceso difícil y penoso como lo es la depuración (Épuration) de los colaboracionistas. Sobre la esperanza, debe recordarse que, si bien De Gaulle sería uno de las figuras centrales de la post-guerra, no estuvo interesado en trabajar con los partidos de izquierda. La ilusión, si es que hubiese existido algo así, duró muy pocos meses. El entusiasmo inicial de fin de la guerra es una apreciación más honesta con la realidad histórica de la época. Cf. también la versión de la Épuration de Raymond Aron, en sus *Mémoires*, p. 280. Una mirada distinta de lo que significaba luego de la guerra el “compromiso” se halla en Anna Boschetti, *Sartre et “Les temps modernes”*, París: Les éditions de Minuit, 1985.

11. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, p. 72. Sartre expresa algo similar en 1949

El primer proyecto emprendido por los jóvenes filósofos (Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty) fue la fundación de la revista *Les temps modernes*, en 1945. Como explica el mismo Merleau-Ponty, la revista era un proyecto necesario para encontrar un modo de comprender el vértigo en que los había dejado la guerra (Merleau-Ponty, 2016ENT: 198). Según Boschetti, en el momento posterior a la guerra es una acción social que no se puede eludir. Agruparse suponía constituir e institucionalizar una presencia en un campo de fuerzas sociales. En este caso, la agrupación, a través de la revista, era un recurso que exigía que un patrimonio individual se convierta en una apuesta simbólica y colectiva, lo cual significaba estar presentes frente a todos los problemas de su tiempo (Boschetti, 1985: 178). El segundo proyecto merleau-pontyano –más personal– sería criticar y superar lo que él llama la “filosofía del sobrevuelo” (*survol*), esto es, la idea de una sociedad humana con sujetos racionalmente libres, capaces de establecer acuerdos sociales y tener fines políticos colectivos, dispuestos a buscar la paz. A esta visión también la llama la “filosofía optimista” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 211) y cree que, con respecto a la política, ha entrado en una profunda crisis. Como explica Coole, Merleau-Ponty quiere abandonar la oscilación de la filosofía política que, durante muchos años, ha supuesto una irresoluta tensión entre el idealismo y el empirismo, o entre el racionalismo y el positivismo. Esta disyunción no ayuda a explicar todo lo acaecido en el período de entreguerras (Coole, 2007: 9).

Para Merleau-Ponty, la Revolución Francesa pretendió conseguir una libertad universal, pero el propio proceso histórico demostró su fracaso. Así también, la Revolución Rusa creyó que a través de la dictadura encaminada por la clase proletaria se podría alcanzar una libertad para toda la humanidad, pero también mostraba, con los campos de concentración, su propia ruina. Estas formas revolucionarias habían pensado ejercer una acción para acabar con un problema social, pensando que así disolvían el conflicto. No obstante, el desencanto de lo vivido, luego de la guerra, muestra el corazón del problema desde la filosofía: ni el racionalismo ni el empirismo son suficientes para enfrentar aquello que se vive. Merleau-Ponty piensa que no podemos acercarnos a la experiencia de lo político desde el análisis o la crítica “fuera del mundo” (sobrevuelo, *survol*), sino que debemos retomar una reflexión de carácter genético, esto es, volver sobre ese entramado prerreflexivo donde somos cuerpos hablantes que se mezclan con el mundo al mismo tiempo que lo significan.

Merleau-Ponty ha llamado a la posición moderna de Kant la “filosofía de la conciencia”, y a la de Alain la “política del entendimiento” (Merleau-Ponty, 1957AD: 10). En ambos casos se trata de una propuesta político-filosófica que piensa a seres humanos realizando un discernimiento moral, fundado en

el ejercicio racional individual. La crítica de Merleau-Ponty se refiere a la posición universal y cosmopolita de la historia, que mira un todo orgánico y no los momentos parciales o las situaciones específicas de los problemas políticos (Merleau-Ponty, 1957AD: 8 y 239). Merleau-Ponty dice entonces que esta política es “franca”, pero al mismo tiempo “ingenua”, porque parte del puro valor y además, en esta política, el entendimiento no duda (Merleau-Ponty, 1957AD: 8). ¿Cómo entonces el entendimiento actúa en una situación límite? ¿Cómo funciona en los puntos críticos donde sus principios están siendo cuestionados por vivencias complejas, por ejemplo, las vivencias de la Ocupación? Merleau-Ponty ve un sinsentido en esta postura, un razonamiento en el que la política está subordinada a la moral y la moral fundada en el “entendimiento” (la razón), que pone la violencia fuera de nuestras relaciones políticas. Para Merleau-Ponty esto no es más que una ilusión, pues la postura racionalista no ha reconocido que hay un fondo histórico donde ella se asienta, ya que se ha mantenido en una división sujeto-objeto, separando los valores (ideales) de la vida natural, y que en el siglo XX dicha escisión demuestra su crisis (Coole, 2007, pp. 35-45 y p. 61).

Los postulados racionalistas también son objeto de reflexión en *Humanisme et terreur*, específicamente la democracia liberal y la economía capitalista. En esta obra, Merleau-Ponty argumenta que el formalismo liberal no es capaz de criticar al sistema capitalista puesto que, sobre la base de una fundamentación metafísica o epistemológica, no reconoce formas de violencia al interior de su sistema político. El liberalismo persiste en la realización de un ideal proclamado, pero sin transformar las condiciones económicas y sociales de todos ciudadanos. Por eso, dice Merleau-Ponty, “se defiende la libertad antes que a los hombres libres” (Merleau-Ponty, 1995HT: 18), y esto es también una forma de violencia, plasmada de ingenuidad (Merleau-Ponty, 2016ENT: 196), en tanto oculta estructuras de poder y desigualdades sociales. En ese sentido, el liberalismo —manifiesta el autor— es deshonesto porque en la proclamación de sus ideales termina por tolerar ciertas formas de violencia.

Algunos intérpretes merleau-pontyanos han manifestado la posibilidad de un marco moral en la obra del francés (Bonan, 2003), pues a pesar de la desaparición de un ámbito que justifique un saber trascendente en los escritos de Merleau-Ponty, hay una ética que se afianza en la preocupación por el otro. Al respecto, deben hacerse algunas observaciones. Primero, respecto al contexto, pues el término “moral” tiene una carga compleja en tanto se relaciona directamente al racionalismo cartesiano y al idealismo kantiano. El autor expresa:

En el período de entreguerras, la mayor parte de intelectuales franceses trataba las cuestiones políticas bajo el aspecto de la moral. Para Gide, para Alain, para

Andrée Viollis, para el primer Aragón, para Bretón, para Bernanos, la verdad siempre era buena para ser dicha, aunque fuera contra el gobierno, la nación, el partido. (Merleau-Ponty, 1977SnS: 231)¹².

Segundo, para saber la posición ética de Merleau-Ponty es necesario poner en *epojé* el término moral; solo así podremos conocer el interés de Merleau-Ponty en acercarse a describir la *praxis política* como una forma de preocupación por el otro que yace en nuestra experiencia prerreflexiva, pues para él –desde el plano moral– la comprensión del otro es imposible. Cuando Merleau-Ponty se instala en lo político no es para revelar un pensamiento verdadero, apodíctico, formal con relación a la vida intersubjetiva, sino –justamente– para anunciar el carácter problemático de la vida colectiva percibida desde nuestras relaciones de anonimato (genéticas).

Si bien el término “intersubjetividad” aparece en la obra de Merleau-Ponty, este debe comprenderse como parte del retomar una reflexión fenomenológica del último Husserl sobre la síntesis pasiva (Surkin 2011), cuyo interés reside en volver a la relación primigenia del mundo. Así, por ejemplo, en el texto “Les sciences de l’homme et la phénoménologie” (1952), el autor explica que frente a la crisis de las ciencias humanas provocada por dogmatismos que fundamentan o comprenden al ser humano desde condiciones exteriores o desde una lógica interna sin contacto con lo real, la fenomenología de Husserl se propone realizar una filosofía integral “reafirmando lo racional desde el nivel de la experiencia” (Merleau-Ponty, 2000P2: 63). En otras palabras, pensar las ciencias del hombre desde aquellas “contingencias sin las cuales no existe la situación, y la certeza racional sin la que cual no hay saber” (Merleau-Ponty, 2000P2: 63). Para Merleau-Ponty, el “nivel de la experiencia” supone una relación sistémica del cuerpo con lo sensible que lo motiva a significar el mundo. Para comprender a Merleau-Ponty y evitar las diferentes interpretaciones o debates del término “intersubjetividad” en su contexto, es más preciso usar el término “intercorporeidad” pues, como ha explicado Bonan (2001, pp. 119-130), con dicho vocablo podemos entender las relaciones humanas considerando su génesis desde los anonimatos (naturaleza y cultura), esto es, una percepción en la que se encuentran mi cuerpo intencional operando en y para el mundo que lo motiva a significarlo. De la misma manera, la experiencia del otro y mi experiencia están en relación de “transgresión intencional”, de “accouplement” (enganchados), porque mi cuerpo propio “toma” los comportamientos del otro de manera espontánea. Sin este retomar, piensa Merleau-Ponty, yo no tendría noción del otro: “Así el cuerpo no es más sola-

12. Maurice Merleau-Ponty, *Sens set non sens*, p. 186.

mente un objeto al cual mi conciencia se encuentra ligada exteriormente, él es para mí el medio de saber que hay otros cuerpos animados” (Merleau-Ponty, 2000P2: 110)¹³. Merleau-Ponty piensa que, si el filósofo político o el científico social cree dominar y analizar la historia universal, él mismo no es histórico. En “*La metafísica y el hombre*” (1947) escribía el autor:

“La universalidad del saber ya no está garantizada en cada uno de nosotros por esta reducción de conciencia absoluta en la que el ‘yo pienso’ kantiano, por más ligado que estuviera a una perspectiva espacio-temporal, se aseguraba a priori ser igual a cualquier otro ‘yo pienso’ posible. Es delante de nosotros, en la cosa en que nos sitúa nuestra percepción, en el diálogo en que nuestra experiencia del otro nos lanza con un movimiento de que no conocemos todos los resortes, que se encuentra la ‘luz natural’, sin la cual no habría conocimiento”. (Merleau-Ponty, 1977SnS: 149)¹⁴.

Según Merleau-Ponty, una filosofía formalista universalista impide ver, bajo los postulados de derechos individuales, las relaciones de poder y de violencia que forman parte de la vida de los cuerpos humanos que están interactuando entre sí. Frente a ello, la propuesta merleau-pontyana reposa en el carácter contingente de la historia y, en ese sentido, no se asienta sobre un punto de vista excepcional, eterno, universal, sino en la existencia colectiva que se nutre y se modifica por la comunicación con otros cuerpos. De este modo, el filósofo no puede tomar una posición de “*survol*”, sino un lugar específico, inmerso en su situación y desde allí ampliar y transformar su experiencia de sentido social, por ello dirá en ese mismo texto: “no alcanzamos lo universal abandonando nuestra particularidad, sino utilizándola como medio de alcanzar otras, en virtud de esta misteriosa afinidad que hace que las situaciones se comprendan entre sí” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 148). No obstante, ello no quiere decir que Merleau-Ponty esté renunciando a un posible acuerdo entre los seres humanos, sino que está poniendo énfasis en el hecho de la existencia como una vida individual que es animada por las otras vidas, pasadas y presentes, donde se pueden ver no solo comportamientos contrarios, sino también vidas y comportamientos con los que nos identificamos. Esta idea se puede desarrollar con la noción de universal lateral, que presentaremos en el último capítulo.

El idealismo moral puede también examinarse desde la idea del culto al héroe. En el breve artículo titulado “El héroe, el hombre” (1945), Merleau-Ponty explica que este culto se inspira en la vieja creencia de la providencia, en la

13. Traducción nuestra: “Ainsi le corps n’est plus seulement un objet auquel ma conscience se trouve liée extérieurement, il est pour moi le moyen de savoir qu’il y a des autres corps animés”.

14. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 110.

existencia de un mundo eterno que trasciende el mundo real, y que promueve en los individuos la misión de cambiar su mundo para los demás, desde una idea trascendental, garante de todas sus acciones. Merleau-Ponty propone, para renunciar a la heroicidad del idealismo moderno, tomar nota de los pensamientos de *Pilote de guerre*, diario del aviador Saint Exupéry, cuyo texto nos invita a pensar junto al personaje central preguntas como ¿por qué entregar mi vida? ¿Cuál es la finalidad de la guerra? ¿Cómo servir cuando el servicio es inútil? ¿Hay verdaderamente una superioridad moral ante la muerte? ¿Qué relación hay entre el amor y la guerra? (Saint-Exupéry, 1942). El piloto de la novela va reflexionando sobre su existencia mientras la guerra transcurre y él debe, desde su avioneta, luchar. Es así que el piloto descubre que, a pesar de lo que se diga en los espacios militares, él no es un héroe, es un hombre que ama la vida:

Lo que permite al héroe sacrificarse, ya no es como en Nietzsche la fascinación de la muerte, ni como en Hegel la certeza de cumplir lo que la historia quiere, es la fidelidad al movimiento natural que nos lanza hacia las cosas y hacia los demás. Yo no amo la muerte, decía Saint-Exupéry, sino la vida. El héroe de los contemporáneos no es un escéptico, un diletante o un decadente. Simplemente, posee la experiencia del azar, del desorden y del fracaso de 1936, de la Guerra de España, de junio de 1940. Vive en un tiempo en que los deberes son oscuros. Experimenta, como nunca se ha hecho, la contingencia del porvenir y la libertad del hombre. (Merleau-Ponty, 1977SnS: 225)¹⁵.

El diario de Saint-Exupéry le brinda a Merleau-Ponty elementos para pensar que hay una capa de coexistencia anónima en la que vivimos sin racionalizar, este anonimato es la vida prerreflexiva donde los sujetos conviven entre sí, sin tener conciencia de una vida individual. Para entender ello, debemos presentar primero cómo llega Merleau-Ponty a proponer esta idea llamada “anonimato” y desde qué perspectiva filosófica o bajo qué tipo de consideraciones aparece en su filosofía.

“Tu hijo está preso en el incendio, tú le salvarás... Venderías, de ser un obstáculo, tu hombro porque te arrimarán el hombro. Tú te alojas en tu acto mismo. Tu acto es tú... Te canjeas... tu significación se muestra, deslumbrante. Es tu deber, tu odio, tu amor, tu fidelidad, tu invención... El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuenta para el hombre” (Saint-Exupéry, citado en Merleau-Ponty, 1997FP: 463)¹⁶.

15. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 276.

16. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 520.

Para Merleau-Ponty, la Resistencia ha supuesto tomar decisiones político-colectivas inesperadas, donde la vida y todos los valores de la época son cuestionables. Frente a ello, Merleau-Ponty se acerca a la fenomenología. Su obra escrita durante la Ocupación –*Fenomenología de la percepción*– concluye con un capítulo sobre la libertad, citando el pasaje mencionado de *Pilote de guerre*, y con él esboza las conclusiones de su trabajo: la libertad no es un asunto de individualidades y la filosofía tiene la tarea de mostrarnos que ser libres es arriesgarnos en el medio social, por y para otros, esto es, no negar la situación vivida sino hundirnos en ella. Como ha señalado Eiff, la sección “La libertad” termina siendo un capítulo de cierre y apertura al problema de lo político (Eiff, 2014: 34), puesto que, quien conoce la obra de Merleau-Ponty, puede vislumbrar, en este capítulo, una separación con el resto de la obra, principalmente, por dos razones. Primero, la prosa apresurada que discute con la publicación de *El ser y la nada* de Sartre, como si Merleau-Ponty no quisiera cerrar su trabajo sin escribir algo sobre la libertad sartreana entendida como negación, con la que él no está de acuerdo. Segundo, el capítulo abre al mismo tiempo un campo de reflexión sobre el anonimato y lo político que debe leerse complementariamente con las publicaciones de *Sentido y sinsentido*.

1.2. Un camino distinto: el retorno a la percepción

¿Cómo llega el autor francés a esta idea de la libertad? Merleau-Ponty busca otros interlocutores filosóficos para ir dando sentido a lo político, y considera que la última fenomenología de Husserl¹⁷ es una apuesta filosófica reveladora,

17. Merleau-Ponty defiende una indagación por lo vivido en la obra de Husserl, como la idea de “ciencia rigurosa” que el autor alemán desarrolló, especialmente en su etapa genética, donde la ciencia no se separa de lo vivido. Husserl y Merleau-Ponty coinciden en examinar ese punto en el que ciencia y mundo están imbricadas y esto es la *Weltthesis*, la capa preindividual o prepersonal en la que nos podríamos enfocar para hacer una reflexión que extienda los límites de la razón y encuentre su origen en lo que Husserl llama la “síntesis pasiva”: “Husserl dit qu’il veut les deux. Il veut les deux. Et c’est ce qui me permettait de dire tout à l’heure que Husserl n’a jamais été vraiment logiciste. Il a voulu faire une science du vécu et, quand nous disons “science”, cela signifie une exploration rigoureuse du vécu; ça ne signifie pas naturellement une science avec l’appareil méthodique dont se servent les sciences positives, dont se sert la physique” (Maurice Merleau-Ponty, *Entretiens avec Charbonier*, p. 131). Y luego dice: “C’est l’expérience, muette encore, qu’il s’agit d’amener à l’expression pure de son propre sens. Voilà la devise que Husserl, fondateur de la phénoménologie, philosophie que l’on appelle de ce nom, voilà la devise qu’il donnait à la philosophie, qu’il adoptait pour la philosophie” (Maurice Merleau-Ponty, *Entretiens avec Charbonier*, p. 174). Recuérdese que, desde la *Estructura del comportamiento*, el autor francés se apoya en la fenomenología de Husserl para renovar los principios que han llevado al estancamiento de la psicología intelectualista y empirista. Sin

porque realiza una descripción genética (Merleau-Ponty, 1997FP: 7) que nos obliga a regresar a una experiencia originaria del mundo, previa al conocimiento o a la deliberación (*irrefleja*). En este estadio inaugural, Merleau-Ponty encuentra que es la percepción el “trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen” (Merleau-Ponty, 1997FP: 10), lo que quiere decir que, en estadio originario, nos reconocemos como seres vivientes “adheridos” al mundo. En efecto, según Merleau-Ponty, en la fase perceptiva podemos apreciar que somos cuerpos que formamos con el mundo un sistema, esto es, una interacción entre dos fuerzas que hacen que el cuerpo produzca o signifique el mundo. La primera fuerza es lo sensible que “exige” al cuerpo ser *puesto en forma* por él; la segunda, el cuerpo, que, retomando la solicitud de lo sensible, *pone en forma* o produce el mundo. Entiéndase que, para Merleau-Ponty, la *puesta en forma* es la expresión o la significación, y ésta no es solamente mi expresión (particular, individual), sino la expresión general de lo sensible a través de mi retomar (*reprise*):

De forma que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo. Toda sensación implica un germen de sueño o de despersonalización, como experimentamos con esta especie de estupor en que esa nos sitúa cuando vivimos de verdad a su nivel. Es indudable que el conocimiento me enseña que la sensación no se produciría sin una adaptación de mi cuerpo, que, por ejemplo, no se daría un contacto determinado sin un movimiento de mi mano (Merleau-Ponty, 1997FP: 231)¹⁸.

embargo, su lectura de la fenomenología husserliana va en paralelo con sus estudios sobre la Escuela de la *Gestalt*. Esta escuela permite que Merleau-Ponty entienda la percepción como una organización espontánea de los elementos de un campo sensorial que se equilibran en la experiencia perceptiva. El cuerpo –piensan los gestaltistas– no es un conglomerado de órganos o de partes que se adicionan entre sí, sino una unidad indivisa que se mueve buscando el equilibrio con el mundo, reorganizándose constantemente. Una vez dispuesto el equilibrio, el campo sensorial se transforma y se produce un nuevo desequilibrio en el cuerpo para configurar el nuevo estímulo que se presenta. Merleau-Ponty interpretará esto desde la fenomenología husserliana, es decir, desde la lógica motivo-motivado: el movimiento del *cuerpo propio* transforma el mundo sensible en un mundo orientado. Por eso, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty explica que “a medida que se realiza el fenómeno motivado, aparece una relación interna con el fenómeno motivante, y en lugar solamente de suceder al mismo, lo explicita y lo hace comprender, de modo que parece haber preexistido a su propio motivo” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 71). En la *Estructura de comportamiento*, Merleau-Ponty examina minuciosamente cómo el sistema de equivalentes (esquema corporal) se compone de maneras diversas, según los organismos (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 146 y ss), bajo la perspectiva del motivo-motivado.

18. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 249.

Estamos hablando, por lo tanto, de una acción común entre lo sensible y el *cuerpo propio*, donde lo sensible actúa como “solicitante” y el cuerpo como “solicitado”, reelaborando el mundo orientado y temporalizado. Esta relación sistémica cuerpo-mundo, –que Merleau-Ponty llama también *être-au-monde*– consiste en una adhesión global al mundo anterior al conocimiento, de ahí que apunte a mostrar el carácter despersonalizado de esta relación, pues en la percepción no se parte de una conciencia objetivante, ni de principios preestablecidos sobre el mundo, pues de lo que se trata es pensar desde nuestro cuerpo encarnado en el mundo y que no puede reducirse a una categoría meramente subjetiva o meramente objetiva. En los términos de Merleau-Ponty, en este ámbito prerreflexivo, hay una *fe perceptiva* o una confianza vital con el mundo que se anticipa y explicita por el cuerpo. De este modo, el cuerpo propio “opera” en el mundo antes de la reflexión, por eso Merleau-Ponty dice que el cuerpo es *intencionalidad operante*, porque a través de él y sus expresiones o *puestas en forma* se revela la relación de adhesión prerreflexiva con el mundo. Por eso, dirá que “todo movimiento tiene un *fondo*, y que el movimiento y su fondo son momentos de una totalidad única” (Merleau-Ponty, 1997FP: 127). Cuando Merleau-Ponty afirma que “la motricidad como intencionalidad original” o que “la conciencia es originariamente no un ‘yo pienso que’, sino un ‘yo puedo’” –frase que toma de Husserl– (Merleau-Ponty, 1997FP: 154), está explicando que hay un movimiento de existencia y que, impulsada por la tarea de lo sensible, lo retoma o lo metamorfosea. A diferencia del “yo pienso”, el “yo puedo” fenomenológico no realiza una síntesis de lo dado, suprimiendo ciertos contenidos o subsumiendo algún elemento perceptivo; lo que hace el cuerpo, a través del esquema corporal, es organizar el sistema de equivalentes y orientarse “intersensorialmente” al mundo, en dicha configuración los elementos perceptivos no se pierden, de ahí que –para Merleau-Ponty– toda percepción es incompleta y encarna en sí misma sus posibles metamorfosis. Con ello, podríamos resumir diciendo que la percepción, según Merleau-Ponty es “hacer algo presente con la ayuda del cuerpo”¹⁹ (Merleau-Ponty, 1996PPCPh: 103). La percepción, en tanto es metamorfosis propiciada por la intencionalidad motriz del cuerpo propio, supone movimientos que irán cambiándose tomando impulso en los movimientos anteriores, un movimiento supone más adelante gestos y posteriormente palabras.

19. En un texto escrito en 1938, anterior a la *Estructura del comportamiento*, titulado “Projet de travail sur la Nature de la Perception”, dice el autor: “percevoir, c’est se rendre présente quelque chose à l’aide du corps, la chose ayant toujours sa place un horizon de monde, et le déchiffrement consistant à remplacer chaque détail dans les horizons perceptifs qui lui conviennent. Mais de telles formules sont autant d’énigmes, à moins qu’on ne les rapproche des développements concrets qu’elles résument” (Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, París: Verdier, 1996, p. 103).

Por esta razón, para Merleau-Ponty, las percepciones se mantienen abiertas a ser, otra vez, “retomadas”.

Es importante aclarar aquí que, en la *Fenomenología*, Merleau-Ponty describe dos tipos de intencionalidad. La *intencionalidad de acto*, propia de una conciencia reflexionante y voluntaria sobre la posición del mundo, es decir, una conciencia constituyente del mundo, y la *intencionalidad operante*, que estaría considerando –según Merleau-Ponty– la fenomenología, desde el reconocimiento de la *Fundierung*, como una noción ampliada de intencionalidad que, sobre una reflexión genética, retoma la relación sistémica cuerpo-mundo como la base, que se inicia en el operar del cuerpo que expresa lo sensible, motivado por la tarea que este mismo le solicita. Sobre la intencionalidad operante *stricto sensu* explica que es,

la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto. La relación para con el mundo, tal como infatigablemente se pronuncia en nosotros, no es algo que pudiera presentarse con mayor claridad por medio de un análisis: la filosofía solamente puede situarla ante nuestra mirada, ofrecerla a nuestra constatación (Merleau-Ponty, 1997FP: 17).

Con Merleau-Ponty partimos, por lo tanto, de una visión en la que el cuerpo nace en el mundo y va al lenguaje, es decir, es una relación sistémica completamente fundada en la percepción y, con ello, en la producción del lenguaje (que nace en el movimiento, para producir el gesto y, luego, la palabra, con diferentes grados de virtualidad y diferentes modos de configuración expresiva). Ahora bien, Merleau-Ponty profundiza mucho más en su indagación de la experiencia prerreflexiva o también llamada “silenciosa” o “muda”. No solo muestra que hay una relación de adhesión entre los cuerpos vivientes y el mundo, que se reorganiza incesantemente, sino que muestra también que las percepciones que se realizan no son absoluta propiedad de los sujetos, ya que los seres vivientes están adheridos al mundo y las percepciones nos revelan una participación común sobre el mundo prepersonal y que Merleau-Ponty entiende como la “opacidad” o “densidad” del mundo” (Merleau-Ponty, 1997FP: 12). Es importante reiterar que para Merleau-Ponty será imposible querer asignar un principio de la relación cuerpo-mundo. Es por esa razón que Merleau-Ponty es crítico a una actitud reflexiva trascendental objetiva, pues de lo que se trata en la filosofía es hundirnos en la experiencia del pre-saber en la profundidad antepredicativa del mundo.

Más adelante, veremos cómo, en 1952, el lenguaje, que se origina en la percepción, aparece con más claridad en el centro de la reflexión merleau-pontyana. El autor prefiere pensar las ciencias del hombre desde el “a priori del lenguaje” (Merleau-Ponty, 2001P2: 106). El fenomenólogo encuentra en la génesis del lenguaje un modelo para comprender mejor la experiencia intercorporal porque muestra el proceso, el presente efectual en el que se retoman gestos, palabras y se sedimentan otros comportamientos, esto es, las objetivaciones sobre las cuales los individuos hablan, ejercen y asumen ideas en su hablar, haciendo presentes los elementos expresivos del pasado que han sido sedimentados por otros y que metamorfoseados por mi propia expresión, es decir propuestos en el mundo, se hacen susceptibles de cambio. La reflexión de la expresión, en este sentido, es pensar la filosofía como una forma de existencia, no desde un plano que defina lo moral como principios o como una estructura formal vacía de contenidos, sino como una filosofía rigurosa que pueda dar respuesta a las cuestiones en el tiempo presente “vivo”, que considera el “retomar” histórico de nuestras relaciones humanas. Al respecto la siguiente cita evidencia la postura de Merleau-Ponty:

La comprensión se convierte entonces coexistencia en la historia, coexistencia que no se extiende solamente a nuestros contemporáneos, sino también a Platón, a lo que está detrás nuestro, a lo que está delante de nosotros o lejos de nosotros. La filosofía es la retoma de operaciones culturales iniciadas antes de nosotros, perseguidas de múltiples maneras, y que nosotros ‘reanimamos’ o ‘reactivamos’ a partir de nuestro presente. La filosofía vive de ese poder extraordinario que nosotros tenemos que interesar a todo el que ha sido tentado en el orden del conocimiento y de la vida, y de encontrarle un sentido común, como si a través de nuestro presente todas las cosas nos fueran presentes (Merleau-Ponty, 2001P2: 119)²⁰

En resumen, Merleau-Ponty quiere profundizar en el legado de la *síntesis pasiva* husserliana, esto es, la capa antepredicativa en la que podemos encontrarnos como cuerpos ligados al mundo, que se mueven para hacer presente su reclamo de significación. Es a través del cuerpo que se mueve (el “yo puedo”, la intencionalidad operante) que Merleau-Ponty explica cómo se configuran las significaciones prelingüísticas, ya que en este estadio primigenio natural,

20. Traducción nuestra: “La compréhension devient alors coexistence dans l’histoire, coexistence qui ne s’étend pas seulement à nos contemporains, mais aussi bien à Platon, à ce qui est derrière nous à ce qui est devant nous ou loin de nous. La philosophie vit de ce pouvoir extraordinaire que nous avons de nous *intéresser* à tout ce qui a été et est tenté dans l’ordre de la connaissance et de la vie, et de lui trouver un sens commun, comme si à travers notre présent tout choses nous étaient présentes”.

el cuerpo instituye un sentido de comunicación con los otros y estos otros cuerpos pueden retomar la significación que se ofrecen sedimentadas para transformarlas en nuevas significaciones. En ese sentido, en la filosofía merleapontyana, el cuerpo y el lenguaje son “aperturas” para acceder al mundo natural y al mundo humano. Como explica Dauliach, esta es la razón por la que Merleau-Ponty no puede separar de sus trabajos el cuerpo del lenguaje (Dauliach, 1998: 317); al contrario, en las obras del autor, ambos temas evolucionan conjuntamente.

CAPÍTULO 2

Violencia y humanismo

En mayo de 1945, Keithel firma la capitulación de Alemania en Berlín. Los franceses viven el fin de la guerra con júbilo porque pensaban iniciar un nuevo período de transformación social, cuya promesa política implicaba retomar medidas reformistas de corte socialista, como las que dejó el *Front Populaire*. Según Judt, el término “revolucionario” era parte de la atmósfera del fin de la guerra, porque se hablaba de cambios económicos radicales, de planificaciones para el desarrollo social y redistribución de los servicios sociales (Judt, 1992: 52). Durante este tiempo, la Resistencia había sido, para Francia, una experiencia que no tenía comparación con ninguna otra en su historia, porque —a pesar del esfuerzo y dolor que había significado este período crítico de la Segunda Guerra Mundial— había dejado en las generaciones de jóvenes un anhelo de liberación política y social, un deseo de ruptura y apuesta por un cambio estructural, incluyendo transformar el modo de hacer filosofía.

Una muestra clara de las aspiraciones es la fundación en 1945 de la revista *Les Temps Modernes*¹. Según Merleau-Ponty, la revista se proponía “una especie

1. Así como sucede con los intelectuales que integran el equipo editorial de *Les Temps Modernes*, la revista también pasa por diferentes etapas. Los primeros números (1945) muestran el interés de los editores por mirar los problemas políticos más allá de la polarización izquierda-derecha. Recuérdese que este primer período es inmediatamente posterior a la guerra, lo que implica no solo un espíritu tocado por la Resistencia sino también cercano —especialmente en Merleau-Ponty— a las discusiones de la izquierda francesa (SFIO, PCF) que planteaban sus dudas acerca de seguir o no a la URSS. En estos primeros números, la revista deja en claro que su tarea intelectual es mirar los problemas políticos más allá de compromisos ciegos y buenas intenciones. Sin embargo, al año siguiente de su fundación, en 1946, algunos miembros renuncian a la revista por evidentes distancias políticas (Aron toma posición a favor de EEUU, Ollivier defiende la política de De Gaulle, por ejemplo). En 1948, las críticas al capitalismo son aún más fuertes como, por ejemplo, la página editorial de *Les Temps Modernes* n. 34 contra el Plan Marshall, escrita por Merleau-Ponty (cf. nota 91, *infra*). Más tarde, con la agudización de la Guerra Fría se vislumbra un interés por definir una política de paz. Esto pone a la revista en problemas con muchos de sus lectores (Sartre era el más

de desciframiento de lectura de la historia contemporánea, al mismo tiempo que ella se hacía” (Merleau-Ponty, 2016ENT: 190). Prontamente, *Les Temps Modernes* se vuelve relevante y tiene varios suscriptores. Merleau-Ponty reconoce el entusiasmo que significaba para él la revista y las innumerables cartas que recibía de sus lectores. A partir de 1946, se convierte en director y jefe de redacción de la revista, aunque –como veremos más adelante– presentará su renuncia como jefe y como escritor en 1953. Aunque muchos pensaban que era Sartre quien estaba a cargo de las editoriales, era Merleau-Ponty firmando con las iniciales “T. M”.

No obstante, el entusiasmo por la *Liberación* es bastante breve. En el mes de octubre de 1945, la III República va llegando a su fin y se abre un proceso de elecciones para un gobierno tripartito liderado por el General De Gaulle, que incluía, en su propuesta política, a los partidos de izquierda (PCF, SFIO). Meses después (1946), De Gaulle declara oponerse al régimen de partidos y se funda la Cuarta República: una nueva Constitución, un nuevo referéndum, pero pocos cambios, pues la nueva constitución retomaba varios elementos de la anterior, mientras que las relaciones entre los partidos políticos se hacían cada vez más tensas. De Gaulle, sin embargo, era una personalidad importante para los franceses. Era la encarnación de la Resistencia, ahora convertida en el “mito de la Resistencia”, una lectura de la historia cuyo sentido era casi salvífico: todos se habían opuesto al régimen nazi, todos eran resistentes. En palabras de Parrot, se trataba de una especie de amnesia colectiva (Parrot, 1992) que otorgaba tranquilidad para la nueva etapa política de Francia. En 1947, De Gaulle funda el *Rassemblement du Peuple Français* (RPF). Sin embargo, los comunistas mantie-

criticado por los comunistas, por la Iglesia Católica, y por revistas pro-americanas). Cuenta Burnier que otras revistas escriben críticas furibundas a los editores por su falta de carácter, incluso personajes como Sartre recibían cartas amenazantes. En este contexto, rápidamente *Les Temps Modernes* toma una línea propiamente política, que consiste en luchar contra el capitalismo, las consecuencias de la guerra, hablar de la paz incierta (la amenaza de una nueva guerra) y plantear una reflexión profunda sobre la política de “fuerza” (exactamente la establecida en Indochina). La relación entre los colaboradores es cada vez más tensa: los “sin partido” (Camus, Breton, Rousset) quieren proponer un discurso por la paz, Malraux (antitrotskyista) discute con Merleau-Ponty la posición frente al comunismo, Sartre discute con Koestler por defender la posición de Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*. Más allá de estos intensos intercambios, lo que une a los colaboradores de la revista y a sus fundadores es una posición política democrática “móvil”, es decir, un interés por pensar “de raíz” los problemas sociales, que son parte central de la agenda política de la época. Como explica Burnier, en su investigación sobre *Les Temps Modernes*, los existencialistas reconocen en el marxismo ciertos ideales humanistas con las que comulgan: la liberación de la humanidad de un sistema de clase (Michel Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, p. 47); pero esto no fue suficiente para mantenerlos cohesionados en un tipo de publicación de cara a los hechos, que los ponía en dilemas políticos y en quiebres desgarradores de su amistad. Al respecto véase también el análisis de Boschetti sobre la relación entre los tres fundadores principales y el rol que cada uno va tomando en la revista con el paso del tiempo en *Sartre et “Les temps modernes”*, pp. 239-276.

nen el distanciamiento y la crítica, especialmente porque ven el Plan Marshall de 1948 como ofensivo contra los intereses de la URSS. La intención americana de apoyar a Europa implicaba, para ellos, detener la expansión de la URSS.

Durante estos años, mientras Merleau-Ponty se desempeña como maestro de conferencias de psicología en la Universidad de Lyon, el mundo vive en una “tensa calma” política: una guerra ideológica cultural entre el bloque occidental capitalista y el bloque del este comunista. En este contexto, cada bloque acusa al otro de ser ideológico. El mismo Merleau-Ponty observa que los comunistas acusan a los liberales de avalar la violencia del capitalismo (porque niegan la opresión de la clase proletaria, la desigualdad, la pobreza y las consecuencias del colonialismo). Asimismo, los liberales denuncian la violencia revolucionaria del comunismo, porque su revolución despoja la libertad individual y condena a los humanos a no ser políticamente autónomos. Entre comunistas y liberales, las críticas y pugnas ideológicas aumentan y sus posiciones antagónicas se afianzan (Merleau-Ponty, 1995HT: 8 y 14). La esperanza de Merleau-Ponty frente a las posibilidades de emancipación humana que brinda la Unión Soviética disminuye conforme pasa el tiempo. Pero entre 1945 y 1948, según nuestro autor, lo más pertinente es la espera de un marxismo sin ilusiones (*attentisme marxiste*). Retomaremos este tema en el capítulo sobre Marx, por lo que solamente diremos que el quiebre de Merleau-Ponty con el marxismo es expresado con claridad, en 1950, con la Guerra de Corea. No obstante, la desilusión ya estaba presente con los procesos judiciales de la URSS.

En su *Metafísica*, Aristóteles explica cómo el verbo “ser” se dice de muchas maneras que, sin embargo, remiten a un mismo principio. Así, por ejemplo, el uso del término “salud” podía tener referencias distintas en nuestro lenguaje, dependiendo de las situaciones, los casos, los sujetos, etc., sin dejar de remitirse al sentido general de “salud”. Parafraseando a Aristóteles, queremos preguntarnos si —en la filosofía de Merleau-Ponty— la violencia se puede decir de muchas maneras y si existe un común denominador sobre dicho término. Nos corresponde ahora hacer un análisis exegético para indagar las formas en las que Merleau-Ponty utiliza el término violencia, específicamente en su obra más polémica: *Humanismo y terror*, escrito a propósito de la novela de Arthur Koestler, *El cero y el infinito* (1972)², que causó una amplia discusión

2. En esta novela Koestler (ex comunista partidario) hace una profunda crítica de lo que se vive en la Unión Soviética. La novela narra el dilema de Roubashov, acusado de preparar una emboscada contra la revolución stalinista. Roubashov, miembro del partido, siente que la revolución ha perdido el rumbo, se debate entre ser un héroe sacrificado delante de un tribunal político (mostrar su individualidad) o reconocerse responsable de la contrarrevolución, porque ha empezado a pensar como un individuo desarticulándose del proyecto comunitario. Roubashov estaría repre-

en Francia por exponer, desde cierta perspectiva, los procesos de Moscú y las consecuencias del mismo. *Humanismo y terror* se publica en *Les Temps Modernes*, entre 1946-1947, en tres partes. La publicación de estos textos generó controversias fuertes entre los intelectuales. Camus, Aron, Malraux criticaron abiertamente la posición de Merleau-Ponty³.

En *Humanismo y Terror*, encontramos tres significados del término violencia. La primera está relacionada con los fenómenos políticos que nuestro autor está viviendo entre 1945 y 1947, esto es, la pugna entre liberales y comunistas sobre la manera de ejercer la violencia que cada uno encuentra en el otro. La postura de Merleau-Ponty será comprender la dimensión prerreflexiva de la violencia, superando cualquier postura ideológica de la Guerra Fría. Explicaremos a continuación tres formas de violencia que pueden interpretarse de la obra de Merleau-Ponty.

2.1. Violencia ideológica

En un escenario donde el liberalismo-capitalista acusa al comunismo de violento, y viceversa, Merleau-Ponty intenta examinar la violencia de ambas ideologías. De un lado –manifiesta– el liberalismo es “hipócrita”, no porque sea violento, sino porque no reconoce serlo. El liberalismo, dice el autor, juzga la

sentando a Boukharine, miembro del partido comunista ruso, bolchevique e intelectual revolucionario, que fue procesado en marzo de 1938. Luego de la publicación de Merleau-Ponty de *Humanismo y terror*, Koestler escribe una respuesta crítica contra Merleau-Ponty (cf. Arthur Koestler, *Bricks to Babel*, New York: Random House, 1981).

3. Merleau-Ponty cuenta que, luego de todos los comentarios a la primera parte de *Humanismo y terror*, él y Sartre tuvieron una conversación en la que Merleau-Ponty expresaba la necesidad de “ser radical”, no en el sentido del marxismo ni de la revolución de la URSS, sino en el sentido de hacer una reflexión filosófica que nos obligue a retornar “a las cosas mismas”. Merleau-Ponty recuerda que, por las cartas, los lectores de *Les Temps Modernes* se imaginaban al autor (él) con el vértigo o las dudas de asumirse o no marxista. Él expresa un malentendido con respecto a esta obra: nunca sintió ganas de ser parte del partido, no hubo vértigos ni conflictos, solo el deseo de comprender radicalmente: “Dans le livre dont nous parlons, mon désir était de comprendre. Comme le fait de la guerre, du fascisme et de l’occupation allemande nous avait mis à coude-à-coude avec des hommes qui pensaient ainsi, j’avais le plus vif désir de comprendre” (Maurice Merleau-Ponty, *Entretiens avec Charbonnier*, p. 198). Véase también la versión de Aron sobre la publicación de HT. El escritor cuenta que estuvo muy afectado que Merleau-Ponty hable de violencia en todos los planos, sin distinguir grados ni actores (Raymond Aron, *Mémoires*, p. 434). En el prólogo a la edición francesa, Lefort piensa que Merleau-Ponty tuvo que haber criticado fuertemente el fenómeno totalitario. Mostremos en las siguientes páginas que la posición de Aron sobre esta obra no es completa. Además, debe decirse que la obra fue criticada por comunistas del PCF, entre ellos Hervé.

política desde un lugar privilegiado, desde una razón impersonal o un “hombre genérico” que carece de historia (Merleau-Ponty, 1995HT: 171). El juicio político del liberalismo está fundado en principios indiscutibles dados por una razón universal abstracta. En ese sentido, cree el fenomenólogo, la crítica de los comunistas a los liberales es válida, porque la defensa irrefutable que hacen estos últimos de sus principios es solamente nominal (Merleau-Ponty, 1995HT: 45 y p. 53) y se mantienen en el puritanismo de sus principios, sin ser capaces de pasar a un humanismo real, más allá de sus proclamaciones. Los liberales, piensa el filósofo, no reconocen que el sistema que defienden despoja a muchos otros seres humanos de su libertad y no les brinda un futuro más digno. Según Merleau-Ponty, solamente si el liberalismo reconociese su violencia, podría ver más allá de lo que defiende hoy por hoy como “liberal” (Merleau-Ponty, 1995HT: 18) y explorar la necesidad de una transformación social económica y cultural. En síntesis, según Merleau-Ponty, el liberalismo es ciego a su violencia, y pone trabas a las transformaciones sociales de una libertad concreta que involucraría a todos los individuos. De otro lado, para Merleau-Ponty el comunismo de la URSS es “retrógrado”. A diferencia de los liberales, los comunistas reconocen la violencia como un episodio para que la clase proletaria logre la revolución, pero la violencia quedaría superada en el porvenir de la humanidad (Merleau-Ponty, 1995HT: 12 y 27). Merleau-Ponty analiza la situación de la época en la que está escribiendo *Humanismo et terror*. Hace treinta años ha sucedido la Revolución Rusa. ¿Puede acaso considerarse, en 1947, que la violencia fue un mero episodio pasado? No. Según el autor francés, la violencia va creciendo en la Unión Soviética, de tal modo que es posible identificar el régimen de la Unión Soviética como “terror”, es decir, una violencia institucionalizada en el Estado que paraliza cualquier forma de transformación social. En otras palabras, la violencia del marxismo era un riesgo que se debía tomar; sin embargo, con el estalinismo ha terminado siendo una práctica que impide posiciones divergentes. Según nuestro autor, el terror sucede cuando la violencia se oculta institucionalizándola, por ejemplo, al juzgar actos violentos desde un código penal. Este es el caso de Bujarin que relata, de cierto modo, la novela de Koestler: disentir del régimen es traicionar la revolución (los procesos de Moscú). En ese sentido, explica Merleau-Ponty, la violencia institucionalizada se comporta como si lo justo estuviese escrito en piedra, es decir, sin la posibilidad de comprenderlo en una relación más amplia de lo político. Por esta razón, Merleau-Ponty termina comparando el retroceso político de la URSS con el Franquismo en España. El terror es, en ese sentido, la violencia que el Estado sedimenta. Merleau-Ponty cree que los comunistas conciben la revolución como una guerra y las divergencias políticas como traiciones (Merleau-Ponty, 1995HT: 54). De este modo, la verdadera libertad que proclamaba el marxismo se contradice con lo que muestra el comu-

nismo de 1947. En resumen, el liberalismo y el comunismo se acusan entre sí de ser violentos, pero ninguna de las dos posiciones escapa o supera la violencia.

Por ello, dirá el autor, “nos encontramos en una situación inextricable” (Merleau-Ponty, 1995HT: 15)⁴, un entorno tan polarizado que pareciera que no existe posibilidad para mayor discusión política. En palabras de Imbert, Merleau-Ponty busca denunciar la afasia filosófica que se encuentra detrás del comportamiento político de la Guerra Fría (Imbert, 2005: 41): comunistas y liberales radicalizando sus estrategias políticas y sin ser capaces de mirarse a sí mismos para reconocer sus olvidos y sus entumecimientos (Merleau-Ponty, 2016ENT: 106). ¿Es posible pensar más allá de estas posiciones antagónicas y unilaterales? Merleau-Ponty aborda la “situación inextricable” recordando la experiencia francesa: la guerra y el terror, vividos tanto en la Ocupación como en la depuración, cuestionan la legalidad formal y la legalidad moral de una sociedad; es un escenario de ambigüedad porque lo que aparece como legal no es correcto (la actitud de los colaboracionistas) y lo que se vive como correcto no es legal (la actitud de los resistentes). Una situación política como ésta o como aquella de la Guerra Fría exige considerar la violencia y las relaciones entre los sujetos desde su dimensión prerreflexiva, y esta es la oportunidad (el motivo) que el periodo de entreguerras brinda a Merleau-Ponty, a saber, la posibilidad de reconstruir las relaciones humanas que se viven como una situación de amenaza y violencia permanente entre unos y otros:

Quando se tiene la desgracia o la suerte de vivir una época, uno de esos momentos en que el fundamento tradicional de una nación o de una sociedad se hunde y donde, de buen o mal grado, el hombre debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas, entonces la libertad de cada uno amenaza de muerte la de los otros y la violencia reaparece (Merleau-Ponty, 1995HT: 11)⁵

Para Merleau-Ponty, reconocer la dimensión prerreflexiva (que subyace a las dos opciones dogmáticamente enfrentadas) permite desdogmatizar las posiciones políticas de la época. Por ello cree necesario, primero, abandonar la situación “inextricable” de la política de la Guerra Fría y su falsa dubitación: ora, renunciar

4. A propósito de la situación de profundas oposiciones ideológicas y de los enredos políticos que ella misma supone, Merleau-Ponty comenta las discusiones que ha tenido tanto con algunos comunistas como con liberales sobre la publicación de las primeras partes de *Humanismo y terror*. Lo que sostiene Merleau-Ponty aquí es que sus adversarios, de uno y otro lado, ven en su postura o la justificación de la violencia del comunismo o la traición a favor del capitalismo y el abandono de la clase proletaria. Debe mencionarse que, a pesar de la crítica a los comunistas, Merleau-Ponty mantiene con ellos (David Rousset, Hervé, Tran-Duc-Thào, Colette Audry) como con los defensores del liberalismo (Aron, por ejemplo) una relación dialogal, hasta el final de su vida (cf. Anna Boschetti, *Sartre et “Les temps modernes*, p. 230).

5. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 44.

a la violencia para respetar la libertad formal y –por ende– ocultar la violencia bajo el disfraz de lo que se le llama “fatalidad”, ora apostar por la violencia revolucionaria porque lo que en el fondo importa es el porvenir de la humanidad, sin considerar que se ejerce violencia contra los individuos del presente (Merleau-Ponty, 1995HT: 49 y 188). Según el autor, ambas posiciones consideran su verdad desde una perspectiva del *en sí* o del *para sí*, visiones binarias que terminan sintetizando el mundo o la historia unilateralmente, sin tomar en cuenta las vivencias políticas que entrelazan a los individuos en espacios y tiempos particulares. Renunciando a los dogmatismos políticos y reconociendo la dimensión prerreflexiva, podemos encontrar una visión humanista de lo político.

2.2. La perspectiva humanista de la violencia

Para contemplar las relaciones humanas, la perspectiva de Merleau-Ponty exige reconocer una dimensión de la coexistencia, donde los sujetos no se juxtaponen unos a otros, sino –como sucede con la pareja, los amigos, la vida social en general:

“Somos uno para el otro seres situados, definidos por un cierto tipo de relación con los hombres y con el mundo, por una cierta actividad, una cierta manera de tratar a los otros y a la naturaleza. Ciertamente una conciencia pura estaría en tal estado de *inocencia original* que la violencia que se le haría sería irreparable. Pero, para comenzar, una conciencia pura está fuera de mi acción, no podría hacerle violencia, aun cuando torture su cuerpo. El problema de la violencia no se plantea, pues, frente a ella. Se plantea solo frente a una conciencia originalmente comprometida en el mundo, es decir, en la violencia, y se resuelve solamente más allá de la utopía. Para nosotros no hay más que conciencias situadas que se confunden a sí mismas con la situación que asumen, y no podrían quejarse de ser confundidas con ella y de que se desdeñe la inocencia incorruptible del fuero interior” (Merleau-Ponty, 1995HT: 154)⁶.

El autor dice también que “la violencia es el punto de partida común a todos los regímenes. La vida, la discusión y la elección política se realizan sobre ese fondo” (Merleau-Ponty, 1995HT: 155). Debe notarse, pues, que la perspectiva merleau-pontyana considera que los seres humanos se relacionan entre sí, a través de las cosas y es desde esta mediación, de la que participan los seres humanos, que pueden transformar el mundo. Entonces, debemos acercarnos a comprender lo político tomando en cuenta aquellos elementos que permiten superar las categorías binarias de la violencia. Primero, cuando hablamos

6. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 212.

de sujetos políticos estamos haciendo referencia no a sus “buenas o malas intenciones” o a elecciones políticas adecuadas o inadecuadas, sino a la responsabilidad con esos sujetos, con la historia en la que están imbricados otros sujetos; estamos hablando del compromiso o de la responsabilidad colectiva al momento de optar políticamente. Esto nos obliga a pensar el poder como una dinámica social que exige reconocer las posiciones políticas de los actores involucrados, en tanto que, en el entramado social, nosotros formamos parte de esta vida colectiva, diferenciándonos y aproximándonos a ciertos grupos sociales, de acuerdo a cómo nuestra vida se enfrenta al aparato económico (Merleau-Ponty, 1995FP: 454). En otras palabras, nos reconocemos e identificamos con unos actores políticos y marcamos diferencias con otros de acuerdo a la forma cómo vivimos nuestra existencia social, económica, cultural. Por ello dirá Merleau-Ponty: “No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas impersonales los que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; tampoco es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del-mundo en este cuadro institucional” (Merleau-Ponty, 1995FP: 451). Entonces, cuando examinamos lo político, nos acercamos a una descripción fenomenológica sabiendo que sus posiciones nacen de una relación interhumana (intercorporal) conflictiva e invasiva con los otros. Así, las opciones y acciones políticas deben ser vistas en la dinámica de la violencia, esto es, que toda acción es favorable para unos y desfavorable para otros. En ese sentido, la violencia no podrá plantearse como legítima o ilegítima, como buena o mala, sino como un movimiento que genera y produce relaciones diferenciadas y antagónicas entre los actores políticos de una misma comunidad.

Segundo, y sobre la base de lo dicho anteriormente, Merleau-Ponty explica, que –humanamente– no hay posibilidad de elegir entre violencia y pureza (Merleau-Ponty, 1995HT: 155), pero sí entre distintos modos de violencia:

“Al condenar toda violencia nos colocamos fuera del dominio donde la justicia y la injusticia existen, maldecimos el mundo y la humanidad; maldición hipócrita, porque quien la pronuncia, desde el momento que ya vivió, aceptó las reglas del juego. Entre los hombres considerados como conciencias puras no habría, en efecto, ninguna razón para escoger. Pero entre los hombres considerados como titulares de situaciones que conforman en conjunto una única *situación común*, es inevitable que se escoja; está permitido sacrificar a quienes, según la lógica de su situación, son una amenaza, y preferir a quienes son una promesa de humanidad” (Merleau-Ponty, 1995HT: 136)⁷.

7. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 119

Para entender esta idea, debe explicarse la relación entre violencia y poder. Nuestras acciones humanas buscan siempre ir más allá del presente (hacia el porvenir) y siempre están dirigidas a los demás. Al discriminar entre formas de violencia, debe hacerse una lectura de interrelaciones, considerando que “el mal que se hace a unos, el bien que se hace a otros” (Merleau-Ponty, 1995HT: 154). Esto significa preguntarnos ¿hacia quiénes se ejerce la violencia? ¿De qué modo se expresa la violencia en las relaciones humanas? Merleau-Ponty nos coloca, entonces, en la imposibilidad de renunciar a la violencia, de reconocer que vivimos en ella: la violencia y el poder son elementos de la vida política. No obstante, esto no quiere decir que la violencia sea un mero instrumento de poder, y tampoco se pretende buscar una sociedad en la que la violencia deje de existir. La violencia –desde la perspectiva aquí estudiada– es inherente a las relaciones colectivas y, por ende, también presente en el ejercicio del poder. Por ello, los actores políticos estarán obligados a revisar hacia dónde y cómo desemboca la violencia en las decisiones políticas que van tomando. En síntesis, Merleau-Ponty entiende la violencia como una dinámica de las relaciones humanas sin valoraciones negativas o positivas, de tal modo que pueda ser descrita para considerar sus consecuencias, sus efectos, aquello que logra o no producir.

Una conclusión poco reflexiva concluiría sobre la postura de Merleau-Ponty que, aceptando una violencia inmanente, acepta la instrumentalización de una violencia en la política. Esta posición es errónea, pues sigue considerando la violencia como un mal absoluto a partir del cual se puede dispensar cualquier otro uso de la violencia para hacer posible la justicia. Merleau-Ponty no ha dicho que todos los medios sean buenos o que todos sean malos, tampoco ha dicho que el fin justifique los medios o que seamos malos desde nuestro origen. El autor lleva su comprensión a otra escala y esta implica comprender primero la *praxis* política desde la historia y no desde el humanismo abstracto, implica considerar las relaciones de coexistencia desde la historia, que nosotros identificamos como la tercera forma de violencia.

2.3. La violencia de la historia

“La primera violencia, fundamento de todas las otras, es la que ejerce la historia en sí, la voluntad incomprensible frente a la cual todas las visiones individuales se equivalen como si fuesen hipótesis igualmente frágiles” (Merleau-Ponty, 1995HT: 63).

¿Por qué la historia es violenta? Según Merleau-Ponty, en tanto ella es el movimiento de la coexistencia humana, es decir, en tanto se constituye a partir

de las relaciones humanas, la historia no funciona como una máquina de producción de sucesos. La historia es un movimiento en el que se mezclan dos elementos de interpretación: por un lado, una historia objetiva, referida a cómo el historiador o el científico social interpreta y entrelaza los hechos; por otro, el ser humano de acción que interviene en el presente y cuya *praxis* implica que muchas veces no se puedan prever los cambios. Este tema –presente desde la *Fenomenología*– aclara la perspectiva merleau-pontyana con el ejemplo de la batalla de Waterloo (Merleau-Ponty, 1997FP: 373). Según Merleau-Ponty, cuando el historiador que estudia la batalla cree captarla en su verdad, en realidad no reconoce que cuando él la relata, ésta ya se ha producido. No reconoce que, en el mismo momento en que la batalla se daba, su final era aún contingente. Por otra parte, el actor político podría acercarse a narrar los hechos, pensando que su vivencia es lo más próximo a la verdad del acontecimiento. Pero este actor, enfocado en los hechos como el medio de comprensión, puede alejarse de un hilo interpretativo histórico más global. Merleau-Ponty retoma la experiencia de la percepción evocando con ella la dinámica del cuerpo atravesado por su intencionalidad operante, esto es, el paso de un presente a otro no observado, sino efectuado por el individuo, puesto que, para producir un gesto o una palabra, el cuerpo pasa de la temporalidad natural a la temporalidad cultural (y viceversa), produciendo así el medio simbólico que comparte con otros individuos, quienes también producen significaciones en tanto viven el tiempo. Así, los momentos temporales efectuados por los individuos se recubren incesantemente creando un medio simbólico de existencia común: vamos al presente dirigiéndonos al pasado para producir un futuro. Retomando la experiencia perceptiva temporal, Merleau-Ponty piensa que en la historia nuestras lecturas de las vivencias se entretajan con las lecturas de otros actores que comparten el medio simbólico. Con ello puede concluirse que, para Merleau-Ponty, cuando consideramos la estructura de lo social, debemos también ubicarnos en una estructura no fija u objetiva, sino cambiante, que se hace y recrea por nuestro propio carácter temporal. Más adelante, veremos que en su obra póstuma (VeI), Merleau-Ponty utiliza el término “historia salvaje” para oponerse al pensamiento de sobrevuelo. La “historia salvaje” se distingue de la tradición filosófica y de la historia de la filosofía para volver a los orígenes de las relaciones sociales, es una forma de plantear un reconocimiento de la historia vertical del mundo que tiene su origen en la relación cuerpo-mundo (Pique, 2010).

Desde la posición de Merleau-Ponty, la historia no es una “revolución permanente”. Ella se apoya sobre lo instituido, del mismo modo que la expresión se apoya sobre lo sedimentado. En ese sentido, hablamos de la historia

como una *síntesis transitiva*. En la *Fenomenología*, Merleau-Ponty explica que la *síntesis transitiva* es el movimiento por el cual el cuerpo realiza la *puesta en forma* del mundo. El movimiento consiste en que el cuerpo retiene la expresión anterior en el presente y la anticipa, abriéndose de esta forma al futuro. Esta idea imprime una nueva dirección comprensiva de la dialéctica instituido-instituyente. En efecto, la *síntesis transitiva* se realiza en nosotros sin que tomemos parte en su efectuación. Ella forma parte de las rutinas de nuestro cuerpo habitual que son el soporte de nuestra libertad, pero que no pueden ser tomadas como el único símbolo de lo histórico. Entonces, el tejido social y la comprensión histórica de nuestras relaciones sociales solo puede hacerse en *transición*, es decir, en el paso de un momento histórico a otro, cuyo flujo no consiste en una idea específica de la historia, y tampoco en una historia con un final irrevocable. Considerando la *síntesis transitiva*, Merleau-Ponty nos hace ver las decisiones que toman los sujetos sin ninguna garantía de porvenir, tan solo con la esperanza de que serán posibilidades de realización y he ahí la *contingencia* de la historia:

La historia tiene una especie de maleficio: solicita a los hombres, los tienta, ellos creen marchar en el sentido que ella marcha, y de pronto se les oculta, el acontecimiento cambia, demuestra con hechos que era posible otra cosa. Los hombres a los cuales abandona y que no pensaban ser otra cosa que sus cómplices, son de pronto los instigadores del crimen que la historia les inspiró, y *no pueden buscar excusas ni descargarse de una parte de la responsabilidad* y puesto que en el mismo momento en que seguían la pendiente aparente de la historia, otros decidían subir por ella, comprometían sus vidas sobre otro porvenir. No estaba, pues, por encima de las fuerzas humanas (Merleau-Ponty, 1995HT: 84)⁸.

En síntesis, la historia es violenta porque es contingente y ambigua. Como dice el autor, no hay “una línea derecha” que nos trace el futuro, sino que dicha línea se revela en cada situación, porque el paisaje (la historia) es inestable y se va modificando conforme cada paso. Puede suceder que aquello que era un obstáculo se convierta en el pasaje o que el recto camino se convierta en desvío (Merleau-Ponty, 1995HT: 194). Merleau-Ponty vuelve a explicarnos esta contingencia con varios casos históricos. En el caso específico de la Francia de entreguerras, tanto los colaboracionistas como los resistentes estaban volcados sobre la contingencia de la historia, lo que lleva a una primera conclusión: no hay culpables en esta historia, cada uno toma una posición de lo que cree verdadero. Sin embargo, la historia, así como es contingente comporta también una racionalidad y, de acuerdo a ello, hay algo que hace que, por

8. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 129.

ejemplo, los resistentes sean reconocidos como héroes y los colaboracionistas como traidores. Los resistentes demostraron abnegación y pasión, esas son razones, en este caso, que permitieron escapar del azar y que históricamente los pone como héroes de la guerra:

Los resistentes no son locos ni sabios, son héroes, es decir, hombres en quienes la pasión y la razón han sido idénticas, que han hecho, en la obscuridad del deseo, lo que la historia esperaba y *que* debía aparecer después como la verdad del momento. No se le puede quitar a su elección el elemento de razón, pero menos aún el elemento de audacia y el riesgo del fracaso. Al confrontar al colaboracionista antes que hubiese errado históricamente con el resistente después de haber tenido razón históricamente, al resistente antes que la historia le hubiese dado la razón con el colaboracionista después que ésta se la hubiese negado, el proceso de depuración pone en evidencia la lucha a muerte de las subjetividades que es la historia del presente (Merleau-Ponty, 1995HT, p 85)⁹.

Es importante entender este ejemplo a la luz de la contingencia de la historia, porque Merleau-Ponty no está describiendo la historia como azar, caos, ni como un sinsentido. Para él, hay una lógica en la historia que está relacionada con el movimiento que tiene parentesco con algunas orientaciones del pensamiento de Hegel sobre lo histórico, lo cual podría entenderse así: la historia está hecha de acontecimientos que crecen y maduran para gestar la transformación de una situación presente.

¿Qué podría significar, entonces, acercarnos a la historia desde su carácter violento? Puesto que la historia es vivida, ella nunca es acabada y, por lo tanto, no se puede comprender desde el sujeto espectador que prevé un final para ella, sino desde el sujeto que es actor en una historia abierta, siempre posible de ser transformada (Merleau-Ponty, 1995HT: 142). El porvenir en lo político es, de cierto modo, un acto revolucionario, no en el sentido marxista, sino en el sentido existencialista que el autor aludía en la *Fenomenología*, es decir, creador o transformador de la historia. Tal como Merleau-Ponty vive la Ocupación, la historia aparece como “suspenso” y exige de los individuos acciones y capacidad para tomar esos riesgos (Merleau-Ponty, 1995HT: 135).

9. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 44

CAPÍTULO 3

El anonimato social

3.1. Primeras indagaciones sobre el “intermundo”

Hemos dicho que si debemos resignificar la violencia, desde la filosofía política de Merleau-Ponty, es preciso comprenderla desde el plano prereflexivo de coexistencia donde se inicia su descripción fenomenológica, lo que da lugar a la institución del lenguaje y sus vínculos con la historicidad, así como la idea de campo (*champs*) y de *reprise* (retomar). “El otro y el mundo humano” es el título de otra sección de la *Fenomenología*, en la que Merleau-Ponty nos plantea una comprensión prereflexiva de la historia y de las relaciones humanas. Hemos dicho que, considerando una descripción fenomenológica perceptiva y bajo la lógica de la *Fundierung* (motivante-motivado o instituido-instituyente), el gesto y la palabra son formas en las que damos sentidos a nuestra existencia. Desde esta perspectiva, no podemos decir que el cuerpo esté cerrado sobre sí mismo, al contrario, toda expresión se da en un medio natural y cultural (Merleau-Ponty, 1997FP: 359), cuya exigencia es que mi cuerpo recupere ciertos elementos de un modo metamorfoseado. Entonces, será con relación a las generalidades –el medio natural y cultural– que Merleau-Ponty propondrá un análisis fenomenológico de las relaciones colectivas. Una primera característica es que, situados en este espacio orientado, el otro aparece primero bajo el velo del anonimato, de lo impersonal. Dice el autor: “Uno se sirve de la pipa para fumar, de la cuchara para comer, del timbre para llamar, es por la percepción de un acto humano y de otro hombre que la del mundo cultural podría verificarse” (Merleau-Ponty, 1997FP: 360). Esto significa que en el tramado de la percepción, yo y los otros no nos distinguimos como tal, sino que estamos allí compartiendo el mundo sin diferenciación. El otro no es un simple portador de acciones que construyen y aporta a la cultura, sino un cuerpo que expresa el mundo de una manera familiar a la mía. En ese sentido, el medio es, para Merleau-Ponty, el mundo dentro del cual los cuerpos se entrecruzan, sin la necesidad de pasar por un análisis del comportamiento.

Veamos esto detenidamente. Para Merleau-Ponty, el cuerpo del otro no aparece como un cuerpo objetivo (como lo describe la fisiología), tampoco como un cuerpo descrito por analogía (como otra conciencia, otra razón), sino que –en la percepción– hay una *significación intersubjetiva* (Merleau-Ponty, 1997FP: 364). ¿Qué quiere decir esto? Entendamos la significación intersubjetiva como el conjunto de correlaciones que se dan entre los gestos producidos por los cuerpos expresivos, un sistema de comunicación (o comercio) en el que nos descubrimos habitando con los otros el mismo mundo. La significación intersubjetiva es pues una especie de “comuni3n” entre los cuerpos que se enriquecen, mezclan y superan a s3 mismos en sus manifestaciones rec3procas. El ejemplo que da Merleau-Ponty es el siguiente:

Un beb3 de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y, sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los m3os. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para 3 unos aparatos para morder, y mi mand3bula, tal como 3 la ve desde fuera, es para 3 capaz de las mismas intenciones (Merleau-Ponty, 1997FP: 363)¹.

Merleau-Ponty habla aqu3 de una intersecci3n entre dos cuerpos, donde uno arrastra al otro o desliza al otro hacia una significaci3n semejante pero no igual (de Saint Aubert, 2012), para poder proyectarse nuevamente sobre esa situaci3n com3n establecida en la comunicaci3n. Merleau-Ponty tambi3n llama a todo este movimiento intercorporal “el comercio de la comunicaci3n”, porque como se puede apreciar en el ejemplo citado, el ni3o y el cuidador mezclan entre s3 los gestos y es esto lo que permite enriquecer, comprender y producir los gestos propios. Esto ayuda a que veamos las relaciones con los otros m3s all3 de la relaci3n sujeto y objeto, *ego* y *alter-ego*, porque nos permite tratar al otro como aquel donde se da “cierta elaboraci3n” y “cierta ‘visi3n’ del mundo” (Merleau-Ponty, 1997FP: 365), que puede ser diferente, pero no ajena en tanto el otro forma parte del mismo mundo, y su *puesta en forma* retoma elementos de las mismas generalidades en la que los dem3s estamos envueltos. Por ello, para Merleau-Ponty, los cuerpos se intersectan en una situaci3n, descubren en ella elementos “solidarios” con el otro, los cuerpos se “implican” en sus percepciones.

Cuando Merleau-Ponty explica c3mo lo fisiol3gico se retoma en lo simb3lico, como si hubiese un “desv3o” (Merleau-Ponty, 1997FP: 206) del mundo natural que ejecuta el cuerpo para crear un mundo simb3lico o virtual, est3 describiendo el movimiento de *reprise*, que ser3 muy importante para

1. Maurice Merleau-Ponty, *Ph3nom3nologie de la perception*, p. 404.

entender lo político. *Reprise* (retomar) lo traducimos por la forma en la que la intencionalidad operante de nuestro cuerpo acoge la invitación de lo sensible y transforma eso dado por la tarea ofrecida, el cuerpo produce una cierta significación del mundo que se inicia en su contacto con lo sensible². No obstante, esta transformación puede entenderse como la producción de un sentido que “retoma” no solo lo sensible, sino también los movimientos corporales anteriormente sedimentados en el mundo natural y cultural para “hacerlos existir” de una manera distinta (metamorfosis). Esta “*reprise*” es, entonces, la acción permanente de nuestro cuerpo propio que vuelve sobre lo dado para aportar al mundo una significación. El receptor de mi movimiento (mi gesto o mi palabra, dependiendo del grado de elaboración de mi significación) puede reconocer y comprender los gestos ofrecidos por mi cuerpo al mundo, porque estos gestos le son familiares. En ese sentido, ambos hablantes comparten un mundo simbólico en el que se entretejen los sentidos. Pero los gestos y palabras de estos sujetos tiene una forma particular de estar en el mundo; no son meros movimientos físicos del cuerpo, tampoco son solamente convenciones culturales o reglas lingüísticas repetidas: sus gestos, sus palabras son formas de retomar –al mismo tiempo– el mundo natural y el mundo cultural, para responder desde un estilo particular a las solicitaciones del medio. Por consiguiente, cuando Merleau-Ponty explica la comunicación como un dinámica que retoma lo sedimentado para *hacerlo existir* transformado en el medio social, está explicando un transfondo mucho más complejo, al que suele llamar el *intermundo*. En síntesis, el intermundo es producido por distintas significaciones, y del mismo modo que el cuerpo responde a lo sensible y lo “metamorfosea” en mundo, así también los cuerpos intervienen entre sí, a través del mundo compartido, para significar una existencia compartida.

Hasta aquí, podemos hablar de una idea inicial de lo social como el espacio anónimo que producen los cuerpos en comunicación. Esta comunicación implica pues retomar las expresiones sedimentadas en una comunidad humana, que funciona como punto de apoyo para que algún hablante pueda transformarlas en algo nuevo. El retomar supone, a su vez, que los cuerpos intercambien entre sí sus expresiones y comportamientos, ofreciendo así un medio simbólico compartido interhumano (colectivo). De esta forma, encon-

2. Optamos por mantener el término en francés y traducirlo, como “retomar”. En la traducción al castellano se usa “reanudar” y a veces con “hacer presa”. Esto no ayuda a comprender lo que Merleau-Ponty quiere explicar en términos de temporalidad y estructura être-au-monde. El término *reprise* solo tiene sentido puesto en el flujo temporal de la existencia: “La existencia humana nos obligará a revisar nuestra noción habitual de la necesidad y la contingencia, porque esta existencia es el cambio de la contingencia en necesidad mediante el acto de reanudación (*reprise*)” (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1997, p. 187).

tramos en la propuesta de Merleau-Ponty un interés por dejar de lado la individualidad que es resultado de un juicio reflexionante, para pasar a describir una relación entre los cuerpos humanos que tiene su origen en la experiencia perceptiva, anterior a una reflexión y una idea de conciencia. Ahora bien, si entendemos lo social como parte de una dinámica intercorporal, es en ella que se dan nuestras relaciones intermundanas, entre ellas, las relaciones de poder, los intereses materiales, los vínculos entre grupos dominantes y grupos dominados, como Marx había hecho notar (tema que desarrollamos en el cuarto capítulo). Para reflexionar sobre los seres humanos y sobre las ciencias del hombre, Merleau-Ponty prefiere hablar de coexistencia. Así, por ejemplo, apunta a demostrar que la reflexión de un historiador no puede ser “solitaria”, porque una verdadera reflexión histórica es coexistente con las significaciones de una sociedad, y por ello el historiador establece un movimiento de existencia donde se retoma a sí mismo en inserción de una historia y configura los elementos correlativos de su experiencia histórica (Merleau-Ponty, 2001P2: 124). En ese sentido, es preferible –para una mejor comprensión de Merleau-Ponty– entender el campo de lo social y lo político puestos sobre la génesis perceptiva, es decir, describir las relaciones humanas como “coexistencia”. Por lo general, se suele dividir y establecer las diferencias entre relaciones sociales (como más originarias) y relaciones políticas (como aquellas construidas históricamente sobre la base de la razón, la deliberación y el *logos*). Para Merleau-Ponty, la coexistencia nos obliga a pensarnos “insertos” en una historia, y en este caso no habría una separación entre lo político y lo social, puesto que lo político son las relaciones sociales de dominación que –influenciado por Marx– nuestro autor piensa tienen su génesis en las disposiciones materiales de nuestra coexistencia. Por eso, cuando dice “estoy dado” se refiere a mostrarse insertado en un mundo físico y social, lo que no significa –como el mismo autor explica– estar encerrado como un “objeto en una caja” (Merleau-Ponty, 1997FP: 371) sino como “campo permanente o mi dimensión de mi existencia” (Merleau-Ponty, 1997FP: 373); de ahí que nuestro autor afirme “antes de la toma de conciencia, lo social existe sordamente y como sollicitación”.

Desde esta perspectiva, no puede pensarse la relación con el otro como si fuese posible envolverlo en mi propio pensamiento o discurso. El autor explica:

Una vez la mirada del otro propuesto, una vez la mirada del otro sobre mí, al inserirme en su campo, me ha despojado de una parte de mi ser, se comprende muy bien que yo no pueda recuperarla más que entablando unas relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exija para los demás la misma libertad (Merleau-Ponty, 1997FP: 369)³.

3. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 410.

Con todo ello, podemos comprender por qué y para qué las páginas de la *Fenomenología* terminan con un capítulo dedicado a la libertad y, específicamente, apelando a la “humanidad” descrita en *Piloto de Guerra*. Lo que ha querido hacer Merleau-Ponty es relacionar la libertad sin considerarla parte de una reflexión de la conciencia, de una exigencia formal (jurídica) o como parte de un reclamo humano naturalista, a favor de la lucha social. Merleau-Ponty propone ver la libertad en el *intermundo* y abrir desde ahí una nueva vía de investigación para pensar “lo político”. Hemos visto que, contra la filosofía del entendimiento, así como contra el dualismo, el empirismo y el racionalismo, Merleau-Ponty sitúa al sujeto en la experiencia perceptiva, como être-au-monde. No obstante, los movimientos y expresiones no están aislados. Ellos suponen, gracias a la capacidad temporal humana, *retomas (reprises)* de lo ya dado, lo que significa que la producción del lenguaje y de la cultura (del medio simbólico, en general) es una producción colectiva. Esta es la *conditio sine qua non* de la libertad, pues no estamos cerrados en un mundo, sino abiertos y proyectados a él por nuestra propia temporalidad. En ese sentido, la libertad no implica cerrarme al mundo, ni al mundo social, ni al mundo natural, y tampoco es pensar en la posibilidad de abandonar uno de los dos. Desde una descripción que considera el nacimiento de la percepción, nos situamos en el mundo en el que las cosas y los otros existen desde el día en que nacemos. Desde la perspectiva merleau-pontyana, el mundo es un medio de comunicación entre diferentes cuerpos expresivos que tienen entre sí cierta familiaridad, y es a través de dicho medio natural y cultural que es posible la comunión colectiva, esto es, una comunidad hecha de “entres comunicantes”: un *intermundo*. Con referencia a *Pilote de Guerre*, no hay libertad que pueda ser comprendida como aquello que en la filosofía moderna se planteaba identificando las reflexiones morales desde el *a priori* temporal y espacial. El filósofo, el individuo que se sabe libre, forma parte del *intermundo* en el que, en tanto cuerpo, está dado a lo sensible y a lo simbólico. Por ello, la tarea del filósofo es hacernos ver “las cosas mismas” de nuestro mundo circundante, cuya experiencia de libertad es la reanudación de lo vivido. En otras palabras, la posición del filósofo en el mundo no es la de un espectador capaz de sintetizar, de manera global, la situación vivida; la posición del filósofo es facticidad, es una forma más –entre las demás– de intervenir en una situación. Su significación –como la de los demás– es siempre debatible. Por esa misma razón, Merleau-Ponty afirma en varios textos que “uno no es libre solo”, porque la libertad, en tanto entrelazada y abierta por la comunicación del *intermundo*, depende y se reinstituye con el impulso de los otros. Por ello afirma hacia el final de la *Fenomenología*, que la libertad humana forma parte de un tejido social anterior a una reflexión que presume el mundo: “las cosas que se presentan, irrecusables, esta persona amada delante de ti, estos hombres que existen esclavizados a tu alrededor y *tu*

libertad no pueden quererse sin salir de su singularidad y sin querer *la libertad*” (Merleau-Ponty, 1997FP: 463).

3.2. El lenguaje como cuestionamiento de lo social

Hemos descrito cómo, en este campo antepredicativo de indagación, el mundo motiva al cuerpo a *darle sentido*, y el cuerpo responde a esta invitación *haciendo existir* una expresión, que organiza y reorganiza en permanencia con la situación vivida. Esto supone que el cuerpo actúe en dos modalidades que se denominan *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*. El cuerpo habitual funciona como un repositorio (en Husserl, pasividad secundaria, habitualidades) que guarda los aprendizajes del cuerpo y las conserva, el cuerpo actual retoma estos aprendizajes del cuerpo habitual y les da un nuevo sentido, solicitado por la nueva situación. Dicho brevemente, para poner en *forma el mundo*, el cuerpo actual se apoya sobre el cuerpo habitual para asumir la oferta actual de lo sensible y darle un significado “actual”. Por eso la *intencionalidad operante* que atraviesa el cuerpo se despliega en una permanente actividad por medio de la cual da forma al mundo, a un mundo siempre presumido por la fe perceptiva. Merleau-Ponty propone un ejemplo de la sinergia cuerpo habitual-cuerpo actual. Nuevamente, en la observación del cuerpo de un enfermo: el paciente del miembro fantasma. A este enfermo se la ha amputado la pierna y, sin embargo, continúa sintiéndola, la pierna “fantasma” le duele o le pica:

En el caso que nos ocupa, la ambigüedad del saber se reduce a que nuestro cuerpo comporta como dos estratos distintos: el del cuerpo habitual y el del cuerpo actual. En el primero figuran los gestos de manejo que han desaparecido del segundo, y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale, de hecho, a saber cómo el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual. ¿Cómo puedo percibir unos objetos como manejables, cuando no puedo ya manejarlos? Es preciso que lo manejable haya dejado de ser lo que actualmente manejo, para devenir lo que puede manejarse, haya dejado de ser un manejable *para mí* y haya devenido como un *manejable en sí*. Correlativamente, es preciso que mi cuerpo sea captado no solamente en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal. (Merleau-Ponty, 1997FP: 101)⁴.

Para Merleau-Ponty, el cuerpo del enfermo no es capaz renunciar al hecho de no tener su pierna; lo que hace su cuerpo es actualizar su situación en un

4. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 97.

tiempo anteriormente vivido, es decir, su percepción actual no logra destituir una percepción de sí mismo anterior. El fenomenólogo muestra cómo en el enfermo hay una visión de sí mismo “estancada”. No obstante, hay un tiempo pre-personal que sigue fluyendo, en dirección a una experiencia pretérita, porque el cuerpo del enfermo continúa percibiendo su presente en un pasado, no a modo de recuerdo, sino como un presente verdadero (“yo tengo una pierna”) que “lo aleja del sí mismo” actual (Merleau-Ponty, 1995FP: 102). A través de este ejemplo, Merleau-Ponty hace ver cómo el *cuerpo propio* vive su existencia temporal a partir de movimientos que no son conscientes ni voluntarios, pero que se hacen presentes en el cuerpo. En un sujeto normal, el recuerdo de una experiencia pasada remueve emociones y sensaciones como si volviese a vivir esa experiencia, aunque en ese caso, el cuerpo retorna a su presente vivido (aquí y ahora). Podría concluirse, entonces, que el cuerpo vive su existencia no en una integración de momentos temporales sucesivos, sino en un “entrecruce” de momentos que el cuerpo logra componer, apoyándose sobre su esquema corporal, siempre encarnado a la generalidad natural. Dice Merleau-Ponty:

En cuanto habito un «mundo físico», en el que se encuentran «estímulos» constantes y unas situaciones típicas –y no solamente el mundo histórico en el que las situaciones no son nunca comparables–, mi vida comporta unos ritmos que no tienen su *razón* en lo que he optado por ser, sino que tienen su *condición* en el medio banal que me rodea. Así aparece, alrededor de nuestra existencia personal, un margen de existencia *casi* impersonal que, por así decir, se da por sentado, y al que confío el cuidado de mantenerme en vida –alrededor del mundo humano que cada uno de nosotros se ha hecho, un mundo en general al que, primero, hay que pertenecer para poder encerrarse en el medio particular de un amor o de una ambición (Merleau-Ponty, 1997FP: 102)⁵.

Ahora bien, es preciso reconocer que la reanudación o retoma (*reprise*) que se establece entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual, en tanto movimientos naturales, se puede apreciar también en la generalidad social. Podría decirse que el cuerpo *habitual* alberga los movimientos corporales que se han ido desarrollando en nuestra coexistencia y el cuerpo actual los reconstruye para dirigirlos a un proyecto global, que nos permite dar sentido al mundo vivido, a partir de gestos, comportamientos, palabras, etc. Esto quiere decir que, en el anonimato natural, el cuerpo habitual vive de lo instituido, de las rutinas que han podido sedimentarse por las actividades instituyentes del cuerpo actual. Pero, al mismo tiempo que el cuerpo vive en el anonimato natural, también está inserto en un anonimato social e histórico, donde los antepasados han ido, con el transcurrir

5. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 99.

del tiempo, dejando instituciones de comunicación que el *cuero propio* toma como suyas y las actualiza. Por lo tanto, el *cuero propio* se desarrolla sobre la base de un fondo anónimo natural y social, y como dice el autor, “crepita a través mío sin que sea yo su autor” (Merleau-Ponty, 1997FP: 250). Se trata entonces de una relación silenciosa, tácita, prerreflexiva, anónima, en la que lo natural y lo social está en constante relación de transgresión y trascienden la vida individual que los resume, el flujo de movimientos del cuerpo preexiste o es anterior a nuestra capacidad reflexiva racional e individual.

Merleau-Ponty propone, por ello, involucranos fenomenológicamente en la génesis de la expresión, como experiencia vivida (existencial). Si, como sugiere el intelectualismo, reflexionamos pensando en que somos conciencias aisladas del mundo volcadas sobre nuestras actividades internas, o si, como sugiere el empirismo, pensamos nuestra relación con el mundo como una serie de datos que se impregnan de la experiencia, seguimos, en cualquiera de estas visiones, separándonos de nuestra propia experiencia vital, sin reconocer nuestro vínculo con la generalidad natural y la generalidad social. Por el contrario, si admitimos una relación con el mundo anterior a todo el conocimiento, reconocemos, como dice el fenomenólogo francés, que hay un mundo humano “patria de nuestros pensamientos” (Merleau-Ponty, 1997FP: 46). Para el autor, solamente volviendo a la relación existencial, podemos revisar qué se ha entendido por necesidad y contingencia, “porque esta existencia es el cambio de la contingencia en necesidad mediante el acto de reanudación (*reprise*)” (Merleau-Ponty, 1997FP: 187)⁶.

En 1946, Merleau-Ponty presenta, ante la Sociedad Francesa de Filosofía, una conferencia titulada “El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas”, la cual fue criticada por filósofos como Bréhier, Bauer, Hyppolite, entre otros asistentes. En dicha conferencia Merleau-Ponty dice lo siguiente:

Existe, entonces, en la percepción una paradoja de inmanencia y trascendencia. Inmanencia, ya que lo percibido no puede ser ajeno a lo que percibe; trascendencia, puesto que comporta siempre algo que se da más allá de lo que se da actualmente. Estos dos elementos de la percepción no son estrictamente contradictorios, porque, si reflexionamos sobre esta noción de perspectiva, si reproducimos en el pensamiento la perspectiva de la experiencia, veremos que la evidencia obvia de lo percibido, la presencia de “algo” exige indivisiblemente esta presencia y esta ausencia”⁷ (Merleau-Ponty, 1996PPCPh: 49).

6. Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 198.

7. Traducción nuestra: “Il y a donc dans la perception une paradoxe de l'immanence et de la transcendance. Immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit; transcendance, puisqu'il comporte toujours un au-delà de ce qui est actuellement donné. Et ces

La cita anterior muestra un nuevo escenario de trabajo fenomenológico. Merleau-Ponty está interesado en profundizar en la percepción como una forma de acceder al ser (Être) considerando la inmanencia y la trascendencia de propias de la percepción, lo visible y lo invisible, la participación del pasado y del porvenir. En otras palabras, Merleau-Ponty quiere expandir una visión de la conciencia o la razón que no se limite a una significación objetiva, acabada, sino que se vea a sí misma en el devenir mismo de su producción de sentido. De este modo, se anuncia una nueva perspectiva de trabajo que consiste en “profundizar” aún más en la percepción y en la expresión, esto es ver la expresión desde su dimensión motriz originaria. Todo ello conduce al fenomenólogo francés, posteriormente, a una indagación sobre la institución, la historia y la carne (*chair*), temas amplios y complejos en la obra del fenomenólogo francés, que nosotros intentaremos relacionar, de manera específica, con su reflexión de lo político y la contingencia.

La Guerra de Corea, para la generación de intelectuales franceses, abría la posibilidad ominosa de una nueva guerra mundial, que podría implicar el uso de armas de destrucción masiva. Para Merleau-Ponty, la Guerra de Corea muestra la postura expansionista de la Unión Soviética, posición que no tiene ya ninguna relación con el interés socialista revolucionario de Karl Marx, que él encontraba de cierto modo esperanzador. Este hecho coincide además con un cambio fundamental en la vida profesional de nuestro autor: Merleau-Ponty inicia sus cátedras en el *Collège de France*. En la carta de presentación de su plan de enseñanza (1951) para el *Collège de France*, dirigida a Martial Guéroult, Merleau-Ponty elabora un comentario abiertamente crítico a sus obras anteriores (*Estructura del comportamiento y Fenomenología de la percepción*). El fenomenólogo reconoce que hay en ellas una propuesta inicial sobre la percepción para articularla con el lenguaje, la historia, la política (Merleau-Ponty, 2001P2: 23). En este texto manifiesta también que la vuelta al nivel prerreflexivo permite comprender cómo la palabra, retomando el gesto, se ha sedimentado entre sujetos hablantes en el lenguaje compartido, y como este lenguaje sirve de punto de apoyo a la comunicación cuando se atreve a hacerle decir algo nuevo (Merleau-Ponty, 2001P2: 29). No obstante, el mismo autor observa que en sus obras anteriores no han logrado explicitar el movimiento del cuerpo en la producción del lenguaje y la vida cultural en general. Uno de sus principales autocríticas gira en torno a abandonar una postura que describa la

deux éléments de la perception ne sont pas à proprement parler contradictoires, car, si nous réfléchissons sur cette notion de perspective, si nous reproduisons en pensée l'expérience perspective, nous verrons que l'évidence propre de perçu, l'apparition de “quelque chose” exige indivisiblement cette présence et cette absence”.

experiencia vivida desde la conciencia humana (entendimiento), para analizar nuestra participación en el mundo, la naturaleza, la cultura, lo que implicaría recapitular las operaciones expresivas discontinuas y contingentes del estadio antepredicativo.

Para nuestro interés sobre lo político, podríamos mencionar tres ideas importantes sobre este escenario filosófico merleau-pontyano. Primero, lo que ve Merleau-Ponty en las reflexiones anteriormente mencionadas sobre la violencia vivida en la Segunda Guerra Mundial y su relación con la vida política (Kant, Alain), es que aquel que reflexiona lo hace sobre la base de algo que ya se ha instituido, pero lo que ahora tenemos que hacer (la tarea) es recuperar una modalidad de conciencia que se sepa a sí misma como nacida en lo pre-reflexivo, y evitar instalarse de arranque en una posición desvinculada con la situación del observador, lo que Merleau-Ponty denomina como el “pensamiento de sobrevuelo”. Merleau-Ponty propone que el investigador social se reconozca en su situación y solo sabiéndose parte de un entorno pueda comprender las relaciones políticas. Segundo, en la medida en que el percipiente está comprometido por la situación, lo que sucede en el entramado social no puede no afectarlo. La toma de conciencia por el percipiente afectado por el mundo es la condición de posibilidad de su comprensión de la situación global, y del ubicar esta experiencia en la historicidad de la que es parte, incluso de aquello que se invisibiliza en su significación. Tercero, la perspectiva de Merleau-Ponty solicita realizar un acercamiento desde el lenguaje a las relaciones sociales. En efecto, el lenguaje realiza entre los individuos hablantes una universalidad ofrecida a cada sujeto, pero que se anima a través del uso instituyente que cada uno hace de esta estructura pre-existente (Merleau-Ponty, 2001P2: 31), e invita por sí mismo a una comprensión integradora de los fenómenos sociales por la comunicación que sugiere entre lo singular y lo universal como una estructura viviente y que tiene su origen en una experiencia tácita, primordial con el mundo, que olvidamos explicitar.

Por lo tanto, es importante comprender cómo el lenguaje no es solamente un medio por el cual el filósofo o el teórico de las ciencias sociales piensa o desarrolla sus ideas. El lenguaje resulta ser la *condition sine qua non* se produce la experiencia y se otorga al mundo un sentido. De ahí que Merleau-Ponty intente siempre recordar a su lector, que antes de hablar de un cogito, de un *yo pienso*, la experiencia sensible nos muestra un *yo puedo* que se hace presente por un cuerpo perteneciente a un mundo en el que ya otros cuerpos han instituido otras expresiones.

Entonces, la historia, la política, o la economía, no deben interpretarse como dimensiones separadas, tema de una comprensión puramente empírica,

sino como entrelazadas en una *unidad viviente* cuyo lenguaje, en el uso mismo que una sociedad hace de él, nos da el modelo. Entendido esto, debe pensarse que las sociedades ofrecen al análisis del percipiente una coherencia nunca perfecta, pero que se puede entender como una respuesta a una pregunta del mundo, a la cual otras sociedades han respondido de manera distinta, pero que crea entre ellas una “semilla de verdad” (Merleau-Ponty, 2001P2: 34), en la medida que se establece entre ellas la afinidad entre cada expresión. Esto pasa, por ejemplo, con los individuos que discuten con los textos o narraciones de hombres y mujeres del pasado. El debate filosófico o histórico no es el encuentro de pensamientos e ideas desencarnadas que reposan en un mundo ideal, y la propia dinámica de la encarnación presume la afinidad de situaciones que se comprenden unas a otras en sus diferencias (la verdad como un devenir). Así, dice Merleau-Ponty: “Si hay una tentativa de vincular todos los tiempos, todos los modos de pensamiento y todos los modos de vida, no es que la historia sea como un dios que reina por encima de nuestras cabezas, es porque no hay más que una humanidad” (1997P1: 34).

Como profesor del *Collège de France*, Merleau-Ponty inicia un nuevo proyecto filosófico, que consiste en asociar los estudios del lenguaje, con la historia y la institución. Durante este tiempo, luego de los hechos ocurridos en Corea, Merleau-Ponty guarda silencio y no escribe sobre temas políticos ni nacionales ni internacionales, en su calidad de editor de la revista *Les Temps Modernes*. Posteriormente, en 1953, rompe relaciones con Sartre y no vuelve a escribir en la revista⁸. Podríamos decir que es un tiempo en el que el fenomenólogo se concentra en comprender intensamente la relación entre el lenguaje y relaciones sociopolíticas. Así, en los años 1952-1953 dicta los cursos “El mundo sensible y el mundo de la expresión” e “Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje”; en 1953-1954 “El problema de la palabra” y “Materiales para una teoría de la historia”; en 1954-1955 “La institución en la historia personal y pública” y “el problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente y la memoria”.

Según las notas de su curso *El Mundo sensible y mundo de la expresión* (1953), Merleau-Ponty tiene un doble objetivo, primero “profundizar en el análisis del mundo percibido mostrando que él supone ya una función expresiva” y, segundo “profundizar en el análisis de esta función por la cual el mundo percibido es sublimado, hacer una teoría concreta del espíritu” (Merleau-Ponty, 2011MSME: 45)⁹. Merleau-Ponty describe las principales formas en las que la

8. Presentamos este tema en el Capítulo 5, dedicado a Sartre.

9. Traducción nuestra: “approfondir l’analyse du monde perçu en montrant qu’il suppose déjà la fonction expressive”, “préparer l’analyse de cette fonction par laquelle le monde perçu est sublimé, faire une théorie concrète de l’esprit”.

filosofía, la física y la psicología han concebido el movimiento. El autor presenta desde modos más abstractos de definirlo hasta los modos más “vivididos” por el organismo de efectuarlo, desde concepciones que explicitan la exterioridad del movimiento hasta concepciones que describen el movimiento la interioridad de la conciencia (Merleau-Ponty, 2011MSME: 187). Merleau-Ponty señala también su propia postura: el movimiento no se da desde un yo espectador del mundo objetivo, sino que se experimenta desde un sujeto que se mueve, de tal modo el cuerpo tiene una doble función: responde al ofrecimiento del campo perceptivo y al mismo tiempo se mueve sobre el mundo para significarlo (Merleau-Ponty, 2011MSME: 52). Así, se produce una suerte de combinación (*melange*) entre el yo y las cosas, entre lo espacial y lo temporal, pues lo que ocurre con el movimiento, experimentado por mi cuerpo, es una suerte de “vibración” en el “campo de existencia” (Merleau-Ponty, 2011MSME:125 y 119). Por lo tanto, el movimiento del cuerpo, estaría revelando “más de lo que hace”, estaría desvelando la actividad del Ser, la coexistencia de nuestro cuerpo el mundo, nuestra participación en la generalidad. La expresión toma así un sentido de reasunción más radical: recoge el mundo porque está presa en él; el mundo le exige su sentido, le solicita al cuerpo su expresión, establece con él una complicidad:

Como la conciencia que percibe, soy parte del mundo y ocupo un punto de vista. Estoy cerca de las cosas, pero no tengo ninguna presencia ideal: estoy cerca de la cosa porque ella toma posesión de mi cuerpo para hacerse percibir desde él (el color me impone un cierto ritmo vital, el sonido una cierta adaptación del órgano, etc.) o porque mi cuerpo en su ausencia es capaz de darle una casi presencia. Estoy cerca de algo en virtud de una relación expresiva entre los sensibles y el órgano que percibe. La proximidad, que no es impalpable como la de hace un momento, y que va también con otra distancia, porque lo que se percibe se revela, así como por su vibración en mí, está siempre más allá (Merleau-Ponty, 1994MSME, p 125: 49)¹⁰.

Ahora bien, esta profundización en el movimiento corporal lleva a que Merleau-Ponty retome la idea de *praxis*, ya presente en la *Estructura del comportamiento*, con el estudio del esquema corporal (*schéma corporel*). En 1942,

10. Traducción nuestra: “Comme conscience qui perçoit, je fais partie del mundo et j’y occupe un point de vue. Je suis près des choses mais non pas d’une présence toute idéale: je suis près de la chose parce qu’elle prend possession de mon corps pour se faire percevoir de lui (la couleur m’impose un certain rythme vital, le son une certaine adaptation de l’organe, etc.) ou encore parce que mon corps en son absence est capable de lui donner une quasi présence. Je suis près de chose en vertu d’un rapport expressive entre les sensibles et l’organe percevant. Proximité qui n’est pas impalpable comme celle de tout à l’heure – et qui va avec une distance autre aussi, car le perçu ne se révèle ainsi que par sa vibration en moi, il est doc toujours au delà”.

Merleau-Ponty decía que, en la medida que el esquema corporal es visto como un sistema de equivalentes que organiza el cuerpo interoceptivo y el cuerpo exteroceptivo, no puede pensarse este esquema como una cosa, por el contrario, el esquema aparece como el fondo de una *praxis* preobjetiva, pero que él mismo no se puede percibir (Merleau-Ponty, 1967EC: 80 y 133). En 1953, en las notas mencionadas, Merleau-Ponty manifiesta que prefiere usar el término *praxis* y no el de acción, porque con *praxis* no solamente se indica “adaptación a lo dado, sino la preadaptación *a priori* del organismo”, “no solamente lo utilitario sino proyección de todo hombre”, “*praxis* se incorpora incluso a una teoría, comporta una teoría o *gnosis* que está en el fondo, que ella modifica y que la modifica en retorno” (Merleau-Ponty, 2011MSME: 140). Así pues, la *praxis*, tal como él la entiende, contiene más significación que la acción misma, es un término que él quiere relacionar con la propia historicidad y el movimiento (*yo puedo*). Ahora bien, es importante trasladar esta reflexión al plano político, ya que el término *praxis* aparece constantemente, en la discusión con Sartre sobre la acción política y el rol de las masas, en el libro *Aventuras de la dialéctica* (1955). Aquí, la *praxis* conserva su capacidad de *reprise* en el ámbito social y político y se articula en el intermundo. Haremos referencia a ello en el quinto capítulo.

En el curso “La institución en la historia personal y pública”, Merleau-Ponty continúa buscando nuevos conceptos que puedan ser propicios para sus reflexiones acerca de lo que, en este tiempo, se perfila como la profundidad del Ser, y la carne (*chair*). Merleau-Ponty retoma, en este curso, el aporte de la filosofía husserliana para reconocer los alcances del término alemán *Stiftung*, que el autor francés traducirá por “institución” porque le interesa mantener la ambigüedad del término, con la finalidad de tomar distancia de una filosofía de la conciencia. Debemos explicitar esta ambigüedad.

Husserl usa el término *Stiftung* en “El origen de la geometría”¹¹ para describir el modo cómo, a través de una síntesis continua de operaciones

11. En el tercer apéndice de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Edmund Husserl busca entender la geometría a través de su desarrollo genético (esto es, ir a su origen). Para el fenomenólogo alemán no tiene sentido acercarnos al conocimiento de la geometría actual sino hacer una indagación en retrospectiva. Su interés preferencial por la geometría es porque, para Husserl, es una ciencia profundadora de nuestra cultura que debe explicitarse ante nosotros. Pensar en la geometría, le permite al autor comprender la génesis del sentido en nuestras experiencias intencionales del mundo circundante. En efecto, la geometría, como disciplina exacta, encuentra su génesis histórica, como cualquier otro evento cultural, como producto de las experiencias humanas, cuyas “objetividades” e “idealidades” se interpretan desde las ciencias, desde distintos significados y conceptos. Para Husserl, toda ciencia es histórica, y su aproximación a las distintas objetividades es siempre asintótica. (Edmund Husserl, *El origen de la geometría*, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón. *Estudios de Filosofía* 4 (2000): 34).

intercambiadas entre los seres humanos, los elementos culturales adquieren vigencia y validez, fundando —a su vez— nuevas adquisiciones. De esta forma, piensa Husserl, se establece un diálogo entre las generaciones de científicos, que mancomunadamente y a través del tiempo, van configurando un mundo objetivo (Husserl, 2000: 35-38). Husserl indica también que las producciones de sentido evocan un nivel de pasividad que también será transformado, puesto que la esencia expresiva de la comunidad lingüística humana contiene una capacidad reactivadora (explicitadora) del mundo (Husserl, 2000: 39)¹². El *Stiftung* (traducido por “fundación” o “constitución”) se entiende en Husserl como el movimiento vital que retoma y reactiva adquisiciones sedimentadas, a través de un acontecimiento histórico que realizan los individuos del presente. En otras palabras, *Stiftung* es la fundación originaria de un sentido histórico que se dispone en la tradición para otros sujetos puedan reactivar (transformar y continuar la dación de sentido) la dación de sentido del mundo. En ese sentido, “retornar” al origen de las ciencias es para Husserl desvelar las fuentes protooriginarias de significación de sentido (Husserl 2000: 48)¹³ en la que participan los científicos. Así, por ejemplo, Galileo es un profundador de una experiencia que inaugura una forma de hacer geometría. A los ojos de los científicos del siglo XIX y XX, esa experiencia aparece como “obvia” y se olvida¹⁴, es decir, al mismo

12. Husserl dice también: “Toda nueva adquisición se sedimenta una y otra vez y se sedimenta en un nuevo material de trabajo” (Husserl, 2000, p. 46).

13. Husserl indica tres términos que establecen la sinergia histórica propia de la *Stiftung*: *Urstiftung* es la institución originaria que se sedimenta en la cultura. *Nachstiftung* es el modo de reactivar la institución originaria, luego de que ésta se ha olvidado. *Endstiftung* es la institución final, la orientación de toda formación de sentido. En síntesis, Husserl establece un esquema de institución-sedimentación-reactivación. Merleau-Ponty retoma este tema, especialmente para hablar de la institución en el campo de la cultura (Merleau-Ponty, 2012IP, p. 73-82). El texto de Roberto Terzi puede ser aclarador para la distinción de estos conceptos (Roberto Terzi, “Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d’institution”. *Philosophie* 131 (2016): 52-68) así como el texto de Roberto Walton (Roberto Walton, “La “significación abierta” de las instituciones”. *Devenires*, 19, n. 37 (2018): 187-216).

14. En las notas del curso sobre *El Origen de la Geometría de Husserl* (1959-1960), Merleau-Ponty explica que, para el padre de la fenomenología, entender los orígenes de la geometría no implica solamente comprender los eventos del pasado, sino ver cómo los elementos continúan operando en su desarrollo y en su presente. En ese sentido, piensa Merleau-Ponty, hay un sentido más amplio y profundo, un campo abierto que se mantiene presente. Esto lo lleva a pensar que la filosofía se comporta como (a) reiteración y extensión universal y radical del saber, (b) como desvelamiento de las dimensiones de profundidad de todas las actividades, y (c) como un pensamiento de la historia que se enraiza en la misma historia (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, París: PUF, 1998, p. 19). Consideramos que estas ideas serán sumamente importantes para establecer una relación, en el último capítulo del trabajo, en torno a la simbiosis entre filosofía y política.

tiempo que se funda una posibilidad de sentido (creación), se da la pérdida de su no sentido (olvido).

Merleau-Ponty opone institución a constitución, término que correspondería a una filosofía de la conciencia. Según él, “constitución” significa lo que tiene sentido “para mí” (*Sinnggebung*, donación de sentido), es una institución continua. La institución, en cambio, “atraviesa el futuro”, no plantea una subjetividad productora de sentido (Merleau-Ponty, 2012IP: 7). La conciencia constituyente no “tiene conciencia” de su pasado (del nacimiento, del momento de su “no ser”); la institución, por el contrario, es un acto “por-venir”¹⁵, vuelve sobre “el no ser” en el que se impregna el sentido. Merleau-Ponty ejemplifica esto con el nacimiento de un bebé, acontecimiento donde la ausencia de conciencia del recién nacido (de su existencia) no elimina el sentido. El acto de nacer funda el futuro en un fondo de no-ser (Merleau-Ponty, 2012IP: 7). Según Merleau-Ponty, la institución puede verse en distintos órdenes de la vida (institución animal, institución de los sentimientos, institución del saber, de las obras culturales, de la historia, etc.). Todas estas formas muestran que no hay una operación de la conciencia o del sujeto, sino que se forma en la apertura (brecha) que se establece entre el acontecimiento (instituyente) y lo sedimentado (instituido), por lo que la institución tendría que estudiarse como el verso y anverso del sentido. Por lo tanto, la institución “no es percibida ni pensada como un concepto: es aquello con lo que cuento en cada momento, que no se ve en ningún lado y es supuesta por todo lo visible de un hombre, es de lo que se trata en cada momento que no posee nombre ni identidad en nuestras teorías de la conciencia” (Merleau-Ponty, 2012IP: 13). Para ilustrar mejor este sentido supuesto de la institución, tomemos el ejemplo del Edipo, al que se refiere el fenomenólogo francés. El edipo aparece como un evento privado y público al mismo tiempo, se vive de manera individual y también es presubjetivo, pues la sociedad lo impone, al mismo tiempo que el edipo sostiene nuestras prácticas sociales (Merleau-Ponty, 2012IP: 17). De ahí que, como afirma Terzi, la institución deberá ser tratada pre-subjetivamente o trans-temporalmente (Terzi 2017: 7).

¿De qué modo el trabajo de Merleau-Ponty sobre *Stiftung* se relaciona con la expresión y el sentido de lo político? Merleau-Ponty apunta al carácter ambi-

15. Merleau-Ponty define institución: “Institución [significa] entonces establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con los cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una *continuación*, una historia. El sentido es depositado (ya no está solamente en mí como conciencia, no es recreado o constituido en el momento de retomarlo). Pero no como objeto en el guardarropa, como simple resto o supervivencia, como residuo: [es {depositado}] como para ser continuado, para terminar, sin que esta continuación sea determinada. Lo instituido cambiará, pero este cambio mismo es llamado por su *Stiftung*”. (Merleau-Ponty, 2012IP, p. 8).

guo de la institución. Por un lado, la institución se refiere a un acontecimiento que se produce en la historia (un hecho singular, fecundo, que podría tener –incluso– un carácter “revolucionario”) y que deviene un “acontecimiento matriz”. Por otro lado, la institución se refiere al *campo abierto* (*champ*) como “matriz simbólica” que se retoma y transforma (*reprise*) permitiendo así su infinita apertura. En la institución histórica –explica Merleau-Ponty– podrían encontrarse normas, leyes, costumbres sedimentadas que permiten mantener un tipo de sistema social político o cultural, pero también podría darse la revolución de este sistema a través de un acontecimiento (v.gr. introducción de la moneda, la Revolución Industrial, etc). Se puede decir, entonces, que los acontecimientos abren el campo histórico, pero es este mismo campo histórico (*champ*) el que hace posible los acontecimientos (Merleau-Ponty, 2012IP: 14); el acontecimiento se deposita (se sedimenta) para continuar con la historia generando que el *campo* sufra transformaciones.

Con todo ello, Merleau-Ponty quiere demostrar que la institución alberga en sí misma su carácter contingente. Como explica Terzi, el sentido de la institución, en tanto histórico, no puede ser una comprensión plena ni transparente, porque la historia no marcha en línea recta. La institución histórica debe ser comprendida en su carácter lateral, pues el acontecimiento funda un sentido que retoma del campo, esto es, marcha en *zig zag* porque su fecundidad reside en esa apertura campo (Terzi 2014: 10). La institución histórica revela esta complejidad contingente: el acontecimiento puede ser instituyente, pero también se cristaliza, se repite y se olvida, lo sedimentado se retoma, se transforma o se reactualiza, la revolución puede pensarse como “madurez” histórica, pero su novedad implica nacer de su pre-historia (Merleau-Ponty, 2012IP: 33). Para Merleau-Ponty, entre el acontecimiento y lo sedimentado se forma una brecha, un hiato, una apertura (*écart*) en tanto el nuevo acontecimiento señala continuidad, pero no coincidencia; hay algo que siempre se pierde en un nuevo acontecimiento o en la expresión, que no se logra vislumbrar, pero –como en el nacimiento– permanece como un presente invisible. Para ser más preciso, con el término “*écart*”, Merleau-Ponty sugiere “desviación” o “lateralidad”, pues así como sucede con la expresión que se aparta de su marco referencial lingüístico predado, lo modifica, lo explicita y lo transforma (Waldenfels, 1998: 331), así también como la *praxis* retoma los movimientos anteriores para expresar algo nuevo, el acontecimiento no se produce directamente “frente”, sino que su instituye, abre un brecha en el campo, metamorfoseándolo, es decir, se instituye algo nuevo en el campo, haciendo posible “otro campo”, como si se tratase de una “deformación coherente”.

En este curso, Merleau-Ponty explora también los cambios que podría sobre la intersubjetividad y el intermundo que podría darse con esta nueva perspec-

tiva de la institución. El filósofo francés explica que no se podría pensar en una idea de la historia como un “sentido realizado” o en una “totalidad de horizontes”, ya que es necesario que quien juzga la historia la “rehaga” (Merleau-Ponty, 2012IP: 76). Este rehacer no implica –como suele creerse– pensar que hay una pluralidad de visiones, sino que nos ubica, en tanto historiadores o filósofos, en esa pluralidad de visiones, las cuales pueden ser semejantes a las mías o rivales. Para Merleau-Ponty, la institución revela que existimos en el intercambio de posiciones (*Füreinander*), porque ninguna existencia puede ser reducida a otra (Merleau-Ponty, 2012IP: 77) y nos queda comprendernos ya no idealmente, sino lateralmente, en lo que Merleau-Ponty llama un campo de “gravitación social” (Merleau-Ponty, 2014IP: 92), este es el campo donde se producen crisis, transposiciones, revoluciones, problemas, emergencia de nuevos procesos sociales etc. Como ya había señalado Merleau-Ponty en la *Estructura del comportamiento*, el *a priori* es el otro y el lenguaje (Merleau-Ponty, 1967EC: 241). En ese sentido, solo es posible instituir un *intermundo*, reconociendo que es la comunicación la que nos descentra de nuestro propio tiempo y nos ofrece, con la expresión, la posibilidad de transformar lo conocido o lo establecido, o la posibilidad de pensar el *intermundo* como individuos o grupos particulares que se encuentran para transformarse mutuamente (*Ineinander*). Tal como dice Terzi, el écart posibilita la comunicación, puesto que es garante de una pertenencia común al campo (Terzi, 2016: 63).

Por ende, la comunicación (los gestos, las palabras) constituyen ese intercambio recíproco y lateral con los otros, que nos permite desvelar un instituido compartido: el gesto de otro me revela aquellos movimientos físicos sobre los que aquel se funda. Este gesto “inventado” por mi interlocutor me muestra también formas de organización corporal que yo comparto en la generalidad natural en la que estamos imbricados, su gesto anticipa una relación con el mundo que nos envía a ambos a un pasado originario que nunca ha sido para nosotros presente, pero que, sin embargo, explicitamos en nuestra comunicación. La expresión se retoma como instituyente alimentándose del silencio (écart) que no se deja del todo expresar pero que vive en el lenguaje.

Resumiendo, la *Stiftung* –idea que Husserl pensaba como *continuidad* histórica y que permite mancomunadamente constituir el sentido del mundo– será interpretada por Merleau-Ponty como *institución*, punto focal de nuestra historicidad natural y social. La institución merleauPontyana no puede ser ni percibida ni pensada ni objetivada, solamente es “supuesta”. No obstante, como manifiesta Lefort en el prefacio de este libro (Lefort, 2014: xxi), la institución no puede ser del todo analizada con relación a la historia, sino con el arte, la prosa, la expresión, por lo que volveremos sobre este tema en el sexto capítulo.

Merleau-Ponty busca en la fenomenología y en los estudios de la *Gestalt* una nueva forma de indagación centrada en la percepción y en la experiencia del *cuerpo propio* que, por su intencionalidad operante, significa el mundo que le reclama hacerse presente. Con ello, hemos intentado definir la relación sistémica del *cuerpo-propio* con el mundo, a través de la explicación de conceptos centrales en la obra del autor francés: generalidad natural y social, intermundo, *reprise*, campo, institución. Todo ello nos permite reconocer un método propio del autor para una comprensión profunda de lo político y su relación con la violencia, cuyo carácter es ahora indesligable del entramado social anónimo de nuestra coexistencia. Desde esta perspectiva, la violencia reclama ser vista en el acontecimiento humano presente como expresión de un pasado que exige justicia o libertad en las relaciones de poder político. Esto no quiere decir que se pueda deducir del pensamiento de Merleau-Ponty una lectura fatalista de la violencia, o que el autor renuncie a controlar la violencia en la medida que la pone como parte del fondo histórico o el campo. Todo lo contrario, Merleau-Ponty nos propone buscar posibilidades para controlar la violencia, para prever su llegada en tanto no se atiendan a eventos de injusticias colectivas y que se sedimentan, que no son reasumidos en el presente, porque no se ha actuado políticamente para transformar las relaciones de poder, sino que se ha buscado congelar una dinámica de poder, conservarlas a tal punto que restringe las posibilidades de tener un futuro para algunos grupos sociales. Estas ideas podrán entenderse mejor con la idea de transgresión intencional, que explicaremos en el siguiente apartado.

3.3. Primeras reflexiones sobre el anonimato social: *empiètement*

Emmanuel de Saint Aubert (2004) ha desarrollado una exégesis sobre el término “*empiètement*” en la obra de Merleau-Ponty, que puede sernos útil para entender qué sentido tiene el *anonimato social* en la obra temprana del autor. “*Empiètement*”, que de Saint Aubert entiende como “transgresión intencional” (2004: 16), se podría traducir por “usurpación” o “sobrepasamiento”. El término se usa en el ámbito jurídico (por ejemplo, cuando una persona invade parte del terreno de otra persona, o cuando usurpa funciones que no le corresponden). Ahora bien, *empiètement* tiene un significado particular en el pensamiento de Merleau-Ponty, pues –tal como lo propone de Saint Aubert– el término va cambiando y adquiere un sentido particular, que permite madurar hacia una filosofía de la *chair* y el *quiasma*. En su obra inicial, la *Fenomenología*, Merleau-Ponty nos brinda dos ejemplos:¹⁶

16. Hemos trabajado esta sección para un proyecto anterior, sobre un análisis fenomenológico del conflicto armado interno en el Perú. Cf. Mansilla, K: Violencia y contingencia. Una lectu-

1. *La violencia en el deseo sexual* (Merleau-Ponty, 1997FP: 194). Dos sujetos se desean, pero también sienten perder su autonomía en la relación amorosa; es decir, hay una dependencia sexual que se mezcla con el interés de posesión del otro (objetivación) y, al mismo tiempo, con el deseo de ser reconocido por este otro como sujeto. En este caso, la violencia no aparece como un dominio unidireccional de A sobre B, sino como un movimiento transgresor de A sobre B y B sobre A, cuyos comportamientos combinan y organizan su deseo, su interés de autonomía y el poder sobre el cuerpo del otro. Ambos sujetos modifican su comportamiento motivados por el comportamiento de su acompañante en una vivencia de deseo sexual.
2. *La violencia de una situación revolucionaria* (Merleau-Ponty, 1997FP: 426). Se describe una situación social conflictiva que impulsa a los obreros a ser conscientes de valores e ideas que los vinculaban a otras clases sociales de modo “preconsciente” o –en palabras de Merleau-Ponty– *anónimo*. El conflicto revolucionario revela la dependencia de una clase sobre otra, pero también muestra actitudes, comportamientos e incluso ideales que se mantenían en lo tácito, y que obligan a los actores sociales a transformar y re-institucionalizar lo establecido.

Los ejemplos presentados son un germen de lo que será luego el *empiétement*. Ambos casos permiten reconocer que el *empiétement* puede ser positivo (por ejemplo, cuando la relación entre los amantes transita hacia que ambos reconozcan las posibilidades de su libertad sexual), o negativo (por ejemplo, cuando la clase burguesa oprime a los obreros, de tal modo que impide que ellos transformen su situación actual, limitando sus posibilidades de realización para el futuro). La clave de esta reflexión está en cómo la *transgresión intencional* es siempre transformativa, es decir, permite que lo sedimentado sea retomado y transformado en la interrelación humana. En ese sentido, la violencia es negativa cuando impide o cristaliza esta transformación, esto es, congela o paraliza la relación de las partes involucradas e impide el movimiento transgresivo entre una y otra parte.

Corresponde preguntar ahora sobre las tensiones que existen en las relaciones sociales y cómo estas tensiones nos invitan a profundizar el análisis de Merleau-Ponty sobre la vida colectiva. Para introducir esta reflexión, tomamos los ejemplos que nos proporcionan los estudios de Merleau-Ponty sobre la primera infancia. El texto “Les relations d’autrui chez l’enfant” (1951) tiene

ra del conflicto armado interno peruano desde la filosofía de Merleau-Ponty. En: Chu, Mariana y Rizo-Patrón, Rosemary (eds): *La racionalidad ampliada. nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*. Lima, PUCP-Editorial Aula de Humanidades, 2020, pp. 307-342.

por objetivo proponer otra forma de comprensión de la socialización del niño, a partir de sus relaciones iniciales con los otros (los padres). Nuestro autor, considerando los valiosos aportes de los gestalistas (Guillaume, Wallon), el psicoanálisis (Klein) y la psicología social (Frenkel-Brunswik), desarrolla la construcción de la individualidad en la primera etapa infantil (anterior a los tres años de edad), partiendo de una fase de indistinción con el otro. En esta fase inicial, también llamada “precomunicación”, “colectividad anónima” o “unidad sincrética” (Merleau-Ponty, 1997P1: 179), el niño no se diferencia del otro (su cuidador) y es aquí donde debemos ubicar el *empiétement*.

Para profundizar en ello, debe tomarse en cuenta tres ideas centrales de la propuesta de Merleau-Ponty. Primero, Merleau-Ponty rechaza separar yo-otro, es decir, quiere dejar atrás la comprensión del sujeto con su entorno en términos binarios o duales (relación ego-alter ego, por ejemplo). El autor rechaza también hacer una relación del niño con su entorno, considerando que la vida afectiva y la intersubjetividad se confunden, son parte de un fenómeno global, donde lo afectivo y lo racional, el cuerpo y el alma, las afecciones y la consciencia no pueden reducirse una a otra, sino que son completamente solidarias y se organizan para *poner en forma* la conciencia del niño sobre sí y en/para su medio vivido. En ese sentido, las relaciones con el otro deben ser vistas como un todo (Merleau-Ponty, 1997P1: 161).

Segundo, desde esta perspectiva comprensiva, Merleau-Ponty observa situaciones y comportamientos infantiles que los autores ya mencionados estudian (la adquisición del lenguaje, el reconocimiento como hermano mayor, la identificación de su reflejo, la imitación del comportamiento del adulto, el juego, madre buena-madre mala, etc.) como un movimiento permanente de “descentración” que empieza en estado inicial (donde el niño se confunde con sus acompañantes) y se dirige a una distinción (que supone la conciencia del rol que tiene al interior de la dinámica familiar) (Merleau-Ponty, 1997P1: 166). De este modo, podemos decir que el niño crece y se desarrolla, adquiere nuevas herramientas sociales en un permanente “juego de roles” que no es posible sin la presencia de los otros. Lo dicho aquí explica cómo la autopercepción se construye incesantemente en el va-y-viene de indistinción-distinción con los otros¹⁷.

17. La importancia del rol, por ejemplo en la adquisición del lenguaje: “L’acquisition du langage serait un phénomène de même style que la relation avec la mère, et de même que la relation maternelle est, pour parler comme les psychanalystes, une relation d’identification, le sujet projetant dans la mère ce qu’il éprouve, et inversement s’incorporant les attitudes qui sont celles de sa mère, de même on pourrait dire que l’acquisition du langage est aussi un phénomène d’identification. Apprendre à parler, c’est apprendre à jouer une série de rôles. C’est assumer une série de conduites ou de gestes linguistiques” (Maurice Merleau-Ponty, *Parcours I* (1935-1951), Paris: Verdier, 1997, p. 165). Merleau-Ponty desarrolla ampliamente este tema

Tercero, Merleau-Ponty profundiza así en la relación intersubjetiva o intercorporal donde los roles se “usurpan” (*empiètement*), incluso, donde el cuerpo comprende ciertas percepciones solamente tomando el gesto o las palabras del otro. Dicho claramente, el niño crece apropiándose del otro, sobrepasándolo: conoce la sonrisa de la madre sonriéndole, reconoce su figura reconociendo primero el reflejo de su padre, maneja un objeto imitando a su cuidador. Así, por ejemplo, el niño solamente comprende la sonrisa del otro sonriendo, elabora la imagen del cuerpo del otro desde una imagen interoceptiva con su propio cuerpo. (Merleau-Ponty, 1997P1, p.175). Merleau-Ponty habla entonces de una “transferencia de conductas” originada en la “sociabilidad sincrética”. En ese sentido, el sobrepasamiento es la posibilidad de la autopercepción¹⁸.

Decimos, entonces, que para Merleau-Ponty, el *empiètement* (o sobrepasamiento) es la forma de coexistir desde el día de nuestro nacimiento, es un elemento esencial para la comprensión de la convivencia con el otro, porque de lo que se trata es del movimiento o fluidez (de *va y viene*) que permite reconocer en las relaciones intersubjetivas una tensión que se produce por el sobrepasamiento (o transgresión intencional) del otro como modo elemental de coexistencia, y esto no es sino la posibilidad de apropiación de una nueva situación. Por eso, el autor dirá que no importa tanto el carácter destructor

en Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de la Sorbonne 1949-1952*, París, Verdier, 2001. Remitimos al lector a una investigación anterior nuestra en la que hemos abordado ampliamente el tema de la infancia (Katherine Mansilla (2013) *La génesis del individuo en Maurice Merleau-Ponty. Un análisis fenomenológico de la primera infancia*. Tesis para optar por el grado de Magister)

18. Un ejemplo interesante es la distinción entre ambivalencia y ambigüedad de M. Klein que recoge Merleau-Ponty. En un primer momento, para Klein, el niño pequeño percibe una “madre buena” a aquella que suele ser benevolente con él, y una “madre mala” a aquella contra la que frecuentemente lucha. En ese sentido, el niño vive en la “ambivalencia de la madre” en tanto hay un mismo objeto o un mismo ser con dos imágenes que se alternan sin esfuerzo. En ese momento el niño no tiene interés por percibir las como un mismo ser. Solamente en la edad adulta, se es capaz de pasar de la ambivalencia a la ambigüedad: “L'ambigüité consiste à admettre que le même être, qui est bon, généreux, peut être agaçant, imparfait” (Maurice Merleau-Ponty, *Parcours I*, p. 156). Concluye Merleau-Ponty: “L'ambigüité, c'est l'ambivalence à laquelle on fait face, que l'on ose regarder, et ce qui manque aux sujets rigides, c'est cette capacité de regarder en face les contradictions dans lesquelles ils se trouvent à l'égard des êtres”. Otro ejemplo apropiado es la imagen especular del niño que, al reconocerse en esa imagen reflejada en el espejo, genera una situación de tensión entre dos imágenes de él mismo: cómo yo me siento y cómo yo me veo. Merleau-Ponty cita aquí a Lacan para explicar las relaciones agresivas con los otros a partir del reconocimiento de la imagen especular y el inicio del narcisismo infantil (Merleau-Ponty, *Parcours I*, p. 204). Merleau-Ponty quiere dejar en claro que la indiferenciación o la indivisión es una fase precedente a la individuación. La distancia posterior que sostengo con otros no es el resultado de un largo proceso que empieza en el nacimiento y que no se agota, porque aparecerán otras formas de transactivismo (Merleau-Ponty, *Parcours I*, p. 219 y p. 227).

o conflictual del *empiétement*, sino su “orientación posible” (de Saint Aubert, 2004: 52).

Con todo ello, entonces, podemos preguntarnos ¿existe una suerte de *empiétement* colectivo en las relaciones sociales? ¿Qué relación hay entre *empiétement* y violencia? Para Merleau-Ponty, el “*empiétement* mutuo” no acaba, sino que se mantiene de diversas formas en la edad adulta. Si retomamos el caso de la pareja mencionado en la *Fenomenología*, podríamos preguntarnos: ¿es posible concebir una relación que no sea *empiétement* sobre la voluntad de otro? (Merleau-Ponty, 1997P1: 227). Según Merleau-Ponty es imposible escapar del *empiétement*, pues incluso la abstención o la indiferencia es de por sí una responsabilidad con el otro¹⁹, y cualquier comportamiento propio afecta al otro. Entonces, si el *empiétement* es la forma de nuestra relación intersubjetiva, ¿qué vínculo tiene el término con la violencia a nivel de la sociedad? ¿Hay una tensión intersubjetiva que sí sea negativa? En “Les relations d’autrui chez l’enfant”, Merleau-Ponty describe como “rigidez” las conductas que no aceptan la ambigüedad y la conflictividad como un estado de nuestras relaciones, es decir, cuando el *empiétement* se estanca y no logra transformar la experiencia en ninguna otra situación posible. Podría decirse que, en ese caso, estamos ante una experiencia dañina, cuya práctica se explica cuando las personas atribuyen rasgos de su personalidad al otro, no para descubrirse en ellas, sino porque no son capaces de aceptar la ambigüedad en sí mismos²⁰. Por ende, el *empiétement* originario o primario no desaparece de nuestras relaciones con los otros ni siquiera en la edad adulta. Pero, ¿cómo se presenta en la vida social y política? Es pertinente retomar la discusión que Merleau-Ponty establece con la obra del florentino Nicolás Maquiavelo.

19. “Accepter d’aimer ou d’être aimé, c’est accepter d’exercer d’ailleurs aussi une influence, de décider pour autrui dans une certaine mesure. Aimer est inévitablement entrer dans une situation indivise avec autrui. À partir du moment où l’on est lié avec quelqu’un on souffre de sa souffrance. S’il s’agit d’une douleur physique, que l’on ne peut partager que d’une façon métaphorique on éprouve fortement son insuffisance. On n’est pas tel qu’on serait sans cet amour, l’empiétement des perspectives demeure. On ne peut plus dire: “ceci est tien, ceci est mien”, on ne peut plus séparer absolument les rôles; et être lié avec quelqu’un, c’est finalement vivre au moins en intention sa vie. L’expérience d’autrui au fond, dans toute la mesure même ou elle est convaincante, ou elle est vraiment expérience d’autrui, est nécessairement expérience ‘aliénante’ en ce sens qu’elle n’ôte à moi seul, et institue un mélange de moi et autrui” (Merleau-Ponty, *Parcours I*, p. 228).

20. Ejemplos que Merleau-Ponty llama de tipo proyección identificativa: por ejemplo, atribuciones sexuales que los hombres blancos hacen sobre los hombres negros, o atribuciones de género –ser frágiles, ser sensibles– que muchos hombres hacen sobre las mujeres porque les cuesta aceptarlas en ellos. En ese sentido, podemos hablar de conductas sociales violentas o dañinas cuando estas, más allá del conflicto que suponen, se mantienen rígidas o estancadas.

CAPÍTULO 4

Merleau-Ponty, lector de Maquiavelo

4.1. El Maquiavelo de Merleau-Ponty

Debe decirse que las obras de Maquiavelo no son textos sobre los que Merleau-Ponty haya dedicado gran parte de su vida. Merleau-Ponty solo ha elaborado, para el Congreso de Florencia de 1949, un texto sobre Maquiavelo que será posteriormente publicado en *Signes*. Es interesante porque la fecha (1949) empieza a ser un tiempo de cambio que, por un lado, acerca al autor a una reflexión profunda del lenguaje y, por otro lado, su relación con los estudios de dialéctica y contingencia toman una nueva versión que le permitirá construir mucho tiempo después (1955) una perspectiva de lo político sostenida en la contingencia. De ahí que nos parezca aclarador hacer una referencia a la postura de Merleau-Ponty sobre el autor florentino. Merleau-Ponty defiende a Maquiavelo de los ataques de cínico o inmoral que el florentino ha recibido durante varios siglos y reconoce como importante una postura que intenta mirar lo político desde la vida colectiva prereflexiva, cuyo carácter esencial es un “principio de lucha”, de opresión y agresión entre grupos de poder. Tal vez haya aquí una influencia de Lefort quien trabajaba su tesis sobre Maquiavelo. Como afirma Jean Claude Eslin, Merleau-Ponty encuentra en Maquiavelo una profundidad filosófica sobre la contingencia, entendida como fragilidad que amenaza la libertad de la coexistencia, y que, sin embargo, nos abre a la posibilidad de comprender las relaciones humanas en su dimensión originaria, a la que también pertenece la violencia (Eslin 1982: 10).

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) quiere pensar lo político desde lo que se ha denominado su “realismo moral”. En su época, lo “real” es la lucha de las ciudades-estado que buscan sobrevivir frente a una profunda inestabilidad política de alianzas cambiantes, a la corrupción de la Iglesia Católica y a las in-

vasiones por el afán de expansión y de poder político y económico. Recuérdesse que Maquiavelo escribe sus dos principales obras, mientras purga su condena, dictada por los Médicis, esta es “no participar en asuntos de gobierno” (Baron, 1955). Ante esta situación vivida en la Florencia renacentista¹, Maquiavelo plantea la constitución de un estado que no responda a la moral religiosa sino a una moral propia de la política (*virtú política*) independiente de los dogmas cristianos. En los *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio* (1513-1520), Maquiavelo propone como ideal político un Estado republicano; pero, fiel a su realismo moral, en el período de escritura de esta amplia obra, decide escribir *El Príncipe* (1513), texto breve que brinda herramientas polémicas para lograr la estabilidad del Principado de Lorenzo de Medicis II. La lectura de ambas obras es importante para comprender su pensamiento, pues solamente teniendo una mirada global de ambas obras, el lector entiende mejor que la intención del autor es buscar una forma de gobierno estable, que conduzca a futuros estados republicanos². Así pues, el principado del que Maquiavelo habla es un “nuevo principado”, cuya autoridad se comporta de acuerdo al discernimiento político, y no necesariamente está vinculado a lo que consuetudinariamente se tiene por bueno o correcto. Dice Maquiavelo:

“Porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es

1. Situación que el mismo Maquiavelo describe sobre Florencia “del mismo modo, para conocer la virtud de un espíritu italiano, era necesario que Italia se viese llevada al extremo en que yace hoy, y que estuviese más esclavizada que los hebreos, más oprimida que los persas y más desorganizada que los atenienses; que careciera de jefe y de leyes, que se viera castigada, despojada, escarnecida e invadida, y que soportara toda clase de vejaciones. Y aunque hasta ahora se haya notado en este o en aquel hombre algún destello de genio como para creer que había sido enviado por Dios para redimir estas tierras tardó en advertirse que la fortuna lo abandonaba en lo más alto de su carrera. De modo que, casi sin un soplo de vida, espera Italia al que debe curarla de sus heridas, poner fin a los saqueos de Lombardía y a las contribuciones del Reame y de Toscana y cauterizar sus llagas, desde tanto tiempo gangrenadas”. (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, 1999, XXVI. Versión online) Para usos de cualquier edición, las referencias a la obra de Maquiavelo se indicarán por capítulos y no por páginas.

2. El fin de la política en *El Príncipe* es diferente a la de *Los Discursos*, lo que ha hecho pensar a muchos que ambas obras guardan una contradicción, porque representa, por un lado, a un Maquiavelo déspota y, por otro, un Maquiavelo republicano. El objetivo de *El Príncipe* es previo al de *Los Discursos* pues, como dice el mismo autor, la república es un fin superior. Para mayores referencias sobre la comunicación entre ambas obras véase Tomás Chuaqui, “La ética política de Maquiavelo: gloria, poder y los usos del mal”. *Revista Estudios Públicos*, n° 79 (2000): 403-435.

necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad” (Maquiavelo, 1999, XV)³.

Así, liberando al nuevo príncipe, en su rol público, de responder a una ética, Maquiavelo plantea que la crueldad y el ser temido no son malos ni buenos en sí mismos, sino de acuerdo a la utilidad política que maneje el Príncipe⁴ y, posteriormente, la República. Maquiavelo justifica aquí la crueldad y el miedo como ejercicio político, porque parte de la convicción de que hay una perversidad orgánica en la humanidad (alimentada por las situaciones de inestabilidad de su tiempo)⁵, para lo cual el Príncipe debe saber dominar tanto con las leyes como con la fuerza y lograr controlar a los sujetos, para mantener su poder. Para Maquiavelo, hay dos formas de procurar la estabilidad del Estado: con las leyes (propias del quehacer humano) y con la fuerza (propia de las bestias): “Un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra” (Maquiavelo, 1999, XVIII).

Ahora bien, en el caso que el príncipe tenga que comportarse como las bestias —explica Maquiavelo— deberá elegir la zorra y el león como figuras emblemáticas: El león representa la fuerza y la zorra la astucia; ella es el animal que se defiende de los “lobos”, anticipando posibles fraudes y traiciones. La zorra es importante para comprender el significado de *virtú* política, pues si representa la astucia, Maquiavelo no nos dice que se deba hacer siempre el mal para conservar

3. También: “No es preciso que un príncipe posea todas las virtudes citadas, pero es indispensable que aparente poseerlas. Y hasta me atreveré a decir esto: que el tenerlas y practicarlas siempre es perjudicial, y el aparentar tenerlas, útil. Está bien mostrarse piadoso, fiel, humano, recto y religioso, y asimismo serlo efectivamente: pero se debe estar dispuesto a irse al otro extremo si ello fuera necesario” (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* cap. XVIII). Además, dice: “Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptar del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal”. (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XVIII).

4. Hablamos de una autoridad capaz de manejar la crueldad, una crueldad racionalizada, explica Maquiavelo, se ejerce con pocos, pero asusta a muchos (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. VIII, XVII, y XIX). La distinción entre moral y política planteada por Maquiavelo ha sido el centro de la crítica hasta la fecha. Una interesante crítica a la obra de Maquiavelo se encuentra en Herbert Butterfield, *Maquiavelo y el arte de gobernar* (Buenos Aires: Huemul, 1965). Por el contrario, Berlin elabora un interesante alegato a favor de Maquiavelo y el porqué de una incompreensión histórica (Isaiiah Berlin, *Contra la corriente*, México: FCE, 1977). En la misma perspectiva véase Sheldon Wolin, *Política y perspectiva* (México: FCE, 2012).

5. “Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro. Mientras les haces bien, son completamente tuyos: te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, pues —como antes expliqué— ninguna necesidad tienes de ello; pero cuando la necesidad se presenta se rebelan” (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XVII).

el gobierno, sino que, como la zorra, hay que saber cuándo hacer el bien y cuándo el mal. Maquiavelo separa, entonces, la virtud religiosa del ámbito político, y propone una nueva virtud que no responde a consideraciones morales sino al mantenimiento de un poder que dé estabilidad al Estado⁶. En ese sentido, gestionar la violencia es una herramienta necesaria para quien detenta el poder, para asegurar la consolidación del Estado republicano. Para el autor florentino, la violencia no desaparece del ejercicio del poder: las fuerzas políticas (el pueblo, los aristócratas, la Iglesia, los invasores externos) establecen y cambian relaciones con el objetivo de conservar su poder y, ante ello, lo que debe saber el príncipe prudente (*virtú*) es gestionar la violencia de acuerdo a la preservación y gloria de su pueblo. Si bien Maquiavelo propone una filosofía de lo político diferente a la medieval y más acorde con el espíritu renacentista y la formación de los Estados-nación posteriores, su postura es bastante polémica ya que escinde la vida moral de la política, para revelar una especificidad de este último campo: una técnica del poder. La premisa de la postura maquiaveliana es considerar al estado como una forma de dominio de uno sobre otros. A diferencia de figuras del estado, como la platónica, por ejemplo, donde el “rey filósofo” era político y éticamente superior a los “prisioneros de la caverna” (lo cual expresaba la necesaria verticalidad del gobierno), en el caso de Maquiavelo el príncipe solo es superior por su astucia y su fuerza, pero su legitimidad está constantemente amenazada y debe ser consciente que el poder se comporta de acuerdo a los actos de cada actor político involucrado. La tarea del príncipe es simplemente asegurar la estabilidad de la lucha entre todos estos actores.

“La vida colectiva es el infierno”, dice Merleau-Ponty aludiendo a *El Príncipe* (Merleau-Ponty, 1964: 265). Según nuestro autor, ubicando al príncipe en esta situación, Maquiavelo nos da una nueva idea del poder, cuya particularidad es el entrelazo entre fuerza y legitimidad, entre crítica y estabilidad. En efecto, el príncipe de Maquiavelo, tiene legitimidad o soberanía siempre y cuando no sea odiado, tiene que andar cuidadosamente en el intervalo que separa la crítica de la desautorización (Merleau-Ponty, 1964S: 267) y en ese sentido, el poder, dice Merleau-Ponty, no obliga ni persuade, tan solo delimita, fluctúa entre el temor y la legalidad.

6. “Hay que tener en cuenta que el príncipe y, máxime uno nuevo, no puede observar todo lo que los hombres hacen para que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado para conservar el estado a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso tiene que contar con ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna, y como ya dije antes, no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario” (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XVIII).

Considerando esto, Merleau-Ponty defiende la obra de Maquiavelo explicando que lo que en realidad busca el florentino es evitar la violencia. Si bien algunas veces Maquiavelo ha aconsejado la crueldad, ha dejado en claro que esta violencia solo puede ser episódica (Merleau-Ponty, 1964S: 268). De este modo, y según Merleau-Ponty, Maquiavelo nos está mostrando que “a espaldas del poder, emerge la vida colectiva”. Para Merleau-Ponty no hay en Maquiavelo una exaltación de la violencia, sino una aparición que exige observar su naturaleza política como parte de la vida diaria, porque ella está esencialmente entretrejida con la política y lo *político* se articula en *tensión* permanente e infinita con la violencia.

Para Merleau-Ponty, nuestras relaciones se desarrollan en el *empiètement* o sobrepasamiento, esto es, en la tensión natural de la coexistencia entre grupos. Aquí, el poder aparece como legítimo cuando sabe controlar el odio y el desprecio, fruto de las relaciones confrontativas entre los grupos sociales. Sin embargo, cuando el conflicto entre grupos sociales da la posibilidad de explicitar nuevos tipos de injusticias o malestares en las relaciones sociales, o cuando los grupos sociales se percatan de formas de injusticia que se mantenían tácitas en la organización social institucionalizada, entonces el poder se deslegitima por completo y aparece la violencia exacerbada. Esta violencia puede, nuevamente, ser controlada por una nueva institucionalización capaz de acoger las demandas de injusticias ahora reveladas o puede permanecer prolongadamente al descubierto, perturbando por completo las relaciones entre los distintos grupos sociales (la generalidad social). La violencia que aparece no es solamente ejercida por un grupo social, sino por todos, en tanto formamos parte de la generalidad social:

“En el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparto de mí es la misma que envío a otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro. Pero por un efecto retroactivo el dolor que causo me desgarrar al mismo tiempo que a mí víctima, y la crueldad no es pues una solución, porque hay que volver a empezar siempre. Hay un circuito de mí a los demás, una comunión de los Santos negra, el mal que hago, me lo hago a mí mismo, y al luchar contra otro lucho contra mí mismo” (Merleau-Ponty, 1964S: 266)⁷.

De este modo, el poder consiste en arbitrar, dar soluciones a demandas específicas o reclamos que aparecen entre los grupos sociales. Si no lo hace, entonces se fragiliza y abre el campo a la violencia. Solo cuando algunas de estas injusticias salen a la luz —o “cuando la ferocidad de los orígenes se desborda” (Merleau-Pon-

7. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 351.

ty, 1964S: 269)– el poder se ve afectado, y se produce una desinstitucionalización que transforma el movimiento sedimentado de la generalidad social.

¿Qué es entonces el poder? Tal como explica Merleau-Ponty a propósito de la obra de Maquiavelo, el poder solo puede ser “tira y afloja” (Merleau-Ponty, 1964S: 267), no puede asumirse como meramente reglamentario o mera fuerza, así como tampoco puede existir sin considerar la participación común de los involucrados. El poder, elemento de control para el *empiétement* social, es frágil al mismo tiempo porque su sentido es mantener la tensión entre las partes y no su exacerbación. Por eso, dice Merleau-Ponty:

“Maquiavelo no pide que se gobierne con los vicios, la mentira, el terror, la astucia, trata de definir una *virtud* política, que, para el príncipe, consiste en hablar a estos espectadores mudos de su alrededor, apresados en el vértigo de la vida colectiva. Verdadera fuerza de espíritu, puesto que se trata de concebir una empresa histórica en la que todos puedan unirse; el príncipe debe moverse entre la voluntad de gustar y el desafío, entre la bondad que está contenta de sí misma y la crueldad. Esta virtud no está expuesta a los altos y bajos del político moralizador, porque de entrada ya nos instala en la relación con los demás que éste ignora” (Merleau-Ponty, 1964S: 271)⁸

Merleau-Ponty invita a pensar una modo de pensar la política donde la violencia sea un elemento que forme parte de nuestras relaciones colectivas dadas en la prerreflexión, pero que solemos ignorar. El poder político tiene como tarea manejar la tensión inherente de la vida colectiva y, en ese sentido, quienes están a cargo del poder deben considerar (no olvidar) la generalidad social y el *empiétement* como parte de ella. Esto implicará, a su vez, que los sujetos que tienen el poder (el príncipe, en el caso de Maquiavelo, los partidos y grupos políticos en el caso de Merleau-Ponty) sepa que las relaciones sociales suponen ese vértigo, donde la violencia es siempre una situación latente:

Lo que a veces transforma la dulzura en crueldad, la dureza en valor, y trastorna los preceptos de la vida privada, es que los actos del poder intervienen en un cierto estado de la opinión, que altera su sentido; despiertan a veces un eco desmesurado; abren o cierran fisuras secretas en el bloque del consentimiento general y que originan un proceso molecular que puede cambiar el curso completo de las cosas. O también: como los espejos que dispuestos en círculo transforman una débil llama en espléndido espectáculo, los actos del poder, reflejados crean una apariencia que es el lugar propio y en suma la verdad de la acción histórica. El poder lleva a su alrededor un halo, y su desgracia –como la

8. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 353.

del pueblo que tampoco se conoce—, es la de no ver la imagen de sí mismo que ofrece a los demás (Merleau-Ponty, 1964S: 270).

Ahora podemos acercarnos a la perspectiva que nos abre Merleau-Ponty sobre lo político como contingente y su relación con la violencia. Lo político es la forma cómo nos organizamos como sociedad, como colectivo, las fuerzas que están en oposición e identificación en una sociedad: los sujetos que perciben una situación injusta, no desde una conciencia universal, no desde el *topos uranus*, no desde un grupo con mayores habilidades para la acción, sino desde la experiencia de sentirse despojados de su vida, lo que los invita a unirse, por ejemplo, contra un sistema económico, o contra el silencio de sus instituciones frente a ciertos tipos de violencias que no se perciben como tal. Por otra parte, la *política* se tiene que entender esencialmente como una *praxis*, la acción efectiva que el actor o los actores políticos realizan buscando establecer situaciones que les permitan tener un futuro favorable. En la política, hay ciertos ejercicios de la violencia que pueden ser aceptados (una huelga con innumerables pérdidas económicas que afectan la vida de unos, pero permiten la visibilidad de los problemas de otros). Sin embargo, otras violencias son completamente rechazadas: el nazismo, por ejemplo, porque es expresión de una esclerosis sin ninguna posibilidad de transformación de las fuerzas sociales. La violencia del nazismo, para Merleau-Ponty, defiende una “raza” y, en ese sentido, su visión de la historia es ir “contra la corriente” de una lógica de transformación; el fascismo paraliza la historia, concentra el poder en las armas del partido y niega por completo toda la espontaneidad de la historia, con la ambición de eliminar la contingencia.

Recordemos que Merleau-Ponty responde a un “fondo social” caracterizado por la tradición de la *Aufklärung* y *les droits de l’homme*. Entenderemos mejor esta tradición con los capítulos posteriores. Por ahora, debemos aclarar en esta tradición las visiones de Kant, quien defendía una visión cosmopolita de la humanidad, de Hegel que planteaba pensar la comunidad humana desde el saber absoluto, y de Marx que explicitaba la esencia humana desde la génesis histórica material ofrecen a Merleau-Ponty la posibilidad de pensar el mundo para hombre libres; no desde categorías suprasensibles o aquellas ideas positivistas que intentan definir las afectaciones del hombre con “un mundo exterior”, sino pensar la libertad desde una postura donde el ser humano la autoproduce. En ese sentido, la violencia del nazismo no tiene valor sobre el mundo plural y libre que Merleau-Ponty defiende y más adelante (1955) esta visión de lo social será relevante para criticar los marxismos de la Guerra Fría y plantear la defensa de una democracia parlamentaria, como acuerdos contingentes y provisorios. Ya en “Lo metafísico y el hombre” (1947) expresaba:

“El acuerdo conmigo mismo y con otro sigue siendo difícil de obtener, y si creo que de derecho es siempre realizable, no tengo más razones para afirmar este principio que la experiencia de ciertas concordancias, si bien que, a fin de cuentas, mi creencia en absoluto, en lo que ella tiene de sólido no es más que mi experiencia de un acuerdo conmigo y con otro. Cuando no es inútil, el recurso a un fundamento absoluto destruye aquello mismo que debía fundar” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 151)⁹.

A diferencia de la tradición de los “derechos del hombre”, Merleau-Ponty no se instala en una posición de principio. Él intenta analizar los hechos tratando de evaluar cómo, considerando una contingencia radical, se pueden retomar posibilidades del pasado para *continuar*, en otras palabras, para dar un futuro a las empresas humanas iniciadas en el pasado. Al mirar lo histórico como campo de posibilidades frente a las cuales toda decisión es siempre un riesgo, Merleau-Ponty nos obliga a observar las consecuencias de las acciones y también las formas cómo dichas acciones han respondido al pasado. Sin embargo, esto no les quita responsabilidad a los actores políticos. Todo lo contrario, los grupos políticos son responsables (Merleau-Ponty, 1995HT: 138 y p. 233) en tanto y en cuanto actúan y asumen riesgos posibles frente a la historia, para construir la vida colectiva que esperan. Dice el autor:

“El político nunca es a los ojos de los demás lo que a los propios ojos, no solo porque los otros lo juzgan temerariamente, sino más aún porque ellos no son él, y porque lo que en él es error o negligencia puede ser para ellos mal absoluto, servidumbre o muerte. Al aceptar, con un papel político, una posibilidad de gloria, acepta también un riesgo de infamia, uno y otro ‘inmerecido’. La acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios’ (...) ‘Ningún político puede enorgullecerse de ser inocente. Gobernar, como se dice, es prevenir, y la política no puede justificarse sobre lo imprevisto. Pero lo imprevisible existe. Esa es la tragedia” (Merleau-Ponty, 1995HT: 26)¹⁰

Históricamente, sobretudo en la literatura filosófica posterior a la Segunda Guerra Mundial, violencia y política han sido radicalmente distinguidos¹¹. Pe-

9. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 112.

10. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 62.

11. Por ejemplo, la propuesta de Hannah Arendt, quien establece una distinción entre violencia y poder (Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid: Alianza Editorial, 2006): la violencia está asociada a la dominación, mientras que el poder es la capacidad de actuar concertadamente. Esto quiere decir que el poder es legítimo porque se da en la vida pública plural dialogada, contraria a la violencia, que es un instrumento para alcanzar el poder. En ese sentido, cree Arendt, la violencia tiende siempre a buscar justificación, pero no es legítima. Para ella, la violencia no es legítima porque es muda (Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, p. 47) y se excluye del poder, que es diálogo

ro, hemos visto que la historia social, entendida como existencia, entraña una dimensión de violencia inherente. Retomando la propuesta de Saint Aubert, podríamos decir que el *empiétement* involucra a la violencia como parte de las relaciones intercorporales. En ese sentido, la violencia forma parte del trasfondo político característico de la vida colectiva, así entonces cualquier elección establece un tipo de *empiétement* en la vida del otro. Habría que evaluar ahora los momentos en que esa transgresión es positiva y los momentos en que es negativa, dependiendo, claro está, del colectivo de identificación. Por esta razón, cualquier posición que se tome es susceptible de vulnerar y afectar a los otros, y por ello no podemos denunciar la violencia en general (abstractamente) (Ralón de Walton, 2015), porque desde esa perspectiva estaríamos evadiendo una reflexión donde notemos cómo nos vinculamos con unos y con otros, cómo reconocer distintas *praxis* en el entramado de la coexistencia de la que formamos parte. Podríamos decir que, desde una lectura ligera de la filosofía de Merleau-Ponty, pareciese que expresa un pensamiento fatalista frente a la violencia, pareciese que encuentra una forma de justificarla, ubicándola como una característica central de nuestras relaciones intercorporales.

y acuerdo en la política, en evidente referencia a la democracia griega. Lo que tenemos aquí, entonces, es una respuesta que parte de una distinción moral y permite establecer la violencia y el poder como escindidos, para finalmente eliminar la violencia de nuestras relaciones políticas. Arendt cree que lo propio de la política es pensar el poder como concertación de fuerzas basadas en el diálogo, en tanto esto legitima el poder desde diferentes posiciones, oponiéndose así a la violencia y protegiendo la vida humana más allá de sus diferencias. Sin embargo, desde la propuesta filosófica merleau-pontyana sería pertinente revisar qué se entiende por las categorías “medios” y “fines”. Para Merleau-Ponty, el fin es un resultado que uno se propone lograr (no es una utopía) y, por ende, supone obrar en la historia. En efecto, la razón instrumental medios-fines es una racionalidad causalista y determinista, que presupone la previsibilidad del “fin”, y además que el medio lo producirá inexorablemente (determinismo). Por esta razón, no estamos de acuerdo cuando Eiff afirma que la filosofía de Merleau-Ponty podría hermanarse con la teoría política arendtiana (Daniel Eiff, *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, p. 15). Ambos están desacuerdo con una visión relativista o una visión totalitaria de la política, pero ambos se diferencian en la relación que establecen entre violencia y poder político. Debe decirse también que otros conceptos impiden asemejar la propuesta filosófica política de los autores. Así, por ejemplo, para Merleau-Ponty el cuerpo demarca el horizonte perceptivo a partir del cual comprendemos las relaciones colectivas, Arendt no parte de una vinculación corporal con el mundo. Para Arendt, “comprender” significa que el pensamiento interpreta el mundo desde sus vivencias, para Merleau-Ponty, la *reprise* sería una forma de comprensión de lo político, donde es el pasado lo que nos invita a comprender el futuro. Al respecto, se sugiere revisar el texto María del Carmen López Saenz, “M. Merleau-Ponty y H. Arendt: Pensando la historia”, *Pensamiento* 74, n. 280 (2018): 433-56. Una posición parecida en la época de entreguerras es la de Camus, quien pensaba necesario refutar toda forma de violencia como el primer acto de cultura y desarrollo social. En *El hombre rebelde* Camus rechaza la intromisión y la violencia ejercida contra cualquier otro hombre (negar cualquier forma de humillación posible). Véase Albert Camus, *L'homme révolté* (Paris: Gallimard, 1951).

Eso no es cierto. Merleau-Ponty apunta a poner la violencia en el hecho de nuestra coexistencia y a describir en ella su sentido de transformación. Más allá de condenar o no a la violencia, Merleau-Ponty invita a pensar en sus posibles facetas (sus complicidades sociales, sus responsabilidades, sus exigencias históricas, etc.), porque con una reflexión más profunda de la violencia nos devuelve a la idea de libertad colectiva. Es preciso aquí volver sobre la idea de la guerra como experiencia particular del autor para entender la violencia. En 1945, en “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty manifestaba que en la guerra se descubrían no más libres ni más conscientes que, por ejemplo, un judío o un deportado (que no tenían posibilidades), porque: “No hay libertad efectiva sin algún poder. La libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 223), esto es, una coexistencia colectiva de la que formamos parte y a la cual no podemos renunciar, pero sí continuar (retomarla) para hacerla algo distinto y ampliamente más libre para nuestro grupo humano. Merleau-Ponty describe al político cartesiano del siguiente modo:

“(…) no existe, pues, un mundo en guerra con, por un lado las democracias y, por otro, los fascismos, o por un lado los imperios constituidos y por otro las naciones llegadas tarde que quisieran constituir un imperio (...); no existen los imperios, las naciones, las clases, no hay nada más que hombres por todas partes, siempre dispuestos para la libertad y para la felicidad, siempre capaces de obtenerlas bajo el régimen que sea, a condición de que encuentren la única libertad que encuentran, la del propio juicio, un solo mal, pues, que es la guerra, un solo deber, que es el de no creer en las victorias del derecho y la civilización y hacer cesar la guerra. Así piensa este solitario cartesiano, y no ve detrás de sí su sombra proyectada sobre la historia como sobre un muro, en este sentido, esta figura que toma sus acciones en el exterior, este Espíritu Objetivo que es él mismo” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 220)¹².

La experiencia de la guerra, de esto modo, obliga a pensar en una nueva filosofía donde estamos “mezclados con el mundo” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 222) y asimismo “mi libertad y la del otro se anudan entre sí a través del mundo” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 222), no podemos pensar en cerrarnos en una vida interior con nuestros pensamientos.

En resumen, Merleau-Ponty reconoce en Maquiavelo el interés por poner la lucha política, en los cambios y desórdenes propios de la vida colectiva y por ello concluye dándole razón al florentino en que no hay posibilidades de paz en la política, sino solamente de control de la violencia, a través de la atención de demandas, con el fin de no hacer aparecer la violencia exacerbada. Pero a

12. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 168.

diferencia de Maquiavelo, Merleau-Ponty no pone la atención en pensar o no en formas de controlar esta violencia; su interés por la obra del autor florentino es porque nos invita a una comprensión más lúcida de la contingencia. Maquiavelo revela así el aspecto fenomenal de lo político y los actores políticos: la lucha entre los grupos de poder, la coexistencia que, al mismo tiempo que es reencuentro, puede también ser violencia, en el mismo momento que indica la pertenencia y el reconocimiento, muestra también el conflicto social. Como manifiesta Revault de Allones, Merleau-Ponty encuentra una ambigüedad lúcida en la obra de Maquiavelo, que más que consentir *per se* a la violencia, nos invita a buscar formas de medirla (Revault, 2001: 31). No obstante, estas limitaciones –piensa Merleau-Ponty– no pueden provenir de una visión moral, porque –como comprueba Maquiavelo y él mismo desde la experiencia de la Guerra Fría– tales límites pueden ser tan crueles como otros. La respuesta a la obra de Maquiavelo está en el hecho de pensar lo metafísico como nuestra propia contingencia, esto es, como elemento de una reflexión que explicitaremos en el siguiente acápite.

4.2. Violencia, adversidad y contingencia

En la conferencia titulada “L’homme et la adversité” (1951), Merleau-Ponty manifiesta que la encarnación –término sinónimo de la expresión– es el tema que caracteriza las humanidades de mediados del siglo XX (Merleau-Ponty, 1964S: 291). Entre otros temas implicados en la noción de encarnación, se encuentra el *empiétement* como una forma esencial de vincularnos con los otros. En este breve texto, Merleau-Ponty describe cómo los individuos nos apropiamos de vocablos, tonos o gestos que otros hablantes han dicho, pues son los otros los que suscitan en el individuo la apropiación o, dicho de manera más radical, el *empiétement* de su lenguaje. En ese mismo instante en que las palabras y los gestos se adoptan, el hablante reelabora, con un estilo particular, lo que quiere decir. Los gestos del otro se convierten en suyos, junto con la entonación y el ritmo de las palabras, de tal manera decimos que el lenguaje es “suyo”; le pertenece, aunque no venga propiamente de él, sino de los otros (Merleau-Ponty, 1964S: 295). Así, las diferencias entre los individuos subsisten en la vida social, pero el anonimato evoca, en Merleau-Ponty, la sedimentación de lo instituido que ha necesitado instituyentes.

¿Cómo vincular el fenómeno de la encarnación con lo político? Luego de las dos guerras mundiales, la crisis de la racionalidad se traduce, concretamente, en el “fracaso de una política jurídica” (Merleau-Ponty, 1964S: 293). Los acuerdos de fin de la Primera Guerra Mundial, tales como los elaborados entre

los “tres Grandes”, o las indemnizaciones estipuladas en el Tratado de Versalles fueron detonantes para una siguiente guerra, cuya política basada en meros componentes jurídicos terminó por esconder, detrás del derecho, las tensiones entre los actores políticos confrontados. Luego de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, –creo Merleau-Ponty– tampoco ha existido un interés por replantear los temas políticos de una manera más profunda.

En 1951, Merleau-Ponty brinda una Conferencia en Génova, que luego se publicará con el título “El hombre y la adversidad”. Este período es de alta complejidad al interior de la Guerra Fría: se discute sobre el caso de Hungría (el proceso de Rajk en 1949), el inicio de la Guerra de Corea y se tiene información sobre los campos de trabajo soviéticos. Lo que Merleau-Ponty ve es que la política está desacreditada, pues se dice que es cínica e hipócrita (lo que él llama “maquiavélica”, sin relacionar, en este caso, este adjetivo al autor del Renacimiento). En efecto, durante la década del cincuenta, los dos grupos de poder enfrentados en la Guerra Fría (USA y Europa occidental *vs.* URSS) buscan cómplices entre sus adversarios y traidores en su propio grupo (Merleau-Ponty, 1964S: 386); es una política donde reina la incertidumbre sobre sus acciones. Es importante indicar también que cinco años antes de escribir “El hombre y la adversidad” en 1945, el autor escribe *A favor de la verdad*, texto en el que comenta la insatisfacción frente a una República Francesa que ha perdido su total autonomía y que se comporta influenciada por las dos grandes potencias. Merleau-Ponty plantea ya en estos años el “doble juego” de una política acomodada a intereses, desde ambas posiciones ideológicas (el doble juego liberal y el doble juego comunista) al que se han reducido las dos ideologías tan solo para conservarse. (Merleau-Ponty, 1977SnS: 235).

Además, las potencias confrontadas tienen una actitud ofensiva con respecto a los conflictos en otras naciones, pues ellas harían la guerra dejando dicho –previamente– que la hacen para declarar la paz (se ha denominado a esto una “ofensiva de paz” o “medida de fuerza”). Durante este período tenso, se habla de disuasiones verbales, de concesiones de hecho y de acuerdos de paz que ninguna de las partes políticas enfrentadas toma como verdaderas. Ante esta situación de “perplejidad política” (Merleau-Ponty, 1964S: 298), el lector debe reconocer –piensa el fenomenólogo– que el problema de fondo no es el antagonismo ideológico, sino las confusiones que ellas mismas tienen sobre su acción porque se han perdido en un sin fin de razonamientos, de medios a fines. Las potencias son incapaces de ver los problemas que ellas mismas generan más allá de sus propias comprensiones. Así, por ejemplo, los políticos occidentales no reconocen la complejidad política internacional, en lugares como la India o la China, y eso es un riesgo de guerra no solo para las potencias, sino un riesgo

mundial: “La política mundial es confusa porque las ideas de las que depende son demasiado estrechas para abarcar su campo de acción” (Merleau-Ponty, 1964S: 300). La política sigue atrapada en la violencia y en la defensa ideológica de posiciones unilaterales. Debe relacionarse este antagonismo con la forma cómo Merleau-Ponty examina la relación entre adversarios políticos. Según Merleau-Ponty, es importante reconocer que entre los adversarios políticos hay prejuicios comunes. Cuando uno examina estas cercanías, se da cuenta que la lucha política severa entre las opiniones antagónicas, en realidad no sirve de nada, porque solo hace que se acentúe la rivalidad (Merleau-Ponty, 2016ENT: 125), en ese sentido, es lícito preguntarse en qué medida la construcción de lo político se asienta sobre la base de relaciones entre adversarios (Merleau-Ponty, 2016ENT: 325). Frente a ello, Merleau-Ponty busca hallar una visión de lo político que se preocupe más de las realidades vividas por las poblaciones que se encuentran involucradas en conflictos, de tal manera que se pueda obtener luces sobre la posibilidad de un proyecto específico de coexistencia social ampliada.

Existen, para Merleau-Ponty, dos tipos de valoración sobre la contingencia. Una negativa, que se ha identificado como adversidad, y una positiva, que es la contingencia en sí misma. La valoración negativa comprende la contingencia como una fuerza que nos dirige al caos y la perdición, que se experimenta como “fatal”, como si –describe Merleau-Ponty– un genio maligno actuara en contra nuestra: “no se trata más que de una especie de inercia, de una resistencia pasiva, de un desfallecimiento del sentido– de una *adversidad* anónima” (Merleau-Ponty, 1964S: 300). La valoración positiva de la contingencia es verla como la superación espontánea, que nace de la experiencia sedimentada, de lo heredado históricamente. Podemos decir, entonces, que hay una comprensión posible de la contingencia en el marco de una reflexión que se abre a una concepción del ser como inacabado y en proceso constante de hacerse. Por esa razón, tal como Merleau-Ponty lo expresa en *El ojo y el espíritu* con respecto a la pintura: “esta historicidad sorda que avanza en el laberinto mediante desvíos, transgresión, invasión y repentinos empujes, no significa que el pintor no sepa lo que quiere, pero lo que quiere está más acá de los fines y de los medios, y manda desde arriba toda nuestra actividad útil” (Merleau-Ponty, 1985OE: 66).

La contingencia es el reconocimiento de que estamos en un mundo, en un lugar específico y en un tiempo específico desde donde organizamos nuestras relaciones humanas, sociales, políticas; pero su propia forma hace que las organizaciones e interrelaciones sean siempre inacabadas, susceptibles de cambio, inversión o metamorfosis. Lo que debemos hacer, por lo tanto, es no entender la contingencia como adversidad, sino como una posibilidad de acción que

no tiene garantía en ningún modelo al que pudiese invocar como referencia (Merleau-Ponty, 2016ENT: 64-71):

“El hombre es absolutamente distinto de las especies animales, pero precisamente porque no tiene ningún pertrechamiento especial y es el lugar de la contingencia, a veces bajo la forma de una especie de milagro, en el sentido de *milagro griego* por ejemplo, a veces bajo la de una adversidad sin intenciones. Nuestro propio tiempo está lejos de poder explicar al hombre por lo que de superior hay en él, tanto como por lo que hay de inferior (...) El hombre que es admirable no es este fantasma, es el que, instalado en su cuerpo frágil, con un lenguaje del que ha hecho uso tantas veces, en una historia titubeante, se reúne y comienza a ver, a comprenderla significar” (Merleau-Ponty, 1964S: 301)¹³.

Antiguamente, explica nuestro autor, el ser humano ha buscado ocultar la experiencia de la contingencia buscando la salvación, el ocultismo, lo sagrado, donde –en muchos casos– la adversidad recibía el nombre de “Satán” (Merleau-Ponty, 1964S: 396). El miedo a la contingencia también ha aparecido en prácticas políticas fascistas e incluso marxistas del período de la Guerra Fría. Otra forma de miedo a la contingencia es la falsa ilusión de que todo puede ser abierto a la conversación y que se puede encontrar mediante ella posibilidades para eliminar la violencia. Todas ellas son visiones ingenuas porque creen posible rechazar los prejuicios y también creen viable que podamos adoptar una misma forma de comunicación. Cuando se vive la contingencia como adversidad se interpreta como un acontecimiento peligroso que genera caos. Sin embargo, la contingencia es propia de la historia humana. No aceptarla expone a no entender realmente lo histórico.

¿Cómo aceptar la contingencia? Merleau-Ponty vuelve sobre Maquiavelo, su obra –dice el filósofo francés– aparta la esperanza y la desesperación con el mismo gesto: reconocer el azar como fundamental y común a todos individuos (Merleau-Ponty, 1964S: 265). Según Merleau-Ponty, Maquiavelo ha sido uno de los pocos autores que ha logrado reconocer la contingencia en la política de su tiempo. No obstante, piensa que no es necesario ir tan lejos (al Renacimiento) para entender la contingencia, porque la Guerra Fría muestra también situaciones en que ni una política basada en idealismos ni una basada en meras negociaciones pueden enfrentar los conflictos entre los grupos sociales. ¿Por qué hablar de la contingencia para pensar lo político? Debe tenerse claro que la contingencia genera situaciones cuya evaluación puede ser contradictoria, que cada elección política –lo hemos dicho– puede ser satisfactoria y

13. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 391.

positiva para unos grupos sociales y negativa para otros. La actividad política es –como ha explicado Revault– una evidencia problemática y no apodíctica (Revault, 2001: 74), pues como *praxis* se mantiene abierta a cambios y transformaciones posibles, así como a nuevas comprensiones del poder. En síntesis, la contingencia nos pone en la conciencia del conflicto de posiciones en un mundo en el cual las opciones pueden llegar a ser antagónicas. Lo político es contingente porque es el espacio de las relaciones sociales donde los grupos políticos confrontan sus principios políticos y donde se toman decisiones que pueden tener diferentes perspectivas sobre lo histórico; pero, en ningún caso –reiteramos– hay garantía del porvenir. Habría que decir que, así como Maquiavelo es para Merleau-Ponty una figura emblemática a partir de la cual puede reconfigurarse la idea que tenemos de la violencia al interior de nuestras relaciones políticas, también podríamos agregar a Max Weber para comprender la contingencia y la historia en la política. Ya en 1947, en *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty elogia el trabajo de Weber porque ante el “realismo político” y el “idealismo moral kantiano”, Weber plantea mirar las consecuencias de cada acción política en la historia. Merleau-Ponty, 1995HT: 34). En el siguiente capítulo haremos mención de manera muy breve a Weber y su relevancia para la contingencia de la historia de Merleau-Ponty.

En síntesis, hemos visto cómo la situación política, económica y cultural que vive Merleau-Ponty lo lleva a replantear las comprensiones históricas que se han dado sobre el fenómeno de la violencia. La situación de entreguerras y la tensa calma de la Guerra Fría motiva a nuestro autor a pensar que no se puede acabar con la violencia, y que renunciar a ella resulta ilusorio. Así, opta por no ocultarla, sino por presentarla en una dinámica de relaciones intersubjetivas que aparece antes de cualquier reflexión, moral o ideológica, y que forman parte de nuestra comunicación, de nuestro lenguaje y de nuestras culturas. Sin embargo, eso no quiere decir que la violencia se acepte sin más ni que se relativicen las acciones injustas. Merleau-Ponty se esfuerza por comprender la violencia abandonando los términos binarios y dejando de tomarla como algo general y abstracto. El autor prefiere prestar atención a las formas de violencia que se producen en la vida colectiva: violencias endémicas, violencias exacerbadas, violencias en la *praxis* política, etc. Más allá de lograr una nueva configuración del término, la obra de Merleau-Ponty brinda –parafraseando a Bimbenet– “fecundas” posibilidades de investigación social, porque pone a la violencia en una descripción de correlaciones infinitas que permiten acercarse a los hechos de otro modo (Staudigl, 2014)¹⁴.

14. Staudigl acerca al lector a otras formas de enfocar fenomenológicamente la violencia, preguntas que se inician considerando, primero un retorno a “las cosas mismas” y una apuesta por la “actitud natural individual” desde la intencionalidad y la motivación. Reconoce la importancia

Lo interesante de esta perspectiva merleau-pontyana, que arranca de la descripción fenomenológica de la existencia humana encontrando en Maquiavelo ciertas ideas que debemos repensar, es que ninguna propuesta normativa del “deber ser” puede o debe plantearse sin considerar descriptivamente lo que *somos*.

4.3. La idea de la historia

Considerando ahora el contexto de la Segunda Guerra Mundial y del ambiente propio de los siguientes años, Jean-Noëlle Cuelli (2000) caracteriza esta época como un escenario donde se plantea de manera más aguda que en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial la cuestión por el sentido de la historia y la existencia. La pregunta por la historia está especialmente estimulada en el ambiente francés por la importancia adquirida con la reflexión del marxismo, promovida dentro y fuera del Partido Comunista francés, cuya influencia es, en esta época, notable. El existencialismo ha venido desarrollándose cada vez más, luego de Hegel, con Kierkegaard, y posteriormente con la fenomenología de Husserl y Heidegger, y luego con autores que estaban desarrollando su propia idea de existencialismo en Francia: Marcel, Mauss, Dahl, Sartre. En ese escenario, Merleau-Ponty ve en la filosofía de Hegel un pensamiento de la verdad que ubica en la Modernidad la posibilidad de vivirla de manera definitiva. Si consideramos que la obra de Merleau-Ponty debe verse de manera integral y no dividida, lo que encontramos es una permanente crítica a la idea de una historia total (cerrada), que irá aumentando y haciéndose más profunda con el tiempo. En este sentido, los textos tempranos con referencias a Hegel –*Existentialisme chez Hegel* (1947), “Autour du marxisme” (1946) y “Marxisme et philosophie” (1946), publicados todos en SnS– muestran dos críticas centrales. Primero, la incapacidad de Hegel de considerar la Modernidad, tal como la está viviendo, como un momento importante de lo histórico y no como un punto de vista absolutamente privilegiado sobre la historia. Segundo, cuando vincula el devenir de lo histórico con una sucesión de experiencias del “espíritu del mundo”, en la cual se explicita progresivamente la relación de lo divino y lo humano, que se clarifica por fin en su filosofía, da pie a pensar que su obra se puede interpretar como el fin de la historia.

Consideremos ciertas ideas que aparecen en estos artículos tempranos y que podrían sintetizarse en el vínculo conceptual entre historia, existencia y contingencia. En “Existencialismo en Hegel”, el autor diferencia dos Hegel:

de Merleau-Ponty en su aproximación a la violencia (Michael Staudigl, *Phenomenology of Violence. Studies in Contemporary Phenomenology*, Boston: Brill Academy Publisher Staudigl, 2014, p. 12).

el de 1807 –*La Fenomenología*– y el de 1827 –*La Enciclopedia*–. Mientras el Hegel de la *Enciclopedia* intenta hacer una comprensión total de la historia, el de la *Fenomenología*, dice el autor, se mantiene en el movimiento permanente de la substancia, que no es sino la lógica inmanente de la experiencia humana. Para Merleau-Ponty, solamente el Hegel de la *Fenomenología* podría considerársele como existencialista (Merleau-Ponty, 1977SnS: 110), porque aquí la negación determinada, que va de lo singular a lo universal (y viceversa), mantiene al sujeto en la experiencia misma. Esta experiencia es, para Hegel, aquella de la Modernidad entendida como la pregunta sobre una sociedad interpretándose a sí misma a partir de la libertad. Sin embargo, la misma *Fenomenología* también es criticada por Merleau-Ponty. Él rechaza la posibilidad de una reconciliación entre los individuos al modo hegeliano, esto es, la forma en la que los individuos superan todas las contradicciones y se reconoce como parte de una comunidad universal (Merleau-Ponty, 1977SnS: 111). Una reconciliación de este tipo, piensa el francés, es una vida superior que escaparía a la propia existencia. No obstante, no encontramos en este texto un desarrollo que permita saber si para Merleau-Ponty hay posibilidades o no de reconciliación del individuo (singular) con la sociedad (universal).

En “Acerca del marxismo” (1946), Merleau-Ponty vuelve sobre la pregunta por la historia. En discusión con Thierry Maulnier, el autor diferencia dos formas de comprensión de la misma. La primera es la comprensión bajo la perspectiva de una lógica causal (un entramado de acontecimientos que necesariamente se suceden hacia una conclusión). La segunda es la comprensión como mera narración de eventos o aventuras que aparecen en el tiempo, por azar, que piensa la historia como hechos que no guardan ligazón entre sí. Ninguna de ellas es, para Merleau-Ponty, una perspectiva posible. Él prefiere decir que la historia es contingente (Merleau-Ponty, 1977SnS: 177). ¿Qué quiere decir con ello? Un movimiento histórico podría ser percibido como exitoso, pero esta percepción se da por un tiempo determinado (no es permanente). Esto quiere decir que una acción no puede pensarse como válida en sí misma, sino que su validez tiene que ver con el avance que aporta a la coexistencia social y a la capacidad de este avance para permanecer institucionalizado (Merleau-Ponty, 1997SnS p. 165 y Merleau-Ponty 2006EF: 33). En ese sentido, si la historia es contingente, no podríamos hablar de una síntesis final de la historia, porque no hay encadenamientos puramente lógicos en la historia. Merleau-Ponty reconoce la importancia de separar la lógica de la historia, para empezar a hablar de “sentido” de la historia (Mansilla 2020: 330). Dado el caso que se mantenga una perspectiva lógica de la historia, piensa el autor, estamos otorgándole a ésta el carácter necesario, viviendo en la apariencia de “un solo

drama” que ya tiene un final previsto (Merleau-Ponty, 1977SnS: 187); pero si hablamos de “sentido” estamos interpretando los acontecimientos como susceptibles de abrir distintas posibilidades de futuro o de *continuar* el pasado en el futuro. “Continuar”, para Merleau-Ponty, tiene un sentido preciso que se opone a la pura repetición. Es la capacidad de asumir un pasado explicitando las posibilidades de futuro que ofrece y tomando el riesgo de dar efectividad a algunas de ellas. Una historia con sentido, para Merleau-Ponty, entonces no es una historia que marcha teleológicamente en una dirección pre-establecida, sino una historia contingente con sentidos que aleatoria y abiertamente se van abriendo o no a lo largo de su curso.

Para entender esto, es pertinente aclarar que cuando estudiamos la crítica a la perspectiva hegeliana de la historia en el caso de Merleau-Ponty, el autor tiene como referente contextual el marxismo. Recuérdese que, en el período posterior a la guerra, el comunismo francés representa una parte notable de la población, pero al mismo tiempo, presenta divisiones al interior del comunismo. Es precisamente el PCF quien justifica una revolución en la medida que ésta podría otorgar un futuro favorable para el desarrollo de la comunidad francesa e internacional en una dirección determinada por una voluntad colectiva. Esto es lo que, a fin de cuentas, Merleau-Ponty rechaza de esta comprensión de la historia. Desde su punto de vista, la historia no puede verse como una serie de ideas que permiten la consecución de un fin específico o el mantenimiento de un tipo de sociedad. Para Merleau-Ponty, una perspectiva histórica permite vislumbrar que las instituciones sociales y políticas son susceptibles de desaparecer en la medida que han dejado de ser significativas para una parte importante de la sociedad, y ahora se perfilan como problemas sociales del presente (como temas del cuestionamiento social del presente). En “Acerca del Marxismo” (1945), Merleau-Ponty asume que el problema central de lo político, en el plano económico, es dar una respuesta concreta frente al desarrollo capitalista de post-guerra. Esa es la razón de pensar la historia como un proceso en el cual un sentido se esboza sin que de él se pueda anticipar alguna conclusión. Las referencias al tema de lo histórico de este artículo están estrechamente ligadas a lo que Merleau-Ponty va desarrollando en la *Fenomenología de la percepción* contra el mecanicismo y el idealismo, específicamente en la sección “El otro y el mundo humano”. Ahí, el autor ha planteado el reconocimiento de la historia como una forma de producción social desde una perspectiva temporal: la sociedad es una dimensión del ser humano que él mismo produce, no desde una óptica *ex nihilo*, sino como *dar sentido* a la historia (producir, metamorfosear, expresar, recrear). Esta recreación supone la apropiación del hombre del mundo natural que solo es posible en las relaciones con los demás, esto es, en la cultura. Para Merleau-Ponty, lo cultural

es lo natural, humanamente hablando, que se hace y rehace a través del tiempo, donde los seres humanos anticipan sentidos nuevos como respuesta a su medio vivido o a la herencia del pasado.

A partir de lo dicho, podemos ir sintetizando cuál es el sentido de la historia para Merleau-Ponty, contrario a Hegel: es el carácter contingente de la historia, que plantea ver los acontecimientos políticos como posibilidades históricas de intervención y transformación frente a la cultura sedimentada. Los textos tempranos que hemos mencionado anuncian ya el rechazo de nuestro autor a una concepción de la historia global y acabada (totalización), tal como se interpretaba a Hegel y a la idea del Saber Absoluto, en la Francia de entreguerras.

No obstante, es en la década del cincuenta donde se puede ver con claridad la forma cómo Merleau-Ponty busca combatir una dialéctica de la historia que se asume totalizante. En su candidatura al *Collège* de France (1951), hace un análisis de las publicaciones que ha realizado hasta ese momento para plantear luego su proyecto de enseñanza¹⁵. En dicho texto, dice Merleau-Ponty que existen varias perspectivas de la historia: la que pone al individuo como sujeto de la historia, la que pone al individuo como objeto de la historia, la que ve en la historia una razón que se manifiesta (Hegel), o la que simplemente ve la historia como azar. Para Merleau-Ponty, lo que le ha mostrado el estudio del lenguaje es que éste se va modificando siempre al mismo tiempo que es sostenido por la necesidad de comunicar (Merleau-Ponty, 1979RC, pp. 125-144):

Una teoría de la verdad sería entonces superficial si ella no tomase en consideración, además del sujeto hablante y la comunidad lingüística, el sujeto vivo, queriendo, evaluando, creando y trabajando en la comunidad histórica, y las relaciones de verdad que él puede y podrá atar con ella¹⁶.

Para pensar la filosofía de la historia, Merleau-Ponty propone una génesis del sentido de la misma, pues, así como había explicado que en la percepción se encuentra “una semilla de verdad” (Merleau-Ponty, 2001P2: 34), en la historia también y para conocerla solo es posible tomar esa verdad en tanto devenir, es decir, en tanto explicitación o transformación de sentido. La historia es posible porque hay humanidad, pues ni un dios, ni una razón fuera

15. El proyecto que presenta el autor se divide en tres temas: (1) la expresión y la verdad, (2) la historia y la intersubjetividad y (3) los problemas últimos sobre la racionalidad (Maurice Merleau-Ponty, “Titres et travaux, projets d’enseignement (1951)”. *Parcours II*, 2000).

16. “Une théorie de la vérité serait donc superficielle si elle ne prenait en considération, outre le sujet parlant et la communauté linguistique, le sujet vivant, voulant, évaluant, créant et travaillant dans la communauté historique, et les rapports de vérité qu’il peut et pourra nouer avec elle” (Maurice Merleau-Ponty, *Parcours II*, p. 32).

del mundo podrían hacer la historia (Merleau-Ponty, 1979RC: 133); solo la hacen los seres humanos que intentan comprenderse respondiendo a las interrogantes de su pasado. En ese sentido, la comprensión de la historia no es más que la descripción de la comunicación entre los sujetos que están puestos en situaciones sociales, políticas o económicas específicas, porque es en esta comunicación que los sujetos encuentran profundas diferencias y afinidades con su pasado.

La reflexión de Merleau-Ponty sobre la historia implicará un estudio de la dialéctica que se aprecia con mayor claridad en dos cursos “Materiales para una teoría de la historia – curso de lunes” (1953–1954) y “La filosofía dialéctica – cursos de jueves” (1955–1956), el cual coincide con la publicación del libro *Aventuras de la dialéctica* (1955). En ellos, podemos encontrar una lectura del autor para comprender el acto histórico desde una visión “perceptiva” de la historia. Como se ha indicado en el primer capítulo, hay una relación entre *intencionalidad operante* y temporalidad: la *intencionalidad operante* articula el cuerpo y el mundo, propiciado por la sollicitación de lo sensible que está haciendo presión sobre el cuerpo para que retome este sensible en la tarea y lo transfigure en un mundo orientado. Esta transfiguración es el principio de todo el proceso que Merleau-Ponty llama expresión. Entonces, no es el cuerpo el que se expresa en movimiento, sino que es lo sensible que se expresa en un mundo orientado a través de la metamorfosis que el cuerpo opera sobre lo sensible por su esquema corporal. Consideremos ahora dos visiones de lo que Merleau-Ponty entiende por historia:

(i) En primer lugar, la historia se efectúa como intercambio entre distintos órdenes de actividad, es decir, lo económico, lo político, lo social, lo cultural se entremezclan, y ninguno adquiere mayor fundamento que otro. Todos los órdenes actúan en una especie de solidaridad que motiva al historiador (o al sujeto de acción) a darle un orden específico, o a llamarla de alguna manera, encontrando las conexiones entre sí. Así, por ejemplo, un problema económico vivido por la clase proletaria no puede comprenderse del todo si no se vincula a situaciones históricas culturales, religiosas, etc.

Es preciso mencionar al respecto que Merleau-Ponty reconoce, en este caso, el aporte de Max Weber con relación a su idea de la historia. En efecto, en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber establece conexiones ocultas entre los dogmas de fe de los protestantes y la instauración del capitalismo. Weber hace ver un proceso de la historia reconociendo los rasgos visibles u ocultos de todos aquellos elementos del pasado, pero que se hacen presentes en nuestras acciones. Debemos decir que la presencia de Weber en

los escritos de Merleau-Ponty, sobre todo desde la década de 1950, es crucial para su visión de lo político. La manera cómo Weber entiende la historia occidental expresa el desarrollo de la racionalización, pero al mismo tiempo su contingencia, por ejemplo, cuando describe un liberalismo consciente de sus propios límites, incluyendo en esa descripción la historia de luchas sociales (Maurice Merleau-Ponty, 2016ENT: 98). Merleau-Ponty piensa que Weber compartiría una visión del mundo producido, que es susceptible de desagregarse o transformarse. Algo que también valora Merleau-Ponty de la obra de Weber es que el historiador mismo es histórico, Weber demuestra cómo él mismo se ubica en su propia contingencia. Por lo tanto, el historiador debe comprender la acción humana en esta perspectiva de vectores que forman parte de una única existencia.

Dice Merleau-Ponty en *Aventuras*:

La historia es un objeto extraño: un objeto que somos nosotros mismos; y nuestra irremplazable vida, nuestra salvaje libertad se encuentra ya prefigurada, ya comprometida ya jugada en las otras libertades que hoy pertenecen al pasado. Weber se ve obligado a superar el régimen de la doble verdad, el dualismo de la objetividad del entendimiento y del patetismo moral, para buscar más allá la fórmula de esta singular situación” (Maurice Merleau-Ponty, 1957AD: 15)¹⁷

La obra de Weber, según Merleau-Ponty, revela una dialéctica distinta entre el pasado y el presente: contemplamos un pasado que ha sido vivido, queremos entrar a la génesis de ese pasado, que ha sido presente. Así, por ejemplo, en su análisis del Calvinismo, Weber entra a ese pasado y va leyendo los hechos que han contribuido a definiciones iniciales del espíritu capitalista. Un ejemplo análogo sucede en el curso de la institución con el estudio de Lucien Febvre sobre *Rabelais (El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais)*. Para Merleau-Ponty, Febvre tampoco abandona su particularidad, pues para acceder a la comprensión histórica del ateísmo de Rabelais, entra primero a la “totalidad de todos sus horizontes”, lee otros textos de la época, toma información de cómo los hombres contemporáneos de Rabelais reaccionaban a sus ideas, acerca a Rabelais a otros pensadores con comportamientos similares (Erasmus) (Merleau-Ponty, 2012IP: 83)¹⁸. Puede decirse que la aproximación a la historia

17. Maurice Merleau-Ponty, *Aventuras de la dialectique*, p. 20.

18. Merleau-Ponty se pregunta si existe acceso de un tiempo a otro. Responde a esa pregunta con una cita de Febvre “[...] no se trata [...] de captar a un hombre, a un escritor del siglo XVI, aislado, desligado de sus contemporáneos, y con el pretexto de que un determinado pasaje de su obra se inscribe en el rumbo de una de nuestras maneras particulares de sentir; alienarla por propia autoridad bajo una de las rúbricas que actualmente usamos para catalogar a los

no puede ser como si se tratase de un espectáculo observado, porque nos acercamos a ella actuando (*praxis*) reconstruyendo un horizonte de decisiones y acciones colectivas (Merleau-Ponty, 1957AD: 16). Cuando Weber analiza ciertas afinidades propias del capitalismo tales como técnicas de producción, ciencia occidental, fe cristiana, Merleau-Ponty reconoce que, en este modo de hacer historia, se revela la matriz simbólica (*champ*), en el que se van encontrando ciertas afinidades, cierta familiaridad entre los acontecimientos y las dimensiones posibles (Merleau-Ponty, 2012IP: 15). De este modo, una dimensión revela sentidos posibles en otra dimensión: la fe puede vislumbrarse en el derecho, la ciencia, en las técnicas y así sucesivamente.

Esta perspectiva weberiana que retoma Merleau-Ponty es importante para superar una visión de la dialéctica que se reducía a sintetizar la historia en una sola (horizonte único absoluto). La comprensión histórica de Weber es esclarecer las elecciones dadas en el pasado, no desde una visión racional *sub specie aeternitatis*, sino reconociendo que lo racional es creado por el propio historiador (Merleau-Ponty, 1957AD: 37). Con todo ello, podemos entrever una aproximación a la contingencia: la historia comporta significados que se esbozan en la lectura que hace el historiador, el historiador encuentra acontecimientos familiares (afinidades), muestra coincidencias, reconoce errores reiterativos, el historiador toma así conciencia de que algo que estaba puesto en la historia se desvía. Hacer historia es mostrar el propio vértigo de la historia (Merleau-Ponty, 1957AD: 33)

(ii) Veamos ahora la segunda visión de la historia según Merleau-Ponty. Una acción se inventa y al mismo tiempo responde a la historia. Como es propio de la descripción de la temporalidad, Merleau-Ponty considera aquí dos componentes: la ilusión retrospectiva como proyección al pasado que transforma y la ilusión prospectiva en tanto que la acción se proyecta sobre el futuro (Merleau-Ponty, 1979RC: 135). Así, por ejemplo, el sujeto que quiere cambiar una situación porque cree que ésta forma parte de una sucesión de circunstancias injustas, actúa y reinterpreta el pasado, pero al mismo tiempo este sujeto se ha lanzado hacia un futuro posible en el que aguarda la desaparición de la injusticia. En ese sentido, así como hablamos de una vinculación de órdenes, hablamos ahora de una vinculación de momentos: no podemos ver el pasado, el presente y el futuro como separados, como hiatos; su vinculación,

que piensan o no como nosotros en materia de religión [...] Consiste en saber de qué manera entendieron, pudieron entender y comprender los hombres de 1532 el *Pantagruel* y el *Cymbalum mundi* [...] consiste mucho más en saber cómo los mismos hombres no pudieron, seguramente, ni entenderlos ni comprenderlos” (Maurice Merleau-Ponty, *La institución*, p. 82).

que es la temporalidad, está expresada en la acción misma del ser humano, al darle sentido desde su interpretación, que es siempre situada.

No hay, por consiguiente, un pasado estructuralmente “objetivo”, hay un pasado retomado como nuestro proyecto al futuro, haciéndonos entender la historia anterior. Dicho de otro modo, lo que hace el actor político o el historiador es interpretar situaciones como posibilidad de futuro, leerlas como si se precediesen a sí mismas en el presente. En rigor, los sujetos somos históricos: no anticipamos resultados, sino que tomamos nuestras interpretaciones como reveladoras de una realidad y vamos encontrando solidez o legibilidad a medida que ciertos hechos nos permiten corroborar ideas iniciales. Por lo tanto, ni las acciones, ni las lecturas de la historia revelan esencias como el matemático revela esencias en la geometría, lo que se revelan son “ilustraciones provisionarias” desde un punto de vista elegido por el historiador o por el sujeto de acción, del mismo modo como en la percepción retenemos el gesto de alguien o la palabra de un autor, pues creemos captar en ese gesto o en esa palabra un cierto estilo que nos anticipa un comportamiento, una forma de *ser al mundo*.

Si integramos las observaciones sobre la historia y la acción histórica, podemos apreciar que la historia, según Merleau-Ponty, no está amparada en una lógica general a partir de la cual se la interpreta. La historia se comprende desde dos vectores que nosotros graficaríamos de la siguiente manera, uno horizontal, que es la estructura que se forma con los órdenes de actividad entre sí, y otro vertical que es la estructura que nos brinda nuestra situación temporal (el presente vivo), por lo que un acto histórico, un hecho no puede ser desligado ni de su pasado y ni de futuro. Para Merleau-Ponty, hay un sentido histórico que implicará renunciar a las separaciones convencionales de materialismo e idealismo, para saber que aquello que se comprende es una lógica en la contingencia, “una razón en la sinrazón”; porque la historia, según el autor francés, así como la lengua y la percepción, para ser lo que son necesitan ser retomados en las iniciativas humanas. Por consiguiente, la crítica merleau-pontyana al pensamiento de Hegel se centra en pensar que Hegel ha interpretado una idea de la historia sistemática y totalizante que separa al ser humano libre de su existencia contingente:

El racionalismo de Hegel se ve nuevamente cuestionado: los azares de la historia aparecen y se hacen racionales cuando ya es demasiado tarde. Es decir, cuando la invención humana los ha reintegrado al sentido del todo y, no hay por qué suponer una razón oculta que los oriente y que tome por ‘astucia’ el indumento de la contingencia. (Merleau-Ponty, 1979RC: 142)¹⁹.

19. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés du cours*, p. 56. Cf. también Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, p. 30.

Y también nos dice que:

Hegel es el único que piensa que su sistema contiene la verdad de todos los demás, y quien solo los conociera a través de su síntesis no los *conocería* en absoluto. Incluso si Hegel es verdadero de principio al fin, nada dispensa de leer a los ‘prehegelianos’, pues no puede contenerlos más que ‘en lo que ellos afirman’. Por lo que niegan, ofrecen al lector otra situación de pensamiento que no está en Hegel de manera eminente, que no está en él en absoluto, y desde la cual Hegel es visible a una luz que él mismo ignora. Hegel es el único que piensa que no tiene Para-los-demás y que es a los ojos de los demás exactamente lo que él sabe que es (Merleau-Ponty, 1964S: 96).

Hay una insuficiencia en la forma como Hegel comprende la historia. Primero, porque cree que su sistema filosófico contiene toda la verdad de todos los demás filósofos. Segundo, porque en la comprensión hegeliana se pierde el “para otro”, pues no hay en su pensamiento algo que nos remita a aquellas “ingenuidades” o “vacíos” que dejaron los otros filósofos. Tercero, la galería de imágenes mencionada hacia el final de la *Fenomenología del espíritu*, representa —dice Merleau-Ponty— al mismo Hegel como si fuese “el museo de todas las filosofías” (1964S: 96). Hegel comprende el pasado haciendo de él un encadenamiento de filosofías que son llevadas fuera del tiempo, y a estas filosofías les hace perder su significación abierta y su posibilidad de ser reelaboradas o transformadas. Según Merleau-Ponty, el problema fundamental de Hegel ha sido no darse cuenta que desde su punto de vista, siendo él mismo histórico podría de alguna manera ponerse en una posición transhistórica que le permita ofrecer de ella un sentido completo.

La forma cómo Merleau-Ponty responde a su situación histórica específica, a las formas de hacer política en su entorno, e incluso a las filosofías hegemónicas de su tiempo, especialmente, a la comprensión histórica hegeliana, lo ubica en una situación particular para elaborar su reflexión. La respuesta de Merleau-Ponty consiste en volver a situar la expresión a partir de una situación en la cual se reconoce perteneciendo, como consecuencia de su elaboración de las dimensiones prerreflexivas de las cuales surgen la palabra y el lenguaje. El lenguaje, en su forma naciente, es una producción de nuestro cuerpo propio en relación con el mundo, que recoge las sollicitaciones de lo sensible y lo transforman en un mundo que adquiere significación. De la misma manera, nuestro entorno histórico nos sollicita y le respondemos con todo nuestro aparato sensible, y esta respuesta se concretiza en una expresión que se puede confrontar con otras expresiones. Hablamos entonces de prerreflexión porque en ese plano no hay conocimiento, ni categorías, ni conceptos a partir de los

cuales conducimos una comprensión del mundo, sino porque nos situamos en una experiencia existencial, que, por ser precisamente individual, se puede proponer al debate sin pretender dominarlo.

Recuérdese que, para Hegel, la individualidad que se ha formado en la sociedad occidental ha tenido un hito a la vez desgarrador y fundador en la Revolución Francesa, la misma que ha puesto al individuo como el centro de la vida social. Sin embargo, cuando este individuo descubre que su *visión moral del mundo* cae en una serie de contradicciones y que su perspectiva como individuo es unilateral, el individuo es capaz de reconocerse en el intercambio con las otras individualidades (reconciliación). Para Merleau-Ponty, una perspectiva así es ella misma unilateral. Dicho de otro modo, la crisis espiritual se puede interpretar como una relativización del sueño que animaba el siglo XVIII e incluso el pensamiento de Hegel de una racionalidad que reconciliaría a la humanidad. El universal no está dado, pero la pregunta sigue siendo saber cómo retomar la tentativa y cómo una situación puede comunicarse con otra:

La historia comporta hechos dialécticos, significaciones esbozadas: no es un razonamiento continuo; la historia como un interlocutor distraído, deja que se desvíe el debate, se olvida en el camino los datos del problema. Las épocas históricas se dejan agrupar alrededor de una interrogación sobre la posibilidad del hombre, de la cual cada una de ellas proporciona su fórmula, y no alrededor de una solución inmanente cuya historia sería el acontecimiento (Merleau-Ponty, 1957AD: 30)

La historia es una forma de cuestionamiento de nuestra situación. Buscamos un reconocimiento que no está escrito en la naturaleza humana, sino en la comunicación social que, por su propio carácter, es “vértigo”, ya que no supone un fin armonioso, sino posibilidades de encuentro siempre amenazadas porque no tienen en el tiempo ninguna garantía.

El curso sobre *Teoría de la historia* (1953-1954) le permite a Merleau-Ponty reorientar la noción de dialéctica hegeliana: la negación de la negación es un pensamiento operante (Merleau-Ponty, 1979RC: 161)²⁰. En efecto, pensar

20. Mariana Larisson piensa que el año 1955 no es para Merleau-Ponty el “abandono de problemáticas” sino –al contrario– la radicalización de su posición de la historia, tema que conlleva a trabajar aún más sobre la idea de dialéctica. Con ello, Merleau-Ponty da el paso hacia lo que se conoce como su nueva ontología. (Mariana Larisson, *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, París: Mimesis, 2016). Nosotros no trataremos aquí la “nueva ontología” que Merleau-Ponty presenta en su obra editada póstumamente, *Lo visible y lo invisible*, pero creemos que es el contexto político y económico lo que motiva a Merleau-Ponty a percibir una idea distinta de lo político y transformar su visión de lo ontológico.

la dialéctica como aquello que se ha heredado de la filosofía de Hegel es ir más allá de una visión que sea pensamiento de las contradicciones, o pensamiento subjetivo que se convierte en especulativo, o pensamiento circular que se descubre como un saber absoluto (Merleau-Ponty, 1979RC: 163). Es precisamente en *Aventuras de la dialéctica* donde sus avances del curso sobre dialéctica aparecen formulados en diálogo con Lukács, Trotsky y Sartre. Aquí, Merleau-Ponty reinterpreta la dialéctica como la forma de entender el devenir histórico o, mejor dicho, un tipo de saber que se mantiene en devenir; la dialéctica es una lectura que se hace de la historia efectiva, para percibir en ella misma lo que puede tener de inteligibilidad:

“La dialéctica constituye esta intuición continua, una lectura seguida de la historia efectiva, este hecho de restituir las asociaciones atormentadas, los interminables intercambios entre el sujeto y el objeto: solo hay un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y ese devenir engloba el saber mismo” (Merleau-Ponty, 1957AD: 39)²¹

Merleau-Ponty pone tanto los cuestionamientos de la historia como los de la filosofía en la vida humana misma para manifestar que son los sujetos los que hacen la historia y que su *praxis* no nos puede revelar un conocimiento objetivo de la realidad política. A partir de sus lecturas de Weber y Lukács, la propuesta de Merleau-Ponty se concentra hacia 1955 en dos ideas claves. Primero, describir el modo cómo el flujo histórico permite comprender un sentido que no se considere como teleológico, sino simplemente como una organización significativa que nos permita entender la historia. Segundo, explicar cómo lo dicho primeramente se complementa con la idea de que somos historiadores porque somos históricos. La *praxis histórica* es el punto de encuentro entre los hombres y mujeres, es comunicación, incluso entre los sujetos de acción y los intelectuales:

Para una filosofía de la *praxis* el conocimiento mismo no es más que la posesión intelectual de una significación, de un objeto mental, y los proletarios pueden ser los portadores del sentido de la historia sin que sea bajo la forma de un ‘yo pienso’. Esta filosofía toma por tema no a las conciencias encerradas en su inmanencia natal, sino a los hombres que se explican unos con otros, aportando el uno su vida en contacto con los aparatos de opresión, el otro aportando informaciones de otra fuente sobre esta misma vida y una visión de la lucha total, es decir de sus formas políticas. Por medio de esta confrontación la teoría aparece como expresión rigurosa de lo que es vivido por los proleta-

21. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 50-51.

rios, y simultáneamente la vida de los proletarios se transpone en el registro de la lucha política (Merleau-Ponty, 1957AD: 59)²²

Como se puede apreciar, Merleau-Ponty reelabora el problema de la historia y de la reconciliación heredada de la filosofía de Hegel profundizando la idea de *praxis*, sentido profundo de su filosofía que nos obliga a instalarnos en un orden de comunicación o de intercambio con los otros. La *praxis* es ella misma no-cerrada y contingente. En la *praxis*, la historia no puede ser considerada ni universal ni total, sino que es el “desarrollo de puntos de vista parciales” (Merleau-Ponty, 1957AD: 61) de individuos situados en su presente, buscando comprender su pasado y generar un futuro.

En síntesis, la consideración que Merleau-Ponty tiene por el aporte de Hegel y la forma cómo se apropia del movimiento de negatividad determinada, que puede apreciarse en textos como la Estructura del Comportamiento o la Fenomenología de la percepción, al cual el ritmo de la sucesión de las percepciones puede ofrecer una analogía, y también el paso del orden de la percepción al del gesto y de éste a la palabra. Sin embargo, hemos mostrado también el rechazo profundo que su existencialismo manifiesta a la visión que Hegel propone de la historia universal y de la visión del individuo en la historia. Como ha explicado Cuelli, la “profundidad en lo negativo” es lo que permite reconocer en Merleau-Ponty su interés por ciertas ideas de Hegel y al mismo tiempo su rechazo por otras (Cueilli, 2000: 308). Para Merleau-Ponty, hay una necesidad de volver al sujeto encarnado a partir del cual interpretemos nuestra relación con lo histórico, de no olvidar la situación de cada individuo perteneciente a un mundo o a una cultura específica, porque es ello lo que nos hace ver el trabajo de la historia y de la política como cercanos a la experiencia encarnada. Con ello, hemos visto que la *praxis* resulta ser la interacción de las distintas dimensiones de los órdenes sociales retomados por las iniciativas de los individuos en tensiones unas con otras. La *praxis* es la tarea de los individuos envueltos en el mundo multidimensional de lo social, al cual tienden a dar un futuro en orientaciones que pueden ser antagónicas y, por ende, conflictivas; es la puesta en forma del proyecto social y político siempre atravesado de tensiones, en la búsqueda de la realización de sus orientaciones. Los grupos en presencia pueden evaluar en un momento dado que el camino elegido no presenta posibilidad de futuro. La *praxis* es también esta reevaluación permanente de las situaciones y la reelaboración de nuevos caminos que corrigen los anteriores y apuestan de nuevo sobre las posibilidades de futuro.

22. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 77.

Merleau-Ponty se mantiene entonces en una idea de dialéctica donde las diferencias no desaparecen.

Si esto lo llevamos a una visión de lo político, lo que vemos es que, recuperando la experiencia individual, los individuos siempre están situados y eso no es un obstáculo para la comunicación, sino una posibilidad de comunicación, en otras palabras –y a diferencia de Hegel– Merleau-Ponty retoma la relación con lo social (la colectividad), no de una manera que suponga una historia universal, sino que paradójicamente nos invita a la responsabilidad en la medida misma que no hay un fin armonioso, sino una experiencia radical de la contingencia de lo político.

CAPÍTULO 5

Merleau-Ponty, lector de Marx

“Es verdad, como dice Marx, que la historia no anda cabeza abajo, mas también lo es que no piensa con los pies. O mejor, no tenemos por qué ocuparnos ni de su ‘cabeza’ ni de sus ‘pies’, sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas, psicológicas de una doctrina son verdaderas, ya que el pensador nunca piensa más que a partir de aquello que él es” (Merleau-Ponty, 1997FP: 18)¹.

Muchos autores han hablado y criticado la “adhesión” filosófica de Merleau-Ponty al pensamiento de Marx², llamándola incoherente³ por no desvincularse de los terribles sucesos del período estalinista. Otros críticos señalan el poco rigor analítico del fenomenólogo frente a los problemas políticos y sociales de la década del cincuenta, argumentando que los cambios sociales se relacionan con las contradicciones del mismo autor, por ejemplo, las ideas expuestas entre *Humanisme et terreur* (1947) y *Aventures de la dialectique*

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. xiv.

2. Usaremos la denominación “pensamiento de Marx” para distinguirlo del término marxiano (que usan autores franceses de la década del sesenta y setenta, posteriores a Merleau-Ponty, entre ellos J. Taminiaux, G. Granel, J. Rancière, J. Balibar, Macheray, Althusser, entre otros). El adjetivo “marxiano” buscaba distinguirse del “marxismo” que supone la adhesión al activismo político, afín al comunismo o al socialismo, inspirado en el pensamiento de Marx y de múltiples de sus intérpretes activistas.

3. Judt señala que Merleau-Ponty acepta la interpretación que hace Alexander Kojève de la *Fenomenología* de Hegel, admitiendo así que la dialéctica del reconocimiento es la fuerza central de la historia, lo cual –afirma Judt– explicaría en optimismo político de Merleau-Ponty. Debemos decir que si bien A. Kojève es un comentarista influyente de Hegel para toda esta generación francesa, la lectura de Merleau-Ponty sobre Hegel no se centra en la interpretación kojéviana. Recuérdese que J. Hyppolite y Tran-Duc-Thão, cercanos a Merleau-Ponty, son alumnos críticos de Kojève.

(1955)⁴. También hay críticos que, considerando el método fenomenológico tal como lo define su creador –Husserl–, dicen que no puede aplicarse al terreno de lo político, que ellos entienden como una problemática coyuntural en la cual se presenta un escenario tan voluble de acciones y decisiones que implican persuasión, disuasión y alianzas, porque el método se desgasta y la descripción fenomenológica existencial pierde sentido (Chiujea, 2013: 9). Por todo esto, se cree que Merleau-Ponty no es un referente ni para la teoría política, ni para la filosofía política⁵. La cuestión planteada por esta crítica implica una evaluación de la diferencia de concepción que tienen de la fenomenología Husserl y la de Merleau-Ponty. Para este último, la fenomenología puede ayudar poderosamente a la interpretación de los fenómenos sociales, no en el sentido de lo puramente coyuntural, sino en una perspectiva atenta a explorar las posibilidades de futuro y los impases que presentan una situación histórica. Al respecto, *Humanismo y terror* y *Las aventuras de la dialéctica*, por su diferencia misma, son un buen ejemplo de este tipo de reflexión.

Ahora podemos empezar a explorar las relaciones que Merleau-Ponty sostiene con el pensamiento de Marx. Si exploramos sus años de madurez intelectual, vemos que su contacto con Marx dura décadas y atraviesa fases distintas,

4. Al respecto, generalmente se señalan dos etapas. Una primera etapa donde Merleau-Ponty acepta el marxismo y una segunda etapa donde lo denuncia (cf. Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Brighton: Harvester Press, 1981; Barry Cooper, *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform*, Toronto: University of Toronto Press, 1979). Un artículo interesante que debate con la separación de etapas es el de Chiujea (Minhea Chiujea, “Maurice Merleau-Ponty on Violence and Marxism”, *Opticon1826*, 15, n° 7 (2013): 1-15) quien precisa que la lectura que se haga de la posición marxista de Merleau-Ponty no puede caer en una reducción que implique sacarlo del “fondo social” en el que está situado ni tampoco “anclarlo” en la situación a partir de la cual el autor construye su pensamiento. Como señala Chiujea, quien intente aproximarse críticamente al pensamiento del filósofo francés, debe tomar en cuenta las estructuras históricas que motivan la reflexión del Merleau-Ponty y aceptar que esta estructura histórica se haya reconfigurado posteriormente. Una característica precisamente del pensamiento de Merleau-Ponty es la aceptación de la dependencia de su propia reflexión a estos cambios.

5. Un ejemplo de ello es el texto de Carman que es un referente en lengua inglesa del estudio de la obra de Merleau-Ponty: “Merleau-Ponty is not remembered for developing any innovative social or political theory. He was a Marxist in the 1940s, but he made no original contribution to marxian accounts of the technological causes of historical change, the economic foundations of social practices and political institutions, or the ethics of capitalism. By the early 1950s he had abandoned Marxism and become a kind of liberal leftist, but again he added nothing new to the philosophical or political theory of liberalism. What is new and interesting in his political writings is not their substantive theoretical content, but their attempt to extend phenomenological insights beyond the individual into the public sphere, beyond the personal realm of perceptual experience into the impersonal structures of collective action and social life” (Taylor Carman, *Merleau-Ponty*, Londres: Routledge, 2008, p. 154).

cuya reflexión le permitirá ampliar su propio trabajo fenomenológico sobre lo político. Lo cierto es que Merleau-Ponty nunca se definió como un marxista, y tampoco militó en un partido de izquierda, pero sí fue simpatizante de algunas ideas del pensamiento de Marx. La apreciación que hace Lefort sirve para comprender la relación de Merleau-Ponty con el marxismo:

Merleau-Ponty no hace nunca de las obras de Marx un objeto de estudio, tampoco hace frente a la pregunta: ¿Cuál es la esencia de la historia? ni ¿Cuál es la esencia de la política? ni se aboca a formar una representación nueva de la sociedad moderna. Es que él no se preocupa por justificaciones primeras, sino que sobreentiende siempre que el marxismo es familiar a sus lectores, que su experiencia presente les da que pensar lo que él mismo procura pensar. Su palabra nace en el seno de un diálogo (Lefort, 2012: 80)⁶

Evidentemente, así como Hegel, Marx es un pensador que ocupa un lugar central para Merleau-Ponty. Lo que queremos analizar en este cuarto capítulo es la interpretación de Merleau-Ponty sobre el pensamiento de Marx reconociendo las diferencias y continuidades que configuran su relación con este autor, y también con el marxismo de su época. Solo en este diálogo podremos comprender la relación entre existencia y la idea de productividad, tal como Merleau-Ponty la explora largamente en una nota final del capítulo “El cuerpo como ser sexuado” de la *Fenomenología de la percepción*, nota que dedica al materialismo histórico y al existencialismo. Realizaremos este análisis en tres partes. En la primera, describimos qué conceptos del materialismo histórico de Karl Marx son reformulados por Merleau-Ponty, proponiendo así su acercamiento a un “marxismo existencialista”, y tomando en cuenta la *Fenomenología* y los textos breves de *Sentido y sinsentido*. En la segunda parte, presentamos la defensa merleaupontyana de un marxismo entendido como un humanismo radical en *Humanismo y terror*. Profundizamos —una vez más— la aparición del término contingencia como respuesta crítica al concepto de dialéctica. En la tercera parte, presentamos las críticas de Merleau-Ponty a Marx y los marxistas de su tiempo, en las *Aventuras de la dialéctica* (1955), como la revelación de la imposibilidad política del marxismo, según el fenomenólogo francés.

6. Cf. también Claude Lefort, *Merleau-Ponty y lo político*, p. 25 y p. 82; Myriam Revault d'Allones, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, p. 46.

5.1. Marxismo existencialista

“El solipsismo, como doctrina filosófica, no es un efecto de la propiedad privada, sino que en la institución económica y en la concepción del mundo se proyecta una misma opción existencial de aislamiento y de desconfianza”⁷ (Merleau-Ponty, 1997FP: 188)

Podría parecer extraño que, en la *Fenomenología*, Merleau-Ponty introduzca una larga nota a pie de página sobre el materialismo histórico, específicamente en el capítulo “El cuerpo como ser sexuado”. La inclusión de esta nota es completamente coherente con la definición que el autor está dando de existencia en este mismo apartado. Hemos explicado que Merleau-Ponty busca comprender, bajo la lógica del instituido-instituyente de la *Fundierung* de Husserl, la sexualidad humana como parte de la existencia. Recordemos que en esta secuencia, tal como la interpreta Merleau-Ponty, lo instituido no se puede interpretar como la causa cuyo efecto sería lo instituyente, sino como el elemento del cual surge lo instituyente; la característica de esta última es que retroactúa sobre lo instituido y le da un sentido que este no tendría por sí mismo (Bonan, 2001: 272). Hemos dicho también que, para Merleau-Ponty, lo sensible solicita al cuerpo propio de tal manera que reciba de él una orientación espacio-temporal, y hemos llamado “mundo” al resultado de esta metamorfosis⁸. Así como la sexualidad, la dimensión económica del individuo se presenta como una situación de hecho, que recibe de la existencia del individuo su inflexión específica. Lo que se puede apreciar con ello es que, en la filosofía merleau-pontyana, hay una relación entre lo político y el materialismo histórico que se fundamenta en la idea de existencia. Así, el autor construye, desde la concepción que nos propone de la existencia, su propia interpretación del pensamiento de Marx, que pasaremos a explicitar considerando dos características centrales que no deben perderse de vista:

7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 200.

8. En el primer capítulo hemos explicado que, en la filosofía de Merleau-Ponty, el cuerpo y el mundo forman una estructura. En ella, lo sensible suscita en el cuerpo que este se prepare para “operar”, esto es, para recibir las vibraciones que se le ofrecen desde el exterior, de modo que esto sensible, se convierte por el cuerpo en “una manera de operar el mundo” o como dice el autor un “être-au-monde”. El mundo debe entenderse, en ese sentido, como lo producido por el cuerpo que ha retomado (*reprise*) lo sensible y lo ha transformado. En ese caso, lo sensible no puede entenderse como causa para la acción del cuerpo, pues lo que sucede entre el cuerpo y lo sensible es lo que Merleau-Ponty llama “comunidad” o engranaje.

1. *Lo indeterminado*. En el pensamiento de Merleau-Ponty, significa que aquello que no tenía sentido puede tomar sentido, o aquello que tenía sentido solamente en un plano de la existencia (sexual, por ejemplo) toma un sentido general. Dicho con otras palabras, el carácter indeterminado señala que las cosas no se pueden aprehender como si fuesen estáticas y determinadas, sino más bien como procesos en estado naciente, siempre susceptibles de reorganización o de desestructuración, y es desde esta perspectiva que hay que reflexionar sobre ellas.
2. *La trascendencia*. Esto significa que para Merleau-Ponty la existencia supone la elaboración de una situación de hecho vivida por el individuo, que no ha sido afectado por el tipo de enfermedad que él mismo describe, y que le da un sentido. Hemos visto que Merleau-Ponty se sirve varias veces de una imagen del enfermo, comparando esta elaboración del sentido propio en un sentido figurado.

Para Merleau-Ponty, la existencia es indeterminación y trascendencia a la vez. No se puede decir que la existencia se supere a sí misma, o que esté superando la situación, porque lo propio de ella es mantener la tensión entre indeterminación y trascendencia. En una sola palabra, podría indicarse que, para Merleau-Ponty, la existencia es *reprise* (retomar para organizar lo dado). Sin embargo, esto no significa que Merleau-Ponty apueste por la relativización o la incomprensión de “hechos fortuitos”, como si estos convergiesen de modo azaroso.

La palabra “*reprise*”, por la cual el autor nos indica la manera como la trascendencia (es decir, la capacidad de la existencia de no estar encerrada en una situación) asume la indeterminación, nos puede ayudar a entender mejor ahora cómo en la comprensión de lo político y lo histórico está implicada la dimensión radical de la contingencia:

Todo es contingencia en el hombre, en el sentido de que esta manera humana de existir no la garantiza, a todo vástago humano, una esencia que él habría recibido en su nacimiento y que constantemente debe rehacerse en él a través de los azares del cuerpo objetivo. El hombre es una idea histórica, no una especie natural. En otros términos, en la existencia humana no hay ninguna posesión incondicionada ni, tampoco, ningún atributo fortuito” (Merleau-Ponty, 1997FP: 187)⁹.

En el plano social y político, la contingencia no consiste en pensar el pasado como una realidad de la cual habría que hacer *tabula rasa*, sino que la

9. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 198.

contingencia debe ser vista como un conjunto de tentativas de las cuales somos herederos y en el seno de las cuales elegimos aquellas posibilidades a las que intentamos dar un futuro en función de nuestras opciones, siendo estas mismas contingentes. En el plano económico, la contingencia consistirá en no abordar la realidad vivida por los agentes económicos como dominada por dimensiones ineluctables que darían cuenta de evoluciones totalmente previsibles, sino en considerar la manera cómo los agentes económicos viven situaciones de conflicto en estas estructuras y cómo estas se pueden reordenar en dispositivos que permitan dar un nuevo equilibrio a las relaciones de poder que articulan siempre las relaciones socioeconómicas.

Es bajo este marco, sobre la contingencia, que aparece la nota sobre el materialismo histórico en la *Fenomenología*. Lo que quiere hacer Merleau-Ponty es leer los aportes de del trabajo del joven Marx, haciendo una lectura de esta obra en una perspectiva que la interpreta en función de su concepción de la existencia, esto es, la capacidad del individuo de retomar una situación de hecho para darle un sentido que antes no tenía. En Francia, antes de la década del veinte, se conocían solamente las obras de madurez de Marx, sobre todo *El capital*. En la siguiente década, se empieza la traducción al francés de todos los escritos del joven Marx, lo que capta el interés inmediato de la generación filosófica de Merleau-Ponty¹⁰. Segundo, los trabajos del joven Marx abarcan las críticas a la filosofía hegeliana, que nos permiten profundizar en la idea de dialéctica trabajada en el capítulo anterior. Tercero, la teorización que hace Marx de la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción será retomado por Merleau-Ponty en su propia definición de productividad. Si bien existen breves comentarios a *El capital* en la obra del fenomenólogo francés, es evidente que no es una obra en la que él haya querido centrar su trabajo. Las referencias a *El capital* son, sobretodo, bastante críticas.

Debemos decir que la forma cómo Merleau-Ponty entiende el materialismo histórico supone, desde un inicio, la supresión de ciertas ideas que aún forman parte del racionalismo y la filosofía que, según el autor, tenían la tendencia a considerarse a sí mismas como dominando el mundo, filosofía que él denominó en distintos escritos como “filosofía de sobrevuelo” (ya hemos co-

10. Merleau-Ponty se acerca inicialmente a las obras de Marx a través de los trabajos del húngaro George Politzer, quien también introdujo el estudio de las obras de Freud en el PCF. Las notas del curso de Marx, de Politzer, dictado entre 1934 y 1936, fueron publicadas como *Principios fundamentales de filosofía*, muchos años después. Recuérdese que Politzer era una figura intelectual importante del Partido Comunista Francés, antes de la guerra. Politzer no solo animó a la lectura de Marx y de Bergson a la joven generación de filósofos. También, como miembro del PCF, fundó la Universidad Obrera Francesa, la misma que fue clausurada con la llegada de los nazis.

mentado en nuestro primer capítulo). Merleau-Ponty niega: (1) que haya en la historia algo que se podría interpretar como causalidad y que en ella hayan leyes que se puedan entender en el marco de una necesidad, análoga a las leyes naturales; (2) que se pueda concebir la historia como susceptible de tener un curso orientado a un fin en el cual florecerían todas sus potencialidades o se alcanzase su plenitud; y (3) que se pueda pensar el papel de la clase obrera en la historia, como aquello que Hegel llamaba la negatividad en la interpretación “espiritual” que daba de la realidad histórica. En base a estas consideraciones Merleau-Ponty aborda el materialismo histórico a partir de la idea de existencia que ha explorado en gran parte de su obra: la intencionalidad operante evocada por los trabajos de Husserl ha sido reelaborada para dar cuenta de la manera como, en la relación cuerpo-mundo, el cuerpo retoma una situación de hecho (la oferta de lo sensible) para transformarla en una situación que recibe una orientación nueva, gracias a la mediación del cuerpo. Este retomar de lo “propio” para transformarlo en “figurado” es la existencia. Merleau-Ponty encuentra en el materialismo histórico una correspondencia con la idea de la existencia, que consiste en no tomar los hechos históricos como hechos de la naturaleza, sino como situaciones a las que podemos dar una inflexión nueva a partir de lo que nos ofrecen estas situaciones.

En 1952, en el texto titulado *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Merleau-Ponty sostiene que las ciencias sociales mostrarían una tendencia a considerar la dimensión económica en términos comparables a una causalidad física. Precisamente, la dimensión económica se podría interpretar a la manera de un fenómeno dominante que la sociedad padecería como algo exterior a ella misma. Para reevaluar esta problemática de lo que Merleau-Ponty considera como “objetivación” de la dimensión económica, le parece importante volver al pensamiento de Marx. Tal como lo ha hecho Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, proponiendo la vuelta las *cosas mismas*, Marx plantea regresar a la “raíz” del problema social superando una visión de la economía como un mero fenómeno objetivo. Examinaremos esto en detalle centrándonos en la nota sobre Marx en la *Fenomenología*, y en los artículos sobre marxismo, escritos entre 1945 y 1946, recopilados en *Sentido y sinsentido*.

Hemos dicho que, en sus escritos de juventud, Marx quiere entender las fuerzas productivas (materia, tecnología, fuerza humana) en vinculación con las relaciones de producción. Marx considera que esta relación funciona de diversas maneras en la historia, y llama a la combinación de cada una de estas dimensiones (fuerzas productivas y relaciones de producción), modo de producción. En el modo de producción capitalista, con el crecimiento de las fuerzas productivas, las relaciones de producción, es decir, la propiedad privada,

están en una tensión constante que va aumentando para controlar realmente las fuerzas productivas. De este fenómeno provienen, para Marx, la sucesión de las crisis. Paralelamente surge en la relación entre clases, es decir, entre la burguesía y el proletariado, el fenómeno que Merleau-Ponty analiza bajo el término “confrontación”. En efecto, Merleau-Ponty interpreta esta relación como una “confrontación” a partir de la cual la clase proletaria entiende su posición al interior de un sistema, y ve cuales son las posibilidades que ofrece este mismo sistema para su transformación y en qué medida puede ser ella misma agente de esta transformación:

La economía en la que el materialismo histórico asienta la historia no es, como en la ciencia clásica, un ciclo cerrado de fenómenos objetivos, sino una confrontación de las fuerzas productivas y de las formas de producción que solo llega a su término cuando las primeras salen de su anonimato, toman consciencia de sí mismas y se vuelven así capaces de poner al futuro en forma (Merleau-Ponty, 1997FP: 188)¹¹.

Reconociendo la importancia de esta confrontación creciente entre clases en el sistema capitalista, Merleau-Ponty piensa que esta confrontación nos invita a ir más allá: busca mirar “su contenido latente, esto es, las relaciones interhumanas, tal como efectivamente se establecen en la vida concreta” (Merleau-Ponty, 1997FP: 188). En ese sentido, el materialismo histórico ya no es, como frecuentemente se entiende, una interpretación “económico-material” sobre el “individuo productor” en la historia; el materialismo –podemos decir, fenomenológicamente interpretado por Merleau-Ponty– amplía su panorama al individuo viviente en cuanto “productividad”, porque es a partir de ella que el ser humano le da forma a su vida.

Tenemos, entonces, la primera consecuencia de esta interpretación del materialismo. Merleau-Ponty, bajo la dimensión de la producción material, intenta subrayar una dimensión más amplia que llama productividad, análoga a lo que hemos dicho de la existencia: la capacidad del ser humano de dar un sentido nuevo a una situación de hecho que en sí misma no lo implicaba. Esta productividad no se manifiesta solamente en la dimensión de la producción material, se extiende a distintas modalidades que el ser humano tiene de relacionarse a situaciones determinadas para conferirles significaciones a través de las cuales se expresa a sí mismo, lo que Merleau-Ponty en otro contexto, llamará “emblemas” (objetos culturales, según la expresión de Husserl). En el primer capítulo, hablamos de una dimensión de anonimato como el nivel

11. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 200.

originario de nuestra apertura al mundo y que Merleau-Ponty denomina algunas veces “generalidad”. De esta “generalidad originaria”, siempre presente, está diferenciando una “generalidad social”, evocando con estas palabras los productos sedimentados de las actividades de la expresión humana. La productividad, según Merleau-Ponty, es la capacidad de elaborar la situación dada (que es la nuestra) en expresiones que le den un sentido que se sedimentará constantemente en la generalidad social y que será la base desde la cual las generaciones que nos siguen retomarán este trabajo de expresión del mundo, capacidad apoyada constantemente sobre la primera de las generalidades (la naturaleza). Por lo tanto, no solo somos factores de la producción, somos también individuos vivientes, ya que la productividad –más allá de revelar la posibilidad de modificar las relaciones económicas– nos hace entender las formas por las que la existencia se vuelve expresión y cómo estas expresiones mediadas por las cosas conforman la trama de la coexistencia. Para Merleau-Ponty, no somos simplemente individuos “económicos” que formamos parte de una clase social o que producimos tal o cual artefacto, sino individuos puestos en interrelaciones humanas, propias de la existencia, a través de los dispositivos sedimentados de la coexistencia humana. Estas relaciones de coexistencia, a través de la “mediación de las cosas”, tienen, al mismo tiempo, varios sentidos, y la significación económica no podría reducirse a un fenómeno unívoco como si se tratase de una influencia exclusiva. Por eso, Merleau-Ponty dirá que “ni el conservador ni el proletario tienen consciencia de estar empeñados, solamente en una lucha económica, siempre dan a su acción una significación humana” (Merleau-Ponty, 1997FP: 189)¹². Esto quiere decir que, para el fenomenólogo, la significación de nuestras vivencias expresa el entrelazo de varios componentes de nuestra vida. Esta lectura particular de la productividad está presente –en la obra de Marx, lo hemos visto ya– en el *Tercer manuscrito* de 1844, donde Marx describe al ser humano como un “ser sufriente” (o un ser afectado, ser sensible) y, al mismo tiempo, como un ser capaz de actuar y producir sus medios de vida. Para Merleau-Ponty, lo dicho por Marx es muy cercano a la propuesta fenomenológica “de ir a las cosas mismas”, esto es, ir recogiendo la experiencia en la pluralidad de sus dimensiones porque nos permite reflexionar sobre una mirada diferenciada de la productividad, en la que todas las actividades humanas se entre-significan o entrelazan. Lo que piensa Merleau-Ponty es que la productividad nace en la intencionalidad operante que anima la relación del cuerpo con el mundo, en el cual se expresa el comportamiento de mi cuerpo, es decir, su manera de tratar el mundo, y gracias a ello se hace significativo para otro comportamiento. La productivi-

12. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 201.

dad merleau-pontyana, entonces, se comprende como la capacidad humana de transformar una situación de hecho en una situación que recibe, gracias a ella, un sentido que no tendría por sí misma. Así también, Merleau-Ponty interpreta la vida de Marx (Merleau-Ponty, 1997FP: 189) como una apropiación humana de la situación de hecho, que recibe de su asunción, por la existencia de Marx, una significación nueva: la situación inicial ha sido asumida como un motivo, pero este es transfigurado porque ha sido retomado por la existencia de Marx.

Algunas veces, Merleau-Ponty utiliza la imagen del “poder de escape” para señalar la capacidad de transfigurar la situación inicial que tiene la intencionalidad operante. Este “poder de escape” es de reasunción de lo dado y que, en términos del materialismo histórico, se llama productividad. En el primer nivel de la relación cuerpo-mundo que explora Merleau-Ponty, cada una de las percepciones está envuelta en una especie de onda que las desborda y que las abre sobre un mundo presumido, el mismo que se ofrece a la intencionalidad operante como un horizonte de posibilidades indefinidas. Esta primera relación al mundo envuelve a su vez el comportamiento del cuerpo cuando expresa, a través de sus gestos, su manera de tratar el mundo, manera que se hace significativa por otro comportamiento, sin la necesidad de pasar por el entendimiento. La comunicación que se esboza a este nivel (entre comportamientos que intercambian entre sí el mundo), recoge el mundo haciéndolo aparecer de manera más explícita como inagotable. Es esta capacidad de despegar de lo sensible, pero apoyándose siempre sobre él, que Merleau-Ponty evoca con la imagen del “poder de escape”. Entonces, el “poder de escape”, no se refiere a salir o evadir la situación, sino a darle sentido a la situación presente, pues es el proyecto de la existencia animado por la intencionalidad operante que ofrece sentido. Lo que vemos es que el *materialismo histórico* no ofrece, para Merleau-Ponty, una simple crítica de las relaciones sociales, sino que explicita dos sentidos. El primer sentido es lo que hemos venido señalando como productividad humana, por medio de la cual asumimos la situación y podemos apoyarnos sobre la fuerza anónima de la generalidad natural (fe perceptiva) para desbordarla, y sobre los “emblemas” depositados en la cultura por la colectividad que podemos habitar de nuevo para producir una expresión que no se había producido hasta ahora (Merleau-Ponty, 1997FP: 189). El segundo sentido será la contingencia en la existencia, pues el modo como Merleau-Ponty interpreta la visión del materialismo histórico se hace del curso de la historia como habitado por una orientación que ofrece varias interpretaciones y no obedece a una necesidad.

Si la productividad es la capacidad de retomar las situaciones y darles un sentido que no tenían por sí mismas, eso significa que la situación que estamos

retomando, por el hecho mismo que puede tener distintas interpretaciones y dar motivo a distintas tomas de posiciones, es por sí misma contingente. Para Merleau-Ponty esto que lleva el nombre de contingencia no significa, sin embargo, arbitrariedad y caos. En la historia, en lo político, en lo económico, nada es completamente arbitrario, puesto que hay una lógica apoyada sobre la sedimentación de las actividades de las generaciones anteriores que indica a las generaciones presentes posibilidades de acción. Sin embargo, dicha lógica no es la de un sujeto que interpreta el mundo distanciándose de éste, y tampoco es la lógica de una ley natural propia de las ciencias naturales. Estamos delante de una especie de lógica que se presenta como una herencia dejada por las actividades colectivas de las generaciones anteriores y que no presenta una obligación de cumplimiento, sino una variedad de posibilidades entre las cuales se puede optar eligiendo aquellas que para ella ofrecen una posibilidad de coexistencia futura sin que, sin embargo, haya en esta opción alguna certeza. Al respecto, dice Merleau-Ponty que “no hay una significación única en la historia, lo que hacemos tiene varios sentidos” (Merleau-Ponty, 1997FP: 189). ¿Qué quiere decir? La capacidad de retomar situaciones y de darles un sentido que no tenían en sí mismas es precisamente lo que hace significativo un comportamiento para otro comportamiento, intercambian entre sí unas maneras de recoger el mundo que, por ser diferentes unas de otras, se inscriben en un solo mundo. En este sentido, en y por las diferencias mismas entre comportamientos, se crea una comunicación que pone en interacción distintas perspectivas. Dichas perspectivas se abren unas a otras para ampliar cada una las dimensiones del mundo. Esto crea la posibilidad de una historia, de proyectos colectivos (distintas maneras de dar futuros a la manera de procesar el mundo, distintas maneras de coexistir). ¿De qué modo esta idea nos introduce a una reflexión de lo político? No somos átomos políticos, individuos que discuten a partir de sus propias posiciones políticas, pues existe una constelación de elecciones y pertenencias que se van cuajando en orientaciones nacidas de experiencias pasadas, un nosotros que se hace en la comunicación:

En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador. Se da ahí un ser a dos, y el otro no es para mí un simple comportamiento en mi campo trascendental, ni tampoco yo en el suyo; somos, el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo (Merleau-Ponty, 1997FP: 366).

Para profundizar nuestra comprensión del uso que Merleau-Ponty hace de la palabra contingencia, tenemos que recordar que el autor francés redactó sus reflexiones sobre el materialismo histórico mientras Francia estaba bajo la Ocupación nazi. En el periodo que siguió a la liberación de Francia, el debate público estaba dominado por la discusión sobre las condiciones políticas y sociales que tendrían (o no) que ser tomadas en cuenta para el establecimiento de una nueva Francia en la cual la preocupación de justicia social, paz y democracia tendrían la prioridad. La referencia del momento se expresa en las orientaciones elaboradas por el Consejo Nacional de la Resistencia (CNR), que promovió una democracia social y una economía planificada. Además, en este debate la voz del PCF fue notable y las opciones que tenían consonancia socialista formaban parte de la discusión política. En los artículos de la revista *Les Temps Modernes*, recogidos posteriormente en *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty entra en debate con Maulnier a propósito de la concepción que tiene este último de un socialismo nacional¹³. Frente a la posición de Maulnier, Merleau-Ponty cree que la política no puede limitarse a recetas probadas que vienen del liberalismo ni tampoco sobre elecciones que se apoyarían únicamente en base a las opiniones individuales del momento. La política exige siempre una reflexión de la situación presente y de cara a la historia. En esa misma línea, el *materialismo histórico* pone el acento sobre la necesidad de tomar conciencia de la importancia de las relaciones económicas que se han ido dando entre los individuos, históricamente. Dice el autor,

La grandeza del marxismo no es haber tratado a la economía como causa principal o única de la historia, sino que consiste en haber tratado a la historia cultural y a la historia económica como dos aspectos abstractos de un único proceso. El trabajo sobre el cual reposa la historia, no es, en su sentido hegeliano, la simple producción de riquezas, sino, de una manera más general, la actividad por la cual el hombre proyecta a su alrededor un medio humano y supera los datos naturales de la vida (Merleau-Ponty, 1977SnS: 169)¹⁴.

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, el materialismo de Marx consiste en pensar los fenómenos de la civilización desde su “anclaje histórico” (Mer-

13. Entre los años 1940 y 1944, Thierry Maulnier (seudónimo de Jacques Talagrand, 1909-1988) fue un conocido periodista francés y colaborador de la *Action Française*. Maulnier asemejaba los intereses de la clase proletaria a la ideología fascista, es decir, veía un punto de encuentro entre los objetivos del movimiento proletario y los de la conservación nacionalista. Sin embargo, luego de la liberación, Maulnier escribe una serie de ensayos críticos a su postura anterior (*Violence et conscience*, Paris, Gallimard, 1945). Merleau-Ponty discute con las ideas planteadas por Maulnier en “Acerca del marxismo” (1946).

14. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 130.

leau-Ponty, 1977SnS: 169). Merleau-Ponty comparte con Marx la idea de que lo histórico tiene sus raíces en la relación del ser humano con la naturaleza, es decir, en lo económico, sin considerar –sin embargo– lo económico como la dimensión exclusiva que podría dar cuenta de los procesos históricos. Por consiguiente, es una concepción que no interpreta lo histórico como naciendo de ideas individuales de grandes personalidades o de proyectos colectivos que darían cuenta de lo histórico. Según Merleau-Ponty, el materialismo histórico nos hace ver que los individuos están siempre heredando una estructura social y económica en la cual pueden o no descubrir que esta estructura es producto de la historia. Esta toma de conciencia de lo histórico y de una posibilidad de cambiar situaciones, que hasta la fecha aparecían como naturales, es un proceso fundamentalmente cultural que solicita a los individuos a considerar de otra manera lo que hasta la fecha tomaban como situaciones de hecho. Así pues, mientras Maulnier pensaba que el marxismo deja sin cultura a los obreros (cultura que él entendía como nación, lengua, etc.), Merleau-Ponty piensa que lo que dice Marx no despoja al obrero de la cultura. Al contrario, lo hace consciente de su capacidad de transformación de las estructuras históricas en las cuales está envuelto. Merleau-Ponty sospecha que el materialismo histórico al cual se refiere Maulnier no se inspira tanto en el pensamiento del propio Marx, sino en la posteridad de intérpretes de Marx marcados por influencias de una concepción positivista de la ciencia, que no era aquella del propio Marx¹⁵. En cambio, Merleau-Ponty piensa que cuando Marx habla de naturaleza, ésta existe refiriéndose necesariamente al trabajo humano (Merleau-Ponty, 1977SnS: 167) y no puede ser considerada con autonomía frente a la actividad humana, y que los individuos, para producir su propia vida, además de relacionarse con la naturaleza para producir cosas, crean en estas relaciones con la naturaleza relaciones sociales. Así que –parafraseando a Merleau-Ponty– la economía está en la sociedad como el corazón en el organismo. Estas relaciones sociales, hasta la fecha, no pueden ser de otro modo que conflictivas. Si consideramos el contexto mundial dentro del cual se ubica Merleau-Ponty, un escenario donde después de la Segunda Guerra Mundial dos sistemas económicos se están confrontando, resulta utópico, salvo tomando el riesgo de una guerra mundial, transformar estas relaciones económicas de manera radical en el perímetro de los países que se dicen democráticos confrontados con los países que se dicen socialistas. Entonces, el esfuerzo de Merleau-Ponty consiste –durante todo este periodo de violencia– en pensar en su propio país una política social que tome en cuenta este conflicto y –simé-

15. Por ejemplo, la posición del materialismo dialéctico de Engels o la posición de Karl Kausky (1854-1938).

tricamente— en las modalidades necesarias a nivel internacional que permitan evitar una guerra entre los dos sistemas. Este proyecto es lo que Merleau-Ponty llama pensar la coexistencia. Al respecto, no se trata de imaginar bajo este nombre una armonía universal, sino más bien de ubicar las políticas sociales dentro de un contexto internacional conflictivo porque se está buscando, concretamente, evitar nuevos desastres letales.

Tomando en cuenta lo que acabamos de decir sobre la existencia, la manera como Merleau-Ponty se está oponiendo al carácter dogmático de la política del PCF, es contrario a las orientaciones que él cree ver en las actitudes políticas de Lenin. Merleau-Ponty toma el materialismo histórico de Marx como una perspectiva reveladora de los síntomas característicos de la sociedad capitalista, tal como se presenta en Europa de la posguerra y, frente a las orientaciones rígidas del PCF, toma a Lenin como inspirador de una praxis política que le parece más fiel al marxismo. No deja de ser polémico y al mismo tiempo revelador que Merleau-Ponty encuentre en la figura de Lenin una explicitación plausible de la comunicación política y la contingencia, en este caso específico, entre los líderes políticos y las masas. Según Merleau-Ponty, la política leninista consideraba la comunicación entre el partido y los dirigentes del partido, entre el proletariado y su “conciencia” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 181). ¿Podría pensarse, entonces, que para Merleau-Ponty la clase dirigente es la que hace consciente la “confrontación” entre fuerzas productivas y relaciones de producción en las que está inmersa la clase proletaria? Lo que resalta Merleau-Ponty es este carácter de *entrelazo* en el actuar de Lenin: el dirigente no es un líder encerrado en su despacho, que sabe explicar a las masas sus propuestas; es un líder capaz de dialogar, de intercambiar posiciones con las masas todo el tiempo. La comunicación es el punto arquimédico para elaborar y replantear constantemente la revolución. Lenin podría evocar, para Merleau-Ponty, un modo ejemplar para entender una política no como predeterminada, no concebida con anterioridad, sino como contingente. Si consideramos las tendencias históricas en curso, se instaura entre las masas y el partido orientaciones políticas que apuntan a abrir caminos a las iniciativas transformadoras de estas masas, pero no se consideran tampoco como definitivas e irrevocables. La comunicación tiene que seguir evaluando los avances de las posibilidades esperadas y hacer las rectificaciones necesarias. Como vemos, el marxismo que propone Merleau-Ponty se aleja de una visión concluyente de lo histórico y apunta más bien a enfocarlo en estado naciente dentro de una concepción de la praxis que es preciso volver a examinar en el capítulo quinto, dedicado a Sartre.

La historia no será, para Merleau-Ponty, un espacio seguro de realización ni tampoco un espacio en el que cada evento se establece como necesario.

Merleau-Ponty compara la historia con “las palabras de un hombre ebrio” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 188), para indicar cómo una idea aparece y luego desaparece y vuelve a aparecer sin poder llegar a una expresión plena de ella misma. Hemos dicho ya que este carácter contingente aparece en *Humanismo y terror* como la tragedia de la historia, puesto que ella no termina por organizarse, no nos conduce a un equilibrio, pues cuando creemos tener una síntesis inmediatamente los eventos muestran sus desplomes. Por eso, Merleau-Ponty insiste en que las apuestas políticas albergan cierta precariedad. Así, por ejemplo, no sabemos si un proyecto revolucionario será realizado exitosamente o si será suficiente. Para nuestro autor, la conciencia de la contingencia no supone un lamento sobre lo político o la historia, sino una apuesta por un futuro que, aunque sea desconocido y no nos brinde una fianza de nuestro actuar, es una apuesta arriesgada que se debe asumir.

Lo anterior puede resumirse diciendo que, para Merleau-Ponty, hay un vínculo entre lo que propone Marx con el materialismo histórico y lo que propone la fenomenología. Para Marx las fuerzas productivas están impulsadas por las relaciones de producción que se dan históricamente. En el régimen de la propiedad privada, una clase que dispone de los medios de producción se opone a otra que no dispone de ellos. Las crisis económicas indican que el modo de producción capitalista ha dejado de ser controlable por las relaciones de producción existentes y que se necesita la apropiación colectiva de las fuerzas productivas para que se puedan regular en un marco social. Este enfoque privilegia el aspecto estructural de la producción capitalista y la posibilidad de su reorganización. En cambio, Merleau-Ponty, en su interpretación del materialismo histórico, insiste más sobre lo que este materialismo nos aporta en la dimensión existencial de la vida humana. El ser humano es heredero de una situación que no ha producido, pero puede siempre dejar de considerarla como una situación natural y comprenderse a sí mismo como provisto de una capacidad de transformación. De este modo, la reinterpretación de Merleau-Ponty se fundamenta en una lectura histórica de la productividad humana, tal como la percibe en el materialismo histórico desbordando la simple idea de producción material, y que permite la convergencia de lo político y lo económico como formas en las que existimos con otros seres humanos, a través de las cuales se tejen nuestras interacciones sociales con nuestros semejantes. Como ha dicho Revault, el materialismo de Marx es para Merleau-Ponty un “materialismo práctico” (Revault, 2001: 54), porque lo material es un punto de apoyo de la *praxis* política, porque lo material es tocar el problema de la historia desde su “raíz” para darle consistencia a las políticas propias de nuestra vida colectiva.

5.2. Marxismo humanista

Hemos dicho que, en Francia, en el año 1946, se inicia formalmente la Cuarta República con un nuevo orden institucional, período conocido como “reconstrucción nacional”. A nivel mundial, no solamente ha terminado la guerra con la capitulación de Alemania, sino que también se ha hecho explotar la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, cuya consecuencia fue la capitulación del Japón en setiembre de 1945. Con todo ello, se ha constituido la Organización de las Naciones Unidas (1945), donde Francia es uno de los cinco miembros con derecho a veto en el Consejo de Seguridad. Estos aspectos políticos ofrecen un nuevo escenario europeo del que –sin embargo– no desaparece la tensión política, pues se enfrentan dos perspectivas sobre la vida social y económica: occidente *vs.* la URSS. Durante esta década, la generación de Merleau-Ponty experimenta una permanente inseguridad por el posible surgimiento de una guerra mundial mucho más peligrosa, debido a la fabricación de armas nucleares.

En este período, las publicaciones del fenomenólogo francés revelan la continuidad de su interés por el pensamiento de Marx y también su preocupación por la interpretación de este pensamiento en la política de la URSS. La reflexión de Merleau-Ponty sobre este tema se expresa –primero– en tres entregas en la revista *Le Temps Modernes*, que se convierten luego en *Humanismo y terror*. En el segundo capítulo de nuestra investigación ya hemos presentado el contexto de críticas que recibe Merleau-Ponty con esta publicación: por un lado, las críticas por una aparente defensa de los procesos de Moscú y, por otro lado, las críticas de los simpatizantes del PCF que rechazan la posición de Merleau-Ponty, pues le reprochan no comprender la política comunista que la Unión Soviética dirige.

La crisis de esta tensa situación política llega a su máxima expresión con el pedido de los golpistas de Argelia, que exigieron que se le otorgue al General De Gaulle la investidura presidencial, para que solucione el conflicto argelino. El congreso aprueba, entonces, una nueva constitución que le da mayor poder a la presidencia, en 1958. Como ha propuesto Lefort, en un prólogo escrito a *Humanismo y terror*, este libro debe ser leído como un “testimonio excepcional” sobre el clima ideológico posterior a la guerra. En ese sentido, uno podrá ver con claridad que Merleau-Ponty no está de acuerdo con la posición de aceptación absoluta que toman los intelectuales defensores del comunismo. Como explica Lefort, es una obra en la que se puede apreciar un “debate del autor consigo mismo que no está cerrado en sus conclusiones, sino que sus cuestionamientos continúan en la publicación de *Signes*” (Lefort, 1980 en Merleau-Ponty, 1947HT: 12).

Siguiendo a Lefort, considérese que para una prolija lectura de *Humanismo y terror*: (a) la obra está contextualizada en un período donde reina la intranquilidad por el armamentismo y –además– existe una mayoritaria opinión pública que está a favor respecto a las políticas internacionales de los Estados Unidos; (b) en 1946, los socialistas franceses no tenían un conocimiento amplio de lo que estaba pasando con los disidentes del este o de los conflictos en los países bálticos. A los ojos de los socialistas, la URSS no aparecía como un poder imperialista y conquistador (Lefort, 1980: 13). Lefort indica, además, que Merleau-Ponty no escapa a ese contexto y, por eso, su obra de 1947 muestra “ilusión” e “ignorancia”, aunque los propios hechos de la historia hacen debatible la defensa de Lefort al respecto (1980: 16)¹⁶. Sin embargo, más allá de los aciertos o desaciertos críticos de Merleau-Ponty en *Humanisme et terreur*, lo que nos proponemos ahora es continuar elaborando una pista sobre la reflexión de Merleau-Ponty, respecto del pensamiento de Marx. Por esta razón, es importante recordar que nuestra preocupación aquí es el pensamiento de Marx y no el comunismo. Considerando ello, explicaremos por qué para Merleau-Ponty el marxismo es, aún en este período, una posibilidad política.

En el segundo capítulo de este trabajo habíamos hecho referencia a la “situación inextricable” del contexto político de la Guerra Fría, y esto significa que ni los liberales ni los comunistas son capaces de reconocer, ellos mismos, las propias contradicciones de su ideología. Así, por ejemplo, Estados Unidos justifica la represión policial en las huelgas, Francia justifica la represión militar en Indochina, y el desarrollo de Inglaterra avanza por la explotación de sus colonias. Por consiguiente, el liberalismo, piensa Merleau-Ponty, contradice su propia práctica: este liberalismo “abstracto” no puede abordar los problemas humanos sobre los cuales ha sido construido (esto son, el trabajo, la propiedad privada) (Merleau-Ponty, 1995HT: 17). Por su parte, el comunis-

16. Es debatible la justificación de Lefort sobre el contexto del fenomenólogo. Varias características del totalitarismo de la URSS ya se conocían en Francia (torturas, maltratos, etc.). Por ejemplo, el caso de Petkov en Bulgaria, el de Tito en Yugoslavia, el de periodistas checos asesinados, o el mismo caso de Rousset, amigo de Sartre y colaborador de *Les Temps Modernes*, quien denunció la existencia de campos de concentración en la URSS (cf. Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*, p. 91). En *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty tiene muy presente lo que ha sucedido en los procesos de Moscú, y atribuye este “virage” al cambio de mando estalinista. El autor comenta, por ejemplo, el barbarismo de Stalin por querer controlar y desaparecer a su oposición, anteriormente representantes principales de la política rusa (Zinoviev y Kaménev, fusilados en 1936; Rykov, Piatakov y Radek, asesinados en 1937; Boukarin, fusilado en 1938). Merleau-Ponty inclusive enumera una serie de leyes promulgadas en la Unión Soviética (entre 1929 y 1940) con las que se confirma que el partido comunista ruso, con Stalin, ha vuelto a prácticas tradicionales de verticalidad, marcando una regresión con lo que se espera de una revolución proletaria.

mo —piensa el fenomenólogo— mantiene las mismas actitudes que se iniciaron en la revolución (actitud de lucha, astucia de guerra, desconfianza), pero sin tomar en cuenta las perspectivas de la lucha de clases y o la espontaneidad del movimiento proletario. Para Merleau-Ponty, no tiene sentido las estrategias que está usando la URSS, es un comunismo criticable en sus principios y actitudes porque ha perdido de vista todo lo que proclamaba como ideales: la participación del proletariado es mínima, las discusiones las domina la jerarquía partidaria, se prohíben las oposiciones al interior del partido (que se resuelven en juicios por crímenes comunes), se subestima a la clase proletaria y se prohíbe cualquier publicación que no esté alineada con el pensamiento del partido. En resumen, el comunismo ofrece apariencias que hacen pensar más en un régimen fascista o a una vieja dictadura que en la propuesta de Marx, como una posibilidad de libertad más profunda:

Nos parece pueril explicar la orientación presente por la ‘sed del poder’ o por los intereses del aparato estatal. Decimos que la construcción de las bases socialistas de la economía se acompaña de una regresión de la ideología proletaria y que, por razones que dependen del curso de las cosas —revolución en un solo país, estancamiento revolucionario y destrucción de la historia en el resto del mundo—, la URSS no constituye el ascenso al pleno día de la historia del proletariado, tal como Marx lo había definido (Merleau-Ponty, 1995HT: 187).

En consecuencia, dice Merleau-Ponty sobre este período histórico que se está en una situación política donde no se puede pensar retornar a 1917 para hacer todo de nuevo, y tampoco se puede esperar que la democracia liberal resuelva los problemas de desempleo, explotación o guerras. ¿Qué posibilidades brinda, en ese sentido, la obra de Marx? ¿Hay algo que pueda rescatarse en un contexto en el que el comunismo va mostrando su fracaso y el liberalismo no trabaja sobre la base de los propios valores que defiende discursivamente? Habíamos visto que Merleau-Ponty ve en Marx una posibilidad para plantear el problema de lo político de manera radical. El pensamiento de Marx ofrece la posibilidad de situarse en la realidad, entendiéndola como la realidad histórica en la cual la humanidad puede ejercer su productividad. Marx ofrece para Merleau-Ponty criterios para no caer en un “espiritualismo” político, esencialista, criterios para pensar cómo abrir vías que amplíen la libertad humana (Lefort, 2012: 75).

Marx —piensa Merleau-Ponty— se plantea como tarea esencial lo anunciado en el *Manifiesto comunista*, a saber, la acción de una clase de individuos que habiendo sido “expropiados de su patria, de su trabajo, de su propia vida, son capaces de reconocerse los unos a los otros más allá de todas sus particularida-

des y fundar la humanidad” (Merleau-Ponty, 1995HT: 45). Es por esta razón que, para Merleau-Ponty, la obra *El zero y el infinito* de Koestler presenta un marxismo que no guarda relación con el trabajo propio de Karl Marx. Tómese en cuenta que, en *El zero y el infinito*, los viejos revolucionarios –Rubashov, Ivanov, Ricardo– están ubicados ante un dilema cuya elección es entre el interior (su conciencia, su individualidad moral) y el exterior (ser una pieza en la revolución). De este modo, lo que hace pensar Koestler con su obra es que cuando los revolucionarios optan por el infinito (lo exterior) renuncian a su subjetividad y son guiados por la autoridad (el Número Uno, el estadista, el ingeniero del gran sistema histórico-político) y pierden de vista el proceso histórico en el que se encuentran. Koestler deja entrever una situación que supone que, para consolidar el proyecto revolucionario, los individuos deben desaparecer, pero si quieren conservar su libertad, el gobierno revolucionario los hará desaparecer, pues el futuro es justamente el éxito de la revolución.

Merleau-Ponty piensa que la figura que encarga el personaje Rubashov de la novela refleja una lectura mecánica de la historia. Rubashov –explica Merleau-Ponty– justifica alternativas inhumanas para someter a quienes se opongan a la revolución (Merleau-Ponty, 1995HT: 97). Merleau-Ponty cree necesario distinguir la lectura del marxismo descrito por Koestler en su obra de la propuesta de Karl Marx. En el marxismo que presenta Koestler no hay espontaneidad de las masas, no hay deliberación del partido mismo, no hay movimiento, ni “*tournants*” (rotaciones, desviaciones). La novela muestra, pues, un partido que se dirige en una sola dirección, cuya acción política se reduce a mostrar un pueblo sometido a un poder partidario exclusivo que ha perdido la escucha de la espontaneidad de las masas, instrumentalizándolas. En palabras de Merleau-Ponty:

En el pensamiento de Rubashov y en el comunismo a *lo* Koestler, la historia deja de ser *lo* que era para Marx: la realización visible de los valores humanos por medio de un proceso que comporta giros dialécticos, pero que, por lo menos no puede dar la espalda a sus fines. La historia deja de ser la atmósfera vital del hombre, la respuesta a sus ruegos, el lugar de la fraternidad revolucionaria. Se convierte en una fuerza exterior, cuyo sentido permanece ignorado por el individuo, en el puro poder del hecho. ‘Todo lo que es real, es racional’ es la famosa fórmula hegeliana que no le impedía a Marx reservar la acción de la conciencia para el término del proceso revolucionario, y que para un marxista es una invitación a comprender el curso de las cosas y a modificarlo al comprenderlo (Merleau-Ponty, 1995HT: 59)¹⁷

17. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 100.

Como la historia es el producto de las relaciones que los hombres y mujeres crean con la naturaleza para producir su vida, relaciones en las cuales producen también relaciones sociales y sus culturas, no es previsible como lo pueden ser los fenómenos naturales. Así que la historia no es inerte ni lineal, como lo cree el personaje de Rubashov en la novela de Koestler. Para Merleau-Ponty, el marxismo de Marx es humanista: los seres humanos no conocemos el fin de la historia, ni elaboramos una ciencia totalitaria de la misma como creamos o desarrollamos una maquinaria; los seres humanos somos la historia, la hacemos, pues –como piensa Merleau-Ponty– los individuos actúan de manera colectiva y espontánea, pero esa espontaneidad no es *ex nihilo* (no nace en el caos). Al contrario, la historia responde a un proceso histórico que obliga a revisar nuestra relación con el pasado.

¿Cómo entender, ahora, la interpretación de Merleau-Ponty de Marx? Podríamos decir que el marxismo de Merleau-Ponty es una propuesta política de la *praxis interhumana*. El autor defiende el movimiento entre *praxis* y *teoría*, es decir, la comunicación de la clase proletaria con la dirigencia partidaria. Sin estos movimientos que configuran la *praxis* política, la propuesta filosófica de Marx se anquilosa. Por lo tanto, cree Merleau-Ponty, Marx ha escrito para desmitificar la vida interior y poner al hombre en sus relaciones humanas, en el comercio interhumano histórico, que adquiere valor en la *praxis* y no en la abstracción de la vida política.

Resumiendo, Merleau-Ponty encuentra en la obra de Marx, la idea de *praxis* que se funda en la acción de la clase proletaria y en el movimiento entre teoría y espontaneidad del movimiento obrero, clase y dirigencia. En esa interpretación, Merleau-Ponty va formando su idea de lo político de una manera más concreta¹⁸: lo político no se funda en el derecho, tampoco se fundamenta en valores morales preestablecidos (Merleau-Ponty, 1995HT: 202), lo político es el terreno mismo de la acción, “el arte de lo posible”, en tanto que es una acción históricamente contingente. ¿Dónde se encontraría ahora la legitimidad de estas acciones políticas, tal como lo está planteado Merleau-Ponty? En tanto que los actos políticos se saben siempre en riesgo de desaparecer, de fracasar, de ser transformados por otros, Merleau-Ponty está planteando un sentido de lo político como “retomar”, es decir una *praxis* humana que es imposible que

18. Resulta interesante lo que dice Lefort al respecto: “De alguna manera, el marxismo le enseña lo que él busca, lo que sus trabajos sobre el cuerpo y la percepción le han dado ya que pensar, una relación con el ser que acredite nuestra participación del ser, en este caso, una filosofía de la historia que revele nuestra historicidad. El proletariado es justamente ese existente singular en que encontramos la génesis de la historia, en que en el pasado subsiste un sentido, que se anuncia la verdad de lo que no es aún” (Claude Lefort, *Merleau-Ponty y lo político*, p. 94).

sea paralizada (como sí lo hace el comunismo de la URSS). La legitimación de la praxis está relacionada a la capacidad de metamorfosis sobre lo instituido. Volveremos sobre este tema en el sexto capítulo.

Surge otra pregunta: ¿Merleau-Ponty estaría restando importancia a la responsabilidad humana, estaría justificando ciertos actos políticos bárbaros? Debe considerarse que la perspectiva de Merleau-Ponty se basa en la acción colectiva. Si hemos dicho que la productividad humana se entiende, en su obra, como la metamorfosis de las vivencias que se interrelacionan por la comunicación entre los individuos, no podemos hablar de una responsabilidad moral personal. Volveremos sobre la relación *praxis* y responsabilidad en el quinto capítulo, pero por ahora es importante indicar que este tema es uno de los más polémicos en la obra del autor, por ejemplo, cuando escribe “que la contingencia del futuro y el papel de la decisión humana en la historia tornan irreductibles las divergencias políticas e inevitables la astucia, la mentira y la violencia, ésta es una idea común a todas las revoluciones” (Merleau-Ponty, 1995HT: 142). No es para Merleau-Ponty el verdadero drama aquel de Roubashov, no es un drama político una postura personalista de pureza o impureza con respecto a una acción política. En lo político, las decisiones humanas siempre tienen riesgos de error (Merleau-Ponty, 1995HT: 65, 85 y 89), pues son posibilidades parciales de realización que intentan responder a soluciones parciales del pasado. Por esa misma razón, la historia no es recapitulación o recolección global de un sentido último que me permite evaluar la pureza de mi acción; la historia es un horizonte de sentidos posibles y, por eso mismo, es “trágica”, y el individuo puesto en ella se hace responsable históricamente de las decisiones que ha tomado. Podríamos decir, pues, que para Merleau-Ponty la *praxis* es la experiencia misma de la contingencia.

Tenemos pues que reconsiderar la *praxis* y la contingencia a la luz de la obra de Merleau-Ponty. Para entender qué piensa él de los juicios de Moscú, Peillon explica que Merleau-Ponty se concentra en criticar los procesos, puesto que criticar la violencia supondría que esta puede ser eliminada de una acción histórica. Según Peillon, para Merleau-Ponty el problema de los procesos de Moscú es que están hechos desde un juicio atemporal de la historia, porque se asume que hay un sentido verdadero de ésta y aquí yace el error (Peillon, 1994: 66). Sabemos que los juicios políticos se realizan relacionando los hechos de acuerdo a la ley establecida. En el caso de los juicios de Moscú –puesto que los actos se visibilizan como revolucionarios– los hechos se analizan en relación con lo que hacen (o no) en el futuro de las personas. Esta es la perspectiva estalinista de la historia objetiva, de hombres convencidos de estar haciendo la historia. Sin embargo, cuando uno revisa la forma en la que se hicieron los

juicios de la URSS, observa que hay una contradicción porque estos se realizaron sobre la legalidad “del futuro”, aunque se juzga al acusado sobre la base del derecho común (Merleau-Ponty, 1995HT: 73 y 187). Tales hechos confirman –dice Merleau-Ponty– que los juicios de Moscú no son juicios de la historia. En ese sentido, el juzgar también se mantiene en este aspecto arbitrario, y por lo tanto trágico, de la historia, y esto no significa que no pueda pensarse los acontecimientos de la historia a la manera de una consecuencia lógica. Al contrario, estos acontecimientos se relacionan con procesos históricos a largo y mediano plazo que nos permiten comprenderlos en su incompletitud. Como el mismo autor explica, si no consideramos el carácter contingente de la historia no hay culpables en la política; si no consideramos la racionalidad de la historia (el sentido) solo existirían locos (Merleau-Ponty, 1995HT: 85). Los individuos damos sentido a las cosas. Le damos un curso, pero ese curso es siempre visto por nosotros y no es un sentido universal generalizable sobre el que podamos hacer abstracción. Dice Merleau-Ponty:

Sea cual fuere su buena voluntad, el hombre emprende la acción sin poder apreciar exactamente su sentido objetivo, se construye una imagen del porvenir que no se justifica sino por su probabilidad, que en realidad solicita al porvenir y sobre el cual entonces puede ser condenado, pues solo el acontecimiento no es equívoco. Una dialéctica cuyo curso no es completamente previsible puede transformar las intenciones de los hombres en lo contrario, y sin embargo es preciso tomar partido en seguida. En resumen, como lo dijo Napoleón y como Bujarin lo repitió antes de callarse: ‘El destino es la política’, por lo tanto el destino no es aquí un ‘*fatum*’ escrito anticipadamente sin nuestro conocimiento, sino la colisión, en el corazón mismo de la historia, de la contingencia y del acontecimiento, de lo eventual que es múltiple y lo actual que es único, y la necesidad en la cual nos encontramos, en la acción, de dar como realizado uno de los posibles, como ya presente uno de los futuros (Merleau-Ponty, 1995HT: 109)¹⁹.

Del mismo modo, en la visión de Karl Marx –piensa Merleau-Ponty– la historia no es entendida como una lógica total, es simplemente la consecuencia de una lectura lógica del presente, que se ha iniciado con la experiencia de opresión que viven los proletarios, pero que no se acaba en ella. En ese sentido, la revolución indica una respuesta al presente desesperanzador de muchos hombres, a la apuesta por un futuro que da sentido para muchos otros. La historia, sin embargo, no acaba con la revolución, ella es el inicio de una nueva forma de replantear nuestras relaciones político-económicas.

La perspectiva de lo que estamos llamando “marxismo humanista” está

19. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 79.

estrechamente relacionada con la reflexión de la percepción. Hemos explicado que la percepción nunca puede darse de manera definitiva. El cuerpo se abre a una situación de equilibrio con el mundo y la percepción envuelve el gesto que da sentido al mundo en la tarea, iniciando así la comunicación entre los comportamientos humanos. Luego, el gesto se amplía en la palabra que sedimenta en el lenguaje la posibilidad de una cultura. Del mismo modo, para comprender lo político, no podemos contar con la evidencia de una situación futura; nos orientamos al futuro como nos orientamos en la percepción (Merleau-Ponty, 1995HT: 100).

En síntesis, la interpretación que ha brindado el fenomenólogo sobre Marx en *Humanismo y terror* es que la revolución debe ser comprendida en un sentido humanista amplio, es decir, en una práctica que considera esquemas previstos teóricamente, pero que no se agotan en estos esquemas. No obstante, veremos cómo el concepto de “revolución” será profundamente cuestionado en *Aventuras de la dialéctica*. En ese sentido, el marxismo es una filosofía de la historia que busca pensarla desde su raíz material y desde formas de producción que permitan el verdadero desarrollo de la sociedad. El aporte de Marx, entonces, ha sido mostrar una estructura social (material y productiva) que invade otros campos de nuestra humanidad, incluso afectivos. Lo que Merleau-Ponty quiere rescatar de su propia lectura de Marx es analizar históricamente nuestra vida material, y esto nos lanza a una reflexión profunda de nuestra humanidad y al mismo tiempo a una reivindicación de lucha social que no termina en la realización de un porvenir revolucionario, sino que obliga a volver siempre a una interrogación radical de nuestra relación histórica interhumana. El marxismo, tal como quiere entenderlo Merleau-Ponty, es fecundo porque su insistencia en lo histórico no nos cierra a un modo específico de comprender lo político y la estructura social que plantea, sino que nos obliga, por su comprensión histórica misma, a retornar a las interpelaciones de la historia. Sin embargo, para Merleau-Ponty el régimen comunista que mantiene la URSS contiene muchas reservas. En este escenario Merleau-Ponty piensa que la tarea filosófica es continuar pensando la obra de Marx como una vía posible, prescindiendo de la “actitud de guerra”, del terror y del anquilosamiento que ha ocurrido en la URSS²⁰. Desde la visión política de Merleau-Ponty, en esta

20. “Nos queda, pues, por definir, frente al comunismo, una actitud práctica de comprensión sin adhesión y de libre examen sin denigramiento, y hacer todo lo que depende de nosotros para evitar una guerra en la cual cada uno, se lo confiese o no, escogería en la obscuridad, y que sería un ‘combate dudoso’” (Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, p. 195). Esta es otra de las partes más polémicas de *Humanismo y terror*, que ha suscitado una serie de publicaciones sobre el “attentisme marxiste” (la esperanza en el marxismo) de Merleau-Ponty. Como ha explicado Daniels, Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*, pasa por un marxismo “esperar y ver” y, luego,

etapa el pensamiento de Marx prevalece no solo porque es crítico a otros tipos de humanismos, sino también porque reafirma la idea que, si no atendemos las condiciones de existencia dadas entre los seres humanos, difícilmente hablabamos de humanismo (Merleau-Ponty, 1995HT: 203). En conclusión, el trabajo de Marx sigue siendo, para el autor francés, una crítica rigurosa que señala con claridad los problemas materiales de nuestra historia: el desempleo, la pobreza, la exclusión, la violencia, la explotación de ciertos grupos sociales sobre otros. Merleau-Ponty dirá, finalmente, que la tarea del humanismo occidental es saberse *en comprensión y extensión* (Merleau-PontyHT, 1995: 225). En ese sentido, retomar la inspiración humanista del pensamiento de Marx supone también transformar ciertos criterios con los que se ha conducido el comunismo.

5.3. Resignificación del marxismo (1955): diálogo con Lukács

Hemos venido explicando, en las dos secciones precedentes, la defensa que realiza Merleau-Ponty de la propuesta filosófico-política y revolucionaria de Karl Marx. Nuestro autor la entiende como existencialista y radicalmente humanista, y como algo que puede confrontar la política comunista de la Unión Soviética. En el año 1955, Merleau-Ponty publica *Aventuras de la dialéctica*. Si

en *Aventuras de la dialéctica* piensa que “ya no existen razones para esperar” (Graham Daniel, *Sartre and Merleau-Ponty: An Existentialist Quarrel*, p. 250). Por lo general se ha criticado su “attentisme” como una falta de posición política, o una posición débil frente al marxismo, que no puede escapar a la concretitud de la situación (Minhea Chiujdea, “Maurice Merleau-Ponty on Violence and Marxism”, p. 8). Pero la postura de Merleau-Ponty busca revelar un “veremos”, es decir, una respuesta que mantiene su carácter contingente abierto a las situaciones. Hemos visto que la propuesta del fenomenólogo francés es reconsiderar ciertos elementos del pensamiento de Marx que pueden ser reveladores para la vida colectiva de su tiempo. Esta frase de Merleau-Ponty no debe leerse como un ensayo por defender una posición (o no defender ninguna posición política por una cierta tibieza), sino como una interpelación de rigor desde el pensamiento de Marx, incluso contra aquellos que creen hacer la revolución. Merleau-Ponty no se aparta de la situación, sino que habla desde ella y ese es el carácter polémico que mantiene y ubica en sus trabajos. Tal vez esta es una de las ideas más difíciles de entender de lo que significa lo político para el fenomenólogo. Las situaciones históricas (el stalinismo, la Guerra de Corea, los campos de trabajo en la URSS) son siempre una motivación de reflexión de nuestras posiciones. Así como el mundo exige constantemente que el cuerpo se equilibre en él (a partir de lo que el cuerpo ha dispuesto con anterioridad en el mundo), las posiciones políticas mantienen el mismo carácter de “espera”, lo que hemos ido llamando también “posibilidades” de elección política. De este modo, el marxismo le permite a Merleau-Ponty no solo ubicarse en las situaciones políticas vividas, sino también proponer un pensamiento político que concibe en sí mismo su incompletitud y sus posibilidades de transformación.

bien se puede apreciar un quiebre en su visión de Marx respecto a lo que había indicado en *Humanismo y terror*, debemos considerar, prestando atención al contenido filosófico, cómo Merleau-Ponty profundiza su propia concepción de lo político, sintiéndose interpelado por Marx y entre otras cosas por el marxismo tal como lo interpretaba el Partido Comunista Francés. En ese sentido, no hay un quiebre de su postura política, sino una continuación y ampliación de su pensamiento. Merleau-Ponty, en su interpretación de la praxis, combina la consideración de las estructuras históricas con la necesidad de introducir un adecuado grado de contingencia.

Para un mayor esclarecimiento de la problemática que nos ocupa, es necesario recordar que Merleau-Ponty seguía pensando que el proyecto de Marx apuntaba a un humanismo, entendido como proyecto de realización de una cierta plenitud humana. Este proyecto se confrontaba con la realidad de la URSS y con el modo cómo esta había afirmado su fidelidad al proyecto de Marx. Con todo ello, Merleau-Ponty expresaba sus reservas sobre la experiencia soviética. Sin embargo, Merleau-Ponty piensa todavía que es posible esperar de esta experiencia la realización de, por lo menos, una parte del proyecto de Marx y, por eso, adopta una actitud que hemos llamado “*attentisme*” (carácter de espera) frente a esta situación. Posteriormente, en el comienzo de los años cincuenta, Merleau-Ponty reevalúa profundamente la experiencia soviética ante las prácticas de esta (las purgas estalinistas, los campos de trabajo de la Unión Soviética y la Guerra de Corea). La guerra de Corea dará pie a la publicación de *Aventuras de la dialéctica*. El mismo Merleau-Ponty decía “como todo libro, éste (*Aventures*) es un libro de circunstancias que me lleva a cristalizar ciertas ideas” (Merleau-Ponty, 2016ENT: 233).

La década del cincuenta está marcada por la aguda confrontación de dos concepciones del mundo, la del liberalismo y del socialismo tal como lo promueve la URSS. En el contexto francés esta confrontación, en el plano ideológico, tiene sus líderes que militan para una u otra de las dos orientaciones: por ejemplo, por un lado, tenemos a Raymond Aron, defensor de la orientación liberal; por otro lado, tenemos Jean-Paul Sartre, defensor de la orientación socialista y que se proclama “compañero de ruta” del Partido Comunista francés. Entre 1950 y 1955, Merleau-Ponty guarda silencio frente a la mayoría de temas políticos. Sin embargo, podemos observar que los primeros cursos que está dictando en el *Collège de France* indican una nueva meditación en curso sobre la realidad histórica y las distintas interpretaciones que aportan de ella varios pensadores, en general influenciados directa o indirectamente por el pensamiento teórico de Marx. Se puede vislumbrar en estos textos la maduración progresiva de una nueva evaluación del pensamiento mismo de Marx, evaluación que se explicita-

rá claramente en el libro publicado en 1955, las *Aventuras de la dialéctica*. Unos autores²¹ que a nuestro parecer no toman en cuenta la meditación silenciosa de Merleau-Ponty durante estos años, consideran que la posición que el autor toma en la publicación de 1955 sobre el marxismo se puede comparar a aquella de un observador neutro, como sería por ejemplo un instrumento físico de medición como el barómetro, y que el alejamiento del pensamiento de Marx que se puede observar en el Epílogo del libro sería como un juicio casi instrumental sobre una doctrina que tendría el defecto de no haber funcionado. Sin embargo, creemos que este Epílogo tiene poco que ver con una actitud contemplativa, sino más bien pensamos que sería como la repercusión que tiene la situación histórica de la época sobre la reflexión política de Merleau-Ponty. La característica de esta reflexión no nos parece que sea aquella de una de carácter académico sobre la situación en función de una filosofía política preestablecida, sino más bien aquella de un filósofo que se considera a sí mismo como interpelado por la situación histórica y que busca responder a la solicitación que la realidad sociopolítica ejerce sobre él mismo y a la cual intenta dar un sentido. Este sentido quizá puede ser diferente de lo que Merleau-Ponty había esperado unos años antes, pero indicando por eso mismo la posibilidad de un cambio en la manera de apreciar la situación, profundamente relacionada con las orientaciones de su filosofía, aquella de un ser humano solicitado por el mundo, invitaciones a las que necesita responder siempre con las interpretaciones que le proporcionen en este momento la inteligibilidad que precisa. Veremos, en el último capítulo de este trabajo, cómo filosofía y praxis política son expresiones o partes de un mismo comportamiento.

En *Aventuras de la dialéctica*, el énfasis filosófico de la crítica al marxismo reside en el concepto mismo de “dialéctica”. La dialéctica es una palabra que tiene un sentido propio en el pensamiento de Platón, pero Merleau-Ponty dedica más su atención al sentido que tiene esta palabra en el pensamiento de Hegel, esto es, permitir saber que las contradicciones son una manera de transformar la perspectiva que el lector puede adquirir sobre lo histórico. En el pensamiento de Marx, la dialéctica cambia de sentido y la negatividad toma consistencia, en particular, en la acción del proletariado. Merleau-Ponty sabe perfectamente que a lo largo de la historia filosófica el concepto de dialéctica

21. Aron, por ejemplo, ve una gran distancia entre el Merleau-Ponty de *Humanismo y terror* y el de *Aventuras de la dialéctica*. El primero, en su opinión, no podía concebir la democracia fuera del filtro marxista revolucionario, que solo puede darse cuenta años después (Raymond Aron, *Mémoires*, p. 438). Chiujdeca cree, por su parte que Merleau-Ponty termina por renunciar al marxismo porque “no va con sus estándares” (Míneha Chiujdeca, “Maurice Merleau-Ponty on Violence and Marxism”, p. 9).

se ha entendido de diversas maneras. Respecto a la dialéctica de Marx, Merleau-Ponty considera que ha tomado un sentido nuevo en la medida en que está movilizada para pensar lo histórico a partir de las diferencias de clases que se articulan en la relación con la naturaleza en el trabajo y ubica la supresión de los conflictos que surgen en la producción capitalista en la acción del proletariado. En este sentido, se asimila a esta acción con la negatividad que Hegel situaba solamente en la relación entre lo divino y lo humano. El marxismo de la URSS ahora es dogmático: no hay contrarios, no hay exterioridad, no hay adversarios, en síntesis, el marxismo soviético se ha convertido en una doctrina, donde las posiciones contrarias se desvanecen. En la dialéctica, por el contrario, la “supresión se hace conservando” (*Aufhebung*), y por eso Merleau-Ponty cree que el marxismo de la URSS, dejando de reconocer el movimiento dialéctico, ha optado por una política basada en el terror y lo brutal, lo que se anuncia como su fracaso político y filosófico.

La influencia de Weber y Lukács es importante para reconocer la crítica y la resignificación del marxismo en Merleau-Ponty. Hemos explicado, en el capítulo cuarto, por qué Weber aporta en la reinterpretación merleau-pontyana de la historia. Ahora, es preciso hacer una explicación semejante sobre Georg Lukács (1885-1971). En *Historia y consciencia de clase*, Lukács parte de la idea de que el individuo no domina la historia y que la dialéctica debe entenderse como saber en devenir (Merleau-Ponty, 1957AD, p.30), porque –como ya había dicho Weber– la historia no es más que interminables intercambios multidimensionales que el teórico podía reconocer como “afinidades provisionarias”. Lukács se interesa por redefinir la dialéctica marxista, él parte por pensar el marxismo como una filosofía integral, capaz de interpretar las decisiones de los hombres no como meros actos individuales, sino como decisiones mediadas por las cosas (roles, instituciones, la cultura, etc.) (Merleau-Ponty, 1957AD: 76). Lukács plantea así un tercer orden que podría decirse “entrelaza” a los hombres (subjetivo) con las cosas (objetivo), y donde se inscriben los símbolos sociales (el desarrollo, el progreso, etc.). Este tercer orden no es otra cosa que la historia, la vida generalizada de los individuos que se comunican entre sí en el campo multidimensional.

Lukács critica que el marxismo haya interpretado la interacción social en términos de causalidad histórica y haya resultado envuelto en un dogmatismo que, sobre la base de una lectura meramente inteligible, piense el carácter necesario de la revolución. Para Merleau-Ponty, la propuesta de Lukács difiere del marxismo dogmático porque su marxismo no se ampara en una racionalidad causal, sino en la posibilidad de que la sociedad humana tome conciencia del sentido de la historia y de sus contradicciones. Pensar este tercer orden de

mediación exige también pensar las relaciones entre las dimensiones. Así, por ejemplo, es necesario que el historiador interrogue cómo las relaciones de sexo, parentesco, etc. se intercalan con las relaciones económicas de una comunidad y cómo en este entrelazo individuos-cosas se producen nuevas prácticas y los sujetos se reconocen en situaciones comunes. Merleau-Ponty observa que la postura de Lukács es semejante a aquello que él ha estado observando desde la fenomenología, a saber, la necesidad de examinar una historia “vertical”, que nos haga pensar en el “ser bruto” de lo social²². En este sentido, la dialéctica es un progreso relativo, el cambio de una situación dada que se institucionaliza para transformarse en otra. La siguiente cita podría resumir la conclusión de Merleau-Ponty sobre Weber y Lukács:

Cuando el sujeto se reconoce en la historia y reconoce la historia en sí mismo, no domina el todo como lo hace el filósofo hegeliano, pero al menos está comprometido en una tarea de totalización, sabe que ningún hecho histórico adquirirá para nosotros todo su sentido a no ser que haya estado relacionado a todos cuantos podemos conocer, a no ser que haya sido referido a título de momento dentro de una única empresa que los reúna, inscrito en una historia vertical que registre las tentativas que tenían un sentido, sus implicaciones y sus posibles consecuencias. Si aceptamos descifrar en la historia las elecciones fundamentales, no existe ninguna razón para que nos limitemos a intuiciones parciales y discontinuas. Lukács acepta totalmente el análisis que Weber esbozó de la elección calvinista y del espíritu capitalista, y sólo quiere continuarlo: la elección calvinista exige ser confrontada con todas las otras y todas las lecciones exigen constituir juntas una sola acción, si queremos finalmente comprender cada una de ellas. La dialéctica constituye esta intuición continua,

22. El “ser bruto” aparece en distintas obras de Merleau-Ponty, pero adquiere más consistencia en sus textos últimos. Hemos visto, en nuestro primer capítulo, que, en la *Fenomenología*, Merleau-Ponty descubre que el lenguaje nos muestra nuestra “adherencia” al mundo, puesto que la palabra no puede entenderse si su movimiento sensible, efectuado por la intencionalidad operante, originaria. De este modo, Merleau-Ponty pone en la experiencia perceptiva un encuentro primordial con el ser, que sólo puede entenderse desde una relación de profundidad. El ser bruto aparece inicialmente bosquejado desde la experiencia expresiva porque es ella la que nos remite a la experiencia sensible en la que todos participamos. En lo *Visible e Invisible*, el ser bruto adquiere mayor relevancia, se accede a él a través del cuerpo, éste es lo “sensible ejemplar”, lo que permite la comunicación con las cosas, el medio que se abre y cierra al mundo. El cuerpo forma parte de la “carne del mundo”, puede retornar a lo sensible indefinido y volverlo a explicitar. El ser bruto (o el ser perceptivo) será una forma específica de hacer filosofía para Merleau-Ponty. Como dice el en su curso inédito de 1959, el ser bruto nos permite salir del *cogito* de Descartes y de la intersubjetividad sartreana porque nos muestra que el lenguaje nos posee (*nous a*) y nos desvela una institución más allá de las experiencias concretas o los acontecimientos históricos. Anteriormente, Merleau-Ponty hablaba del ser percibido y la percepción; en su última etapa, opta por establecer una sinergia entre el ser bruto (salvaje) y *Stiftung*.

una lectura seguida de la historia efectiva, este hecho de restituir las asociaciones atormentadas, los interminables intercambios entre el sujeto y el objeto: sólo hay un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y ese devenir engloba el saber mismo. (Merleau-Ponty, 1957AD: 38-39)²³

En el contexto de una dialéctica marxista cerrada en una lógica totalitaria, piensa Merleau-Ponty, Lukács ofrece la posibilidad de superar una filosofía del “yo pienso” (orden de la conciencia), y propondría pensar la dialéctica como comunicación, como acción colectiva (Merleau-Ponty 1957AD: 59). El pensamiento dialéctico no es un asunto de un teórico, de un historiador o de un marxista, es un asunto de una clase capaz de retomar (*reprise*) y transformar lo particular en universal. Hacer la historia (*praxis*) o responder a la tarea del marxismo es propia de los proletarios quienes se descubren haciendo la historia, pero más allá de las luchas políticas, pues la comunicación está en las distintas prácticas sociales y culturales al que pertenecen. Lukács piensa que es la clase proletaria la que puede transformar su situación histórica, en tanto negatividad de la negatividad, idea con la que Merleau-Ponty no estará de acuerdo puesto que, como hemos visto en el capítulo tercero, la historia que propone Merleau-Ponty no concibe un resultado final bajo una visión de la dialéctica que sintetice las etapas anteriores, sino una dialéctica que retoma, prolonga, transforma y muestra el reverso de la situación, en pocas palabras, un pensamiento circular. En el capítulo sexto volvemos a discutir sobre la dialéctica sin síntesis, lo que debe quedar claro, por ahora, es que en la lectura merleaupontyana de Weber y Lukács le permite pensar la dialéctica como la “relativización de lo relativo” para entender, desde esta nueva óptica, un nuevo acercamiento al pensamiento de Marx.

Habíamos visto, en la primera sección, que Marx hallaba una contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas en el modo de producción capitalista y las relaciones de producción, esto es, la propiedad privada, que se hace más visible, a través de las crisis, con el desarrollo de la gran industria. Eso significa que la gran industria hace evidente la capacidad de la propiedad privada para controlar su desarrollo y el proletario paga las crisis económico-políticas con su propia miseria. Según Marx, el proletario debe aprender de esa situación histórica, comprender el rol que le había sido delegado, puesto que su misión como clase proletaria consistiría en crear un régimen socialista que controle de un modo distinto las fuerzas productivas. La acción proletaria, pensaba Marx, haría posible la apropiación social de las fuerzas productivas y una vez instaladas las primeras etapas de una sociedad

23. Merleau-Ponty, *Aventures de la dialectique*, p. 51.

socialista, la anulación progresiva de las clases sociales. Para lograr ello, el proletariado instalaría un dispositivo de planificación de la producción que permitiría, a la larga, la desaparición de la dominación de una clase sobre otra y la puesta a disposición de la sociedad entera de los resultados de la economía planificada. Es en esta perspectiva que podemos encontrar en el pensamiento de Marx una trasposición de lo que Hegel llama negatividad aplicada al rol del proletariado. Merleau-Ponty considera que, asimilando la negatividad de Hegel con el rol del proletariado, Marx interpreta esta negatividad de forma muy realista. Según el fenomenólogo francés, el marxismo subestima la contingencia de la historia, es decir, el funcionamiento de la URSS. Esto se refleja en una interpretación dogmática de la construcción del socialismo que justifica el autoritarismo político a través de una comprensión rígida de lo dialéctico.

Merleau-Ponty es crítico de la noción de universal de la filosofía de Marx. Para Marx, hay una tendencia mundial del capitalismo y de sus modos de producción, la misma que solo puede contrarrestarse con la unificación mundial de la clase proletaria. El ideal revolucionario universal, piensa Merleau-Ponty con respecto a su contexto, no es compartido por los demás. Por ello, cree que Marx queda preso en el idealismo porque no considera que hay particularidades en las formaciones económicas y sociales. Para Merleau-Ponty:

El mundo natural y humano es único, no porque esté constituido paralelamente en todos y porque finalmente el Yo pienso es en mí y en los otros indiscernible, sino porque nuestra diferencia abre sus perspectivas sobre él, porque en su relación podemos participar e imitarnos los Unos a los otros (Merleau-Ponty, 1957AD: 232)²⁴.

De este modo, nuestro autor va elaborando una idea propia de la dialéctica, que se comprende como la interacción de distintas perspectivas que se encuentran y desencuentran y forman de esta manera, idealmente, un medio en el cual pueden influenciarse recíprocamente. La *praxis* política de la URSS parece apoyarse sobre una concepción del marxismo que lo asimila a una doctrina. Desembocamos, por lo menos en la vulgata pública, en un pensamiento unívoco que parece haber perdido el sentido de una misión del marxismo apuntando a una cierta universalidad. En esta época Merleau-Ponty pierde la esperanza en que la URSS aporte a esta universalidad y no ve en su comportamiento otra cosa que una expresión de una potencia imperialista más.

Además, Merleau-Ponty se pregunta en el Epílogo de las *Aventuras* –tomando en cuenta el mismo pensamiento de Marx– acerca del tipo de pen-

24. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 298.

samiento dogmático que cree ver en la praxis política de la URSS. Como lo hemos dicho anteriormente, el fenomenólogo francés no distingue en los análisis de Marx el registro del análisis de las tendencias mundiales del modo de producción capitalista y el registro de los análisis más concretos de lo que Marx llama formación económica y social, correspondiendo a unidades geográficas más reducidas, unidades en las cuales pueden coexistir varios modos de producción. En este sentido, Merleau-Ponty retiene del pensamiento de Marx sus perspectivas más globales, llevadas a cabo en una orientación del pensamiento que apunte a una revolución mundial. En este registro, Marx –para Merleau-Ponty– está desarrollando una dialéctica que implica un estilo de negatividad y que cae en el defecto de ser puramente especulativo en el sentido crítico de esta palabra. Merleau-Ponty piensa que este tipo de dialéctica ha inducido la manera dogmática que critica en el discurso político de la URSS. Finalmente, es a Marx mismo que atribuye la tendencia a pensar lo dialéctico como la posibilidad de totalización y por eso, sin perder la atención a los problemas que intenta tratar el pensamiento de Marx, rechaza definitivamente su manera de pensar lo dialéctico.

En filigrana, podemos recoger un esbozo de alguna manera construido por contraste con las reflexiones de Merleau-Ponty sobre el pensamiento dialéctico de Marx y su influencia sobre el pensamiento subyacente a la *praxis* política de la Unión Soviética, retomando su crítica de la ausencia de exterioridad de este pensamiento. Podríamos decir que esta crítica invita a pensar el deseo de una praxis que podríamos llamar dialéctica, porque tendría un sentido totalmente distinto de aquel que está criticando en el pensamiento marxista. Para Merleau-Ponty, la realidad social y política no es la suma de posiciones subjetivas, sino más bien la interacción entre grupos herederos de experiencias sociales distintas y entre los cuales se tejen relaciones marcadas por estas experiencias distintas, y que forman un medio diferenciado, cuyas relaciones entre los hombres pasan por la mediación de las cosas. Estas mediaciones entre los grupos humanos son variopintas; es a este medio diferenciado al que Merleau-Ponty llama *intermundo*. La apuesta de Merleau-Ponty es pensar que, a pesar de estas diferenciaciones históricas que se pueden dar entre grupos, en la simultaneidad de la acción política es posible pensar en una dialéctica política en un nuevo sentido, en cuyo caso, lo dialéctico significaría la posibilidad donde estas perspectivas históricas distintas se influyen mutuamente, de modo tal que se elabora una convivencia capaz de procesar los conflictos, sin que por eso desaparezcan las diferencias. Este tipo de pensamiento admite exterioridades entre las perspectivas. Por eso el autor expresa:

“¿La conclusión de esas aventuras significa entonces que la dialéctica era un mito? Pero la ilusión consistía solamente en precipitar en un hecho histórico, el nacimiento y el crecimiento del proletariado, la significación total de la historia, en creer que la historia organizaba por sí misma su propia supresión, la negación de la negación. Consistía en creer que el proletariado podía ser, solo él, la dialéctica, y que la empresa de colocarlo en el poder, substraída provisoriamente de toda apreciación dialéctica, podía colocar en el poder a la dialéctica. Era jugar el doble juego de la verdad y de la práctica autoritaria, en el cual finalmente la voluntad pierde conciencia de su tarea revolucionaria y la verdad deja de controlar su realización” (Merleau-Ponty, 1957AD: 233)²⁵.

Cuando las revoluciones se instituyen, se traicionan, pierden su carácter “revolucionario”, por esa razón, “las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes” (Merleau-Ponty, 1957AD: 236)²⁶. La clase revolucionaria tiene sentido si instituye un nuevo régimen, pero este nuevo régimen tendría que saberse objeto de una nueva revolución. Por el contrario, el comunismo soviético percibe el movimiento histórico de modo escatológico, se obsesiona (frente a su competencia con el capitalismo de los Estados Unidos) en construir una infraestructura, un desarrollo industrial acelerado, olvidando el intercambio, la palabra (Merleau-Ponty, 1957AD: 232).

Cabe preguntarse si, para Merleau-Ponty, debemos pensar en un régimen político que se reconozca abierto a las revoluciones. Para el autor, el adjetivo “revolucionario” podría aplicarse bastante bien para calificar la historia, en el sentido de que la historia es un “desequilibrio esencial” (Merleau-Ponty, 1957AD: 236), una marcha que se compensa sin tregua, porque la historia es equilibrios y desequilibrios. Entonces, si ninguna revolución es concluyente, tampoco existe una clase que pueda mostrarse como la realización definitiva de la historia (Merleau-Ponty, 1957AD: 248). Imaginar esto sería eliminar la idea misma de historia. Por lo tanto, Merleau-Ponty nos invita a buscar una forma cómo las revoluciones o las acciones políticas se conciban como “progresos relativos”, además de saberse haciendo historia junto a lo no-revolucionario²⁷. En *Aventuras*, afectado por los sucesos en Corea, Merleau-Ponty ensaya:

Esta situación solo puede terminar con el nacimiento de una izquierda no comunista. El primer dictamen de esta nueva izquierda debería ser que la rivalidad de los Estados Unidos y de la U.R.S.S. no es la rivalidad existente entre

25. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 300.

26. Ibid. p. 303.

27. Ibid. p. 324.

la 'libre empresa' y el marxismo. Encubriéndose en filosofías que datan de un siglo o dos, las políticas establecidas construyen cosas totalmente distintas. En los vicios como en las virtudes de los dos sistemas intervienen tantas condiciones geográficas, históricas o políticas que las filosofías que reclaman no son para ellos nada más que ornamentos (Merleau-Ponty, 1957AD: 254)²⁸.

Esta democracia con permisibilidad de una izquierda no comunista, piensa Merleau-Ponty, nace de las dos ideologías en pugna, pero es capaz de situarse entre ellas de un modo distinto. Por un lado, mantiene en el terreno de la discusión política los problemas indicados por Marx (los problemas de las clases sociales), los mismos que siguen siendo una crítica válida y central al capitalismo. Por otro lado, la democracia brinda un terreno propio de acción, en el que las clases pueden expresarse, por ejemplo, a través de la huelga, un derecho a partir del cual los ciudadanos hacen públicas sus reivindicaciones. Merleau-Ponty propone entonces la vía democrática parlamentaria:

En cuanto a los límites de la acción parlamentaria y democrática, hay algunos que dependen de la institución, y deben ser aceptados, pues el parlamento es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad. Algunos otros dependen de las costumbres parlamentarias y de las maniobras; éstos no merecen ningún respeto. Pero pueden ser denunciados en el mismo Parlamento. La mistificación parlamentaria consiste en no plantear los verdaderos problemas o plantearlos solo oblicuamente o demasiado tarde. Una izquierda no comunista podría hacer mucho contra esa mistificación (Merleau-Ponty, 1957AD: 256)²⁹.

Merleau-Ponty apuesta, por ello, por un sistema democrático que incorpore una representación legal de la izquierda no comunista y un escenario que otorgue posibilidad de realización a los movimientos revolucionarios, que deberán mantenerse críticos al modelo capitalista. Entendemos, por eso, que la solución ofrecida por el filósofo es un régimen democrático parlamentario que concibe un partido de izquierda no comunista, el mismo que debe mantener como vigentes los problemas del orden social. Sin embargo, luego de esta declaración, poco o casi nada ha escrito Merleau-Ponty para explicitar y detallar cómo sería, para él, la *praxis* de una izquierda democrática. Su posición corrobora el interés del autor por mostrar la validez del marxismo en un contexto complejo y polarizado, pero ese marxismo que defiende es sumamente crítico a una filosofía del espíritu y de la historia acabada, que —como hemos visto— ya

28. Ibid. p. 328.

29. Ibid. p. 331.

había puesto en cuestión en *Humanismo y terror*. Lo que debe reconocerse en esta postura concreta en la política es que Merleau-Ponty quiere entenderla como una acción que se retoma. La política del entendimiento occidental ha fracasado porque presumía el todo en un futuro o porque buscaba conservar un estado del mundo. Esa política ha fracasado también porque establecía su pensamiento basándose en ciertas antinomias (sujeto-objeto, presente-futuro, libertad-disciplina) que propiciaban un estancamiento de la historia, la institución y las relaciones interhumanas. Una izquierda democrática podría poner en marcha un quehacer histórico que se construye en el devenir, en el cambio del sentido y en una transformación lateral, que piensa que una revolución no es “el fin de la historia” ni tampoco la “superación de lo instituido”, sino un desequilibrio del campo que propicia un futuro posible. De ahí que, en la literatura merleapontyana posterior a las *Aventuras de la dialéctica* encontramos textos en los que el autor insiste en entender un modo de hacer una historia salvaje, vertical, esto quiere decir que junto con un despliegue horizontal en el que los individuos se encuentran mediatizados por las múltiples dimensiones del campo, insistamos en comprender la profundidad, la apertura que genera cada momento histórico.

Como se puede apreciar, en el Epílogo de *Aventuras de la dialéctica* el autor presenta dos ideas nuevas e importantes: (a) pensar lo político como un espacio social de oposiciones que conviven entre sí y que funcionan como impulso de transformación de la situación o como un continuar o retomar expresiones anteriores para producir un nuevo intermundo, esta posición del autor da pie a profundizar en una visión de la contingencia política y el intermundo, y (b) comprender la contingencia de lo político inherente de la historia. Estas ideas implicarán que Merleau-Ponty se despidiera del pensamiento de Marx criticando las consecuencias de su interpretación de la negatividad hegeliana, pero mantiene una relación estrecha con el autor, asumiendo que las críticas de Marx siguen siendo vigentes contra el capitalismo. Merleau-Ponty no deja nunca de lado los aportes de Marx, cree pues que la filosofía y la política deben responder a los problemas que Marx vislumbró. Para él es imposible olvidar a Marx, porque lo que el autor alemán ha demostrado es que la historia está hecha de hombres que no saben cuál es su situación final, y en ese sentido, son hombres que discuten entre ellos y elaboran sus decisiones comunes de lo que creen que es mejor, pero en tanto hombres, no pueden saber más que las decisiones que toman, son apuestas históricas (Merleau-Ponty, 2016ENT: 214).

5.4. La ruptura con Sartre: praxis y reformulación

Para Sartre, la libertad del individuo se vive como negación del pasado. La libertad es la existencia que se renueva a través de la experiencia de la angustia, y que nos proyecta a un futuro posible. Para Merleau-Ponty, la libertad es vivida como ese vínculo con el pasado cuya exigencia es la reelaboración o transformación de lo vivido, que se retoma en el presente. Estas diferencias no se perciben en 1945, cuando ambos filósofos fundan la revista *Les Temps Modernes*, pues –como revela la primera edición de la revista– para Sartre y Merleau-Ponty (y los otros colegas fundadores) era necesario el compromiso de decir y pensar los acontecimientos para promover en sus lectores, luego de la guerra, una reflexión crítica. No obstante, en 1950, cuando la situación política mundial exige optar por dos únicas posiciones ideológicas extremadamente unilaterales –liberales *vs.* comunistas– y además frente a una permanente amenaza de una tercera guerra mundial, Sartre y Merleau-Ponty reflexionan sobre sus posiciones³⁰. Por un lado, Sartre desarrolla un activismo serio y radical de adhesión al comunismo, que implica una severa crítica a la democracia liberal. Por otro lado, Merleau-Ponty toma la ruptura de la amistad y la renuncia a *Les Temps Modernes* como un tiempo de “silencio” para repensar su visión de lo político como un movimiento semejante a la producción del lenguaje; esto supondrá ver lo político como una práctica filosófica y a la filosofía como una práctica política, tema que trataremos en el último capítulo de nuestra investigación. Por el momento, nos interesa centrarnos en la discusión conceptual entre los amigos filósofos, que se inicia a propósito de la publicación de Sartre titulada *Les communistes et la paix* (1968).

5.4.1 La posición de Sartre en *Los comunistas y la paz*

Los comunistas y la paz, publicado en tres partes en *Les Temps Modernes*, es el texto de Sartre que ocasionó una discusión acalorada con Claude Lefort en los siguientes números de la revista (Lefort, 1953 y 1954; Sartre 1953 y 1954). Sartre cuenta, en *Merleau-Ponty vivant*, que al final de esta discusión

30. Considérese también que en 1946 Sartre escribe *Marxismo y revolución*, texto en el que plantea el existencialismo como base para un marxismo, pues el existencialismo sartreano es un movimiento de liberación opuesto al quietismo. Sin embargo, ese ensayo no presenta un análisis de la historia y la política de la época. Un año después, en 1947, Merleau-Ponty publica *Humanismo y terror*, en el que –como ya hemos mencionado– trata de analizar la coyuntura política de la Guerra Fría. Es importante leer las obras de la década del cincuenta considerando los textos anteriores, porque encarnan de cierto modo las actitudes políticas de cada filósofo con relación a los trabajos de ambos durante la guerra (1943 y 1945, respectivamente).

Merleau-Ponty debe intervenir en calidad de jefe de redacción de la revista para exigirles a ambos intelectuales moderación en sus textos. Sabemos –por Sartre– que Merleau-Ponty no estaba de acuerdo con lo que aquel manifestaba en el texto y, sin embargo, aceptó su publicación. Es importante que el lector reconozca que en este período (1950-1955), a diferencia de publicaciones anteriores, los textos de Sartre y Merleau-Ponty reflejan una tensión permanente frente a la posición del otro: los dos autores usan palabras enardecidas y adjetivos exaltados que anuncian la ruptura de la amistad.

Primero, consideremos las principales ideas que Sartre desarrolla en *Les communistes et la paix*. Sartre expresa su hastío de toda la situación política francesa, específicamente de la detención de Jean Duclos (dirigente principal de PCF) y la violencia del gobierno francés contra las últimas manifestaciones de los movimientos obreros (exactamente, las realizadas el 4 y el 18 de mayo de 1952). Sartre manifiesta también que la intención del artículo es explicarse a sí mismo por qué Francia se calla ante estas injusticias. Desde el inicio del texto, Sartre declara su acuerdo con el comunismo “en temas precisos y razonados desde sus principios personales” (Sartre, 1968: 167). ¿Qué significa esto? Sartre busca evaluar y comprender la situación política desvelando las falacias de los críticos del comunismo para luego defender esta lucha no desde la misma agenda del PCF, sino desde los principios políticos y morales del mismo Sartre. Para ello, el autor discute, por un lado, con los intelectuales de derecha anticomunista (G. Altman, R. Aron) (Stonor Saunder, 2000³¹), y por otro lado contra los intelectuales de izquierda anticomunista. A los primeros, los llama “ratas viscosas” no solo porque desvirtúan la realidad del proletariado francés (vendiéndose –explica– al propagandismo capitalista), sino también porque ponen a Estados Unidos como aliado del gobierno francés, sin ser capaces de criticar mínimamente la forma cómo su sistema capitalista abusa de los obreros en sus mismos países y más aún de la situación de explotación de las colonias europeas³². A los segundos, los de izquierda anticomunista, Sartre

31. Stonor muestra el esfuerzo de los Estados Unidos por ingresar y posicionarse en el campo de las letras y las artes en Francia. Dos hechos son importantes. Primero, cómo el *Congrès pour la liberté de la culture* (CLC) se convierte en un instrumento de operación ideológica a favor de los Estados Unidos, recibiendo financiación para distintas obras y publicaciones. Segundo, la identificación de algunos franceses activos en el CLC: André Malraux, Jules Romain, Raymond Aron, David Rousset, Remy Roure, Ander Phillip, Claude Mauriac y George Altman. Varios de estos intelectuales son personas con las que Sartre debate continuamente. Por otra parte, se sabe que Sartre fue invitado más de tres veces por el gobierno de la Unión Soviética, y que visitó también Cuba, Argelia e Indochina con Franz Fanon. Todo ello muestra la relación que se establecía entre la política y la academia durante la Guerra Fría: la exigencia de una adhesión a los principios dentro del ámbito intelectual.

32. Recuérdese que, en 1949, Francia ha firmado el Pacto del Atlántico, una alianza militar

los llama “ingenuos” porque no son capaces de ver la historia que hay detrás del Partido Comunista y el rol que juega la Unión Soviética, en este momento, para la clase proletaria (Sartre, 1968: 91). Entonces, frente a la posición de los críticos del comunismo, Sartre responde en defensa de la URSS. Nosotros sintetizamos su respuesta en tres argumentos.

1. Primero, *la defensa sobre la violencia frente a la paz*. Según Sartre, los intelectuales franceses afines al liberalismo acusan al PCF y a la URSS de incitar la violencia, y no se dan cuenta que Estados Unidos propone una paz, pero al mismo tiempo utiliza estrategias de terror (Sartre, 1968: 98). Estos críticos, dice Sartre, promueven la paz que solo es posible para un sector de la sociedad desde el sistema que respaldan. La URSS, por el contrario, ha demostrado su interés por levantar la economía europea, puesto que luego de la Segunda Guerra Mundial, la URSS ha apoyado a China y a otros países para su desarrollo. A pesar de ello, dice Sartre, lo que ha sucedido en países como Francia es bloquear la organización y el auge de la clase obrera, y esto ocurre porque la clase burguesa se ha acomodado a un pacifismo que no es otra cosa que el “aislamiento (de los obreros) en una sociedad de explotación” (Sartre, 1968: 109). “Paz sin desarrollo”, podría decirse, es para Sartre una quimera. En ese sentido, Sartre pone al capitalismo como el sistema que no actúa frente a una violencia, sino que la promueve porque tolera la pobreza, la injusticia y la exclusión social. Sartre quiere responder en firme oposición a sus detractores, quienes dicen que el PCF solo quiere comprometer al obrero a la ilegalidad y la violencia, cuya expresión tangible son las manifestaciones de 1952. El autor desestima este argumento. Primero, explica que las libertades democráticas representativas que ha impuesto históricamente la burguesía francesa han sido ampliamente cumplidas por el PCF con el número de votos y escaños que ha conseguido durante todos estos años. Segundo, Sartre piensa que los liberales no son capaces de mirar la violencia en la que está envuelta la clase obrera; una violencia que se inicia con el obrero contra sí mismo, como bien lo había dicho Marx, alienándose y perdiendo su humanidad para sobrevivir en el sistema, pero también una violencia del obrero contra los otros de su clase, con quienes debe competir para formar parte de un

entre varios países y que tenía su sede en Washington. Sartre discute con M. Altman, R. Aron y otros, manifestando que sus argumentos solo encierran falacias. Según Sartre, estos autores *a)* dicen que el PCF va en contra del mismo proletario y lo usa; *b)* atribuyen a la clase proletaria la incapacidad para darse cuenta de que están siendo manipulados por la URSS; y *c)* apelan a que el único salvavidas de esta situación es una alianza con USA que atomice las relaciones del proletariado francés con la URSS.

- medio social que es ajeno y que no los reconoce como seres humanos (Sartre, 1968: 148). En ese sentido, Sartre concluye estar a favor de la violencia de las manifestaciones, llamándola un “humanismo positivo” (Sartre, 1968: 150).
2. El segundo argumento es la *defensa de adhesión a la URSS*. En un contexto en el que los anticomunistas piden que la clase obrera dirigente se libere de la agenda impuesta por la URSS (Sartre, 1994: 115), Sartre argumenta que los críticos del comunismo no reconocen la situación histórica al interior del partido, y exige que estos presten atención a los procesos de los Congresos Internacionales Comunistas. Recuérdese que en la Segunda Internacional (1889) eran los intelectuales del partido los que tomaban las decisiones. Sin ningún valor concreto en términos revolucionarios, los dirigentes apostaban más por un comunismo pacifista. En la Tercera Internacional (*Komintern*), en 1919, luego de la Revolución Rusa, fueron los obreros quienes demandaban al partido mayor eficacia y jerarquía para lograr la revolución. El partido comunista francés, explica Sartre, sabía que la URSS no era una condición suficiente para la revolución, pero sí una oportunidad histórica que tenía que tomarse para realizar una revolución mundial. Sartre explica que este cambio, si bien demandó responder a las demandas de la clase obrera y hacer del partido una organización vertical y autoritaria, también supuso rupturas y críticas al interior de la izquierda, pues no todos estaban a favor de una adhesión a la URSS (lo que explica el fracaso de las manifestaciones de 1952). Sin embargo, Sartre cree que la revolución tiene “una patria” y que ese elemento resulta importante para integrar el comunismo europeo. Por ello, él defiende la adhesión a la URSS y la sigue considerando como la lucha revolucionaria vigente.
 3. El tercer argumento es la *defensa del PCF* y el de una praxis colectiva no espontánea. Dice Sartre que los pro-americanistas en Francia exigen siempre que la clase obrera distinga lo político (como dominio de la libertad) de lo económico (como dominio de la necesidad). Pero esta distinción —explica el autor— no tiene ningún sentido desde el proletariado pues para los obreros su defensa es política, ya que “ser sindicalista es una manera de ser hombre” (Sartre, 1968: 118). A partir de aquí, Sartre empieza a hacer una reflexión sobre el papel del partido, en un contexto social francés donde éste ha entrado en crisis y los obreros empiezan a “pensar de manera individual” y alejarse del partido (Sartre, 1968: 186). Sartre cree que el partido es la única “fuerza proletaria”, la “acción pura”, “la negación del pasado” (Sartre, 1968: 152), la única organización capaz de negar lo vivido y darle un futuro distinto a la situación política presente (Sartre,

1968: 186), argumento que elabora Sartre contra la izquierda anticomunista o anti-Unión Soviética. Por todo ello, el autor pone al partido como la representación necesaria de la clase obrera, y concluye que solamente en el partido se encuentra el sentido y la eficacia de la *praxis* colectiva, esto es, solo desde este tipo de organización es posible una acción revolucionaria. Ahora bien, es preciso preguntarse qué tipo de partido defiende Sartre. Desde la visión que Sartre tiene de la dialéctica (la misma que no guarda una relación con la perspectiva hegeliana o de Marx), el autor se opone a los intelectuales de izquierda no comunista que piensan el partido sea desde un enfoque mecanicista o sea reconociendo la espontaneidad de las masas (Sartre, 1968: 210). Para Sartre el partido no puede ser ni uno ni lo otro, pues los obreros haciéndose parte del partido niegan el presente en un movimiento real, es decir, niegan su condición de opresión y toman su lugar en la *praxis colectiva*. Según Sartre, la unidad al partido no es espontánea, forma parte de un proceso de negación que consiste en que la clase obrera niega lo históricamente dado (su “situación subhumana”, su precariedad, su soledad) (Sartre, 1968: 242), y con ello niega también el sistema capitalista al que lo somete la clase burguesa. Así, el partido sabe que la política es un medio y que la organización debe mantener el orden a través de una jerarquía y disciplina que permita la eficacia revolucionaria. Es de este modo que Sartre examina el contexto, ve que el proletariado está siendo sometido a una excesiva propaganda capitalista y que hace la situación más desesperanzadora, para actuar conforme a la *praxis colectiva* (Sartre, 1968: 354). Sartre concluye en *Les communistes et la paix* que es prioritario en esta coyuntura adherirse al proyecto del PCF y mantener las relaciones con la Unión Soviética que, desde su enfoque, sigue siendo la autoridad de la *praxis* política.

En síntesis, para Sartre, la URSS es aún la “patria” del socialismo y es legítima para conseguir la revolución de una clase proletaria. Por la misma razón, el PCF tiene legitimidad frente a la clase obrera, porque aparece como el intérprete del pensamiento marxista y representante de la URSS en Francia. Si bien Sartre hace una reflexión sobre la coyuntura política francesa, el texto de *Les communistes et la paix* revela algo más: el partido comunista encarna la conciencia humana, es la “nada” sartreana que se legitima a sí misma frente al ser, niega el presente y de ese modo supera su situación. Del mismo modo, la mirada del otro aparece en la toma de conciencia del obrero, que se hace parte de la clase proletaria como un proceso en el que se reconoce negando su situación de opresión e injusticia.

5.4.2 La crítica de Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*

El alejamiento de Merleau-Ponty de *Les Temps Modernes* lo llevó a concentrarse en sus cursos en el *Collège de France*, dedicados, entre 1952 y 1955, a la expresión, la historia y la dialéctica. Resultado de ello, Merleau-Ponty publica en 1955 *Las aventuras de la dialéctica*, cuyo objetivo es comprender qué idea de la dialéctica se ha ido construyendo en la historia de la filosofía, a través de una discusión con Weber, Lukács, Trotsky y –evidentemente– Sartre. Es precisamente en el capítulo titulado “Sartre y el ultrabolchevismo” donde Merleau-Ponty critica fuertemente la postura sartreana de *Los comunistas y la paz*. Merleau-Ponty llama a Sartre ultrabolchevista porque encarna, según él, una actitud radical que incita a la revolución comunista radical. Podríamos decir que es “ultra” porque, como veremos en las críticas de Merleau-Ponty, promovía un interés único partidario y una acción obrera no espontánea. El texto de Merleau-Ponty refleja una profunda incomodidad por la posición sartreana, la prosa –irritante y exasperada– no es habitual en otros textos de Merleau-Ponty, lo cual podría reflejar cuán disgustado se ha sentido con la ruptura y durante estos años, pero también muestra una larga y retenida posición en torno a la visión sartreana, no solo de la *praxis* política sino también de la filosofía. No sorprende pues, que en la entrevista con Charbonier de 1956, Merleau-Ponty manifieste: “Sartre me creía de acuerdo con él, más de lo que yo estaba, en ese momento, y su filosofía era, en ese momento, y continuó en gran medida, muy solidario de la posición cartesiana del *cogito*” (Merleau-Ponty, 2016ENT: 231)³³.

En *Aventuras*, Merleau-Ponty se propone hacer una crítica a este Sartre “solidario del *cogito* cartesiano”. No obstante, decir que Sartre está cerca de Descartes es bastante polémico. En su momento, Simone de Beauvoir acusó a Merleau-Ponty de mala fe porque, sabiendo bien que éste conocía la obra sartreana, deformó en este texto al verdadero Sartre omitiendo ideas, aislando frases del contexto y desvirtuando dichos (de Beauvoir, 1963). Según de Beauvoir, en realidad, Merleau-Ponty confronta a un pseudo-Sartre, que defiende una conciencia translúcida y que vive en la incesante negación del ser, un *para sí* que anula el *intermundo*. Para de Beauvoir, la idea de un *cogito* en Sartre refleja simplemente el propio fracaso de Merleau-Ponty para comprender la historia y la *praxis* política³⁴, ya que el verdadero Sartre siempre ha insistido “so-

33. Traducción nuestra: “Sartre me croyait avec lui plus d’accord que je n’étais, dès ce moment-là, et sa philosophie était à ce moment-là, et est restée dans une large mesure dans la suite très solidaire de la position cartésienne du cogito”.

34. De Beauvoir piensa, en defensa de Sartre, que Merleau-Ponty escribe ese texto en la desilusión de la lucha de clases que le ha generado el contexto político: “La guerra de Corea ha revelado a Merleau-Ponty lo que los procesos de Moscú, el pacto germanosoviético y los acon-

bre el condicionamiento recíproco del mundo y del yo” (de Beauvoir, p. 14) y la conciencia sartreana siempre ha sido encarnada.

De Beauvoir tiene, en parte, razón: Merleau-Ponty pone en Sartre ciertas ideas que no se deducen de la reflexión sartreana. No obstante, otras ideas sí reflejan con claridad la defensa de Sartre de la URSS, y tienen como correlato la filosofía de la negación (nihilización) expuesta en *El ser y la nada*. En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty quiere demostrar cómo Sartre defiende el comunismo desde una posición moral individual que implica una acción negadora del mundo *per se*. Nos interesa mostrar la crítica de Merleau-Ponty a Sartre enfatizando el siguiente cuestionamiento: cómo aquello que piensa Sartre sobre la libertad y la *praxis* explica su comportamiento en torno a una defensa unívoca del comunismo, de tal modo que el compromiso humanista de la acción explícito en el *El ser y la nada* ha perdido independencia. En efecto, la conciencia sartreana vive en una *praxis* incesante sobre cada acontecimiento a tal punto de perderse en ella misma, lo que explica la “conversión” de Sartre al comunismo.

Según Merleau-Ponty, la postura sartreana del compromiso con el PC, realizado desde sus principios y no desde los principios del propio partido (al que Sartre no pertenece), son un claro ejemplo que se fundamenta en la idea de una libertad como pura negación. Para Merleau-Ponty, el Sartre cercano al *cogito* se sostiene en tres características de la acción: (a) la acción como negación, (b) la acción como creación continua y (c) la acción como compromiso permanente.

tecimientos de Praga no habían conseguido demostrarle: la negatividad revolucionaria encarna en hombres concretos, de existencia positiva” (Simone de Beauvoir, *Sartre vs. Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1963, p.103). Más adelante continúa la autora: “Quizás el viraje de Merleau-Ponty se explique por esta preeminencia atribuida a la idea sobre los hombres concretos. A tal punto lo ha seducido la revolución que ha visto en ella una verdad presente ya, cuya revelación está cerca. A través de su libro se siente la nostalgia de una edad de oro de la revolución, independientemente de la realidad de las cosas y del marxismo, que refleja con fidelidad esa realidad, y existente solo en la vida interior de Merleau-Ponty: entonces el proletariado era al mismo tiempo ‘potencia y valor’, poseía una misión en el sentido sagrado de la expresión. Merleau-Ponty dice que actualmente es necesario ‘secularizar’ el comunismo, lo cual significa, por lo tanto, que lo había consagrado: si ya no es lo que pretenden los anticomunistas —una religión—, Merleau-Ponty, decepcionado, resuelve no ver en él más que una utopía” (Simone de Beauvoir, *Sartre vs. Merleau-Ponty*, p. 117). Al respecto, Aron también piensa que hay un hiato entre *Humanismo y terror* y *Las aventuras de la dialéctica*, forjado por la Guerra de Corea. Es este hecho —piensa Aron— que hace que Merleau-Ponty revise su diagnóstico anterior sobre la violencia y la política (Raymond Aron, *Mémoires*, p. 437). A lo largo de nuestra investigación hemos mostrado que no existe ni una desilusión ni un hiato, sino una continuación de la reflexión política que reconoce su contingencia. La postura frente al marxismo debe leerse en sus distinciones no solamente contextuales sino también en diálogo con los textos filosóficos. Escindir al autor como filósofo, por un lado, y como interesado en lo político, termina por establecer una distinción sobre su pensamiento que no permite comprender su actitud política.

- a. *Acción como negación*. Para Merleau-Ponty, Sartre analiza los acontecimientos ocurridos en Francia (las huelgas y manifestaciones de 1952) y concluye que los anticomunistas diferencian el proletariado y el partido, a lo que Sartre se opone pues para él la clase proletaria y el PCF son un todo único que funciona en bloque, ya que de lo que se trata es que ambos nieguen los hechos actuales que representan la clase burguesa y el capitalismo internacional. La palabra clave con la que Sartre interpreta aquí los acontecimientos es “negación”. Para Sartre, piensa Merleau-Ponty, la conciencia es libre y los hechos adquieren sentido desde esa libertad, cuya característica esencial es ser negación permanente. Para Sartre, la conciencia vive en el privilegio del presente, niega ese pasado para hacer surgir de esta negación su futuro. Ahora bien, si el proletariado encarna políticamente la libertad como negadora tanto de un mundo desigual como de un pasado opresor, entonces el partido es la acción misma del presente. Para Sartre, no hay entre el PC y la clase proletaria distinciones ni divisiones, son un todo único que actúa en el presente mismo, negando lo acontecido para proponer un futuro distinto que favorezca a los desfavorecidos de la sociedad.
- b. *Acción como creación continua*. Según Merleau-Ponty, para Sartre el proletariado y el militante partidario son la voluntad revolucionaria que “hace lo que tiene que hacer”. Si el proletariado niega su pasado —piensa Merleau-Ponty sobre Sartre— es porque no tiene una historia concreta a la cual referirse, su acción es siempre una invención *ex nihilo* (Merleau-Ponty, 1957AD: 120), su acción nace y muere en el acto mismo, incesantemente. Es una acción sin medios, sin condiciones ni precedentes, porque la conciencia es capaz de negar toda la situación en la que se envuelve para poderla transformar o reinventar. Dice el autor: “la acción como puro hacer, una creación continua, tomar actos de posición, un puro hacer que se termina convirtiendo un ‘fiat mágico’” (Merleau-Ponty, 1957AD: 219) y “una libertad que nunca se sedimenta, que nunca se compromete con el poder, una libertad que juzga, un poder de interrumpir (...) me instala en una posición frente a los otros (...) una libertad que ‘no desciende’” (Merleau-Ponty, 1957AD: 220). Entonces, si el partido encarna esa libertad como creación *ex nihilo*, la acción se realiza en su marco institucional, y ello supone pensar en la praxis como pura creación, para lo cual necesita una visión unívoca que no divida a la clase proletaria y los líderes del partido. Por lo tanto, según Merleau-Ponty, para Sartre no hay posibilidad ni de críticas ni transformaciones en el partido, puesto que éste es la conciencia que sigue siendo libre y los hechos adquieren sentido desde esa libertad nihilizadora y creadora.

- c. *Acción como compromiso permanente.* Para Merleau-Ponty, la perspectiva sartreana de la libertad, el *yo puro* (Merleau-Ponty, 1957AD: 149), sugiere ver a la revolución como la inquietud permanente del partido. Para Sartre, en efecto, la acción no se daría en un horizonte histórico, sino que es una actitud de rebeldía que busca suprimir la sociedad burguesa. Ello permite que Sartre concluya que el partido es la voz unánime y el único portador del espíritu proletario (Merleau-Ponty, 1957AD: 123). En ese sentido, revolucionar es verdaderamente una elección permanente. Según Merleau-Ponty, la posición de Sartre corrompe el sentido de la revolución, porque se estaría pensando en revolucionar “no se sabe qué” (Merleau-Ponty, 1957AD: 172). En ese sentido, piensa Merleau-Ponty, viviendo en la pura transformación, la democracia del partido se convierte en “democracia de masas”, sin minoría y sin deliberación. Así también hay una amenaza que pesa sobre el proletariado a cada minuto, porque lo que importa es el compromiso transformativo de la situación y se obnubila la relación con la historia; el proletariado militante y la revolución se convierten en lo mismo.

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la principal falencia del pensamiento de Sartre es que su lectura del acontecimiento y de la historia parten de una opción moral individual, que lo acerca a una actitud subjetivista similar al *cogito* cartesiano. Desde un *puro ser para sí*, Sartre se coloca a favor de los desfavorecidos, en este caso, los obreros (Merleau-Ponty, 1957AD: 165 y p. 218), pero esta elección no ha sido construida en una relación comunicativa con los otros, sino tan solo desde los principios del propio filósofo de *El ser y la nada*. Reconociendo las buenas intenciones de Sartre, piensa Merleau-Ponty, su posición es poco útil para comprender tanto el anticomunismo como el comunismo de la época, porque los hechos adquieren sentido a partir del sujeto, es decir, el sujeto sartreano que da sentido a la situación, un sujeto que siendo negatividad interpreta los hechos desde aquello que la conciencia le confiere (Merleau-Ponty, 1957AD: 200). Merleau-Ponty plantea dos razones importantes para desestimar la posición sartreana. Primero, la relación que Sartre establece entre la clase proletaria y clase dirigente no considera el movimiento dialéctico que Marx había anunciado. Merleau-Ponty analiza cómo, en los trabajos de Marx, es importante que el partido y la clase interactúen desde una perspectiva de conjunto y con relación a la perspectiva del oponente. En otras palabras, para Marx visto por Merleau-Ponty, no es que el partido inventa o interpreta el acontecimiento correctamente mientras que el proletariado se compromete en su nombre; lo que sucede es la construcción de una “verdad inmanente” que se elabora en las decisiones del partido, pero en permanente discusión con la clase obrera (Merleau-Ponty, 1957AD: 132):

Para luchar, no basta saber que el capitalismo es el enemigo. A este enemigo es preciso encontrarlo aquí y ahora, saber bajo qué figura se presenta, conocer si esta huelga es una provocación o sí, por el contrario, anuncia un movimiento de masas. Este examen corta el aliento de la acción pura, porque son posibles varias apreciaciones y porque la mejor se la somete a discusión (...) La acción pura, el Partido ‘unánime’, es la acción y el partido vistos desde el exterior, y si Sartre entrara en él no podría abstenerse, como todo el mundo, de discutir tanto como de respirar. Llevada hasta el límite, la acción pura es el suicidio o el asesinato. En los casos medios, es una acción imaginaria (y no, como cree Sartre, ideal) (Merleau-Ponty, 1957AD: 133)³⁵.

Merleau-Ponty explica la relación entre el partido y el proletariado como un movimiento de flujo y reflujo (1957AD: 135): el partido ofrece al proletariado líneas de acción, perspectivas posibles y el proletariado las interpreta en la situación³⁶, pues al partido le es esencial vivir dentro de la pluralidad de la clase obrera. Según Merleau-Ponty, Sartre olvida que es la situación la que modela al partido y a la clase obrera, que ambos viven historias que los pone en tensión pero que les permite justamente construir una historia colectiva. Dicho de otro modo, es la situación la que promueve que la clase se exprese y que el partido la llame a la acción, a la expresión y a la continuación de ese movimiento. En esta relación entre proletariado y partido hay rivalidades, falsas calmas, sumisión, indiferencia; hablamos –en palabras de Merleau-Ponty– de un “siempre provisorio” (1957AD: 167).

Sin embargo, piensa Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre hace desaparecer el movimiento dialéctico que supone el partido con relación a la clase obrera, y prefiere la univocidad del partido, la acción pura e, incluso, la fuerza. Así pues, la postura de Sartre pierde sentido, porque el partido se convierte en una institución que impide el ir y venir, el movimiento de flujo y reflujo, o el sentido dialéctico entre lo instituido y lo instituyente.

El segundo motivo que especifica Merleau-Ponty es que, en la reflexión de Sartre, la historia no tiene un rol central para la reflexión del marxismo (Merleau-Ponty, 1957AD: 113). En efecto, si Sartre parte, según Merleau-Ponty, de un sujeto que es pura transparencia y que se constituye negando su pasado, entonces no existe la mediación temporal (Merleau-Ponty, 1957AD: 159).

35. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 173.

36. “En un organismo no hay acción sin un sistema nervioso, pero el sistema nervioso hace posible la vida de este organismo que sin embargo el sistema no basta para explicarlo: hay que contar además con el papel que desempeñan las regulaciones hormonales, la experiencia y sobre todo con una movilización de todos los recursos frente a la percepción de una situación que exige una respuesta” (Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, p. 135).

Dice Merleau-Ponty:

La historia ya no es para Sartre, como lo era para Marx, ese medio mixto, ni cosas ni personas, donde las intenciones se amortiguan, se transforman, mueren, pero algunas veces también renacen y se exasperan, se anudan entre sí, se multiplican con las otras, sino que está hecha de intenciones virtuosas y está hecha además de aceptaciones que valen como actos (Merleau-Ponty, 1957AD: 140)³⁷.

Merleau-Ponty cree que, si solamente se piensa desde una acción negadora como revolucionaria frente a la historia, se cae en una simplificación de las acciones, creyendo —como pareciese pasar con Sartre— que el comunismo encarna la negación de la burguesía, porque se adhieren a él los principios revolucionarios (Merleau-Ponty, 1957AD: 183), sin tomar en cuenta el entramado complejo de las relaciones entre lo instituido y lo instituyente. Las conclusiones de Sartre son muestra de ello: se establece una relación donde libertad y partido no son compatibles y se apela a la verticalidad, y la clase proletaria aparece encarnando el espíritu verdadero de la humanidad y termina por ser carente de su propia historia, o por no estar “entretejido en ella” (Merleau-Ponty, 1957AD: 189). Merleau-Ponty hace notar que, según su propia perspectiva, la historia no es ni subjetiva ni objetiva pues —como él mismo afirma— el juicio político o histórico siempre es “bastardo” (1957AD: 174), ya que constituye ese movimiento de ir y venir entre el acontecimiento y la acción. Por eso mismo, la historia escapa a la moral, porque la acción reorganiza lo establecido y transforma el propósito inicial. Merleau-Ponty concluye así que, a los ojos de Marx, Sartre sería un antidialéctico (1957AD: 185)³⁸ porque privilegia su filosofía del compromiso y de la libertad como una forma de “deshacernos del mundo” (1957AD: 112)³⁹, y porque la política es una responsabilidad moral

37. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 183.

38. Esta idea ya está presente en los *Resúmenes de sus cursos* en el Collège de France. Merleau-Ponty habla ahí de la ausencia de la dialéctica en el pensamiento de Sartre: un ser que es toda positividad *versus* una nada que es negatividad pura y se sacrifica frente al ser. Merleau-Ponty señala el equívoco de la negatividad sartreana, porque como bien había visto en *El ser y la nada*, es una negatividad que huye, que no tienen condiciones y por lo tanto es nula, pues pone en crisis la tarea misma de la dialéctica (Maurice Merleau-Ponty, *Posibilidad de la Filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, pp. 84-85). De Beauvoir dice que en Sartre es claro que la conciencia es coextensiva del mundo, y que la relación con el otro se desarrolla en el tiempo y jamás se detiene, esa es pues la “posibilidad de una dialéctica” en el pensamiento sartreano (cf. Simone de Beauvoir, *Sartre vs. Merleau-Ponty*, p. 24).

39. De Beauvoir dice al respecto que en Sartre lo social es siempre el motivo de la acción y se define con relación a mi pertenencia, mi entorno y mis relaciones. Según la autora, Merleau-Ponty atribuye a Sartre un sujeto ensimismado por privilegiar una filosofía del instante en

inmediata y no una forma de encuentro que establece correspondencias con los otros y con los símbolos de la historia. De ahí que Merleau-Ponty afirme el cartersianismo sartreano: “Tanto en él como en Descartes el principio de cambiarse a sí mismo antes de cambiar el orden de las cosas es una manera inteligente de seguir siendo sí mismo frente a todo y contra todo” (1957AD: 215)⁴⁰. Con ello, el compromiso humanista del que Sartre hablaba hacia el final de *El ser y la nada* termina entrando al terreno de la mera acción. Lo social para Sartre –piensa Merleau-Ponty– siempre fue pugna, conflicto, amenaza, opresión; el punto de vista del otro permitía al sujeto rehacerse y reinventarse para responder a la mirada de los otros (Merleau-Ponty, 1957AD: 114). Sin embargo, el sujeto sartreano no está mezclado con los otros, no se encuentra con los otros sujetos en un terreno común.

La posición de Merleau-Ponty se fundamenta sobre otra perspectiva reflexiva: la *expresión*. Sartre, desde la visión de la creación pura, expresa (crea), y con ello piensa haber superado algo ya expresado (Merleau-Ponty, 1957AD: 160). En Merleau-Ponty esa forma de acción o de expresión es imposible de sostener porque el individuo siempre está expresándose en conexión directa o indirecta con su historia. Así como sucede en la percepción, la expresión y la acción están presentes no como objetivos ni como finalidades, sino como parte de un paisaje con relieves, configuraciones, tramas y vacíos (Merleau-Ponty, 1957AD: 215). Como hemos analizado, la expresión, en Merleau-Ponty, es un término que implica volver sobre la experiencia de lo sensible que la percepción ha transformado en un mundo orientado. Así, el gesto producido indica otros comportamientos que se tienen sobre el mismo mundo compar-

la vida colectiva y, sin embargo, desde *El ser y la nada* Sartre ya ha afirmado y explicado cómo el acontecimiento se historializa en el contexto de la *praxis*, esto quiere decir que la historia no es para Sartre una historia de proyectos, como piensa Merleau-Ponty, sino una historia de interrelaciones personales (Simone de Beauvoir, *Sartre vs. Merleau-Ponty*, p. 32 y p. 44).

40. Nuevamente, de Beauvoir ataca la interpretación de Merleau-Ponty: “Si no hay historia, ni verdad, ni temporalidad, ni dialéctica, el sentido de los acontecimientos es imposición forzada por decreto, y la acción se reduce a una serie discontinua de decisiones arbitrarias. Tal es la tesis central gracias a cuyo apoyo Merleau-Ponty ha construido su seudosartrismo. Anuncia en la introducción de su estudio sobre Sartre que éste reemplaza la filosofía de la Historia por ‘una filosofía de la creación absoluta en lo desconocido’ (Simone de Beauvoir, *Sartre vs. Merleau-Ponty*, p. 57). Y más adelante: “Es evidente la razón de un error tan monumental. Lo que no existe no puede tener raíces: Merleau-Ponty reemplaza la fundamentación en la necesidad por ‘el rapto de la libertad’ porque quiere atribuir a Sartre la negación absoluta de la existencia del proletariado. De ese modo, el pensamiento político de Sartre sería el calco de su ontología. ‘El partido es un doble de la conciencia’, afirma Merleau-Ponty. La ontología del seudo-Sartre enfrenta a la conciencia soberana y al ser opaco; su pensamiento político enfrenta solo ‘la abrupta voluntad de los jefes y la necesidad opaca de las cosas.’ La realidad significante –aquí, el proletariado– resultaría escamoteada” (Simone de Beauvoir, *Sartre vs. Merleau-Ponty*, p. 62).

tido. En ese sentido, la expresión es un movimiento fundamental que viene de lo sensible, mientras que en Sartre el sujeto preexiste al mundo y a lo sensible que no recibe significación sino de la conciencia.

En *Aventuras*, se puede apreciar a Merleau-Ponty confrontar directamente a Sartre desde su propia perspectiva de la expresión. No obstante, una respuesta más clara se aprecia en 1960, en el prólogo de *Signos*, en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* y en *Lo visible y lo invisible*. En estos últimos textos, Merleau-Ponty retoma la experiencia perceptiva para acercarse a pensar una racionalidad abierta y sin garantías sobre el futuro, que corresponde a su posición de la dialéctica y la historia ya expresada en *Aventuras: l'histoire n'a pas un sens, elle a du sens*. Del mismo modo, para encontrar una alternativa a la *praxis* sartreana, la *praxis* en Merleau-Ponty sería el movimiento que implica rupturas y discontinuidades en su historia, una *praxis* que no puede hacer —como dice Lefort— “*tabula rasa*” (Lefort, 2012: 76) de su pasado, sino que al mismo tiempo que toma distancia con las acciones de los antepasados, les debe el poder de haber ido más allá. La crítica a Sartre le permite a Merleau-Ponty considerar que lo que sucede entre la clase dirigente y la clase proletaria en el partido es ese comercio de la comunicación histórica, que es siempre inacabada y, en ese sentido, lo social es la experiencia más profunda de la percepción.

Luego de la publicación de *Aventuras*, Merleau-Ponty y Sartre se vuelven a encontrar en Venecia, en 1956, para discutir sobre la situación de los intelectuales tanto en la URSS como en las sociedades democrática liberales⁴¹, pero no hubo entre ellos mayor comunicación que las conferencias. Tiempo después, Sartre rompe relaciones con el PCF por el caso de Hungría y se manifiesta en contra de la política de la URSS, contacto que retoma en 1962 a través de los comunistas italianos. Las críticas de Merleau-Ponty le dejaron un sinsabor a Sartre y en 1960 publica el primer tomo de la *Crítica a la razón dialéctica*, obra dedicada a replantear su posición de la dialéctica en evidente diálogo con Merleau-Ponty. Un año más tarde, Merleau-Ponty muere y Sartre se dedica a la edición del homenaje a “Merleau”, en *Les Temps Modernes*, y luego al cuidado de la edición de *El ojo y el espíritu*.

Resumiendo, hemos visto cómo para Merleau-Ponty las expresiones son producciones del cuerpo a través de un movimiento de “reprise” de lo instituido. Tal punto de partida implica pensar a la producción en tanto colectiva y, en esa misma línea, nuestra libertad supone retomar el mundo de las producciones comunicativas. Por esta razón no comparte con Sartre la idea del

41. Nos referimos al coloquio organizado por la Sociedad Europea de Cultura, en marzo de 1956 (cf. Maurice Merleau-Ponty, “Rencontre est-ouest à Venice”, en *Parcours II*, pp. 174-200).

para sí como un sujeto comprometido en el hecho de negar su situación, a través de la experiencia nosotros sujeto y nosotros objeto (Sartre, 1943: 455 y 464). Para Merleau-Ponty, la libertad debe examinarse en las relaciones del intermundo. Aquí, nuestras acciones podrían percibirse como libres, pero están relacionadas a estructuras sociales, culturales que constituyen el punto de apoyo de nuestro comportamiento y de nuestras expresiones. De ahí que Merleau-Ponty no pueda pensar como Sartre que el sentido de lo social es elegible por los sujetos, porque lo social sucede entrelazado a múltiples perspectivas, se desarrolla de manera lateral co-constituyendo el intermundo de nuestras relaciones con los otros donde afloran aquellos elementos que ya estaban latentes.

CAPÍTULO 6

Expresión, institución y contingencia

“Quizá, por fin, el hombre tanto como el literato solo puedan presentarse al mundo y a los demás gracias al lenguaje, y quizá el lenguaje sea para todos los hombres, la función central que construye una vida como una obra y que transforma en motivos de vida hasta nuestras dificultades de ser” (Merleau-Ponty, 1979RC: 124)¹

En este último capítulo de la investigación debemos hacer una recapitulación de ciertas ideas explicadas en los cinco capítulos precedentes, para luego responder a la pregunta inicial de este trabajo: ¿Qué es lo político para Merleau-Ponty? ¿Qué rol cumple la idea de contingencia y de la expresión en lo político? ¿Qué elementos desarrollados en el presente trabajo nos permiten comprender nuevos sentidos de la violencia? Hemos dicho, en los primeros dos capítulos de nuestro trabajo, que la reflexión del filósofo francés está motivada por las situaciones sociales y políticas del período de entreguerras, la Segunda Guerra Mundial y la tensión político-económica de la Guerra Fría. Estos dos escenarios –hemos intentado mostrarlo así– constituyen el “fondo” político y social que motiva a Merleau-Ponty a considerar que los postulados provenientes de una visión filosófica moderna, sea el empirismo o el intelectualismo, no permiten comprender la situación vivida, por lo que se hace necesario buscar nuevas alternativas de indagación. Para el autor, la filosofía y la política se han visto entrampadas en un maniqueísmo, que impide pensar nuevas formas de vivir y construir nuestras relaciones político-sociales en un clima violento y sin precedentes. Frente a ello, Merleau-Ponty encuentra, en ciertos autores relevantes de la filosofía (Maquiavelo, Hegel, Marx y Sartre), la posibilidad de describir la vida colectiva humana atravesada por nuestra historicidad y, por ende, por la contingencia. Esto quiere

1. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960*, p. 31.

decir que, para Merleau-Ponty, la historia es una idea que debe pensarse alejada de una propuesta hegeliana y marxista, tal como se pensaba en el contexto de Merleau-Ponty, es decir, la idea de una historia que puede poseerse sintetizándola o proponiendo una perspectiva teleológica totalizante que vislumbre un horizonte de realización colectivo.

Luego, para profundizar en la reflexión del fenómeno político, en los siguientes tres capítulos, hemos demostrado cómo Merleau-Ponty elabora su pensamiento en un largo intercambio con algunos filósofos del pasado y de su presente, focalizando esta discusión en temas específicos (historia, poder, acción, violencia, dialéctica, productividad, libertad). Uno de los aportes centrales de Merleau-Ponty, y que se desprende de estas conversaciones con los otros filósofos y sobre lo cual hemos puesto énfasis en nuestra investigación, es aquel de la contingencia. Para precisar el significado de la contingencia debe considerarse tres observaciones preliminares en las que queremos ahondar en este último capítulo, a pesar que ya han ido siendo referidas a lo largo del trabajo.

1. Hemos dicho que, para Merleau-Ponty, el cuerpo realiza la *puesta en forma* del mundo, retomando lo sensible que a su vez ha solicitado al cuerpo ser significado por él. Hemos dicho que es la *intencionalidad operante* frente a la solicitud de lo sensible la que anima al cuerpo a retomar esta solicitud, poniendo en sinergia los dispositivos sensitivos y motores para preparar la respuesta que el cuerpo formula en la tarea. Es en la tarea donde se encuentra lo sensible con su proyecto. Esta *puesta en forma* institucionaliza un tipo de comunicación entre los otros cuerpos que también están expresando, bajo su propio estilo, el mundo. Esto supone que al mismo tiempo que *las puestas en forma* se institucionalizan, se hacen también susceptibles de transformación, ya que otros individuos (otros cuerpos expresivos) pueden retomar esto institucionalizado y darle nuevos sentidos aún no manifiestos o presentes en el mundo. Esta dinámica o sinergia de *puestas en formas* que convergen, que se vuelcan sobre el pasado, que se intercambian y se transforman, recibe el nombre, en la filosofía de Merleau-Ponty, de la *dialéctica instituido-instituyente*, una dialéctica entre el presente de lo instituyente y el pasado de lo adquirido o lo sedimentado. El objetivo de esta primera parte es retomar la discusión de la dialéctica asociándola, esta vez, a dos conceptos que hemos venido desarrollando: *intermundo* y *universal lateral*.
2. Para Merleau-Ponty, el cuerpo recibe de lo sensible el impulso de la *intencionalidad operante* que lo atraviesa y, por otro lado, la solicitud del mismo sensible que podemos hacer frente a la *intencionalidad operante*. Ahora bien, el cuerpo es esquema corpóreo, lo que significa que la solicitud de lo sensible procesada por la *intencionalidad operante* se transforma a través de los

dispositivos motores en movimiento, que Merleau-Ponty llama “la tarea”. Luego, se forma un primer nivel a través de esta tarea, que hemos llamado mundo orientado. Posteriormente, siguiendo el impulso de la *intencionalidad operante* que se desarrolla, por así decirlo, verticalmente, la tarea se desarrolla en un gesto polarizado por el mundo y que hace signo (*fait signe*) a otro comportamiento, como otra manera de tratar el mundo que podría ser la suya. Este nivel instituye un registro de comunicación muda sin el cual, para Merleau-Ponty, no habría comunicación en la palabra. Por último, sostenida por esta misma intencionalidad vertical, nace entre los cuerpos la palabra intercambiada en la que los cuerpos se comunican el mundo que se ha recogido en los niveles anteriores. En este mismo nivel, nace también la producción de objetos culturales que, para Merleau-Ponty, no se podrían producir sin el lenguaje. Todo este movimiento se conserva a sí mismo y Merleau-Ponty lo llama lo adquirido o lo sedimentado, que forma la cultura de uno u otro grupo humano. Lo sedimentado es el mundo percibido, el sistema gestual, el lenguaje, que forman las dimensiones adquiridas los diferentes grupos humanos y que son a la vez el punto de apoyo para la continuación del impulso instituyente de la expresión. Entonces, la expresión es el proceso que recorre todas estas dimensiones, las articula entre sí dentro de una cultura y forma la posibilidad de la comunicación entre distintas culturas (“universal lateral”). El primer nivel lo podríamos llamar –por convención– lo sensible o también la naturaleza. Los siguientes niveles se pueden dividir en dos procesos: lo instituyente de la *intencionalidad operante* y su manera de conservarse en lo instituido de la cultura, se pueden llamar mundo. La semántica de Merleau-Ponty puede variar según los textos, pero debemos entender que este mundo es siempre un horizonte presumido al interior de la cultura correspondiente.

Esto nos lleva a pensar que, para Merleau-Ponty, el mundo está siempre haciéndose y abierto para ser transformado. De ello se desprende también que no existe una última palabra sobre la historia, ni un único proyecto que refleje el horizonte hacia el cual se darían relaciones sociales armoniosas *ad eternitatis*, puesto que no existe una única forma de organizar la sociedad ni tampoco una sola interpretación o una sola actitud política que pueda ser aprobada colectivamente. Por el contrario, lo que sí hay, desde la visión merleaupontyana, es una historia que se teje en la interactuación de hombres y mujeres que, con estilos diferentes, quieren responder a las interrogantes de sus antepasados, buscando que estas respuestas tengan sentido para las generaciones que los sucederán. El término “continuar” no quiere decir, para Merleau-Ponty, repetir lo anterior, sino reformular o reconfigurar la

manera de darle un futuro. El autor piensa que la historia debe ser descrita desde nuestra propia pertenencia temporal y espacial en un mundo humano compartido y nunca cerrado. Es en este *intermundo* donde nosotros, que formamos también parte del anonimato social, nos descubrimos pertenecientes a ciertos grupos sociales con más o menos poder, con deseos e intereses distintos a otros, con expresiones y comportamientos disímiles e –inclusivo– opuestos a los otros. Esa pertenencia a ciertas prácticas hace que para algunos individuos el sentido del mundo sea completamente diferente que para otros, o que las luchas sociales y políticas expresen y revelen formas de apropiación de sentido que sean conflictivas entre sí. Por ello, la contingencia no solo revela una forma de pensar lo político, sino que lo político como *praxis interhumana* ayuda a comprender la tarea filosófica de otro modo. En ambos casos, hacer filosofía y/o política se realiza en y desde la contingencia. Analizaremos esto en el segundo subcapítulo *infra*. Lo señalado aquí es importante también para comprender la idea merleau-pontyana de la cultura, según la cual esta es una manera de responder a la pregunta que nos dirige a lo sensible (la súplica de la *Lebenswelt*), y cómo la organización social que se establece en respuesta a esta pregunta es también una dimensión política. En otras palabras, para Merleau-Ponty las dimensiones de la cultura influyen en las prácticas políticas, lo que aparece como justo en una cultura puede aparecer injusto en otra.

3. Es preciso entender lo que Merleau-Ponty quiere decir sobre lo político a través de los comentarios políticos que escribió, en distintos momentos, sobre los hechos que vivió. Hemos priorizado dos tipos de comentarios: los referidos a los procesos de Moscú y los referidos a la colonización (Indochina, Argelia y Madagascar). A partir de estas situaciones sobre las que Merleau-Ponty elabora una opinión fundada de lo vivido, intentaremos vincular el término contingencia con lo que el autor llama “lo político”. Hemos mencionado dos formas de comprender la contingencia. La primera como la descripción de un curso de las cosas que no tendrían ninguna estructura histórica inteligible y, por consiguiente, la iniciativa de los individuos por sí sola daría significación a los hechos. Esta idea de contingencia, que podría llamarse sartreana, es criticada por Merleau-Ponty. La segunda puede entenderse como la posición de un individuo que se siente formando parte del *intermundo*, al que se siente comprometido y situado. A la solicitación de este *intermundo*, el individuo ve necesario responder con una actitud que no pretende ser ninguna filosofía política, sino un testimonio de una reflexión que se siente dependiente de este curso del mundo y de sus evoluciones. Esta contingencia, que sería la que propone

Merleau-Ponty, es el reconocimiento de la necesidad de que la reflexión política se reconozca a sí misma como susceptible de rectificarse por ser ella misma dependiente de lo histórico.

6.1. El lenguaje como dialéctica instituido-instituyente

Hemos dicho que, para Merleau-Ponty, los estudios sobre la lingüística, que se inician en la *Fenomenología* y continúan hasta las publicaciones de *Lo visible y lo invisible*, le sirven de modelo para comprender y profundizar en la génesis del lenguaje y la fenomenología. Recordemos que, en la *Fenomenología*, Merleau-Ponty reconoce elementos relevantes que permiten ver el lenguaje desde su origen, esto es, su nacimiento en tanto expresión natural y cultural producida en comunicación con otros cuerpos expresivos. En esta obra temprana, Merleau-Ponty defiende la idea según la cual el pensamiento y el lenguaje no pueden verse por separado, o en una relación simplificada donde este último funcione como “vestido” del primero. El lenguaje no es, según Merleau-Ponty, el cuerpo del pensamiento, así como tampoco el pensamiento es el “interior” (1997FP: 200) o la “semántica” de la palabra. Todo lo contrario, el lenguaje descrito desde su origen perceptivo, adquiere para el hablante un sentido real de comunicación con su comunidad, porque aquel ha sido producido en la articulación naturaleza y cultura elaborado por el cuerpo operante del hablante. El niño, dice Merleau-Ponty, nace en una comunidad lingüística donde ciertos gestos y palabras se han convertido en parte del uso comunicativo entre los hablantes, quienes han ido recogiendo lo sedimentado por otros a solicitud de lo sensible. Esta misma dinámica que se inicia en la invitación de lo sensible será el motivo que, ahora, le permitirá al nuevo niño nacido expresarse. Así, el niño, motivado por los otros y las cosas de este mundo, retoma los gestos y las palabras y las hace suyas para darle un nuevo sentido ante su comunidad hablante.

En la *Fenomenología*, Merleau-Ponty propone que: (a) las reglas del lenguaje están siempre disponibles en el mundo producido por la comunidad de hablantes, y (b) que el individuo que pertenece a esta comunidad puede tomar los emblemas socialmente sedimentados para metamorfosearlos. Esa dinámica hace ver el lenguaje, descrito por el fenomenólogo francés, como un gran comercio de comunicación. Merleau-Ponty encuentra así el aporte del lenguaje para pensar la indefinición de la lengua, el pensamiento y sus posibilidades de transformación, así como para explicar que el lenguaje no es, evidentemente, un fenómeno tal como lo describen los empiristas o los intelectualistas, sino una experiencia que nos abre a diversas posibilidades de comunicación.

Ahora bien, inicialmente, en la *Fenomenología*, Merleau-Ponty describía dos formas en las que el lenguaje se presenta: el lenguaje instituido y el lenguaje instituyente. El lenguaje instituido comprende las palabras y los gestos sedimentados, todas esas significaciones disponibles en la cultura que el hablante puede retomar y rehacer. El lenguaje instituyente es la palabra hablante, es el gesto espontáneo que quiere hacer decir al lenguaje instituido lo que nunca ha dicho y lo desordena con este propósito. Así, apoyándose sobre esta descripción, Merleau-Ponty concluye que la expresión es la metamorfosis que el cuerpo hace de lo sensible para transformarlo en mundo. En ese sentido no es solamente un recoger de lo sensible; es una transformación que introduce en lo sensible la temporalidad del cuerpo. Dicho de otro modo, hay una introducción en lo sensible de algo que lo transforma en mundo, cuya denominación por Merleau-Ponty es “profundidad”: el gesto en el hacer del cuerpo está envuelto en esta dimensión de profundidad que recibe de la percepción. Así, para otro comportamiento, el comportamiento del individuo que actúa es significativo porque le indica otra profundidad del mundo u otra posibilidad ofrecida por la profundidad del mundo. La comunicación muda que se establece entre comportamientos es empujada por la *intencionalidad operante* y se amplía en la palabra intercambiada por la cual la comunicación muda adquiere una dimensión de profundidad más amplia y este conjunto de dimensiones instituyentes (percepción, gesto y palabra) se van conservando a sí mismas en la cultura (lo instituido) sobre la cual se apoya la dimensión instituyente para seguir obedeciendo a su impulso. Este itinerario que acabamos de escribir es, según Merleau-Ponty, la expresión.

Entre 1952 y 1953, Merleau-Ponty dicta los cursos dedicados a la percepción y el lenguaje en el Collège de France. Como explica Imbert, es con Saussure que Merleau-Ponty reconoce el espesor real del lenguaje, y éste se le revela como natural, prioritario e histórico (Imbert, 2005: 27). En los *Resúmenes de cursos*, inspirado en los trabajos de Saussure, Merleau-Ponty retoma el modo en el cual el cuerpo, portador de un número indefinido de sistemas simbólicos, se ordena y se relaciona con el mundo orientado colectivamente. Luego, en los resúmenes de cursos de 1953-1954, Merleau-Ponty explica que cuando el niño habla, en su balbuceo está forjando sus primeras palabras y con ellas las relaciones con los otros y su entorno. Sin embargo, sus palabras no son un calco afectivo de sus relaciones, ni tampoco son hechas como efectos de ciertos movimientos físicos. El niño asume un rol que consiste en impulsarse sobre el lenguaje sedimentado para hacerlo suyo y transformarlo. En otras palabras, el niño expresa con su lenguaje una forma particular de existir al mismo tiempo que revela su entrelazamiento con las cosas y el mundo del que forma parte (1964S: 110). Esta misma indagación sobre el lenguaje le permite establecer

una relación con el sentido de la historia. En el curso *La institución* (1954-1955), el autor comenta:

Por institución entendíamos, pues, aquellos acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una siguiente pensable o una historia (sic). O bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamada a una continuidad, como exigencia de un porvenir (Merleau-Ponty, 1979RC: 147).

La indagación sobre la expresión en tanto perspectiva, que le permite a Merleau-Ponty profundizar en la dialéctica instituido e instituyente, se mantiene en los artículos de *Signos*. En estos artículos de madurez, Merleau-Ponty trabaja sobre los trabajos Saussure. Al respecto —explica— la sincronía es un “corte transversal” de la diacronía (Merleau-Ponty, 1964S: 104), lo que quiere decir que el sistema lingüístico nunca es completo en el acto de retomar, así como tampoco hay vocablos constituidos o cerrados absolutamente. Según Merleau-Ponty, Saussure demuestra que en cada palabra se encubran cambios y siempre hay reanudaciones latentes del lenguaje. Entonces, si con el trabajo de Saussure se puede descubrir que el lenguaje es devenir, también podría decirse que las lenguas no pueden ser aprehendidas desde una visión universal que pueda prescindir de un vínculo de una comunidad lingüística de pertenencia. Podríamos incluso ir más allá y pensar cómo la propuesta de Saussure se vincula con la historia (Merleau-Ponty, 2006EF: 36). Cuando yo hablo, lo que digo hace presente todo un sistema histórico de expresión, mis palabras evocan una historia lingüística que las sostiene históricamente. Por ejemplo, la primera palabra de un niño es un acontecimiento único y particular en el mundo, pero —como lo muestra Saussure— es un presente que conserva y reasume las anteriores expresiones que sostienen esta nueva expresión. Como hemos indicado en páginas precedentes, la palabra se produce en un movimiento que corresponde a la dialéctica merleau-pontyana, que se explica en cómo la palabra abre un campo que, retomándose a sí mismo, toma nuevas formas de expresión que a su vez se sedimentarán. Hay pues un paralelo entre la palabra y el acontecimiento histórico. Éste también se produce e inserta en un campo que contiene ciertas tradiciones establecidas entre los individuos, lo que hace pensar que este acontecimiento presente se sostiene sobre ese fondo histórico. Por eso Merleau-Ponty afirma que el campo tiene una brecha, una apertura (écart) que hace posible transformar, irrumpir, olvidar o reactualizar las tradiciones. Merleau-Ponty también toma el modelo del lenguaje para trasladar su análisis a cualquier sistema simbólico (arte, sociedad, cultura, política) y hacer notar la relación dialéctica donde un cambio lateral, concreto o mole-

cular afecta a todo el sistema. Dice Merleau-Ponty, comentando el trabajo de Saussure:

Las rupturas de equilibrio, las reorganizaciones que sobrevienen, comportan, como las de la lengua, una lógica interna, aunque ellas no sean, llegado el momento, pensadas por nadie. Ellas están polarizadas por el hecho de que, como partícipes de un sistema simbólico, existimos los unos a los ojos de los otros, los unos con los otros, de la misma manera que los cambios de la lengua lo son por nuestra voluntad de hablar y de ser comprendidos. El sistema simbólico afecta los cambios moleculares que allí se producen de un sentido que no es ni cosa ni idea, a pesar de la famosa dicotomía, porque es una modulación de nuestra coexistencia. Es bajo este título, y como otras tantas lógicas de conducta, que existen las formas y los procesos históricos, las clases, las épocas, acerca de las cuales nos preguntábamos dónde estaban: están en un espacio social, cultural o simbólico que no es menos real que el espacio físico y que, por otra parte, se apoya en él. Pues un sentido se arrastra no solamente en el lenguaje, o en las instituciones políticas o religiosas, sino también en los modos del parentesco, de la herramienta, del paisaje, de la producción, en general en todos los modos del intercambio humano. Una confrontación entre todos estos fenómenos es posible, ya que son todos simbolismos, y acaso hasta una traducción de un simbolismo en otro (Merleau-Ponty 2006EF: 36)².

Continuando en este paralelismo entre lenguaje e historia, podemos compararlo también con la dimensión política. Los individuos de una comunidad coexisten apropiándose del sistema simbólico que han heredado. Estos individuos se desenvuelven en el intercambio anónimo, ellos buscan ser comprendidos por otros sujetos que pertenecen al mismo campo de interacción social. Así, los individuos se expresan, producen símbolos que se transforman en emblemas para ser compartidos y usados en el medio común de interacción. Así se va esbozando la historia de la comunidad. Pues los acontecimientos sociales invitan a la revisión y transfiguración de nuevas prácticas que obliga a replantear el sistema de interacción, sea político, económico, cultural. Ahora bien, es verdad que el acontecimiento transforma e instituye nuevas prácticas, pero no refunda o sustituye el medio común. El medio común, el campo tiene profundas raíces en la historia expresiva de la comunidad que no son claramente visibles o presentes para los sujetos, porque se refieren a un pasado tácito o mudo que enlaza o –dicho mejor– encarna a los individuos entre sí y los hace codependientes del mundo. Ese mundo al que todos pertenecen es el de la historia vertical, que nos integra en la carne del mundo, la generalidad

2. Merleau-Ponty, *Éloge à la philosophie*, p. 65.

natural. Como sucede con algunas obras culturales, la filosofía suele olvidar que la experiencia simbólica se realiza en un intercambio interhumano, una historia horizontal que se entrecruza y que, a su vez, recibe su sentido de una historia vertical y anónima, que es la génesis del significado del mundo.

Puede darse el caso que un grupo social defiende y luce por ciertas creencias políticas y elabore su *praxis* política exigiendo instituir nuevas interacciones en la historia de la comunidad. Incluso, este grupo podría creer que su *praxis* es completamente nueva, que están “fundando” la historia, “un nuevo tiempo”. En efecto, muchas veces, en el plano político, se asume con énfasis el tiempo futuro, como si este tiempo justificase los acontecimientos del presente y se mirasen con desprecio y crítica el tiempo pretérito. Pero, lo que ve Merleau-Ponty en la obra de Saussure, no es que el lenguaje se produzca en un tiempo privilegiado: la palabra retoma lo anterior como verdadero e instituye por ella misma un futuro como válido; no hay tiempo privilegiado, el acontecimiento recibe del pasado su orientación hacia el futuro, el acontecimiento instituye una relación que se da de manera circular y que no implica la superación de una etapa, sino la divergencia de una situación propiciada por la lectura de un pasado que proclamaba una respuesta del presente, que buscaba su propio devenir.

Merleau-Ponty continúa, en sus obras de madurez, preguntándose por la posibilidad de describir nuestra existencia a partir del movimiento que se configura en la expresión y el lenguaje. En las notas sobre el *Origen de la Geometría de Husserl*, Merleau-Ponty hace notar que el lenguaje es el horizonte abierto, infinito (*offener, endloser*), (Merleau-Ponty 1988OG: 25)³ donde se encuentra toda expresión “oscilando”. El uso del término “oscilación” es importante para demostrar que la comunicación es transformativa y virtual, es decir, que las palabras son reasumidas y continuadas en un campo que mantiene abierto el intercambio interhumano⁴. Por lo tanto, la expresión mostraría su carácter

3. Según Merleau-Ponty, Husserl explica el lenguaje considerando dos capas, la primera capa referida a lo sensible y la segunda a los objetos ideales. Pero al fundador de la fenomenología no le basta con comprender las dos capas y por esa razón se lanza al estudio del idioma (*Sprache*): “el idioma desciende el sentido en el mundo real y se instala al mismo tiempo en el ser ideal” (Cf. Merleau-Ponty, *Notes sur l'Origine de la Géométrie de Husserl*, p. 39). Así pues, Husserl muestra –según Merleau-Ponty– por qué el lenguaje tiene una doble existencia, pues el surgimiento de la idealidad se integra al surgimiento del lenguaje (p. 41).

4. La interpretación de Merleau-Ponty sobre el horizonte husserliano está ligada a la idea de humanidad. Para el autor francés la humanidad no se da por actos, cosas o dimensiones, sino por el mismo horizonte que es abierto y en tanto tal, no puede pensarse desde una visión sujeto-objeto, sino como *co-humanidad*. (*Mitmenschheit*) (Merleau-Ponty, OG, p. 42). Este término es relevante para comprender el humanismo de Merleau-Ponty en su etapa de madurez, pues expresa una visión de pertenencia al mismo mundo: “estamos en la humanidad” y la construimos estando en ella. Esta construcción interhumana será el *Stiftung* (institución) que

contingente, pues tiene la particularidad de cambiar siempre su modo de ser ella misma y cambiar el sistema que la sostiene, aunque nunca de manera total. Merleau-Ponty quiere dejar atrás un sentido de finalidad idealista atribuido a las explicaciones del lenguaje, él prefiere describir los estilos con los que el lenguaje se reasume y se transforma, estilos que no se pueden resumir ni explicar por una idea “general” del idioma, sino que deben ser revisados y aprendidos en sus particularidades históricas. Podríamos decir que el modo cómo Merleau-Ponty entiende esta dinámica lingüística es por el *universal lateral*. Es preciso explicar aquí esta noción merleauPontyana de *universal lateral* para aclarar la relación entre dialéctica y lenguaje.

6.2. El universal lateral y la hiperdialéctica

En 1945 en la *Fenomenología*, de manera muy incipiente aparece una idea importante que Merleau-Ponty desarrollará en la década del cincuenta. Esta idea nos permite comprender mejor la dialéctica instituido-instituyente: “el universal lateral”. En la *Fenomenología*, el universal lateral aparecía, hacia el final de la obra, ejemplificada en la experiencia revolucionaria: soy un jornalero (tengo trabajo eventual), no poseo una tierra, tampoco poseo instrumentos de trabajo, me movilizo de tierra en tierra dependiendo del período de cosecha, quiero fijarme en un solo lugar, pero hay un “poder” sobre mí que me hace un trabajador “nómada”, tampoco dispongo para mí y mi familia de servicios básicos. Coexisto con varios otros jornaleros en la misma situación y siento a mis compañeros de trabajo “como semejantes” (Merleau-Ponty, 1997FP: 451). En tanto jornalero vivo esta situación, y ella no supone *a priori* una evaluación deliberada de mi situación y menos aún una posición discutida y pensada colectivamente. Esto quiere decir que el jornalero no ha elegido esta vida: él está en esta situación. Sin embargo, la misma situación lo motiva a buscar otras formas posibles de vivir. El jornalero ve que sus hijos no tendrán un mejor futuro y que es necesario cambiar esa situación insostenible en la que viven.

¿Podría decirse que con esto hay una toma de “conciencia de clase” para la transformación social? Merleau-Ponty no está de acuerdo con una visión que se ampara en la “toma de conciencia”, vuelve sobre el campo prerreflexivo y la relación anónima que se entreteje intersubjetivamente, en la vida social, y es ahí que describe una dinámica basada en el rumor, que merece ser estudiada:

hemos presentado en el primer capítulo del trabajo y que no expresa una relación de constitución o adherencia a una humanidad “en general”, sino una relación con el horizonte que se realiza por interés lateral (universal lateral).

“el obrero oye que otros obreros obtuvieron, luego de una huelga, un aumento de salario y observa que, más adelante, los sueldos aumentan en su propia fábrica” (Merleau-Ponty, 1997FP: 452). Este rumor se agranda y se extiende a otros espacios: “el rentero rural que no se confunde con los jornaleros, y menos aún con los obreros de la ciudad, separado por ellos de un mundo de costumbres y juicios de valor, se siente, no obstante, del mismo lado que los jornaleros cuando les paga un salario insuficiente, se siente incluso solidario de los obreros urbanos cuando oye que el propietario de su finca preside el consejo de administración de varias empresas industriales” (Merleau-Ponty, 1997FP: 452). De este modo, según Merleau-Ponty, el espacio social empieza a polarizarse: aparece un grupo que se va identificando como “jornaleros explotados” frente a otro grupo al que identifica como “explotador”. Solo en este punto, en el que el rumor se ha expandido y en el que las facciones de individuos se han articulado más allá de sus ideologías y oficios, es cuando nace la clase: “se dice que una situación es revolucionaria cuando la conexión que objetivamente existe entre las fracciones del proletario (...) se vive en la percepción de un obstáculo común en la existencia de cada uno” (Merleau-Ponty, 1997FP: 452). Nótese cómo –para Merleau-Ponty– es la extensión del rumor el elemento con el que la vivencia va adquiriendo un sentido distinto para los grupos sociales y que interviene en la actuación política de los mismos. En efecto, los obreros reconocen que hay algo que tiene que cambiar, que hay algo que se ha sedimentado y que no puede ser más un punto de apoyo para su vida, y que se hace necesario transformar su situación.

Con este ejemplo podemos comprender que el sentido general de la historia se manifiesta en el *universal lateral*. La historia no se construye desde un plano racional, atemporal o universal; al contrario, son las situaciones que nos invitan a tomar decisiones. En el ejemplo, el deseo de transformar una situación social aparece gracias al rumor compartido y extendido, de a pocos y lentamente, que otra situación es posible, que los campesinos tienen la posibilidad de exigir una mejor situación laboral porque otros han logrado ese cambio. No es una toma de conciencia general de su situación ni una reflexión de principios lo que los lleva a buscar cambios, es la propia lectura de su situación y la relación lateral que ofrece ésta, lo que les permite pensar en nuevas posibilidades de convivencia. Podría decirse entonces que, para Merleau-Ponty, si existe lo universal, éste es expresado en su lateralidad (oblicuamente). La revolución es vista como un proceso “molecular”, para el cual el jornalero se convierte en revolucionario en la medida que percibe su situación como injusta, y es en este punto que coincide con los otros jornaleros. Solo esta percepción compartida les permitirá cambiar la situación actual, hacia fines que

van, como dice el autor, “de los más próximos a los menos próximos” (Merleau-Ponty, 1997FP: 542). La revolución aparece, pues, como un proceso que va madurando, amparado siempre sobre el suelo de nuestra coexistencia. De ahí que el autor diga que “nosotros le damos su sentido a la historia, pero no sin que ella lo proponga” (Merleau-Ponty, 1997FP: 457). Ahora bien, el sentido lateral u oblicuo se aprecia a propósito de la reflexión del lenguaje, tal como se describe en *Signos*:

La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan, por el contrario, a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente (Merleau-Ponty, 1964: 98).

¿Por qué pensar que el lenguaje es relevante para explicar el *universal lateral*? Lo mismo puede pasar con el lenguaje de un filósofo o con la *praxis* política: de repente el pensador le da a una palabra corriente (con un sentido completamente sedimentado y funcional) una nueva significación. Inicialmente, el nuevo significado dado por el filósofo no se entiende, pero luego de un tiempo, el lector de la obra puede ir vislumbrando, en la interconexión de cada palabra, el pensamiento del filósofo y el sentido nuevo que se le ha otorgado a una palabra (Merleau-Ponty, 1964S: 108)⁵. Lo sedimentado, que aparecía por un tiempo como lo verdadero y presente, de repente deja de serlo por la divergencia del lenguaje de otro sujeto, que apropiándose de esa “verdad” la transforma en una nueva “verdad” instituida, la misma que a su vez se hace susceptible de cambio.

Así también, Merleau-Ponty explica en las notas del *Curso sobre el Origen de la Geometría*, que sería más preciso hablar de la paradoja del horizonte (Merleau-Ponty, 1998OG: 43). Por un lado, accedemos al horizonte por un

5. Léase también: “Nuestras operaciones expresivas del momento, en lugar de ahuyentar a las anteriores, de sucederlas y de anularlas sencillamente, las salvan, las conservan, las reasumen en tanto que contenían alguna verdad, y el mismo fenómeno se produce con respecto a las operaciones expresivas de los demás, ya sean antiguas o contemporáneas. Nuestro presente mantiene las promesas de nuestro pasado, nosotros mantenemos las promesas de los demás. Cada acto de expresión literaria o filosófica contribuye a cumplir el voto de recuperación del mundo que se pronunció con la aparición de una lengua, es decir, de un sistema finito de signos que se pretendía capaz en principio de captar todo ser que se presentara. Él realiza, por su parte, parte de ese proyecto y prorroga además el pacto que acaba de vencer abriendo un nuevo campo de verdades. Eso solo es posible por la misma ‘transgresión intencional’ que da a los demás, y, de la misma manera que ella, el fenómeno de la verdad, teóricamente imposible, no se conoce más que por la praxis que la *hace*” (Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, p. 114)

“horizonte de interés”, es decir, por una relación precisa y concreta (lateral) que me hace participar de una humanidad general, desde la expresión de mi existencia siempre lateral. Pero, por otro lado, puedo “saberme hombre” participando de una humanidad que me engrana y a la que yo ofrezco mi participación desde mi lenguaje. En ese sentido, el universal lateral designa una suerte de entrelazo (*entrelacs*), un doble movimiento producido por el lenguaje: el lenguaje pertenece al horizonte de la humanidad, la humanidad se sabe por el lenguaje producto de una comunidad. El universal lateral muestra así el entrelazo, actúa y retroactúa en una dinámica de *va y viene* y se mantiene en ese constante movimiento. Así como el lenguaje, la historia no supera la contradicción, sino que busca profundizar en ella. Por eso el autor afirma “lenguaje-humanidad y el conjunto de su relación con el *Welt* no son absolutamente ni primeros ni segundos. La intencionalidad no tiene un solo sentido” (Merleau-Ponty 1998OG: 46)⁶.

Si pensamos esta relación entre horizonte, lenguaje y universal lateral, podemos afirmar, tal como explica Revel, que para Merleau-Ponty los sucesos podrían encajar en una manera de configurar la historia, pero al mismo tiempo se establece un sentido histórico otros sucesos quedan fuera, y modifican la historia en sí misma. La historia se entreteje en el *ir y venir* de los acontecimientos (Revel, 2015: 183), es decir, en una especie de estilización de lo histórico que puede seleccionar hechos por el carácter específico que tiene y, con ello, excluir otros. Así se puede pensar, entonces, que existe una diversidad de significaciones del mundo, y que entre dichas significaciones podrían existir exclusiones y conflictos. Esto es, por ejemplo, lo que sucedía en el ejemplo de los jornaleros: la relación entre los grupos sociales se da bajo la misma dinámica de instituido-instituyente, donde los individuos que produjeron en el pasado ciertas significaciones siguen interpelando a los individuos del presente con las mismas preguntas que los cuestionaron a ellos en su momento. En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty decía que la revolución es instituyente, y debemos reconocer que, una vez que se instituye, es decir, se sedimenta, ha perdido su sentido revolucionario. Contra Trotsky, Merleau-Ponty dice que no es posible una revolución permanente. Por lo tanto, asumir la contingencia de la historia es mantenernos en el *va y viene*, entre pasado y presente o en el entrecruce de grupos sociales divergentes, como la única “verdad” que nos propone contemplar la fragilidad de nuestros proyectos o nuestras apuestas políticas públicas elegidas, pero que –sin embargo– nos compromete y nos “hunde” en nuestras situaciones vividas, razón por la cual no podemos garan-

6. Traducción nuestra: “Langage-humanité et l’ensemble de son rapport avec le *Welt* ne son absolument ni premiers ni seconds. L’intentionnalité n’est pas à sens unique”.

tizar nuestras propias apuestas políticas. Los individuos del presente pueden retomar lo establecido y metamorfosearlo para su propio futuro. Para Merleau-Ponty, el hombre hace la historia, pero su acción no escapa a ella porque –en realidad– es parte de una historia a la que responde. Tomando como ejemplo lo que sucede con el arte pictórico, Merleau-Ponty explica la historia y los movimientos de metamorfosis que la producen del siguiente modo:

Hay, pues, dos historicidades, una irónica e incluso irrisoria, y hecha de contrasentidos, porque cada época lucha contra las demás como si fuesen extranjeras y les impone sus preocupaciones y sus perspectivas. Es olvido más que memoria, fragmentación, ignorancia, exterioridad. Pero la otra, sin la cual sería imposible la primera, está constituida y reconstituida progresivamente por el *interés* que nos lleva hacia lo que no es nosotros, por esa vida que el pasado, en un intercambio continuo, nos trae y encuentra en nosotros, y que continúa llevando en cada pintor que reanima, reasume y relanza a cada obra nueva toda la empresa de la pintura (Merleau-Ponty, 1964S: 72)

Como también ha señalado Bonan (2011: 256), el hecho de encontrar en la filosofía de Merleau-Ponty, el desarrollo de la pertenencia común al mundo, esto es, de pensar la vida intersubjetiva encarnada en una situación espacio-temporal como una sola estructura, nos ubica en el campo mismo de la expresión y comunicación que, de cierto modo, se “alarga” o se “extiende progresivamente” para la comprensión de la historia, lo político, y lo estético, temas que se retoman en la reflexión del filósofo sobre la institución. La filosofía de Merleau-Ponty cuenta con las herramientas para criticar una comprensión de lo social unidimensional o causal, una visión de lo social como el “hecho social” o el “objeto social” (Bonan, 2011, 259). Por el contrario, la propuesta merleaupontyana mantiene al lector atento a saberse formando parte de una coexistencia, donde lo social es un campo originario profundo y “transitivo” en el que se forman nuestras significaciones (consciente e inconscientemente), las mismas que por su carácter transitivo son susceptibles de cambio. Debemos ubicar aquí la idea de “universal lateral”, pues –según Merleau-Ponty– la filosofía y la política se estarían realizando en un campo intercorporal (de comercio) donde nuestras visiones del mundo pasan por los otros individuos, donde nuestras experiencias son experiencias de otros y, como tales, nuestras expresiones se extienden (se retoman) en la medida que se transforman comunicativamente en este campo social originario.

Aunque no es el objetivo de este trabajo profundizar en las conclusiones de la historia y la contingencia en la obra póstuma de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, queremos indicar de manera muy puntual que la dialéctica insti-

tuido-instituyente aparece en sus notas de trabajo, y en evidente discusión con Sartre, con un nuevo término: “hiperdialéctica”. La expresión —a diferencia de la dialéctica hegeliana— hace referencia a la ausencia de síntesis. Merleau-Ponty diferencia esta *hiperdialéctica* de una mala dialéctica (aquella de Sartre):

La mala dialéctica comienza casi con la dialéctica, y no es buena dialéctica que ésta se critique a sí misma y se supere como enunciado separado; la única buena dialéctica es la hiperdialéctica. La mala dialéctica es la que no quiere perder su alma para salvarla, que quiere ser dialéctica inmediatamente, se autonomiza, y desemboca en el cinismo, en el formalismo, por haber eludido su propio doble sentido. Lo que llamamos hiperdialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es capaz de verdad, porque encara sin restricción la pluralidad de relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad. La mala dialéctica es la que cree recomponer el ser por un pensamiento tético, por un ensamblado de enunciados, por tesis, antítesis y síntesis; la buena dialéctica es la que es consciente de que toda *tesis* es idealización, que el Ser no está hecho de idealizaciones o de cosas dichas, como lo creía la vieja lógica, sino de conjuntos ligados en que la significación nunca es sino tendencia, en que la inercia del contenido nunca permite definir un término como positivo, otro término como negativo, y menos aún un tercer término como supresión absoluta de este por sí mismo. El punto a notar es este: que la dialéctica sin síntesis, de la que hablamos, no por ello es el escepticismo, el relativismo vulgar o el reino de lo inefable. Lo que nosotros rechazamos o negamos no es la idea de superación que reúne, es la idea de que ella desemboque en un nuevo positivo, en una nueva posición (Merleau-Ponty, 2010VI: 90).

En las notas de esta obra que quedó inconclusa, Merleau-Ponty plantea que no hay superación que sintetice o agrupe todas las posiciones precedentes, ni progresos entre el *en sí* y el *para sí*. En la *hiperdialéctica* las oposiciones no desaparecen. Al contrario, nos permiten ver el “entrelazo”, el “cruce” o la “intersección” que hay entre *en sí* y el *para sí*, el adentro y el afuera, el nosotros y el ellos. Por lo tanto, Merleau-Ponty está proponiendo no regresar a la dialéctica hegeliana, sino mantenernos en ese movimiento que se había planteado en la *Fenomenología del espíritu*, pero —ahora— desde una visión más radical que consiste en mantener la negatividad en tensión. A diferencia de Sartre, en Merleau-Ponty no hay un sujeto opuesto a otro, un *alter ego* o una negación del sí mismo o un extraño; hay una mezcla, un cierto *empiètement*, donde el otro —en las propias palabras de Merleau-Ponty— aparece como mi “relieve” (Merleau-Ponty, 2010VI: 237). Desde la perspectiva merleau-pontyana, no se podría considerar una defensa de la libertad donde el otro es un rival o un contrario, sino que en tanto forma parte del *intermundo* está conectado a mí como un pliegue; el otro es un re-verso, esto es, forma parte del mundo que

ambos producimos, aunque de manera distinta. En *Signos*, Merleau-Ponty vuelve sobre la inspiración hegeliana, pero vista una vez más desde el modelo del lenguaje y la permanencia de una tensión que carece de síntesis:

El hecho central al cual la dialéctica de Hegel vuelve de cien maneras, es que nosotros no tenemos que escoger entre el *para uno mismo* y el *para los demás* y entre el pensamiento según nosotros mismos y el pensamiento según los demás, sino que, en el momento de la expresión, el otro a quien yo me dirijo y yo que me expreso estamos ligados sin concesión (Merleau-Ponty, 1964S: 86).

Este “entrelazo” o “nexo” está estrechamente relacionado con lo que habíamos dicho de la productividad en el cuarto capítulo de este trabajo. En el período de entreguerras, Marx es para Merleau-Ponty una forma de volver a nuestras raíces más primigenias de expresión, porque no solo anuncia la restitución de las condiciones económicas y sociales, sino también denuncia las relaciones de poder que se tejen colectivamente en la organización social. Así, los textos del joven Marx permiten a Merleau-Ponty cuestionar los discursos hegemónicos en un período tan convulsionado como las dos Guerras Mundiales y la Guerra Fría. Marx, piensa Merleau-Ponty, se vuelve sobre la génesis histórico-material y concreta, y ve en la situación del obrero la posibilidad de acabar con la situación enajenante en la que está insertado por la estructura productiva del capitalismo. Como hemos indicado en páginas anteriores, el productor no se relaciona con el mundo desde una “toma de conciencia” reflexiva, sino desde esta situación de comunicación implícita con aquellos que viven en el mismo mundo. Por eso mismo dirá Merleau-Ponty: “pese a las diferencias de cultura, de moral, de oficio y de ideología, los campesinos rusos de 1917 se unen a la lucha de los obreros de Petrogrado y de Moscú, porque sienten que su suerte es la misma; la clase es concretamente vivida antes de pasar a ser el objeto de una voluntad deliberada” (Merleau-Ponty, 1997FP: 373).

En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty defiende esta entrada prerreflexiva como la más fiel forma de hacer una filosofía radical, que vuelve sobre la existencia:

Nos colocamos, como el hombre natural, en nosotros y en las cosas, en nosotros y en otra persona, hasta el punto en que, por una suerte de *quiasmo*, devenimos los otros y devenimos mundo. La filosofía solo es ella misma si se niega las facilidades de un mundo de una sola entrada, tanto como las de un mundo de múltiples entradas, todas ellas accesibles al filósofo. Ella se mantiene, como el hombre natural, en el punto en que se pasa del sí al interior del mundo y al interior del otro, en la intersección de las avenidas (Merleau-Ponty, 2010VI: 146).

Se necesita relacionar la hiperdialéctica con otra acepción: carne (*chair*), significado que encontramos desarrollado en los últimos trabajos de Merleau-Ponty. Hemos explicado, a lo largo de la investigación, cómo Merleau-Ponty se propone hacer una filosofía perceptiva que se convertirá luego en una filosofía del *Ser Bruto*. Hemos dicho que el fenomenólogo francés necesita buscar una alternativa para evitar el dualismo cuerpo-mundo, sensación-pensamiento, etc. que aún es visible en sus primeros trabajos. Si bien ha logrado describir cómo, gracias a la fe perceptiva, el *cuerpo propio* expresa un sentido a lo sensible solicitante, cree él que esta posición sigue siendo subjetivista. En los cursos del *Collège de France*, especialmente en el curso de *La institución*, Merleau-Ponty desarrolla la exploración del Ser vertical o el Ser Bruto, como una dimensión que nos permite ver la génesis del sentido más allá de una subjetividad. En ese curso, Merleau-Ponty designa al ser vertical la relación de *Stiftung* que tiene un significado doble: acontecimiento y sedimentación. Ambos elementos son copresentes y se entrelazan, de tal modo que el horizonte es siempre un campo abierto a ser transformado. En lo *Visible y lo invisible*, el ser bruto aparece descrito bajo la figura de la carne, dimensión del sentido originario, que se vincula al origen (lo sensible) y a lo sedimentado. Merleau-Ponty piensa que es a través del cuerpo propio —mi carne, la carne ejemplar— que accedemos a la carne del mundo; del mismo modo, otros cuerpos y otros mundos también son parte de la misma carne. De esta forma, la carne del mundo contiene diferencias (texturas, colores, formas, visiones) que no puedo percibir, que son invisibles para mí. Sin embargo, es por la carne del mundo que puedo comprender mi propia carne (Merleau-Ponty, 2010VI: 221). Entonces, la carne no tiene una sola entrada, tiene innumerables entradas, que se multiplican de acuerdo a las perspectivas de interacción posible entre los cuerpos encarnados. En la carne misma opera la transitividad y reversibilidad: el “adentro” de la carne supone su “afuera”, el interior supone el exterior, lo visible lo invisible. Debe notarse pues que Merleau-Ponty no está hablando de la carne como un todo unificador, sino como el intercambio mismo, la transferencia constante entre los distintos, la relación insistente del *empiètement* entre los cuerpos, lo que permite una apuesta por una situación común, la posibilidad de producir un *intermundo*.

Es desde la carne que debemos entender el movimiento dialéctico. En tanto este es una experiencia inacabada, estamos obligados como cuerpos a buscar aquello que no hemos experimentado, buscar contribuciones posibles que me permitan replantear mi propia experiencia subjetiva. De la misma manera como se aprende un idioma se realiza la experiencia dialéctica en el intermundo: pertenezco a un campo como los otros, pero la experiencia de ese otro es “impenetrable” para mí, necesito trascenderme y trascender esa situación inicial,

necesito hablar su idioma, familiarizame con sus gestos, necesito participar lateralmente de una experiencia que no solo me involucra con ese extraño sino con todos los demás. Todos participamos de la misma carne del mundo en distintas variaciones, pero no conozco y me son visibles todas las variaciones del mundo: porque yo mismo soy una variación de la carne.

Se puede entender, entonces, que no estamos en una lógica “para sí-otro para sí”, como piensa Sartre, es decir, en una relación intersubjetiva vinculada por la pura negatividad. Para Merleau-Ponty, nosotros mismos somos presencia y ausencia: nos conectamos con los otros, nos separamos de ellos, actualizamos sedimentaciones pasadas que las hacemos presentes, somos testigos de la presencia de nuevos sentidos que nos afectan y se insertan en nuestra apertura al ser (*empiètement*), haciendo que tomemos sus comportamientos y los mezclamos con los nuestros. En pocas palabras, formamos parte de un *intermundo* que no resuelve ni elimina las transgresiones, sino que las mantiene, que pone a los sujetos en la posibilidad de ser pasivos y activos de su propia institución, en tanto sus comportamientos están entrelazados con los otros y en la carne del mundo.

En síntesis, la hiperdialéctica o la dialéctica sin síntesis es una experiencia de la reciprocidad incesante entre lo diferente, la transgresión inagotable entre distintos que obliga a cada uno a su propia retroactivación y transformación hacia lo profundo, lo cual también modifica (desviación) la situación hacia un nuevo sentido. Para ser más precisos, podríamos decir que la dialéctica implica un movimiento centrífugo (transgresor) y otro centrípeto (transformativo hacia lo profundo) que en conjunto transfiguran el Ser, pero de manera parcial (desvío). No estamos en una superación del pasado ni en una consecución hacia el futuro ni en el privilegio de un tiempo presente, producimos e instituímos expresiones y acontecimientos de modo circular, como *reprise* y reversibilidad. De ahí que Merleau-Ponty piense que “el fracaso de la dialéctica como tesis o ‘filosofía dialéctica’ es el descubrimiento de esa intersubjetividad no perspectiva, sino vertical, que es, extendida en el pasado, eternidad existencial, espíritu salvaje” (Merleau-Ponty, 2010VI: 158). Con todo ello, el lenguaje toma también una nueva faceta: no es un lenguaje centrado en el sujeto, sino experimentado ontológicamente, como una participación que nos permite acceder a la fuente originaria de sentido: el ser, la carne. El lenguaje explicita algo del ser salvaje pero no es capaz de decir todo de él, en el momento que la palabra se hace presente, una parte del ser permanece muda. Así pues, se crean un desgarramiento (*déchirure*) entre aquello que se logra expresar y aquello que no se puede decir (silencio) pero que hace posible la expresión.

Habría que profundizar mucho más en esta nueva dirección que toma el pensamiento de Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*. No obstante, en esta

investigación solamente queremos hacer notar que la *hiperdialéctica* tiene su fuente en una reflexión cuyas interrogantes han sido motivadas por la situación política que le tocó vivir al filósofo francés, y fue a través de ella que se sintió motivado a realizar una reflexión filosófica considerando la génesis de la expresión y el pensamiento (Merleau-Ponty, 2010VI, p.54). Toda expresión y toda acción implican el uso de nuestro cuerpo haciendo que aquello que no tenía sentido en el mundo pueda ser recogido por nuestro cuerpo y expresado de tal modo que pueda tener sentido (Merleau-Ponty, 1964S: 79). Respecto a lo político podría decirse entonces que, si hay necesidad de una lucha por la libertad o una lucha por la justicia, ésta debe ser comprendida desde la lateralidad u oblicuidad antes mencionada, como el modo originario de percibir y convivir en el intermundo.

Si entendemos bien la historia desde la *hiperdialéctica*, vemos que la historia mantiene su carácter paradójico de ruptura y sedimentación. Según Merleau-Ponty, podría pensarse que la historia es como un “ensueño” o una “pesadilla” (Merleau-Ponty, 1964S: 9) porque considerando su contingencia la vemos de un modo que no estamos acostumbrados, ya que dicha contingencia aparece como una amenaza. Por lo tanto, asumir la contingencia de la historia es mantenernos en el *va y viene*, entre pasado y presente o en el entrecruce de grupos sociales divergentes, como la única “verdad” que nos propone contemplar la fragilidad de nuestros proyectos o nuestras apuestas políticas públicas elegidas, pero que –sin embargo– nos compromete y nos “hunde” en nuestras situaciones vividas, razón por la cual no podemos garantizar nuestras propias apuestas políticas.

Si consideramos lo dicho en torno a la dialéctica de lo instituido e instituyente, el intermundo y el universal lateral, como elementos de la filosofía merleau-pontyana, se debe concluir, primero, que la expresión es el empuje de lo sensible sobre nuestro cuerpo para que nuestro cuerpo introduzca en lo sensible su propia temporalidad y le dé así profundidad y horizonte. Segundo, que la expresión es la forma de *hacer existir* el mundo, es decir, de retomar lo sedimentado como condición de posibilidad de transformación de la situación vivida en la vida colectiva. Debemos indagar, ahora, de qué modo Merleau-Ponty llega a entender que habría una posible simbiosis entre la actitud política y la actitud filosófica, en tanto ambas comparten el hecho de hacerse sobre un fondo perceptivo donde el cuerpo anuncia, tempranamente, su contingencia, sus límites y sus posibilidades. Puede entenderse con más claridad por qué Merleau-Ponty, en *Aventuras de la dialéctica*, insiste –contra Sartre– en un abandono radical de la filosofía de la conciencia (sujetividad-objetividad) y rehúsa una descripción desde la negatividad o dualidad (humanismo *vs.* terror, proletariado *vs.* capita-

lismo, URSS *vs.* EEUU). Para Merleau-Ponty, a través de una figura como la hiperdialéctica, lo que cuenta es el intercambio abierto entre oposiciones (*Ineinander*) y la posibilidad de instituir (*Stiftung*) acontecimientos que se elaboran en un intercambio con el pasado.

6.3. Simbiosis filosofía y política

¡Qué disparidad! En filosofía, por difícil que pueda ser el camino, se está siempre seguro de que cada paso hace posibles otros. En política, se tiene la abrumadora impresión de una brecha siempre por recomenzar” (Merleau-Ponty, 1964S: 9).

El Prólogo de *Signos*, escrito en 1960, anuncia una discusión en torno al matrimonio y al divorcio entre filosofía y política. Merleau-Ponty explica que, por una parte, diferentes filósofos (podríamos mencionar a Platón, Hobbes, Kant, etc.) han intentado reflexionar y proponer un modo adecuado de hacer política. Pero, por otra parte, se cree que la política pensada por la filosofía es la que “nadie hace” (Merleau-Ponty, 1964S: 12), que correspondería a la política instrumental y pragmática en la Guerra Fría. Dice el autor: “política que nadie hace, hecha por filósofos”, y que tendría como referente a la filosofía racionalista, cuya visión de la libertad y del individuo es separar a éste de las situaciones vividas y del mundo. Según Merleau-Ponty, Sartre mantiene esta actitud propia del *cogito* cartesiano que escinde la experiencia fenoménica negando *lo dado* para recrear una *praxis* completamente emancipada de lo histórico, una *praxis* que está “frente al mundo” (Merleau-Ponty, 2006EF: 24) y no inmersa en él. Merleau-Ponty refiere que esta relación entre filosofía y política ha sido pues un “matrimonio trágico”, porque no lograba compenetrar pensamiento y *praxis* entre sí. Especialmente –desde la filosofía– había un interés de mantener una visión total y teleológica de los fines políticos, que no terminaban de ser definidos en el campo de la política.

Ahora bien, filosofía y política, durante la Guerra Fría, van por lados distintos, lo que podría llamarse “un divorcio” según la perspectiva de Merleau-Ponty. Por un lado, se puede apreciar que la política se desentiende de lo filosófico, pues su práctica está referida a la “táctica”, la “astucia” y la “improvisación” (Merleau-Ponty, 1964S: 12). Por otro lado, se busca defender tradiciones, aferrarse a ciertos pensamientos filosóficos y desde esas reflexiones (que contemplan las situaciones vividas sin sentirse parte de ellas), emitir juicios sobre el mundo y sus problemáticas. Mientras sucede ello, la forma de hacer política desatiende la reflexión filosófica, lo que terminaría mostrando

también, en poco tiempo, el “divorcio trágico” entre filosofía y política. Al respecto, Merleau-Ponty manifiesta: “Si el divorcio de la filosofía y de la política es pronunciado en razón solamente de los errores de la filosofía, será un divorcio equivocado. Porque es posible equivocarse en un divorcio, lo mismo que en un matrimonio” (Merleau-Ponty, 1964S: 16). Para nuestro autor, por un lado, la decepción de la relación filosofía y política se ha dado a partir de una “racionalidad ingenua” que ha establecido la distancia entre ambas prácticas sin considerar el entrecruce, el *va y viene* latente entre prácticas humanas. De este modo, Merleau-Ponty vuelve en sus últimos escritos a la pregunta que permite relacionar la filosofía y política: ¿Cómo interactúan ambas prácticas? Hacia el final de su vida, mostrará que filosofía y política son una misma actitud que se fundamenta en la génesis de la expresión. Revisemos algunas de sus obras que nos permiten explicar lo dicho.

En las obras iniciales de Merleau-Ponty, el andar, la marcha y la historia tienen una cercanía terminológica. En la *Fenomenología*, el andar se describe como el proceso perceptivo mismo: la percepción empieza por algo indeterminado que se transforma en algo determinado y vuelve a lo indeterminado para entrar en la percepción siguiente, es decir, en la relación cuerpo-mundo; se establece así un ritmo que parte de una situación de equilibrio que se va transformando en desequilibrio y así sucesivamente. En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty explicaba que los actos de la Resistencia francesa no podían ser conocidos de antemano, por eso decía que la verdad de la historia se revela en el propio andar. Tal como propone el autor, la filosofía y la política deberían ser apreciadas como en una dinámica *gestáltica*, donde cada componente del sistema al que pertenecemos aporta en la búsqueda de un estado de equilibrio social, pero que en sí misma implica estados de desequilibrio⁷. Esta dinámica

7. “Para hablar un lenguaje moderno, es pensar que la historia es una *Gestalt*, en el sentido que los autores alemanes dan a esa palabra, un proceso total en movimiento hacia un estado de equilibrio, la sociedad sin clases, que no puede ser alcanzada sin el esfuerzo y sin la acción de los hombres, pero que se muestra en las crisis presentes como determinación de esas crisis, como poder del hombre sobre la naturaleza y reconciliación del hombre con el hombre. Del mismo modo que la idea musical exige para tal nota dada en las cuerdas tal nota y de tal duración dada en los cobses y en las maderas, del mismo modo que en un organismo tal estado del sistema respiratorio exige tal estado del sistema cardiovascular o del sistema simpático para que el conjunto tenga la mayor eficacia, del mismo modo que en un conductor eléctrico de una configuración dada la carga en cada punto es tal que el conjunto observa una cierta ley de distribución, del mismo modo en una política marxista la historia es un sistema que va, por saltos y por crisis, hacia el poder del proletariado, y el crecimiento del proletariado mundial, norma de la historia, exige en cada dominio soluciones determinadas, pues todo cambio parcial repercute sobre el conjunto. La toma de posesión del aparato económico por el proletariado, la invasión del proletariado en el Estado burgués y la ideología internacionalista, por ejemplo,

refiere también a la dialéctica entre lo instituido e instituyente. Podría decirse que, para Merleau-Ponty, la política es el “arte de lo posible”: esto es, una política exitosa es la que triunfa, pero no por eso puede santificársela⁸. Este éxito depende no de un propósito ni de una simple apuesta, supone cálculo, es decir, interpretaciones de la historia. Lo que piensa Merleau-Ponty es que ninguna de las fuerzas políticas hegemónicas de la Guerra Fría puede pensarse libre de una dinámica perceptiva particular. Todas las formas de comprender el poder encarnan una visión precisa e histórica, tal como se comporta nuestro cuerpo en la relación perceptiva con lo sensible.

En 1953, en *Elogio a la filosofía*, Merleau-Ponty elabora una *laudatio* a Sócrates que es interesante examinar. Primero, el francés se pregunta si la actitud de Sócrates debe reinstalarse en las nuevas generaciones de filósofos. Explica que, por lo general, se ve a Sócrates como un rebelde frente al mundo; pero eso no es cierto, porque ser un rebelde es chocar “menos” con el mundo, ya que el sentido común sabe que el mundo –tal como es– es inaceptable, y se espera que alguien elabore las críticas necesarias para transformar la vida social de Atenas. Por eso, afirma Merleau-Ponty, la rebeldía no desagrada (Merleau-Ponty, 2006EF: 25). No obstante, para Merleau-Ponty, Sócrates no es un rebelde y tampoco un guardián de la filosofía, como se ha querido ver muchas veces, menos aún el representante de una verdad que se quiera defender. Sócrates –el Sócrates de Merleau-Ponty– vive en Atenas y obedece las leyes de Atenas hasta el fin, aunque no las respete:

Sócrates se hace otra idea de la filosofía: ella no es como un ídolo cuyo guardián sería él, y al que debería poner en lugar seguro, sino que está en su relación viviente con Atenas, en su presencia ausente, en su obediencia sin respeto. Sócrates tiene una manera de obedecer que es una manera de resistir, como Aristóteles desobedece en el decoro y la dignidad. Todo lo que Sócrates hace

son, para los marxistas, fenómenos concordantes y tan unidos que no sería posible concebir una regresión duradera sobre uno de esos tres puntos que, finalmente, no repercute sobre el conjunto y no altere el movimiento general de la revolución” (Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, p. 176; en francés, p. 237).

8. “La maldición de la política consiste precisamente en esto: que debe traducir los valores en el orden de los hechos. En el terreno de la acción toda voluntad vale como previsión y, recíprocamente, todo pronóstico es complicidad. Una política no debe estar entonces basada solamente en el derecho, debe comprender lo que es. Se dijo siempre: la política es el arte de lo posible. Esto no suprime nuestra iniciativa: puesto que no *conocemos* el porvenir, no nos queda otra cosa, después de haber calculado todo, que esforzarnos en el sentido que hemos elegido. Pero esto es un llamamiento a la seriedad de la política; en lugar de afirmar simplemente nuestras voluntades, nos obliga a buscar difícilmente en las cosas la figura que deben asumir” (Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, p. 29; en francés p. 64).

está ordenado alrededor de ese principio secreto que uno se irrita al no captar. Siempre culpable por exceso o por defecto, siempre más simple y menos sumario que los otros, más dócil y menos adaptable, los pone en situación molesta, les inflige esa ofensa imperdonable de hacerlos dudar de ellos mismos. En la vida, en la Asamblea del pueblo, como delante del tribunal, ahí está él, pero de tal manera que nadie puede con él (Merleau-Ponty, 2006EF: 26)

La actitud de Sócrates es incómoda no porque se enfrente al mundo, sino porque estando con los demás los hace dudar de sus reglas. Sócrates sigue y obedece las reglas, pero pone a todos los otros sujetos en una situación que los hace sentir incómodos y molestos con ellos mismos. Decimos, en los términos de Merleau-Ponty, que Sócrates se “hunde en el mundo” y es con la necesidad de estar con “los otros” (en comunicación) que revela esa verdad que incómoda y exige cambiar las leyes presentes. De este modo, apreciamos que la descripción merleau-pontyana de Sócrates es la de un hombre que se instala en la vida concreta, en la vida colectiva de Atenas para desde ahí hacer dudar a sus congéneres respecto a las dinámicas sociales sedimentadas. Desde la visión de Merleau-Ponty, Sócrates no destruye ni renuncia a lo expresado en su mundo, sino que cumple un rol que implica motivar a que sus interlocutores, reconociendo que ciertas prácticas sedimentadas deben cambiar, piensen en modos diferentes de los *ya dados* para metamorfosearlos de tal manera que puedan hacer más viables nuestras relaciones sociales. Por ello, Merleau-Ponty afirma: “el filósofo es en primer lugar quien se da cuenta de que está situado en el lenguaje, de que habla” (Merleau-Ponty, 1964S: 126) y “el filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía” (Merleau-Ponty, 2006EF: 41).

¿Qué ve Merleau-Ponty en Sócrates como diferente? Sócrates no es un espectador de la ciudad ateniense, no está “frente a ella” ni goza de un lugar privilegiado para plantear una visión diáfana de lo político; el filósofo, como cualquier otro individuo, está entretelado con el mundo sensible, está comulgando con los otros, está atravesado por las cosas. Sócrates es ese tipo de filósofo que no pierde de vista el estar volcado a la situación, al *mundo de la vida*. Asimismo, Sócrates podría ofrecer, para Merleau-Ponty, una experiencia del pensar lateral u oblicuo. Su actitud podría ayudar a pensar que el universal es lateral porque se entreteje en el *va y viene* de la diferenciación con los demás y —como ha dicho Merleau-Ponty— va de lo más próximo a lo menos próximo. Podríamos incluso ir más allá de esta descripción de Sócrates para entrever la propuesta de Merleau-Ponty: lo que el fenomenólogo nos está diciendo es que la filosofía no brinda soluciones, su tarea es cuestionar lo que permanece en

silencio, esto es, la experiencia muda⁹. Esta visión de Sócrates se complementa con aquella que Merleau-Ponty señala en un artículo de 1956, titulado *Por doquier y en parte alguna*, introducción a la obra colectiva *Les philosophes célèbres*, publicado luego en *Signos*:

Se preguntará tal vez qué queda de la filosofía cuando ha perdido sus derechos al *a priori*, al sistema o a la construcción, cuando no domina ya la experiencia. Queda casi todo. Porque el sistema, la explicación, la deducción, nunca han sido lo esencial. Esos arreglos expresaban –y ocultaban– una relación con el ser, los demás, el mundo. A pesar de la apariencia, el sistema no ha sido nunca más que un lenguaje (y era precioso a este título) para traducir una manera cartesiana, spinozista o leibniziana de situarse con relación al ser, y basta, para que la filosofía permanezca, que esa relación siga siendo problema (...) Esa misma relación es lo que hoy se intenta formular directamente, y de allí viene que la filosofía se sienta en su casa, en que aquella tiene lugar, es decir en todas partes, tanto en el testimonio de un ignorante que ha amado y ha vivido como ha podido, en los ‘artefactos’ que inventa la ciencia, sin vergüenza especulativa, para dar la vuelta a los problemas, en las civilizaciones ‘bárbaras’, en las regiones de nuestra vida que no tenían antaño existencia oficial, como en la literatura, en la vida sofisticada, o en las discusiones acerca de la sustancia y el atributo. La humanidad instituida se siente problemática y la vida más inmediata se ha hecho ‘filosófica’ (Merleau-Ponty, 1964S: 161).

Es importante comprender qué quiere decir Merleau-Ponty cuando escribe “la filosofía se sienta en su casa”. Hemos dicho que el autor rechaza la filosofía del sobrevuelo y plantea una reflexión desde su génesis, esto es, la relación entre lo sensible y el cuerpo. Con todo ello, lo que descubre es que, si lo político se le revelaba como contingente, la filosofía también debe ser vista como tal porque el mundo al que pertenece el filósofo es inacabado. Así, no puede pensarse que Merleau-Ponty se conduzca como un relativista aceptando que, con la contingencia, estamos pensando que todo acto es moralmente válido o que “todo vale” en política y/o en filosofía. Según Merleau-Ponty, el valor de lo político como de lo filosófico implica aceptar que nuestras elecciones o apuestas políticas y filosóficas no tienen garantía en la historia. La acción filosófica o política que se emprende se apoya sobre una interpretación del presente que da alguna probabilidad fecunda a lo que se está proponiendo realizar, pero no se puede pensar que nuestros proyectos o actos estén histó-

9. Merleau-Ponty manifiesta en una nota de 1959, como el trabajo esencial de la filosofía: “Lo esencial, describir el Ser vertical o salvaje como ese ámbito pre-espiritual sin el cual nada es pensable, ni siquiera el pensamiento, y por el cual pasamos unos a otros, y nosotros a nosotros mismos para tener *nuestro tiempo*” (Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 181).

ricamente justificados. Merleau-Ponty deja en claro la necesidad de renovar la tarea filosófica: una filosofía que se interese por el cruce de una diversidad de dimensiones (social, cultural, política, económica, etc.) y por el acceso a la historia vertical en las que las dimensiones simbólicas se enlazan; en pocas palabras, una filosofía que asuma su lateralidad en la explicitación del mundo, que se asuma como parte de una historia y desde ahí, entender la producción de las expresiones y los acontecimientos.

En síntesis, en la filosofía de la historia, las interconexiones entre los problemas económicos, sociales, culturales y políticos son parte de una trama mayor que es la coexistencia humana. Esta filosofía podría contemplar los vínculos que existen entre todos aquellos que, con o sin poder, están presentes en la dinámica de la historia, la reinterpretación del pasado y la apuesta por un porvenir que responde a este pasado. La filosofía sabe tanto en su digresión, su reversibilidad, como en su profundidad ese es el modo como conoce el mundo al que está encarnada y emparentada con otras formas de pensamiento. Así, el filósofo sabe que su conocimiento de la historia siempre es indirecto y abierto. Hemos indicado estos elementos como centrales de la *praxis* política y filosófica, porque nos permiten reconocer lo político y lo filosófico como prácticas que implican intercambios humanos y reorganizaciones del mundo siempre susceptibles de continuación o asunción. Por ende, podemos decir que Merleau-Ponty se mantiene, hacia el final de sus trabajos, en el *va y viene* no solamente de la relación entre la filosofía y política como formas de explicitación de nuestra contingencia, sino también en el *va y viene* entre el compromiso y la incompletitud de nuestra *praxis*, esto es, el análisis del pasado y del presente lo que nos permite reconocer una lógica que mana de él, que supone que los hombres puedan comprender su experiencia y querer transformarla (Merleau-Ponty, 2006EF: 33).

Por consiguiente, filosofía y política son una misma actitud: ambas muestran apuestas colectivas y ninguna de ellas puede determinarse como un juicio superior sobre el bien común. Ambas se construyen considerando la contingencia de la historia. La intervención filosófica, en ese sentido, no es la del espectador (o de sobrevuelo), ni —como creía Sartre sobre Merleau-Ponty— la filosofía está retirada de la vida política. Para Merleau-Ponty, la intervención filosófica es la figura de “Sócrates en el mundo, sin pensarse fuera de la ciudad” (Revault, 2001: 90), es decir, afirmar la interrogación como aquello que rememora los orígenes, que *va y viene*, que vuelve y retoma los problemas del pasado haciendo de la experiencia filosófica que el “no-saber filosófico siga incitando nuestro espíritu de reflexión e investigación” (Merleau-Ponty, 2006EF: 7).

En *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* (1952), Merleau-Ponty sintetiza claramente lo que significa ser un filósofo o un político que se reconoce en el devenir intermundano. En efecto, entre la filosofía y lo político se establece una relación como si se tratase de un “balance de intercambios que avanza oblicuamente”:

Nosotros nos colocamos, con nuestro mecanismo de expresión, en una situación a la cual él es sensible, lo confrontamos con ella, y nuestros enunciados no son otra cosa que el balance final de esos intercambios. El propio pensamiento político es de este orden: es siempre la elucidación de una percepción histórica en la que intervienen todos nuestros conocimientos, todas nuestras experiencias y todos nuestros valores a la vez, y de la cual nuestras tesis no son más que la formulación esquemática. Toda acción y todo conocimiento que no pasen por esta elaboración, y que pretendieran establecer valores que no hayan tomado cuerpo en nuestra historia individual o colectiva *o bien*, lo que viene a ser lo mismo, elegir los medios por un cálculo y por un procedimiento completamente técnicos, no llegan hasta los problemas que querían resolver. La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan, por el contrario, a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente (Merleau-Ponty, 1964S: 97)

De ahí que esta reflexión de Merleau-Ponty sobre lo contingente haya aparecido mucho antes, aunque no con la lucidez que encontramos en los últimos escritos. En 1947, en *La metafísica y el hombre* encontramos una idea que seguirá resonando y articulándose cada vez más con una forma de hacer filosofía. En este texto, Merleau-Ponty dice: “La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la que habría que dar cabida, costara lo que costara, en algún repliegue de un sistema, es la condición de una visión metafísica” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 152). La frase expuesta en 1947 sintetiza perfectamente la reflexión que el autor ya entonces vislumbraba, pero que le toma años madurar y pensar como el sentido metafísico de la contingencia. Merleau-Ponty no defiende una idea donde “todo sea válido” o “donde no exista sentido de verdad”, ni tampoco apuesta por una objetivación de los fenómenos sociales o una comprensión del mundo “cerrada en sí misma”. Lo que Merleau-Ponty busca es continuar persiguiendo la verdad desde el plano filosófico y una forma específica de entender la fenomenología: tomando como punto de indagación nuestra relación más fundamental, aquella de la coexistencia humana. En este sentido, el conocimiento científico, la reflexión de lo político y la filosofía están expuestos a coexistir y “transgredir-

se” mutuamente, en la comunicación interhumana. Es desde esta perspectiva merleau-pontyana que la comprensión de las relaciones científicas o históricas retoman sus paradojas y las toman como un punto de apoyo (una tarea) para reconocer intersubjetivamente sus disconformidades presentes e históricas, y para saber que la vida individual está animada por vidas pasadas y presentes: “oscilo entre la incertidumbre y la jactancia sin hallar jamás el punto exacto de la resolución humana” (Merleau-Ponty, 1977SnS: 152).

Será preciso ahora saber cómo Merleau-Ponty puede representar él mismo una apuesta filosófica en la contingencia de la historia. Sus comentarios políticos, que presentaremos a continuación, muestran esta actitud política y filosófica que reconoce la contingencia con relación a los sucesos políticos de su tiempo.

6.4. Filosofar en la contingencia: colonialismo y capitalismo

“(…) era un filósofo que, por querer fundar sus análisis sobre una lectura de la historia, no disimulaba su pasión política ni la oscuridad del lugar de donde hablaba y remitía a cada uno a los equívocos de su propia existencia” (Lefort, 2012: 25)

Merleau-Ponty dedica breves comentarios a situaciones políticas que lo interpellaron: la paranoia de la política durante la Guerra Fría (1948), los campos de concentración soviéticos, Yalta, Indochina, Madagascar y Argelia. Cada uno de estos acontecimientos suscitó en él una reflexión y un comentario publicado, mostrando en ellos cómo la política nos enseña a hacer filosofía en la contingencia. Presentemos, primero, los escenarios más comentados¹⁰:

(i) *Los procesos de Moscú y los campos de concentración*. En 1956, se celebró el XX Congreso Comunista de la URSS, donde Jruschov denuncia a Stalin por haber violado las normas del partido, reprimir y perseguir a los viejos bolcheviques, y “destruir” el partido con el culto al líder. En el prólogo de *Signos* y en la *Entretien avec Charbonier*, Merleau-Ponty muestra lo afectado que está por toda la información del Gulag (Merleau-Ponty, 2016ENT: 44). Nuestro autor piensa que el reconocimiento de estos campos y la miseria del obrero ruso son expresión de una imposible transición al socialismo (Mer-

10. Lamentablemente, la selección temática puesta aquí se realiza tomando como referencia los comentarios publicados en *Signos*. Sería interesante acceder al gran número de textos publicados en las editoriales de *Les Temps Modernes*, escritas por Merleau-Ponty, o a las entrevistas que aún no han sido transcritas.

leau-Ponty, 1964S: 323). No obstante, la respuesta no podría ser la “retirada” de este problema¹¹. Es evidente que la URSS es indefendible e ilegítima: “no hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte está en un campo” (Merleau-Ponty, 1964S: 328), cuando hay deportaciones, pánico, asesinatos, etc. Sin embargo, hay varias preguntas que siguen interpelando las formas en las que construimos las relaciones humanas, y que originaron el levantamiento de 1917, respecto a la posibilidad de los hombres de tener un futuro. Más allá del fracaso de la URSS, sigue pendiente la invitación a reinventar la lucha social:

Para cambiar en una sociedad las necesidades, el sufrimiento y la explotación de los proletarios, hay que contar, más que con una dictadura establecida en nombre de ellas, con sus reivindicaciones devueltas a su virulencia, inmediata, y con lo que éstas exigirán de las nuevas técnicas con que los hombres están a punto de hacerse (Merleau-Ponty, 1964S: 359).

En ese proceso, la lucha implicaría ahora la transformación radical contra el estalinismo, por ejemplo, la insurrección de los comunistas húngaros (Merleau-Ponty, 1964S: 361) que lucharon por liberarse de la URSS. Con ello, nuevamente, piensa Merleau-Ponty, luchar contra el stalinismo es una crítica de la visión comunista de la dictadura del proletariado y por ello se retoman en los países procomunistas nuevas formas de conflicto y de luchas que muestran su insatisfacción con el sistema comunista impuesto por al URSS. Por ello también el XX Congreso reprueba el estalinismo y descubre que capitalismo no es un mal absoluto, es decir, podría haber ciertos elementos del capitalismo que puedan ser considerados para reordenar políticamente la sociedad (Merleau-Ponty, 1964S: 370). Merleau-Ponty ve interesante, entonces, que el comunismo renuncie a una vida onírica que se había planteado en la Revolución y que reconozca sus fallas. Nuestro autor aprovecha ese cambio de perspectiva del comunismo soviético para ir más allá de una lectura de la situación política. Primero, nos plantea observar ciertos indicadores del pasado que permiten comprender el presente: la Revolución Francesa es una revolución también fracasada que, actualmente, aparece a nuestros ojos como una fase de nuestra historia. En ese sentido, Merleau-Ponty se pregunta si puede pensarse lo mismo de la URSS. Se responde:

11. Merleau-Ponty reprocha a Malraux, Koestler, Thierry Maulnier llamándolos la “liga de esperanzas perdidas” o los “intelectuales en retirada”, porque habiendo comprendido el marxismo como un camino para el humanismo general, no encuentran otros medios de sobreponerse al caos.

Lo que ha pasado después de 1917 no es un paréntesis, sino, en todas las acepciones de la palabra, la *prueba*, aún más sangrienta y dolorosa que la primera, del voluntarismo revolucionario. Se puede hablar equitativamente de la U.R.S.S., pero solo si ella acepta reintegrarse a las filas de la historia, y si *no se cree en ella*, ni como en el Bien ni como en el Mal, si se ha renunciado a los fetiches (Merleau-Ponty, 1964S: 371).

Merleau-Ponty ve que en esta situación política no hay una misión histórica del proletariado y tampoco un partido que lidere o interprete con claridad los signos de la historia para lograr su misión; lo que ha existido es, sencillamente, riesgo y apuesta por continuar un escenario injusto sedimentado en la vida colectiva. No obstante, en 1950 se muestra la desilusión en torno a la apuesta comunista y se revelan ciertas prácticas que en varios aspectos explicitan cómo y por qué el comunismo no ha podido responder a prácticas colectivas pasadas.

(ii) *Francia frente a Indochina*. La colonización es una de las preocupaciones más relevantes y continuas en los comentarios políticos de Merleau-Ponty. Recuérdese que la guerra de Indochina dura varios años (1946-1954) y se terminan incorporando otros países (Estados Unidos, la Unión Soviética, China, etc.). Inicialmente, el reclamo de los grupos independentistas de Indochina se centraba en conseguir una democracia autónoma, además de su reivindicación lingüística y cultural. La participación posterior de China, que ofrecía al Viet Minh gran cantidad de armas de guerra, obligó a los franceses a pedir apoyo de los Estados Unidos e Inglaterra. Durante el tiempo que Indochina fue ocupada por los franceses, muchos intelectuales de entreguerras apoyaban las reivindicaciones de los grupos locales indochinos, entre ellos el vietnamita Tran-Duc-Thâu quien escribe un artículo a favor del reconocimiento identitario de los anamitas, en 1946 (Melançon, 2008: 213), ofreciendo un análisis histórico de la relación franco-vietnamita. El este texto, Tran-Duc-Thâu juzga fuertemente la política francesa en Indochina porque, en palabras de Merleau-Ponty, “no solo no ha liberado a los campesinos del desgaste sino que ni siquiera ha tolerado la formación de una burguesía industrial. Por eso seguimos siendo allá una potencia ocupante” (Merleau-Ponty, 1964S: 397). Sin embargo, para Merleau-Ponty la problemática de Indochina no pasa por una cuestión moral de relación opresor-oprimido. Es importante ver –según nuestro autor– que a los franceses “se (nos) juzga por lo que hemos hecho y por lo que no hemos hecho” (Merleau-Ponty, 1964S: 397). Así pues, a diferencia de Tran-Duc-Thâu, Merleau-Ponty cree necesario examinar el rol que ocupa Francia en un contexto donde el marxismo imperialista, por un lado, y los Estados Unidos, por otro, están buscando conseguir sus propios intereses,

los mismos que se traducen en agitar las colonias para su liberación o mantener las colonias para su protección. Desde esta situación, un juicio sobre lo que debe hacer Francia supone examinar las diferentes aristas de lo que implicaría poner fin a la guerra, supone pensar en el papel de Francia con relación a otros países en el escenario de la Guerra Fría, supone considerar los intereses de los rebeldes indochinos (y de los distintos grupos que están en lucha) y el futuro posible que se alcanzaría con la liberación o protección. Como explica Melançon, Merleau-Ponty no se quita tan fácilmente de la política como uno se quita de un juego (Melançon, 2008: 239), el filósofo francés rechaza el maniqueísmo y la disparidad *per se* y, por el contrario, cree ineludible reflexionar en torno a todas las ramificaciones de una acción.

(iii) *La descolonización: Argelia, Madagascar y otras colonias de ultramar.* Indochina fue una experiencia traumática para Francia, fue una guerra larga cuyo resultado costó grandes pérdidas humanas, militares y económicas. Luego de ello, Francia quiso tener una táctica distinta con las otras colonias. Entre estas nuevas prácticas militares, la tortura fue la forma paradigmática de reprimir a “grupos terroristas” en Argelia y Madagascar. Según Burnier, la guerra de Argelia divide al equipo de *Les Temps Modernes*. El equipo de intelectuales se ve muy afectado por las torturas en Argelia, el silencio de los franceses frente a los hechos y el apoyo al gaullismo (Burnier, 1966: 145). Merleau-Ponty rechaza en sus comentarios toda práctica de tortura, pero cuestiona esta táctica no desde una visión moral y racionalista, sino que piensa que la tortura a grupos terroristas no soluciona ningún problema estructural que plantean las colonias en cuestión. Merleau-Ponty está contra la tortura, pero más allá de cuestionarla, invita a su lector a ahondar en una reflexión histórica del colonialismo:

Cuando los europeos deportaban a América quince millones de negros africanos, cuando trataban los rebaños de la pampa Argentina como canteras de cuero y de sebo, cuando desarrollaban en el Brasil el cultivo nómada de la caña de azúcar que dejaba agotada la tierra y que con ayuda de la erosión tropical transformaba el país en desierto, y cuando la administración francesa en África estaba aún dominada por las grandes compañías: existía un colonialismo. De los hechos antiguos de que acabo de hablar pienso lo mismo que de todas las infamias que nunca faltan en las empresas históricas, tanto en la historia romana como en la de la monarquía francesa. Así es como Nantes, Burdeos, acumularon los capitales que habían de hacer posible la revolución industrial. No apruebo aquella sangre, aquellos sufrimientos, aquellos horrores, como no apruebo tampoco la ejecución de Vercingetorix (Merleau-Ponty, 1964S: 406).

Como se puede apreciar, Merleau-Ponty plantea salir de un humanismo abstracto y comprender a las culturas en su propia historicidad, ir despacio

para examinar las diferencias históricas de las colonias con miras al porvenir de estas tierras. Su posición es que la independencia política no resuelve los problemas de desarrollo y autonomía, menos aún en un escenario donde la tensión entre la URSS y USA aumenta. En el caso de Madagascar, por ejemplo, lugar que Merleau-Ponty visitó en 1958¹², el filósofo francés explica que hay una maduración del proletariado regional, pero también existe una crispación alta entre las clases sociales no francesas. Por lo general, los intelectuales franceses (en Francia) optan por la independencia, sin considerar estos elementos que, en una situación de pronta libertad, podría ser represivo para las masas. La independencia, por lo tanto, aumentaría la degradación de las estructuras arcaicas no europeas que están por debajo de las estructuras europeas impuestas (conflicto entre malgaches y no malgaches). Como explica Melançon, Merleau-Ponty señala que, en Madagascar, se presta poco interés a la cuestión del desarrollo o al estudio de la sociedad malgache, debido a una revuelta moral y emocional contra los franceses (Melançon, 2008: 680). Conocer la historia social y cultural de Madagascar es una exigencia necesaria para iniciar una estrategia de transición al no colonialismo lo más justa posible. En conclusión, Merleau-Ponty está contra el colonialismo, pero es consciente que no hay una solución fácil y breve, ni siquiera si se propone la independencia o el comunismo. En la entrevista sobre Madagascar (1958), publicada en *Signos*, Merleau-Ponty cuenta, de manera específica, cómo Francia –históricamente– se ha servido de las riquezas de las comunidades africanas. Por ejemplo, las ciudades francesas de Nantes, Bordeaux, para su desarrollo industrial han usado los insumos de los pueblos africanos colonizados. En 1958, Merleau-Ponty ve que los países denominados “subdesarrollados” no tienen la posibilidad para usar sus riquezas, más aún cuando a nivel mundial se vive un proceso de revolución industrial muy distinto. Por ello, cree que no es posible pensar en el desarrollo para todos, y menos aún con la actual ansiedad en torno al aceleramiento económico que origina crisis sociales (Merleau-Ponty, 2016ENT: 378). Así, tampoco el comunismo le parece una solución racional al problema

12. Al respecto, en la entrevista con Charbonier, Merleau-Ponty señala la importancia de viajar para describir esta construcción del *intermundo*, en plena diferencia expresiva. Comenta la anécdota de su encuentro con una mujer campesina malgache y la relación que se establece entre él y ella por comprenderse en los gestos, reconociendo que no tienen el mismo sistema de expresión y sin embargo logran penetrar en el sistema propio. La experiencia de Madagascar le muestra a Merleau-Ponty la necesidad de una comunicación posible entre personas que no tienen la misma cultura (Maurice Merleau-Ponty, *Entretiens avec Charbonier*, p. 339). Merleau-Ponty viajó durante estos años a diferentes tierras de ultramar: Gabon, Congo, Tchad, República Centroafricana. En todos los casos analiza y examina el problema de la colonización, como un problema de la relación con el otro, específicamente, los símbolos limitantes que han construido los occidentales con relación a las culturas de ultramar.

del desarrollo (Merleau-Ponty, 2016ENT: 384). Se le pregunta al filósofo qué propone. Él responde:

Deseo inmediatamente regímenes de autonomía interna o de federalismo, como transición hacia la independencia, con plazos y etapas previstos. Ya que no hay solución técnica y económica a corto plazo, es preciso que estos países reciban los medios de una expresión política a fin de que sus asuntos lleguen a ser verdaderamente suyos y que sus representantes obtengan de Francia el máximo de lo que ésta pueda hacer en el sentido de 'la economía de regalo' (Merleau-Ponty, 1964S: 409)

¿Qué nos revelan estos comentarios políticos? Debemos ubicar dichos comentarios en un debate de la época entre varios representantes de la filosofía francesa del período, con respecto a lo que se entiende por filosofía comprometida (*engagement*) o por intelectual comprometido. Por un lado, subsiste la idea de una filosofía que defiende ciertos principios, valores e ideales humanos más allá de las situaciones políticas, sociales y económicas que suceden. Por otro lado —como es el caso de Sartre y De Beauvoir— se piensa que la filosofía que necesita su época es dejar los salones de clases, su lenguaje técnico, porque la filosofía debe ofrecer una reflexión a las situaciones vividas, debe ayudar a comprender cada acontecimiento. El filósofo —en otras palabras— tiene un papel y una posición política que explicitar en su contexto. De ahí que Sartre y De Beauvoir, coherentes con su filosofía del *engagement*, declaren su simpatía con el comunismo y participen de actividades específicas a favor de URSS. Sobre ambas posiciones, Merleau-Ponty cree que —en realidad— hay un malentendido. Según él, si uno revisa la historia del pensamiento filosófico, los filósofos han tratado siempre de examinar valores y ponerlos a prueba en las situaciones concretas (Merleau-Ponty, 2016ENT: 72), pero todas sus reflexiones muestran siempre que la filosofía es una práctica que se ha venido elaborando en nuestras relaciones más primigenias con lo sensible, es decir, en la percepción. Más allá de los lenguajes filosóficos, las diferencias técnicas y los postulados de la tradición, la filosofía es una forma de expresar ese mundo compartido al que desde ya estamos adheridos. El *engagement* sartreano revela la posición de este filósofo sobre la individualidad y el *cogito*. Para Merleau-Ponty, esta no es una alternativa posible porque el filósofo estaría distanciándose de su flujo temporal y de su comprensión de la situación desde su contingencia. ¿Qué significaría asumir la contingencia en lo político? Podríamos mencionar tres actitudes filosóficas. Primero, supone rechazar las prácticas políticas y sociales incapaces de aceptar la contingencia y que Merleau-Ponty conoce bastante bien porque las ha experimentado en su vida. Estas son: primero un tipo de

filosofía que cree vislumbrar el progreso de la historia, segundo, el nazismo y el fascismo que optarían por negar la contingencia y promover una estancamiento o conservación de un tipo de sociedad, como si el movimiento histórico fuese posible de detener; tercero, el marxismo que niega el riesgo de las elecciones, justificando un tipo de futuro político necesario; cuarto, un pensamiento que permanece en el sobrevuelo, relativizando todas las posiciones y las asume como válidas. Segundo, ver cómo otras obras culturales, por ejemplo, el arte pictórico o la música, acceden a una explicitación de lo profundo, de lo histórico, cuya posibilidad es saber que los individuos –en sus diferencias y oposiciones– están engranados al mismo pasado histórico. Tercero, atender la solicitud de lo sedimentado para encontrar en ese pasado la adherencia colectiva (lenguajes, sentidos) que permiten instituir nuevos lenguajes, nuevos acontecimientos.

En *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* encontramos esta relación posible entre la contingencia del lenguaje y la contingencia en lo político. Así como el gesto o la palabra operan desequilibrando una situación comunicativa e invitándola a una nueva organización tanto de la misma situación como de cada hablante, así también las relaciones entre los grupos sociales se recomponen impulsando un desequilibrio en el entramado histórico y obligando a cada grupo a reconfigurar sus propios comportamientos. Así como el pintor adquiere en cada movimiento de su mano el perfeccionamiento de una operación que le permite conseguir un estilo propio, “deformando coherentemente” los aspectos del mundo en su obra, así también el filósofo apuesta por un tipo de convergencia de los datos históricos y asume su interpretación como una opción posible, entre otras, para el porvenir social; su interpretación es también una “deformación coherente”, y no se proclama como la única posibilidad de explicitación del mundo. El pintor y el filósofo experimentan el mundo en el movimiento zigzageante que interroga al ser vertical, ambos quieren explorar, en esa experiencia de acceso a lo profundo, la relación carnal (uno en el otro, *Ineinander, empiètement*). Por tanto, en el devenir de lo histórico, el filósofo no emite juicios propios de una relación dialéctica, lo que hace –como lo muestra Merleau-Ponty en sus comentarios de coyuntura política– es explicitar esa dialéctica viviéndola como propia, sabiéndose parte de la vida común, con los otros, en comunión.

Los comentarios políticos de Merleau-Ponty revelan un tipo de *praxis* en la que se entrecruzan distintas significaciones humanas que nos ayudan a pensar en lo histórico. Lo que hemos podido apreciar es que lo histórico es frágil porque no busca aproximarse a una idea “clara y distinta” del porvenir (Merleau-Ponty, 2016EF: 33). En ese sentido, debe saberse que los comentarios

políticos de Merleau-Ponty reflejan que el autor no duda en renunciar a una reflexión de principios, tampoco en describir situaciones de entrappe, unilaterales y antagonicas que no permiten la transformación. Como hombre filósofo y político, Merleau-Ponty opta por una actitud que –diríamos– se expone en el texto *Elogio a la filosofía* (Merleau-Ponty, 2006EF: 39) y que supone lo siguiente:

- a. Que el ser humano vive en un medio colectivo común, forma parte de un mundo con los otros y las cosas, y se relaciona con ellos en un “comercio comunicativo” que, por su propia dinámica, permite reconocer la percepción del otro como si pudiese ser la mía.
- b. Que la filosofía es una actividad de expresión, como el arte, la música, o cualquier otra actividad simbólica (Merleau-Ponty, 2006EF: 38). Su tarea, sin embargo, es muy particular: consiste en volver sobre esta relación anónima que el cuerpo establece con lo sensible y, en esta dinámica prerreflexiva, la filosofía nos permite pensar la historia, el mundo y las relaciones humanas no solamente en su capacidad transformativa y contingente sino también en su capacidad de examinar la historia y reconocer el lugar que ocupamos en las situaciones políticas, sociales, históricas, cada vez que tomamos una elección o ejercemos nuestra *praxis*.
- c. Que esta práctica filosófica revela un tipo de *praxis* imposible de realizarse desde una conciencia solipsista u abstracta. En el libro *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty explicaba con claridad la relación que existe entre percepción y pertenencia al mundo por el cuerpo, a través del cual le damos sentido a nuestras acciones y a nuestras prácticas colectivas:

Y del mismo modo que cuando aproximo o alejo un objeto, cuando le doy vuelta entre mis manos, no tengo necesidad de referir las apariencias a una única escala para comprender lo que observo, de este mismo modo la acción habita tan bien su campo, que todo cuanto allí aparece es inmediatamente significativo para ella, sin análisis ni transposición, y solicita su respuesta (...) Solo hay percepción porque pertenezco al mundo por medio de mi cuerpo, y le doy un sentido a la historia porque ocupo en ella un cierto lugar de estacionamiento, porque otros lugares posibles me están ya designados por el paisaje histórico y porque todas esas perspectivas se refieren ya a una verdad en la cual se integrarían (Merleau-Ponty, 1957AD: 22).

Cuando observamos la opinión de Merleau-Ponty sobre temas como el fracaso de la Unión Soviética, la guerra de Indochina o el proceso de descolonización de Madagascar (por citar tan solo algunos ejemplos), vemos que

su posición no gira en torno a una crítica de legitimidad o ilegitimidad de la revolución o del colonialismo. Merleau-Ponty va más allá, quiere poner en debate el hecho de que el desenlace político de un acontecimiento nunca es puro (Lefort, 2012: 64), porque revela la existencia inherente de otras luchas, los intereses de otros individuos, y de grupos con papeles de poder diferenciados y en tensión permanente, pero que forman parte del mismo mundo. Para dar tan solo un ejemplo, Merleau-Ponty describe la situación de Madagascar estimulando a su lector a pensar más allá de la colonización o descolonización de la isla. Le pide superar una opinión fundada en principios universales perfectamente defendibles (la libertad, la justicia, etc.) y lo invita a pensar lo que supone, interpretando los acontecimientos del pasado, dejar libre la colonia, si es igual o más peligroso, si no se ha considerado lo que se agita detrás de ese problema, esto es, relaciones tradicionales complejas entre grupos originarios, manipulación de la población, las exclusiones históricas de la región, o la polarización ideológica de las relaciones entre grupos políticos.

Si retomamos aquí la dialéctica entre lo instituido e instituyente, descrita en las páginas precedentes, vemos que Merleau-Ponty considera la *praxis* filosófica y política como formando parte de una dimensión prerreflexiva, donde existe una dimensión institucional que cristaliza un sistema de valores sociales y culturales, y una dimensión instituyente que retoma esa dimensión institucional para transformarla y reorganizarla. Esta segunda dimensión (la instituyente) es la de los actores políticos que no están conformes con lo establecido, y buscan una acción transformativa de lo instituido, recuperando, en dicho cambio, ciertos elementos que deben seguir vigentes. Como han señalado autores contemporáneos como Chantal Mouffe (2000), en debate con las éticas discursivas de John Rawls y Jürgen Habermas, la política no es un consenso ni una búsqueda del mismo. Al contrario, debe suponerse siempre como una “lucha agonística”. Junto con ello, debemos entender que la historia escapa a cualquier determinismo, porque lo histórico, visto desde la experiencia anónima colectiva, son las relaciones entre los hombres y mujeres que atraviesan las instituciones y en los diferentes aspectos de nuestra existencia (económico, cultural, social, lingüístico, entre otros). Mouffe propone *lo* político como la dimensión de coexistencia en la que convergen las identidades en oposición o conflicto y que, a su vez, alimentan o motivan *la* política. Esta última es el lugar del discurso u ordenamiento institucional, donde las oposiciones encuentran una estructura en las que son reconocidas. En el plano político la diferencia no desaparece, más bien se mantiene como un motivo de interés de la política; esta, en cambio, se “hace cargo” del estrato subyacente de oposiciones que lleva “potencialmente” esta contradicción. Por esta razón,

es importante remarcar también que, desde 1953, Merleau-Ponty encuentra como un terreno enriquecedor para mantener la tensión de los contrarios un régimen político de democracia parlamentaria. Según el autor, la existencia de la oposición es absolutamente necesaria (Merleau-Ponty, 2016ENT: 238), no solo en los sistemas políticos sino en la vida misma, como él mismo indica, sin oposición, hay esclerosis.

Merleau-Ponty no puede olvidar que siempre hay cambios posibles, y que no hay factores históricos eternos o inmutables (Merleau-Ponty, 2016ENT: 120). Prefiere pensar los antagonismos más allá de mirar sus oposiciones, y en ese proceso encontrar una alternativa que no lo entrampe en los opuestos ni que suponga un punto de vista conciliador, sino que le permita ingresar en las profundidades en la que se sostiene la tensión de los opuestos (Merleau-Ponty, 2016ENT: 119). Decimos, entonces, que para Merleau-Ponty ni lo social ni lo político pueden pensarse como objetos sobre los que podemos tomar distancia, porque como él mismo dice, “lo social no es un objeto, es una relación” (Merleau-Ponty, 2006EF: 194). Por eso, Merleau-Ponty motiva a no olvidarnos a nosotros mismos (seamos filósofos o políticos) engranados en la situación. En consecuencia, el pensamiento tampoco puede ser entendido como una construcción que puede tomar distancia del mundo excluyéndose de él, el pensamiento es también un proceso (Simeón, 1990: 54) que se construye históricamente retomando prácticas e ideas propuestas por nuestros antepasados. Puede decirse, entonces, que las opiniones políticas de Merleau-Ponty lo muestran sabiéndose perteneciente a una *Lebenswelt*, y que no hay en él ningún ánimo reflexivo que esté fuera de ese mundo vivido en el que se inserta. Debemos decir, finalmente, que la filosofía de Merleau-Ponty es en sí misma inacabada. Su temprana muerte, a los cincuenta y tres años de edad, en 1961, deja una reflexión inconclusa sobre la carne, el quiasmo y otras ideas presentes en el manuscrito que llevaba el nombre de “Ser y carne”, pero que la conocemos hoy, por la edición de Lefort, como *Lo visible y lo invisible*. Sin embargo, la inesperada muerte de Merleau-Ponty no nos priva de una reflexión de lo político en torno a los propios acontecimientos vividos. Al contrario, nos deja un legado fecundo que ahora nosotros podríamos retomar para interpretar nuestro presente. Más allá de no ser parte del mismo contexto histórico y político de Merleau-Ponty, seguimos encontrando en su reflexión un motivo para comprender nuestra *Lebenswelt*.

Conclusiones

¿Por qué comprender la violencia desde la contingencia?

Pensamos que la fenomenología de Merleau-Ponty contribuye a superar la lógica dual para comprender la violencia en las relaciones colectivas, en la historia humana y, entre ellas, en nuestro país. La obra política de Merleau-Ponty responde a sus vivencias del período de entreguerras (en los años treinta, Merleau-Ponty es lector de Marx, sabe lo que pasa en Alemania y sabe que el padre Van Breda ha juzgado oportuno salvar los archivos de Husserl frente al nazismo), de la Segunda Guerra Mundial (su participación en la guerra como soldado francés, la ocupación nazi, la Resistencia de su generación intelectual permitieron al filósofo francés cuestionarse sobre la violencia) y el antagonismo político radical de la Guerra Fría. Merleau-Ponty mantiene en ese período una reflexión sobre la violencia que ha pasado desapercibida para muchos de sus intérpretes.

En los capítulos precedentes hemos reconocido que, desde un plano pre-reflexivo, Merleau-Ponty plantea una dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, para describir la coexistencia social. Es desde este plano que Merleau-Ponty se cuestiona por la relación entre la violencia y el poder político. Cuando hemos preguntado si hay una sola manera de referirse a la violencia, hemos dicho que en la obra de Merleau-Ponty no. Para él, no es menester concentrarse en analizar la violencia en “sí misma” o de manera abstracta, sino en cómo opera la violencia en las distintas formas de la vida social. Una de esas dimensiones es la relación entre violencia y poder político, lo que supone pensar en cómo las oposiciones y acciones políticas dadas en el intermundo están puestas en una dinámica de violencia, en tanto toda acción puede favorecer a unos grupos sociales al mismo tiempo que excluye a otros grupos. Para la comprensión que queremos realizar, necesitamos, primero, poner entre paréntesis (*epoché*) la demarcación entre legitimidad e ilegitimidad de la

violencia que normativa y consuetudinariamente se ha planteado desde las ciencias sociales o desde el derecho, demarcación que se ha ido sedimentando históricamente, pero que probablemente no nos permite volver sobre la idea de violencia para revisarla o para encontrar nuevos sentidos que nos permitan conocer mejor nuestras formas actuales de coexistencia humana. Si consideramos este tipo de reflexión merleau-pontyana, podemos reconocer además que los grupos sociales que forman parte del *intermundo* se identifican con ciertas creencias, ideas, valores y se oponen a las creencias, valores y comportamientos de otros grupos, de tal manera que en el *intermundo* en el que se identifican y recrean las expresiones de la vida colectiva también se dan las tensiones entre los grupos sociales; esto significa que hay una violencia en nuestra coexistencia que puede o no ser atendida por quienes están en el poder político. En este sentido, el poder político podría no atender las violencias que se ejercen en la vida colectiva, por ejemplo, desigualdades, discriminaciones étnicas, ausencia de representaciones de poblaciones diversas, y al mismo tiempo ciertas disposiciones políticas que podrían encubar nuevas formas de violencia (por ejemplo, disposiciones que defiendan intereses de unos grupos políticos y opriman a otros). Al respecto, podría plantearse que una forma de no atender la violencia es paralizando las posibilidades de transformación (bloqueando el flujo, retomar o continuar de la coexistencia) y evitando que expresiones o prácticas instituyentes modifiquen lo políticamente sedimentado.

Entonces, la violencia no puede ser anunciada con un rechazo moral sin reconocer la dinámica de las relaciones sociales dadas en la vida prerreflexiva, o —dicho con otras palabras— sin partir de una descripción de cómo vivimos el poder entre los grupos sociales. Esto nos obliga a pensar que deslegitimar la violencia no es suprimir una comprensión más profunda y detallada de nosotros mismos y nuestra historia. Por el contrario, reconociendo el carácter histórico contingente podemos identificar otro tipo de violencia que Merleau-Ponty llama “terror”, que analiza como aquello que impide el madurar del movimiento social. En el contexto en el que vive nuestro autor, el terror cosifica las relaciones sociales y no permite el movimiento de interacción entre la clase obrera y sus dirigentes, en otras palabras, una violencia calificada como “terror” sería la que no acepta el carácter contingente de las relaciones humanas.

Hemos dicho que Merleau-Ponty parte de una descripción que se inicia en la etapa prerreflexiva, en el anonimato social y natural, y el poder como un modo implícito de relación en estos anonimatos. Otro elemento central que complementa su reflexión sobre la violencia es la *temporalidad*. Para Merleau-Ponty, el *cuero propio* vive en el tiempo y, en ese sentido, el individuo

no observa el tiempo, sino que lo produce a través de sus movimientos. Esto quiere decir que el movimiento temporal que produce el cuerpo es un “retomar” (*reprise*): retomar lo sedimentado en el movimiento pasado y transformarlo para darle un significado a la situación futura. De este modo, producir nuevos gestos o nuevas palabras implica reconocer que las expresiones (como los comportamientos, los gestos, las palabras) son susceptibles de perecer, transformarse o retomarse, puesto que el cuerpo brinda sentido a una situación presente, pero, una vez significada, se desvanece para reclamar un nuevo sentido. Merleau-Ponty centra su análisis fenomenológico en la experiencia perceptiva, inspirado en la idea de síntesis pasiva de Husserl en *Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Según él, esta visión de la síntesis, que nace en la percepción como primado originario de significación nos permite comprender que, anterior al entendimiento, la síntesis perceptiva —en tanto temporal— es una síntesis “en transición” o de reasunción inacabada:

El “orden de los coexistentes” no puede separarse del “orden de los sucesivos” o, más bien, el tiempo no es solo conciencia de una sucesión. La percepción me da un “campo de presencia”, en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí—allá y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda permite comprender la primera. “Retengo”, “poseo” (*j'ai*) el objeto distante sin posición explícita de la perspectiva espacial (magnitud y forma aparentes), como “retengo todavía a la mano” el pasado próximo sin ninguna deformación, sin “recuerdo” interpuesto. Si queremos aún hablar de síntesis, será, como Husserl dice, una “síntesis de transición”, que no vincula unas perspectivas discretas, sino que efectúa el “paso” de una a otra” (Merleau-Ponty 1945: 307).

Ahora bien, intentando establecer una relación entre la síntesis transitiva y el anonimato, podemos ver que la vida social tampoco se comprende como una estructura fija u objetiva, sino cambiante, que se hace y recrea en un devenir incesante y sin síntesis final. La vida colectiva y anónima está hecha de *síntesis transitivas*, en las que el poder político es reinstitucionalizado y transformado. Por lo tanto, según el autor, para comprender históricamente el tejido social, podrían identificarse las relaciones sociales siempre en transición; esto es, cómo el paso de un momento histórico a otro no consiste en una idea específica de la historia, ni en una historia con un final irrevocable o previsto, sino en una historia que es contingente. Así, en la historia no hay ninguna garantía de porvenir, tan solo lleva la esperanza de ser posibilidad de realización.

Hemos visto que la reflexión filosófica de Merleau-Ponty insiste en la invitación del pasado a ser continuado, es decir, a no ser ni repetido ni negado,

sino recreado por los seres humanos que conforman el *intermundo*, en tanto son capaces de producir nuevos sentidos que hagan posible una vida que retoma y reinstituye lo sedimentado. Hemos dicho que esta es la concepción de la contingencia, que no es afín a la visión de la contingencia que tiene, por ejemplo, Sartre, que hace pensar en una estructura sin pasado donde todo sería posible. Según Merleau-Ponty, la contingencia es reinterpretativa del pasado y las elecciones o acciones políticas responden a esta lectura. No obstante, esto no implica, como por ejemplo sí pensaba la ortodoxia marxista, que nuestras interpretaciones tengan garantía o que nuestras elecciones sean verdades que se establecen en el futuro. Para Merleau-Ponty, las interpretaciones no son garantías sino posibilidades que vienen del pasado y que podemos resumir en función de una cierta fidelidad a lo que interpretamos de la tentativa de las generaciones que nos preceden.

Por ello, rechazar la contingencia de nuestras relaciones sociales sería una forma de terror porque congela el continuar o el retomar de dichas relaciones, en otras palabras, porque no permite que la dinámica dialéctica entre lo instituido y lo instituyente sea un modo que haga posible la transformación social y, con ello, se pueda brindar posibilidades de futuro a otros grupos sociales. Es importante aquí precisar el punto de vista de Merleau-Ponty para releerlo en función a nuestra realidad actual: con la perspectiva de contingencia el autor no está pensando que la violencia sea parte constitutiva de lo político y por lo tanto no se puede hacer nada para revertir órdenes injustos. La violencia es constitutiva de nuestra coexistencia humana y, por lo tanto, de nuestra interacción política, pero desde una perspectiva contingente de lo que se trata es de pensar las relaciones políticas como procesos históricos abiertos, que se retoman permanentemente, se transforman y se continúan como posibilidades futuras. En ese sentido, es importante que nuestra coexistencia reconozca que parte de nuestras prácticas involucran a la violencia y que, sin embargo, ésta pueda ser prevenida, limitada, no continuada, en la medida que las transformaciones sociales posibiliten un futuro humano que amplíe el ejercicio de la libertad, en el sentido en el que “libertad” —como ya lo hemos dicho— es parte del proyecto filosófico de la tradición de la *Aufklärung*, en la que se inscribe nuestro autor.

No obstante, debe decirse también que Merleau-Ponty no está proponiendo un *telos* respecto de la vida política, en cuanto que dicho término no puede ser usado desde una perspectiva filosófica que lo entienda en el sentido de ideales, fines racionales, perfección social o paz consumada. Lo que tenemos en su filosofía es un retorno inagotable a la vida intercorporal y en ese sentido tenemos un “universal lateral”, como esa llamada a la situación que aparece

—para el autor— no como una limitación, sino como el punto de partida, el “medio” para comunicarnos o el origen para repensarnos, el punto de partida de este sentido, el saberse ineludiblemente perteneciente a una historia y a una cultura. En *Lo visible e invisible*, Merleau-Ponty plantea varias veces esta discusión sobre el universal:

(...) no hay una esencia, no hay una idea que no dependa de un ámbito de la historia y la geografía, no porque esté *encerrada* en él e inaccesible a los demás, sino porque, como el de la naturaleza, el espacio y tiempo de la cultura no se sobrevuelan, y porque la comunicación entre culturas constituidas se hace por la región salvaje en que todas se originaron (...) Nunca tenemos ante nosotros individuos puros, glaciares de entes indivisibles, ni esencias sin lugar y sin fecha, no porque existan en otro lugar, fuera de nuestro alcance, sino porque somos experiencias, es decir pensamientos, que experimentan tras de sí el peso del espacio y del tiempo, del Ser mismo que estos piensan, que por lo tanto no mantienen bajo su mirada un espacio y un tiempo serial ni la pura idea de las series, sino que tienen a su alrededor un tiempo y un espacio de apilamiento, de proliferación, de intrusión, de promiscuidad, —perpetua preñez, perpetuo alumbramiento, generatividad y generalidad, esencia bruta y existencia bruta, que son los vientres y nodos de la misma vibración ontológica (Merleau-Ponty, 2010VI: 107)

Así pues, la situación como punto de partida de comprensión de la coexistencia (distintas situaciones que conviven entre sí) nos obliga a vivir y pensar nuestra historicidad que se sostiene en la apertura al mundo de otros individuos, mundo al que no pertenecemos y, sin embargo, en esa interacción nos permite producir un intermundo que nos obliga a transformar el propio. La comunicación entre individuos y culturas se produce entonces en lateralidad, no buscando un *telos* universal sino reconociendo que la situación define una universalidad lateral desde abajo, es decir, desde el anonimato originario. En ese sentido, lo universal es apertura.

Retomando el trabajo fenomenológico de Merleau-Ponty, podríamos pensar en las posibilidades de liberarnos de una reflexión dual de la violencia (ora asumiendo esta como instrumento del poder político, ora negando su existencia en el plano político). Será preciso preguntarnos por el significado de la violencia o por los sentidos históricamente sedimentados. Lo que permite la referencia a Merleau-Ponty y constituye una primera posibilidad de un análisis más fecundo es dejar de lado un diagnóstico que se conforma con el análisis de las deficiencias de nuestro Estado y el acercamiento a nuestra realidad social que busca caracterizarla en relación a categorías que, por ser ideales, no dan realmente cuenta de ella.

El trabajo fenomenológico de Merleau-Ponty, permite profundizar en lo que otros autores han venido desarrollando sobre la semántica en torno a la violencia y su relación con lo político (Arendt 1970; Galtung 1988; Guthmann 1991; Dood 2014, Staudigl 2014), lo cual exige una revisión de su uso y su vinculación con los tipos de injusticia (tanto pasiva como activa) que se sedimentan en las relaciones de poder político y social.

Bibliografía

Obras de Merleau-Ponty en francés

- La structure du comportement.* París: Presses Universitaires de France, 1967.
- Phénoménologie de la perception.* París: Gallimard, 1945.
- Humanisme et terreur.* París: Gallimard, 1947.
- Les aventures de la dialectique.* París: Gallimard, 1955.
- Signes.* París: Gallimard, 1960.
- L'Oeil, l'esprit.* París: Gallimard, 1964.
- L'institution. La passivité.* Notes de cours au Collège de France (1954-1955). París: Belin, 2003.
- Le visible et l'invisible.* París: Gallimard, 1964.
- La prose du monde.* París: Gallimard, 1969.
- Sens et non sens.* París: Gallimard, 1996.
- Entretien avec Charbonnier et autres dialogues 1946-1959.* París: Verdier, 2016.
- Éloge à la philosophie et autres essais. París: Gallimard, 1953.
- Résumés du cours.* Collège de France 1952-1960. París: Gallimard, 1968.
- Parcours I (1935-1951).* París: Verdier, 1997.
- Parcours II (1951-1961).* París: Verdier, 2001.
- Notes de cours (1959-1960). París: Gallimard, 1996.
- Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952.* París: Verdier, 2001.
- Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953.* Genève: Mettis Presses, 2011.
- Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques.* París: Verdier, 1996.
- Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl.* París: PUF, 1998.

Obras de Merleau-Ponty en español

- La estructura del comportamiento*. Traducción de Enrique Alonso. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1997.
- Las aventuras de la dialéctica*. Traducción de León Rozitchner. Buenos Aires: Leviatán, 1957.
- La prosa del mundo*. Traducción de Francisco Pérez Gutierrez. Madrid: Taurus, 1971.
- Sentido y sinsentido*. Traducción de Narcís Comadira. Barcelona: Península, 1977.
- Humanismo y Terror*. Traducción de León Rozitchner. Buenos Aires: Pléyade, 1995.
- El ojo y el espíritu*. Traducción de Jorge Romero Brest. Barcelona: Paidós, 1985.
- Lo visible y lo invisible*. Traducción de Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Signos*. Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964.
- El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Traducción de Victor Goldstein. Buenos Aires: FCE, 2008.
- Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*. Traducción de Eduardo Bello. Madrid: Narcea ediciones, 1979.
- La institución. La pasividad*. Traducción de Mariana Larison. Barcelona: Anthropos, 2012.
- Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Traducción de Amalia Letellier. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

Otros autores citados

- Archard, David. *Marxism and Existentialism: The Political Philosophy of Sartre and Merleau-Ponty*. Belfast: Blackstaff Press, 1980.
- Alain (Chartier, Émile). *Éléments d'une doctrine radicale* (1925). Québec, 2003. http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/elements_doctrine_radicale/elements_doctrine_radicale.pdf
- Alain (Chartier, Émile). *Mars o la guerre jugée* (1936). Québec, 2002. http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/mars_ou_la_guerre_jugee/Mars_ou_guerre_jugee.pdf
- Alain (Chartier, Émile). *Propos sur le pouvoir. Elements d'éthique politique*. París: Gallimard, 1983.
- Alloa, Emmanuel. *La résistance du sensible. Merleau-Ponty Critique de la transparence*. París, Kimé, 2008.
- Alves, Pedro. "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad". *Investigaciones Fenomenológicas*, n° 9 (2012): 11-38.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998
- Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. París: Calman-Levy, 2004.

- Aron, Raymond. *Mémoires*, París: Julliard, 1983.
- . *Le spectateur engagé*. París: Julliard, 1981.
- Barbaras, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. París: PUF, 2005.
- . *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon, 1991.
- . *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 1998.
- Baron, Hans. *La crisis del renacimiento Italiano temprano*. New Jersey: Princeton University Press, 1955.
- Bakewell, Sarah. *At the Existentialist Café. Freedom, Being and the Apricot Cocktails*. Londres: Chatto & Windus, 2016.
- Belvedere, Carlos. "Ontología y política en la obra de Merleau-Ponty". *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n° 18 (2001): 1-19. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/belvedere.pdf>
- Bimbenet, Étienne. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. París: Vrin, 2011.
- . *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 2004.
- Bonan, Ronald. "Le souci de l'autre. Y a-t-il une éthique merleau-pontienne?". *Chiasmi International* n°5 (2003): 311-330.
- . *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty (Vol I)*. París: Harmattan, 2001.
- . *L'institution intersubjective comme poétique général (Vol II)*. París: Harmattan, 2001.
- Boschetti, Anna. *Sartre et "Les temps modernes"*. París: Les Éditions de Minuit, 1985.
- Bourdieu, Pierre. "Aspirant philosophe: un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50". En *Les enjeux philosophiques des années 50*, editado por Christian Descamps, 15-24. París: Centre Pompidou, 1988.
- Bourgeois, Bernard. *La Raison moderne et le droit politique*. París: Vrin, 2000.
- Burnier, Michel Antoine. *Les existentialistes et la politique*. París: Gallimard, 1966.
- Camus, Albert. *L'homme révolté*. París: Gallimard, 1951.
- Carman, Taylor. *Merleau-Ponty*. Londres: Routledge, 2008.
- Carbone, Mauro. "Las ideas sensibles, entre vida y filosofía". En *Merleau-Ponty viviente*, coordinado por Mario Teodoro Ramirez. Barcelona: Anthropos-Siglo XXI, 2012.
- . "Flesh. Towards the History of Misunderstanding". *Chiasmi*, 4 (2002), 49-62.
- Castoriadis, Cornelius. "Sartre, le stalinisme et les ouvriers" *Socialisme ou Barbarie*, n°12, (1953): 63-88.
- Chiujea, Minhea. "Maurice Merleau-Ponty on Violence and Marxism". *Opticon1826*, 15, n° 7 (2013): 1-15, DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/opt.be>
- Chuaqui, Tomás. "La ética política de Maquiavelo: gloria, poder y los usos del mal". *Revista Estudios Públicos*, n° 79 (2000): 403-435.
- Cohen-Solal, Annie. *Sartre 1905-1980*. París: Gallimard, 1999.

- Coole, Diana. *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-humanism*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.
- Cooper, Barry. *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- Cueille, Jean-Noël. “La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel”. *Chiasmi International*, n° 2 (2000): 301-334.
- Daniels, Graham. “Sartre and Merleau-Ponty: An Existentialist Quarrel”. *French Studies* 24, n°4, (1970): 379–392, <https://doi.org/10.1093/fs/XXIV.4.379>
- Dastur, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine, 2001.
- Dauliach, Catherine. Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty. En Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1998
- De Beauvoir, Simone. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris, Gallimard, 1958.
- . *Sartre vs. Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Siglo XX, 1963.
- De Saint Aubert, Emmanuel. “Superposición y deseo, La conferencia de México sobre el otro”. En *Merleau-Ponty viviente*, coordinado por Mario Teodoro Ramirez, 15-24. Barcelona: Anthropos- Siglo XXI, 2012.
- . *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006.
- . *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.
- . *Le scénario cartésien. Rechercher sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.
- . *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013.
- De Souza Chaui, Marilena. *Merleau-Ponty, La experiencia del pensamiento*. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- De Waelhens, Alphonse. *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Lovaina: UCL, 1951.
- Descamps, Christian. *Les enjeux philosophiques des années 50*. Paris: Centre Pompidou, 1988.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa (1933–1978)*. Madrid: Cátedra, 1982.
- Dillon, M.C. *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- Dupond, Pascal. *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2001.
- . *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2007.
- Eiff, Leonardo Daniel. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorinos: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.
- Esprit*, 6 (1982), número especial “Maurice Merleau-Ponty” (textos de M. de Certeau, J. P. Charcosset, M. Dufrenne, A. Enegrén, J. C. Eslin, J. Garelli, C. Lefort, P. Livet, O. Mongin, M. Richir, P. Sansot, J. L. Thébaud).

- Fabiani, Jean-Louis. "Sociologie et histoire des idées, l'épistémologie et les sciences sociales". En *Les enjeux philosophiques des années 50*, editado por Christian Des-camps, 115-130. París: Centre Pompidou, 1988.
- Fink, Eugen. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Herder, 2011.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y del último hombre*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1995.
- Jarczlik, Gwendoline, y Pierre-Jean Labarrière. *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. París: Albin Michel, 1996.
- Hall, Ronald. "Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre" En *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, editado por Jon Stewart, 187-196. Evanston-Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- Haour, Bernardo. *Introducción a la Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*. Lima: Fondo Editorial UARM, 2010.
- Heidegger, Martin. *Être et Temps*. París, Gallimard, 1986.
- Hegel, G. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1987.
- Hegel, G. *La phénoménologie de l'esprit*. Traducción de Jean Hyppolite. París: Aubier Montaigner, 1978.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 2008.
- Hosfeld, Rolf. *Karl Marx. An Intellectual Biography*. New York: Berghahn Books, 2013.
- Husserl, Edmund. *El origen de la geometría*. Traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón. Estudios de Filosofía, 4 (2000): 33-44.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II. México: UNAM, 1997.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro III. México: UNAM, 2000.
- . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- . *Expérience et jugement*. Traducción de D. Souche. París: PUF, 1970.
- . *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. París, Vrin, 2001.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*. Barcelona: Península, 1974.
- . "L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty". En *Figures de la pensée philosophique II*. París: PUF, 1971.
- Imbert, Claude. *Maurice Merleau-Ponty*. París: ADPF, 2005.
- Judt, Tony. *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*. París: Fayard, 1992.
- Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*, Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 2003.

- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. México: FCE, 1987.
- . *Principios metafísicos del derecho*. México: Cajica, 1962.
- Kern, Iso. “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”. En *Husserl. Expositions and Appraisals*, editado por Frederick Elliston y Peter Mc Cormick, 126-147. Indiana: University of Notre Dame, 1977.
- Koestler, Arthur. *Darkness at Noon*. Londres: Vintage, 2005.
- . *El cero y el infinito*. Buenos Aires: Emecé, 1972.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Pléyade, 1972.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1979.
- Koukoku, Charles. “L’ego et la conscience, contribution a l’interpretacion de “La Transcendencia de l’ego” de Sartre”. *Les Études philosophiques. Rechercher en phenomenologie*, n° 2 (1998): 179-196.
- Kristensen, Stefan. “L’inconscient machinique et l’idée d’une ontologie politique de la chair”. *Chiasmi*, 16 (2014): 127-147.
- Kruks, Sonia. *A Study of the Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Londres: Garland, 1987.
- . *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Brighton: Harvester Press, 1981.
- Labarrière, Jean Pierre. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. México: FCE, 1985.
- Labelle, Gilles. “Merleau-Ponty et le christianisme”. *Laval theologique et philosophique* 52, n° 2 (2002): 317-340.
- L’Arc*, 46 (1971) “Merleau-Ponty” (textos de M. Blanchot, C. Lefort, M. Gauchet, M. Richir, C. Lévi-strauss, J.P. Siméon, J.B. Pontalis, C. Castoriadis, B. Pingaud, R. Micha).
- Larisson, Mariana. *L’être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*. París: Mimesis, 2016.
- Lawlor, Leonard. *Thinking Through French Philosophy. The Being of the Question*. Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Lazar, Marc. *Le communisme, une passion française*. París: Perrin, 2005.
- Lefort, Claude. *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- . *Maquiavelo, lecturas de lo político*. Madrid: Trotta, 2010.
- . “Le corps, la chair”. En *L’ARC: Merleau-Ponty*, editado por Maurice Blanchot et al., 5-18. París: Duponchelle, 1990.
- Liscina Petrini, Enrica. “La pasión impolítica de la política. Merleau Ponty entre ‘filosofía y no filosofía’”. En *Nililismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes* compilado por Roberto Esposito et al., 67-88. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- López, María José y José Santos Herceg (comps.). *La fenomenología y sus herejías*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2007.

- López Saenz, María del Carmen. “Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty”. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, n° 51 (2010): 103-121.
- . “M. Merleau-Ponty y H. Arendt: pensando la historia”. *Pensamiento*, 74, n. 280 (2018), 433-456.
- Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Maclaren, Kym. “Intercorporeality, Intersubjectivity and the problem of ‘Letting others be’”. *Chiasmi*, 4 (2002): 187-208.
- Madison, Gary Brent. “The Ethics and Politics of the Flesh”. En *Merleau-Ponty’s Later Works and their Practical Implications*, editado por Duane Davis, 161-189. Amherest-Nueva York: Humanity Books, 2001.
- t. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Ohio University Press: Athens, 1981.
- McLellan, David. *Karl Marx, A Biography*. Londres: Macmillan Press, 1995.
- Maquiavelo, Nicolás. “El Príncipe”. Editado por El Aleph.com, 1999. https://ocw.uca.es/pluginfile.php/1491/mod_resource/content/1/El_principe_Maquiavelo.pdf.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Mansilla, K: Violencia y contingencia. Una lectura del conflicto armado interno peruano desde la filosofía de Merleau-Ponty. En: Chu, Mariana y Rizo-Patrón, Rosemary (eds): *La racionalidad ampliada. nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*. Lima, PUCP-Editorial Aula de Humanidades, 2020, pp. 307-342
- Marquet, Jean-François. *Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. París: Ellipses, 2004.
- Marx, Karl y Frederich Engels. *El manifiesto del partido comunista*. México: Centro de estudios socialistas Carlos Marx, 2011.
- . *Ideología alemana*. Montevideo: Pueblos unidos, 1974.
- Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach (1945)”. <http://www.ataun.net/BIBLIOTECA-GRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Karl%20Marx/Tesis%20sobre%20Feuerbach.pdf> (Consultado 3-10-2016).
- . *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Editorial del Cardio, 2010.
- . “Trabajo asalariado y capital (1949)”. <https://www.marxists.org/espanol/m-1840s/49-trab2.htm> (Consultado 10-9-2016).
- Maulnier, Thierry. *Violence et conscience*. París: Gallimard, 1945.
- Melançon, Jérôme. *Merleau-Ponty et la politique: aux marges de la philosophie*. Tesis de doctorado. París: Université Paris-Diderot (Paris 7), 2008.
- Moran, Dermot y Joseph Cohen. *The Husserl Dictionary*. Nueva York: Continuum, 2012.
- Mouffe, Chantal. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Noble, Stephen A. “Maurice Merleau-Ponty, ou le parcours d’une philosophie. Eléments pour une biographie intellectuelle”. *Chiasmi International*, n° 13, (2011): 10-61.

- Onfray, Michel. *Solstice d'hiver. Alain, les juifs, Hitler et l'Occupation*. París: Éditions l'Observatoire, 2018.
- Parrot, Louis. *L'intelligence en guerre: Panorama de la pensée française dans la clandestinité*. París: Le Castor Astral, 1992.
- Peillon, Vicent. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, París: Grasset, 1994.
- Pique, Nicolas. "Merleau-Ponty et l'histoire sauvage". *Rue Descartes* n° 70 (Les usages de Merleau-Ponty) (2010/4): 74-87.
- Plot, Martin, *La carne de lo social*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- , "Our Element: Flesh and Democracy in Merleau-Ponty". *Continental Philosophy Review* 45 (2012): 235-259. https://www.academia.edu/25917770/Our_element_Flesh_and_democracy_in_Merleau-Ponty
- Polanyi, Michael. *The Tacit Dimension*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Ralón de Walton, Graciela. "La posibilidad de la no violencia y el carácter trágico de la acción". *Devenires*, n° 31 (2015): 43-64.
- Ramirez, Mario Teodoro. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: FCE, 2013.
- Rauch, Leo. "Sartre, Merleau-Ponty, and the 'hole in being'". En: *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, editado por Jon Stewart, 1-14. Evanston-Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- Reisman, David. *Sartre's Phenomenology*. Londres: British Library, 2007.
- Revault d'Allonnes, Myriam. *Merleau-Ponty. La Chair du politique*. París: Éditions Michalon, 2001.
- Revel, Judith. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. París: Vrin, 2015.
- Ricoeur, Paul. "La paradoja política". *Historia y Verdad*. Madrid: Encuentro, 1990, 229-50.
- Ritter, Joachim. *Hegel and the French Revolution*. Londres: Cambridge, 1982.
- Rizo-Patrón, Rosemary. "Husserl, ¿lector de Hegel?. De una fenomenología del espíritu a otra". En *El retorno del espíritu*, editado por Miguel Giusti, 167-187. Lima: PUCP, 2003.
- Robinet, André. *Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre*. París: PUF, 1963.
- Saint-Exupéry, Antoine. *Pilote de guerre*. París: BNR, 1942.
- Sartre, Jean Paul. *La Trascendencia del ego (1937)*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1968.
- , *Merleau-Ponty, historia de una amistad*. Buenos Aires: Nagelkop Ediciones, 1965.
- , *Situation III. Lendemain de guerre*. París: Gallimard, 1949.
- , *Situation VI. Problème du marxisme I*. París: Gallimard, 1964
- , *Situation VII. Problème du marxisme II*. París: Gallimard, 1968b.
- , *L'être et néant*. París: Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1972.
- , *Qu'est ce-que c'est la littérature?* París, Gallimard, 1985.

- Sichère, Bernard. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Bernard Grasset, 1982.
- Simeón, J-P. “Verité e ideologie”. En: *L'Arc. Merleau-Ponty*, editado por Maurice Blanchot et al., 48-55. Paris: Duponchelle, 1990.
- Staudigl, Michael (ed.). *Phenomenology of Violence. Studies in Contemporary Phenomenology*. Boston: Brill Academy Publisher, 2014.
- Stewart, Jon (ed.). *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston-Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- Stonor Saunder, Frances. *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*. Londres: New Press, 2000.
- Surkin, Marvin. *Merleau-Ponty and the Phenomenological Critic of Political Science*. Nueva York: Lambert, 2011.
- Terzi, Roberto. “Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty”. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 13, n. 3 (2017): 1-29.
- . “Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution”. *Philosophie* n° 131 (2016): 52-68. DOI 10.3917/phil.131.0052
- Tran-Duc Tháo. “Sur l'Indochine”. *Les temps modernes*, n° 5 (1946): 878-900.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona: PPU, 1994.
- Waldenfels, Bernhard. “Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty”. *Merleau-Ponty: Notes de cours sur L'origine de la géometrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998, 331-48.
- Walton, Roberto. “La significación abierta de las instituciones”. *Devenires* 37 (2018), 187-216.
- Wartenberg, Thomas. *The Forms of Power. From Domination to Transformation*. Pensilvania: Temple University Press, 1991.
- Welton, Donn, “Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology”. En *Husserl Exposition and Appraisals*, editado por Frederick Elliston y Peter Cormick, 54-69. Indiana: University of Notre Dame, 1977.
- Whiteside, Kerry H. *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva*. México: FCE, 2012.
- Zahavi, Dan. “Intersubjectivity in Sartre's 'Being and Nothingness'”. *Alter*, n° 10 (2002): 265-281.
- , “Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal”. En *Merleau-ponty's Reading of Husserl*, editado por T. Toadvine y L. Embree, 3-29. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

SERIE MEDEA



Mujeres científicas,
artistas, humanistas,
educadoras y académicas
de Iberoamérica

Resignificar la violencia es fruto de una investigación sobre el pensamiento político de Maurice Merleau-Ponty. En los seis capítulos del libro, la autora presenta el debate de Merleau-Ponty con otros pensadores (Maquiavelo, Husserl, Hegel, Marx, Sartre, Lúckas, entre otros) en un contexto social y político marcado por la violencia de las dos guerras mundiales, la unilateralidad ideológica de la Guerra Fría y el colonialismo.

El objetivo de esta contextualización es explicitar cómo, desde un análisis fenomenológico prereflexivo, el autor francés elabora una comprensión de la praxis política, vinculada a otras ideas relevantes en su pensamiento filosófico. De tal modo, surge la necesidad de que el concepto violencia sea puesto “entre paréntesis”, para –luego– descubrirlo como parte del entramado de nuestras relaciones colectivas, que anteceden postulados y teorías político-filosóficas. Así, la violencia reaparece como un fenómeno social fundamental de la vida política y supone atender a una multiplicidad de dimensiones que interactúan en nuestra historia.

Katherine Mansilla Torres es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Perú y magister en Ciencias Políticas (mención en asuntos públicos) por la Université Catholique de Louvain. Miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica - Cípher y miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología - Clafen. Profesora del departamento de Humanidades-PUCP y del departamento de Ciencias Sociales-UARM. Intereses académicos: fenomenología, política, ética.



Universidad Autónoma
del Estado de México
uamex.mx



Sb editorial
editorialsb.com

ISBN: 978-607-633-253-5



ISBN 978-987-8384-32-0

