

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO

**Expresión y contingencia en el pensamiento político de
Maurice Merleau-Ponty**



PUCP

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE DOCTORA
EN FILOSOFÍA**

KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES

ASESORA:

ROSEMARY RIZO-PATRÓN BOYLAN DE LERNER

JURADO:

Graciela Ralón

María del Carmen López

Miguel Giusti

Fidel Tubino

Febrero, 2019

RESUMEN

En la presente investigación nos proponemos analizar la relación que se establece entre las ideas de contingencia y expresión en la obra política del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. Consideramos tres elementos interpretativos para realizar este trabajo, tomando en cuenta principalmente las obras que publicó el autor entre los años 1945 y 1955. Primero, tomamos como perspectiva de lectura el contexto socio-político del autor y cómo este responde a las situaciones vividas en su época (período de entreguerras, Segunda Guerra Mundial), nos centramos aquí en describir los trabajos iniciales de Merleau-Ponty sobre el cuerpo y la expresión, cuya profundización irá madurando hacia una radical reflexión de lo político como contingente. Segundo, analizamos el diálogo que el autor establece con otros filósofos. Nos concentramos sobre todo en el debate de Merleau-Ponty con Hegel, Marx y Sartre, pero también, aunque en menor medida, discutimos su posición frente a otros autores como Maquiavelo, Kant, Alain, Weber, Lúkacs, entre otros. Dicho diálogo busca mostrar la particularidad del pensamiento de Merleau-Ponty respecto a lo político, esto es, su forma de retomar ciertas ideas de la tradición y sus modos de interpretar un contexto político opacado por la unitelaridad ideológica de la Guerra Fría. Tercero, evidenciamos la importancia de su descripción fenomenológica de la percepción, con la que Merleau-Ponty asume una relación sistémica cuerpo-mundo, cuyo desarrollo lo conduce a una nueva comprensión de la institución, la historia y la *praxis* política tanto individual como colectiva.

Planteamos que estas tres perspectivas de indagación muestran claramente la estrecha relación entre la expresión y la contingencia, elementos inherentes que explicitan su reflexión sobre lo político. Para el filósofo francés, lo político comprende dos dimensiones: una primera que llamamos *instituida*, que condensa las creencias, ideas, comportamientos y expresiones de la vida colectiva históricamente dada; y una segunda dimensión llamada *instituyente*, que interpela a la dimensión instituida, y hace aparecer un acontecimiento transformativo de la propia historia social, sobre el cual es posible que no se haya vislumbrado su llegada. Ambas dimensiones instituido-instituyente trabajan bajo una dialéctica que reconfigura las relaciones políticas, no desde un sentido

de la historia objetiva; sino una historia que tiene su nacimiento en la vida perceptiva, natural, una forma de entender la historia que Merleau-Ponty llamará “vertical” y cuya característica principal es la ausencia de síntesis dialéctica entre lo instituido e instituyente.

En el primer capítulo, describimos los momentos centrales del contexto donde se desarrolla la filosofía del autor, identificando cuáles son sus críticas a la filosofía moderna, así también presentamos cómo las ideas fenomenológicas de intencionalidad y corporalidad e institución serán centrales para pensar las relaciones sociales y políticas. En el segundo, analizamos cómo Merleau-Ponty se apoya en la fenomenología para comprender y resignificar su idea de violencia y de la historia. En el tercero, revisamos la influencia de la dialéctica de Hegel en el pensamiento del autor. En el cuarto, presentamos la interpretación de Merleau-Ponty sobre el materialismo histórico de Marx. En el quinto, examinamos las distinciones filosóficas entre Sartre y Merleau-Ponty, como fundamento para comprender las distintas visiones de praxis política que ambos filósofos amigos defienden y que termina por distanciarlos. Finalmente, en el sexto capítulo desarrollamos un análisis de la expresión que llevará al autor a plantear una visión de lo político como el espacio de lo contingente. Hacia el final de este capítulo, e inspirados por la filosofía de Merleau-Ponty, planteamos una relectura del conflicto armado interno peruano, que considere la contingencia de lo político como un elemento de lectura para comprender y profundizar más sobre el periodo de violencia nacional.

Palabras claves: Merleau-Ponty; político; fenomenología; intermundo; contingencia; historia; *praxis*; expresión; filosofía francesa; existencialismo; corporalidad; filosofía política.

INDICE

ABREVIATURAS	7
AGRADECIMIENTO	9
INTRODUCCIÓN	10
CAPITULO 1 : Merleau-Ponty, la figura sobre el fondo	26
1.1. El fondo social de entre guerras	26
1.1.1. La herencia: el trauma de la Primera Guerra Mundial (1914-1918).....	27
1.1.2. La esperanza Rusa y la formación filosófica (1917-1927).....	28
1.1.3. Los tensos años treinta y la influencia de Hegel, Marx y Husserl	31
1.1.4. La ocupación y la resistencia (1940-1944).....	34
1.2. La crítica a la filosofía del “sobrevuelo” (<i>survol</i>)	36
1.2.1 Kant: el ideal de la paz	40
1.2.2 Alain: la política del entendimiento.....	42
1.2.3. Ni héroes, ni idealismo moral	45
1.3 El punto de partida fenomenológico: la percepción	49
1.3.1 La percepción y la intencionalidad operante.....	50
1.3.2. Ser-al-mundo y los enfermos de la <i>Fenomenología</i>	55
1.3.3. Primeras indagaciones sobre el anonimato social: el <i>intermundo</i>	60
1.4 La expresión como clave de lectura de lo instituido e instituyente	65
1.4.1. <i>Reprise</i> : sinergia entre el <i>cuerpo habitual</i> y <i>cuerpo actual</i>	65
1.4.2. El lenguaje como indagación de lo social.....	69
1.4.3. <i>Stiftung</i> : dialéctica entre instituido e instituyente	71
CAPITULO 2 : Resignificación fenomenológica de la violencia	80
2.1. Violencia y humanismo	81
2.1.1. De la Liberación a la Guerra Fría.....	81
2.1.2. La polémica de <i>Humanismo y terror</i>	84
2.1.2.1. Violencia ideológica	85
2.1.2.2. La perspectiva humanista de la violencia.....	88
2.1.2.3. La violencia de la historia	90
2.2. El anonimato social	93
2.2.1. Primeras reflexiones sobre el anonimato social: <i>empiétement</i>	93
2.2.2. <i>Empiétement</i> : expresión y anonimato en los estudios sobre infancia	95

2.3. Merleau-Ponty, lector de Maquiavelo	98
2.3.1. Maquiavelo: poder y violencia.....	99
2.3.2. El Maquiavelo de Merleau- Ponty... ..	102
2.3.3 Violencia, adversidad y contingencia	108
CAPITULO 3: La herencia hegeliana y el sentido de la historia	114
3.1. Recepción francesa de la filosofía de Hegel	114
3.2. Merleau-Ponty “hegeliano”. Influencias conceptuales de la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	117
3.2.1. La negación determinada y la jerarquía de órdenes en la <i>Estructura del Comportamiento</i>	117
3.2.2. <i>Aufhebung</i> y <i>Fundierung</i> en la <i>Fenomenología de la Percepción</i>	125
3.2.3. El ritmo dialéctico del <i>en sí</i> y el <i>para sí</i>	129
3.3. Merleau-Ponty “antihegeliano”. Crítica a la filosofía de la historia de Hegel	132
3.3.1. La perspectiva histórica de la <i>Fenomenología del espíritu</i>	132
3.3.2. Críticas a la idea de la historia de Hegel	138
3.3.3. Resignificación de la dialéctica y el diálogo con Weber.....	144
CAPITULO 4 : La inspiración en Marx y la productividad.....	153
4.1. Marxismo existencialista	155
4.1.1. Karl Marx y el materialismo histórico.....	158
4.1.2. El materialismo histórico de Merleau-Ponty (1945-1946).....	165
4.2. Marxismo humanista... ..	175
4.2.1. El contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial	175
4.2.2. Marx, riesgo y posibilidad... ..	180
4.3. Resignificación del marxismo	183
4.3.1. Crítica a la visión dialéctica de Marx y el diálogo con Lukàcs.....	184
4.3.2. Crítica a la idea de historia y revolución.....	191
CAPÍTULO 5: LA RUPTURA CON SARTRE Y LA <i>PRAXIS</i> POLÍTICA.....	195
5.1. La amistad con Sartre, una ruptura anunciada.....	196
5.2. Sartre y Merleau-Ponty: diferencias irreconciliables	203
5.2.1. La lectura de Husserl.....	203

5.2.1.1. La subjetividad trascendental en Husserl.....	204
5.2.1.2 La lectura sartreana	206
5.2.1.3. La lectura merleau-pontyana	210
5.2.2. Libertad: “nihilización” vs. “reprise”	214
5.2.3. El otro: alteridad vs. comercio.....	222
5.3. Praxis política: crítica y reformulación.....	228
5.3.1. La posición de Sartre en <i>Los comunistas y la paz</i>	229
5.3.2. La crítica de Merleau-Ponty en <i>Las aventuras de la dialéctica</i>	233
CAPÍTULO 6: EXPRESIÓN, INSTITUCIÓN Y CONTINGENCIA	242
6.1. El lenguaje como dialéctica instituido-instituyente	246
6.1.1 El universal lateral	251
6.1.2 La hiperdialéctica.....	256
6.2. Simbiosis filosofía y política.....	261
6.3. Filosofar en la contingencia: colonialismo y capitalismo.....	268
6.4. La violencia y el conflicto armado interno peruano. Una lectura inspirada en la filosofía de Merleau-Ponty.....	278
6.4.1 La violencia, según el Informe final de la CVR.....	278
6.4.2 ¿Por qué comprender la violencia desde la contingencia?.....	285
CONCLUSIONES.....	293
BIBLIOGRAFÍA.....	314

ABREVIATURAS (Obras de Maurice Merleau-Ponty)

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 (frances) 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.



AGRADECIMIENTOS

Si bien empecé mis estudios doctorales en el año 2015, la presente investigación es fruto de una larga reflexión sobre la vida y obra del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. En el año 2001, Bernard Haour S.J. –por entonces director de estudios de la carrera de filosofía en la Escuela Ruiz de Montoya, actualmente Universidad– tuvo la maravillosa idea de presentarme a este autor francés, cuando yo buscaba conocer la relación entre filosofía y corporalidad. No es suficiente agradecer a Bernard por haber puesto en mis manos la *Fenomenología de la percepción* y proponerme leerla juntos, durante varios meses. No basta agradecerle por darme la fuerza e inspiración para que esta investigación se realice gracias a su generosidad infinita, su apertura al diálogo y su eterna disposición para responder mis dudas y contener mis miedos y frustraciones. Lo que sé de la obra de Merleau-Ponty se lo debo a Bernard, mi amigo y maestro, a quien considero una fuente de inspiración de cómo hacer filosofía discreta y cercana, “lateral” y encarnada, en nuestro país. La mejor manera de darle las gracias es seguir aprendiendo de él y mantener con mis alumnos la misma relación que él ha tenido conmigo: acogida y aliento inagotable.

Debo agradecer también a mi asesora Rosemary Rizo-Patrón porque sin la lucidez de sus comentarios al texto, los diálogos para construir el cuerpo de la investigación, y la atención que ha tenido para con cada detalle de estas páginas, esta investigación no hubiese sido posible. Valoro mucho su compromiso y su absoluta dedicación a revisar y comentar cada uno de mis avances.

Mi agradecimiento especial a la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, por otorgarme la Beca Huiracocha, para dedicarme exclusivamente a esta investigación entre los años 2015 y 2017.

Finalmente, esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo de mi familia (Edwin, Leonor, Elisa y Mateo). Debo decir que esta tesis es de ellos y para ellos. Ustedes pusieron la paciencia y la fortaleza para que cada palabra escrita en este trabajo sea posible. Su presencia ha sido, para mi, la fuente de perseverancia.

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, p. 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. 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 *cuerpo 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 *cuerpo propio* que, motivado por lo sensible, recoge lo sedimentado de la experiencia perceptiva que lo ha antecedido. De este modo, el

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.

cuerpo expresa y da sentido a la “mancha blanca”. De ahí que, cuando Merleau-Ponty diga “hay una mancha blanca” sobre un fondo negro, 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 *cuerpo 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, p. 25)³.

¿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? 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

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

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 *cuero 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. 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.

a. 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 entretiene. 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 por qué 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. Nosotros hemos optado por

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.

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 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 merleaupontyana. 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

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 publicaciones 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

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 sus análisis no intentan integrar la perspectiva de Merleau-Ponty con lo político (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: 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).

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” (Merleau-Ponty, 1964S, p. 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 hiera 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.

b. 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.

c. 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, p. 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, p. 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

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.

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 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 toda la humanidad y, al mismo tiempo, pone en diálogo cada acontecimiento con las dinámicas sedimentadas en el anonimato social.

Hemos dividido nuestra investigación en seis capítulos. El primer capítulo, “Merleau-Ponty, la figura sobre el fondo”, busca reconocer, de manera esquemática y para situar al lector en el contexto, los momentos centrales del período de entreguerras y la vida de Merleau-Ponty. Aquí, identificaremos ciertos hechos políticos que son un impulso para alejarse por completo de lo que él denomina la “filosofía del entendimiento” (su crítica al intelectualismo y al empirismo) y también para apostar, inspirado en el legado de Husserl, en un *retorno a las cosas mismas, dictum* que Merleau-Ponty entenderá como la reflexión desde el *cuerpo propio*, su relación sistémica con el mundo. Así también presentamos ciertos conceptos relevantes para conocer a fondo la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty: anonimato social, *reprise*, cuerpo actual, cuerpo habitual, institución (*Stiftung*), intermundo.

En el segundo capítulo, “Resignificación fenomenológica de la violencia”, 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. Merleau-Ponty recurre a la perspectiva fenomenológica que le permite indagar por lo que él denomina el “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. Podría decirse que Maquiavelo es para Merleau-Ponty una inspiración que le permite profundizar en el trasfondo de sentido que se revela con la percepción, esto es, la relación sistémica cuerpo-mundo-otro.

El tercer capítulo, “La herencia hegeliana y el sentido de la historia”, analiza la influencia de Hegel sobre Merleau-Ponty en torno al concepto de *negatividad determinada*, el sentido del *Aufheben* y la dialéctica, en diferentes textos de nuestro fenomenólogo francés. Asimismo, planteamos la crítica de Merleau-Ponty a la dialéctica de la historia que propone Hegel y describimos los aportes que Merleau-Ponty encuentra en Weber y Lukács para continuar su propia disertación de la dialéctica.

El cuarto capítulo, “La inspiración en Marx y la productividad”, 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”. Asimismo, ponemos en discusión el debate sobre la esperanza marxista de Merleau-Ponty.

En el quinto capítulo, “La ruptura con Sartre y la praxis política”, examinamos las distinciones filosóficas entre Sartre y Merleau-Ponty sobre las interpretaciones que ambos autores hacen de la filosofía husserliana, la libertad y la *praxis política*. Explicaremos cómo estos debates terminaron por distanciar a los amigos filósofos. Veremos cómo, luego de la ruptura, Merleau-Ponty desarrolla una idea de la filosofía que recoge una nueva comprensión de *praxis política* y que permite profundizar en lo que él llama la “contingencia de la historia”.

En 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 (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. Por último, y a modo de una reflexión personal que nos permite dialogar con los aportes de Merleau-Ponty, ponemos en discusión el modo cómo las reflexiones merleaupontyanas podrían propiciar una relectura del Conflicto Armado Interno que vivimos en el Perú entre 1980 y 2000, lo cual sirve de ejemplo para conocer la riqueza del pensamiento político del fenomenólogo francés.

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 generaciones ⁹. 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 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

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.

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.



CAPÍTULO 1 MERLEAU-PONTY, LA FIGURA EN EL FONDO

1.1. El fondo social de entre guerras

“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, p. 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 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]). En los siguientes párrafos, examinaremos brevemente los procesos y las situaciones que forman parte de la vida de Merleau-Ponty hasta fines de la Segunda Guerra Mundial¹⁰.

1.1.1. La herencia: el trauma de la Primera Guerra Mundial (1914-1918)

La infancia de Merleau-Ponty, como la de muchos otros intelectuales franceses del período¹¹, estuvo impregnada por la desmoralizadora experiencia de la Primera Guerra Mundial. Nacido en Rochefort-sur-Mer, en 1908, Merleau-Ponty fue un niño de clase burguesa que –como toda su generación intelectual– respiró el trauma de la guerra. 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, p. 157). En efecto, en 1918, Europa se encuentra totalmente devastada, 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 –

¹⁰ 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: ADFP, 2005); Kerry Whitside, *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*, 1988.

¹¹ 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.

los *gueules cassés* (caras partidas)¹², 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, p. 34). El mismo Merleau-Ponty comenta, en *Humanismo y Terror*:

Cuando nuestros mayores de la guerra de 1914 volvían de permiso, sus familias bienpensantes 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, p. 33)¹³.

La Primera Guerra Mundial genera una nueva reorganización del poder político entre los estados europeos: los países democráticos quedan completamente debilitados; posteriormente, emergerán gobiernos totalitarios en Alemania, España, Italia y Rusia. Sin embargo, 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, p. 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, p. 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 todo Europa.

1.1.2. La esperanza rusa y la formación filosófica (1917-1927)

Durante los estudios escolares de Merleau-Ponty, en el Liceo Le Havre (1907-1922), y hacia fines de la Primera Guerra Mundial, sucede la Revolución Rusa (1917) y el nacimiento de la Unión Soviética, el primer estado comunista a nivel mundial, a pesar de que —contra el pronóstico inicial de Karl Marx— Rusia no contaba con las condiciones

¹² 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.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (Paris: Gallimard, 1947), p. 70.

para una revolución proletaria. Lo cierto es que la Revolución Rusa generó detractores y defensores en Francia, que discutían vehementemente si desde un estado ruso comunista era posible expandir y concretar la revolución, y si con ella era viable conseguir la paz entre las naciones, tal como lo expone Hobsbawm:

No ha de sorprender tampoco que, especialmente después de que la revolución de octubre instalara a los bolcheviques de Lenin en el poder, se mezclaran los deseos de paz y revolución social: de las cartas censuradas entre noviembre de 1917 y marzo de 1918, un tercio expresaba la esperanza de que Rusia trajera la paz, un tercio esperaba que lo hiciera la revolución y el 20 por 100 confiaba en una combinación de ambas cosas. Nadie parecía dudar de que la revolución rusa tendría importantes repercusiones internacionales (Hobsbawm, 2008, p. 67).

Estas esperanzas se hicieron más claras en el congreso del Komintern (1919), porque se pensaba que una revolución mundial era realizable, bajo el modelo soviético. La URSS – se decía en el Komintern– sería el motor de un cambio internacional a favor del proletariado (Lazar, 2005).

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 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, p. 63). El interés por completar los objetivos de la URSS progresa con el Kuomintang, en China (1920-1927).

Fue en este mismo período que un joven Merleau-Ponty empieza a entusiasmarse por la filosofía. Como él ha comentado, su profesor Gustave Rodrigues (1871-1940) lo impactó y lo motivó a estudiar filosofía¹⁴. Entre 1924 y 1927, Merleau-Ponty se dedica

¹⁴ El mismo Merleau-Ponty cuenta que en sus clases de secundaria descubrió el gusto por la filosofía, gracias a Gustave Rodrigues, quien era profesor del liceo, filósofo judío y ateo, que formaba parte de la *Ligue des Droits de l'Homme* y que se suicidó en su departamento a la llegada de los nazis. Es Rodrigues quien motiva a Merleau-Ponty preguntarse por la relación con el otro, cuestionamiento que Merleau-

a obtener su primer certificado en estudios de moral y psicología, en la Facultad de Letras de la Universidad de París. En 1929 estudia filosofía en *L'École Normale Supérieure*¹⁵ de París, donde conoce a Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Paul Nizan y otros intelectuales¹⁶. En 1930, recibe su agregación en filosofía, junto a De Beauvoir y Lévi-Strauss. Merleau-Ponty también obtiene una beca para estudiar en Alemania una formación especializada en la Escuela de la *Gestalt*. Considérese que, en 1927, Martin Heidegger publica en Alemania *Ser y Tiempo*, libro fundamental para esta generación francesa. No obstante, esta obra fue traducida al francés recién en 1978.

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 Brunschvicg¹⁷, 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. Descombes explica que, para Brunschvicg, Hegel era un filósofo romántico rechazado por el progreso científico,

Ponty descubría como un tema “urgente” (Maurice Merleau-Ponty, *Entretien avec Charbonnier et autres dialogues 1946-1959*, Paris: Verdier, 2016, p. 44).

¹⁵ En 1988, en el Seminario del Centre G. Pompidou, Christian Descamps señala tres lugares de “legitimación” para la enseñanza filosófica en el período que estamos presentando: La *Khâgne*, L'École Normale Supérieure y L'École des Hautes Études.

¹⁶ Whiteside menciona que en este periodo Merleau-Ponty mantiene una relación con Elisabeth Lacoïn (Zaza), también amiga de Simone de Beauvoir. Zaza muere en 1930. Años después, de Beauvoir escribirá la obra que se conoce como la primera novela existencialista (*La force des autres*) y posteriormente *Mémoires de une fille rangé* (Kerry Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*, p. 19). De Saint Aubert ha realizado un estudio sobre la influencia de la relación entre Zaza y Merleau-Ponty, y la reflexión que Merleau-Ponty realiza sobre la obra de Beauvoir, en un texto inédito escrito por Merleau-Ponty en su visita a México, en 1949 (Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, 2004).

¹⁷ 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).

razón por la que se impartían muy pocos cursos del autor alemán dentro del currículo de filosofía (Descombes, 1982, p. 30). 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).

1.1.3. Los tensos años treinta y la influencia de Hegel, Marx y Husserl (1930-1939)

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, aumenta la tensión no solo entre los estados europeos sino 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, p. 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. Por su parte, el grupo *L'Action Française* –movimiento político de derecha, liderado por Charles Maurras- proponía la reposición de un reinado para Francia. Este grupo político había sido fuertemente golpeado tras la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, durante los años treinta el número de adeptos aumenta considerablemente, sus seguidores eran jóvenes del medio universitario. Entre los simpatizantes más conocidos podemos mencionar a Thierry Maulnier, joven periodista de la generación que defendió ciertas ideas del fascismo y con quien Merleau-Ponty debatirá en algunos textos. Durante estos años, *L'Action Française* (AF) defendía el antisemitismo, la presencia de la Iglesia en el Estado y promovía que el estado francés establezca una alianza con el gobierno fascista de Mussolini. Al inicio de la Segunda Guerra Mundial, Charles Maurras proponía que el General Pétain llegue a un acuerdo con Hitler, lo que causaría divisiones dentro de *Action Française*.

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 europeos: *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, p. 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. La inestabilidad del gobierno es aprovechada por *Action française* para desfavorecer a *Le Front Populaire*.

Entre los años 1931 y 1933 Merleau-Ponty dicta clases como profesor agregado en el Liceo Félix Faure Beauvais, y en 1934 obtiene un permiso para dedicarse a sus estudios de la fenomenología de Husserl. El autor también aprovecha este tiempo para profundizar en sus estudios sobre Hegel y Marx. Entre 1937 y 1939, junto a otros intelectuales como Raymond Queneau y Jacques Lacan, Merleau-Ponty asiste a las clases de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu*; Sartre y De Beauvoir no asisten a las clases de Kojève, pero se interesan por su pensamiento en 1939. Kojève había convertido la dialéctica del señor y el siervo en la clave de interpretación de la obra de Hegel, algo que será ampliamente criticado en el futuro por sus propios alumnos, inicialmente por Malraux (Aron, 1983, p. 95, p.125). La inclusión de Hegel toma tiempo en la academia, y Jean Hyppolite traduce al francés la *Fenomenología del espíritu* en 1947.

Paralelamente a los cursos kojévianos de la *Fenomenología del espíritu*. Merleau-Ponty se acerca a los trabajos de Alexandre Koyré y de Jan Dahl y a las investigaciones en etnología de Marcel Mauss. En el texto titulado “La philosophie de l’existence” (1959), Merleau-Ponty comenta la importancia de leer autores franceses no trabajados en los cursos universitarios: Bergson y Marcel. Gracias a ellos, explica, se suscita en él un interés por trabajar el mundo sensible y la filosofía de la existencia (Merleau-Ponty, 2000P2, p. 252). En este tiempo, Merleau-Ponty también colabora con Emmanuel Mounier (1905-1050) en la revista católica *Esprit*, pero en 1939 toma distancia de la Iglesia Católica y la revista, luego del Guernica y la posición conservadora y distante de la Iglesia frente a todos los acontecimientos de la época. Sus primeros trabajos sobre el cristianismo le permitieron investigar a autores como Max Scheler y Gabriel Marcel. El texto más conocido de Merleau-Ponty en este período es *Cristianismo y resentimiento* (1935)¹⁸.

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 francés¹⁹. Así también visita los archivos de la Universidad de Lovaina, con los permisos del Padre Van Breda²⁰. Esperando regresar con prontitud a

¹⁸ Para conocer el acercamiento y la crítica que elabora Merleau-Ponty al cristianismo, véase Gilles Labelle, “Merleau-Ponty et le christianisme”, *Laval theologique et philosophique* 52, n°2 (2002): 317-340.

¹⁹ 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 años después serán comentados por Sartre y Merleau-Ponty. Sartre publica *Aden Arabie* (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 *Signos*.

²⁰ 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

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) ²¹ . Como se sabe, el primero de setiembre de 1939, se inicia oficialmente la Segunda Guerra Mundial con la invasión de Alemania en Polonia.

1.1.4. La ocupación y la resistencia (1940-1944)

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:

La repugnancia a hacer la guerra no debe confundirse con la negativa a luchar, aunque, sin duda, el trauma de 1914-1918 había de influir negativamente en la moral militar de los franceses, que habían sufrido más que ningún otro país beligerante. Nadie, ni siquiera los alemanes, participó de buena gana en la Segunda Guerra Mundial (Hobsbawm, 2008, p. 38).

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 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”.

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.

²¹ Durante la Ocupación, un hecho que marca al grupo de husserlianos franceses es la muerte de su amigo Jean Cavaillès. 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 Cavaillès serían el primer grupo encargado de este proyecto. Acuerdan todos que Cavaillès sería el primero en ir a Lovaina, pero en 1942, Cavaillès es arrestado por los nazis y fusilado por la Gestapo.

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, p. 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*²², 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, p. 46). En este período de guerra, también contrae matrimonio con la psicoanalista Suzanne Jolibois (1940) y se convierte en padre de su única hija,

²² 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).

Marianne (1941). 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. Según Sartre, es en este período que Merleau-Ponty le recomienda leer las obras de Marx.

¿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 estrategia propagandista, armamentista y racista. En 1944, París es liberado por los resistentes y De Gaulle crea un gobierno provisorio, reconocido por los Estados Unidos.

1.2. La crítica a la filosofía del “sobrevuelo” (*survol*)

“A partir de este hecho, surgió la pregunta sobre cuál debería ser, de ahora en adelante, la actitud de los hombres; ahora Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty lo sabían: ante todo, no dejarlo ser, es decir, comprometerse en la acción política. Esto se convierte en una imperiosa necesidad. La victoria del hitlerismo quitaría todo sentido a la vida no solo de los intelectuales, sino de toda Francia” (Burnier, 1966, p. 18)²³.

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,

²³ Traducción nuestra de: “À partir de ce fait, la question se posait de savoir quelle devait être désormais l’attitude des hommes; maintenant, Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty le savaient: avant tout, ne plus laisser faire, donc s’engager dans l’action politique. Cela devanait une impérieuse nécessité. La victoire de l’hitlérisme ôterait tout sens à la vie non seulement des intellectuels, mais de la France entière” (Michel Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Paris : Gallimard, 1966, p. 18). Esto puede corroborarse con la descripción de Aron, quien dice que luego de la guerra, se instala “el virus político” y la necesidad de “servir a la patria” en toda su generación (Raymond Aron, *Mémoires*, Paris: Julliard, 1983, p. 270).

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, p. 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)²⁴. Estos jóvenes filósofos necesitaban incorporar la violencia como un 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, p. 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,

²⁴ 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 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.

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, p. 35)²⁵.

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, p. 125). Tensión que dura incluso hasta los procesos de *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).

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, p. 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 convirtiera en una apuesta simbólica y colectiva, lo cual significaba estar presentes frente a todos los problemas de su tiempo (Boschetti, 1985, p. 178). El segundo proyecto merleau-

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, p. 72. Sartre expresa algo similar en 1949: “A partir de 1930, la crise mondiale, l'avènement du nazisme, les événements de Chine, la guerre d'Espagne, nous ouvrirent les yeux ; il nous parut que le sol allait manquer sous nos pas et, tout à coup, pour nous aussi le grand escamotage historique commença : ces premières années de la grande Paix mondiale, il fallait les envisager soudain comme les dernières de l'entre-deux guerres ; chaque promesse que nous avions saluée au passage, il fallait y voir une menace, chaque journée que nous avions vécue découvrait son vrai visage: nous nous y étions abandonnés sans défiance et elle nous acheminait vers une nouvelle guerre avec une rapidité secrète, avec une rigueur cachée sous des airs nonchalants, et notre vie d'individu, qui avait paru dépendre de nos efforts, de nos vertus et de nos fautes, de notre chance et de notre malchance, du bon et du mauvais vouloir d'un très petit nombre de personnes, il nous semblait qu'elle était gouvernée jusque dans ses plus petits détails par des forces obscures et collectives et que ses circonstances les plus privées reflétaient l'état du monde entier. Du coup nous nous sentîmes brusquement situés: le survol qu'aimaient tant pratiquer nos prédécesseurs était devenu impossible, il y avait une aventure collective qui se dessinait dans l'avenir et qui serait notre aventure” (Jean-Paul Sartre, 1985, p. 212)

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, p. 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, p. 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” (*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.

Para entender ello, presentamos primero las críticas de Merleau-Ponty a la idea de paz federal de Kant y a la política del entendimiento de Alain. En ambas visiones, que Merleau-Ponty considera “intelectualistas”, el autor francés ve una “desinstalación del mundo” o una “desvinculación de la existencia humana”, cuyos postulados sobre las relaciones humanas se fundan en la idea de una conciencia general indeterminada o en una voluntad que examina los motivos para actuar libremente. Merleau-Ponty ha aprendido esto en las aulas universitarias y está relacionado con el sentido metafísico de la *Aufklärung* francesa, que significa un espíritu de rebelión, libertad y humanismo, una *puesta en forma* académica y moral de un sentido de emancipación, que Merleau-Ponty

no ve realizado ni encarnado en la sociedad. En efecto, el liberalismo y el contractualismo se sostienen sobre una idea de un individuo racional y sobre el dualismo característico de la modernidad que ha olvidado su propia génesis. Por ello, Merleau-Ponty siente que el punto de partida de lo político –en su tiempo– es insuficiente, en tanto las intenciones subjetivas no reconocen la estructura del mundo como cuerpos que se vinculan en el espesor de la coexistencia (Coole, 2007, p. 29).

1.2.1. Kant: el ideal de la paz

Inmanuel Kant (1724-1804) plantea la paz como un deber social entre los Estados. Su punto de partida es indicar el carácter de la naturaleza humana como *insociable sociabilidad*, tal como lo manifiesta en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784): dar cuenta del espíritu conflictivo del ser humano en sociedad que, sin embargo, se hace necesario para alcanzar una vida colectiva digna. El maestro de Königsberg explica que el alma humana es antagónica pues, aunque busca vivir y desarrollarse colectivamente, alberga también un profundo rechazo a hacerlo y disolver esta convivencia: “entiendo en este caso por antagonismo, la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” (Kant, 1987, p. 46).

A pesar del contraste entre el carácter insociable y el carácter racional, Kant piensa que esa misma contradicción impulsa a los hombres a superar esta situación de violencia y amenaza, para buscar la paz (Kant, 1987, p. 47). En ese sentido, el autor alemán resalta nuestra disposición humana a la paz. Si bien considera las condiciones de la naturaleza humana, cree necesario poner énfasis en la finalidad de nuestra naturaleza. ¿Cuál es esa finalidad?, pues: “una constitución civil perfectamente justa, que constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana” (Kant, 1987, p. 49). Así, teniendo en claro que lo que interesa para el desarrollo de nuestra naturaleza son las condiciones sociales para que los seres humanos puedan desarrollar sus disposiciones, no será suficiente conseguir acuerdos como sociedad civil, sino que debemos apostar por una paz interestatal. Por ello, en su obra *Sobre la paz perpetua* (1795), el autor plantea una serie de posibles normativas (preliminares y definitivas) que los Estados podrían asumir para evitar la guerra y garantizar la paz.

Según explica Kant, la política y la moral deben comportarse del mismo modo (Kant 2003, p. 46), sin hacer distinciones entre ellas porque solo así aseguramos el modo adecuado en que los estados deben interactuar, condición fundamental de la práctica moral. Para asegurar este momento en que lo moral y lo político se ven de manera unívoca, primero, las voluntades individuales llegan a una voluntad común unificadora que rechaza la violencia. El gobierno será el responsable de asegurar el acuerdo de no violencia (el pacto entre los individuos) y facilitar el desarrollo de nuestras disposiciones morales. Dando este primer paso en torno a los acuerdos de estado y posteriormente, entre estados, es posible que los individuos respeten la ley moral en sí misma, cuyo sentido es que todos los hombres de buena voluntad piensen conforme al imperativo categórico. Por lo tanto, los estados y la federación de estados (en el ámbito internacional) velarán por el cumplimiento de la soberanía y de la paz, para nuestro ejercicio moral.

Kant pone a la violencia en el plano de nuestra condición natural. Sin embargo, esta “insociable sociabilidad” tiene la particularidad de impulsar a los seres humanos a que encuentren motivos suficientes para establecer, entre ellos, derechos de respeto a la dignidad humana y, por ende, condiciones necesarias para que desarrollen su obediencia a la ley moral y consideren, como tarea universal, la búsqueda de una paz perpetua:

Si existe un deber y al mismo tiempo una esperanza fundada de que hagamos realidad el estado de un derecho público, aunque solo sea en una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la paz perpetua, que se deriva de los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin porque es de esperar que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos (Kant, 2003, p. 69).

En ese sentido, la violencia no está ausente del pensamiento de Kant, pero cree –en *La paz perpetua*– que las disposiciones naturales en el hombre le permiten construir una proyección de sociedad –ideal- donde la violencia no tendría influencia. Kant contempla una visión de la humanidad como meta de la acción práctica, aunque la consecución de dicho fin suponga un combate amplio e infinito entre nuestra naturaleza conflictiva y la búsqueda de paz. Ese horizonte histórico kantiano es donde él pone el reino de los fines como una realización posible.

Tres ideas subyacen al ideal político kantiano. Primero, la dualidad compuesta, por un lado, por las leyes de la naturaleza y, por otro lado, por el imperativo categórico moral, al que accedemos gracias a la autonomía de la razón. En este caso, el ideal de la paz sería el único “ideal” posible que se podría hacer realidad a través de procesos, normas y convenios colectivos entre individuos racionales. De este modo, Kant logra conciliar en el ideal de paz el lado fenoménico de la naturaleza humana con el nouménico (deber ser). Segundo, el estado de paz obliga a que los Estados renuncien a la guerra y se adhieran voluntariamente a los procesos jurídicos, para vivir bajo la ley universal federal (*ius cosmopolita*); esto quiere decir que luego de superar su intención de guerra, los estados se rigen bajo el principio de hospitalidad universal, que supone el respeto a los individuos que forman parte de los diversos estados federados. Tercero, y como fundamento de lo anterior, el proceso jurídico cosmopolita implica que el Estado debe comportarse como garante de lo moral, como un sujeto autónomo, que vela por los derechos y deberes y haga posible la comunicación jurídica (Kant, 1962). Esto significa que, para que la Federación de Estados y la paz perpetua sean viables, Kant retoma los elementos centrales de una sociedad civil que, por común acuerdo, han hecho surgir de la insociable sociabilidad humana la capacidad de organización y protección comunitaria. La sociedad civil no es, para Kant, una garantía individual, sino colectiva porque brinda las condiciones para el desarrollo de las disposiciones morales de todos los individuos. Entonces, la comunidad moral no reside en los procesos, no es efecto de la normatividad jurídica ni de los acuerdos cosmopolitas (De Zan, 2005). Ella brota del interior del ser humano, de su autonomía racional, negándose a reincidir en sus disposiciones malignas y buscando, de modo racional, que sus fines particulares coincidan con los fines de toda la humanidad.

1.2.2 Alain: la política del entendimiento

Émile Chartier, identificado con el seudónimo de Alain (1868-1951), escribe sobre la relación entre violencia y el poder, posterior a la Primera Guerra Mundial, en la que participó como soldado. Recuérdese que esta guerra ha provocado una crisis de irracionalidad en la sociedad francesa, y Alain es uno de los filósofos de la época que ejerce influencia en las generaciones humanistas posteriores, por ejemplo, en Eric Weil

o Raymond Aron (Aron, 1983, p. 54)²⁶. Esta generación reconoce en Alain un trabajo admirable a favor del pacifismo radical, que no es tan sencillo de analizar debido al estilo de los *Propos*, que el filósofo elabora a partir de la década de 1920. Por ello, el asombro de sus lectores de hoy al descubrir en el diario de Alain una tendencia al antisemitismo y una actitud favorable al nazismo. Ha sido la publicación de Onfray la que ha desatado la sorpresa e indignación (Onfray, 2018). Luego de la guerra, Alain escribe su primera obra (*Mars o la guerre jugée*, 1936), cuyo objetivo es pensar lo acontecido y plantear ciertos postulados a favor de la paz (Alain, 2002, p. 85).

Alain, lector de Kant, plantea una doctrina de la libertad que separa tajantemente el poder democrático de cualquier forma de poder despótico, violento o vertical (Alain, 2003). En efecto, sus textos son críticos con respecto a cómo se comprende el poder en su tiempo, a saber, como una forma de ejercicio muy cercana a la que realiza el ejército (Alain, 2003, p.15). Desde esta perspectiva, piensa Alain, la democracia pierde su verdadera esencia, porque el ejercicio de la libertad consiste en que los ciudadanos elijan a sus futuros controladores, ya que se termina percibiendo a la política como un “asunto de políticos” (Alain, 2003, p. 16) como, por ejemplo, las discusiones de los senados, en las que no necesariamente participa el pueblo, pero donde se toman decisiones para el pueblo (Alain, 2003, p. 190), y no un tema que nos compete por el hecho de ser ciudadanos libres. Para lograr ello, Alain piensa encontrar en la moral el fundamento que permita el reconocimiento de nuestra dignidad humana. Sabernos dignos es conocer bien el deber moral, tal como lo propone Kant: la libertad como una experiencia donde el sujeto, de manera racional, se da a sí mismo, sus obligaciones morales.

En oposición al fatalismo en el que nos hunde la experiencia de la guerra, Alain plantea el *bonheur*, y lo entiende como tomar distancia de la violencia y la guerra, para una reflexión racional que permita encontrar elementos de acuerdo, paz y responsabilidad entre los individuos. ¿Cómo alcanzar el *bonheur* en la vida política? Para el autor, una república verdaderamente liberal debería ser controlada por el pueblo en su totalidad,

²⁶ Jean Hyppolite y Merleau-Ponty coinciden en señalar la importancia de Alain como profesor que motiva a sus alumnos a comprender los acontecimientos, de hacer filosofía sin apartarse del mundo. (Merleau-Ponty, *Entretiens avec Charbonier*, p. 60). Por su parte, Aron lo describe como un personaje que detestaba la guerra: ni comunistas ni socialistas, sino una izquierda eterna, que no ejerza el poder, que se defina por la resistencia al poder.

cuya esencia sea la libertad de toda opinión y la discusión pública, pues solamente en el espacio público se construye la justicia. El pueblo es, para Alain, la clase obrera proletaria que, siguiendo la postura del socialismo, debe percatarse de su situación para abolir el poder que nos aliena. Entonces, la obra de Alain parte de un trabajo laborioso de la razón, que busca dar cuenta de la necesidad de renunciar a la violencia, porque ella no es más que la mostración del odio entre los individuos que se instalan en la fatalidad y no quieren constituir una política desde el plano moral. El fundamento de la razón involucra a todos, como sociedad, para el pleno ejercicio de nuestras libertades (Alain, 2003, p. 262). Desde su perspectiva, la violencia no tiene ningún efecto en torno a la democracia y la libertad. Según Alain, la violencia aparece con relación al poder y, en ese sentido, divide y establece jerarquías impidiendo el desarrollo de los seres humanos. La violencia, explica el autor, muestra divisiones entre los seres humanos, la corrupción del poder y las imposibilidades de entendimiento (Alain, 1983, p. 316).

Debe decirse también que el pensamiento de Alain se alimenta, por una parte, de un profundo rechazo al autoritarismo, tal como él mismo lo ha podido experimentar en la Primera Guerra Mundial. Alain exalta la autonomía de los individuos basada en la razón pública para contrarrestar poderes militares y fascistas. En efecto, la razón pública, por definición, pone en discusión todo aquello que se busca para el porvenir social. No es un asunto de algunos pocos “sabios”, sino de todos: es un poder social. Específicamente, Alain piensa que el proletariado es quien representa la razón pública. La democracia es una forma poder que permite la discusión pública de aquellos afectados en el sistema mercantil y productivo. Alain quiere romper radicalmente con toda aristocracia del saber, idea de la política que se elabora desde Platón y que ha sufrido varias transformaciones, pero que no ha llegado a su extinción, que es la propuesta de Alain sobre el poder político.

Por el contrario, el secretismo en la política es propio de las formas fascistas, de la persecución de los opositores, del control social, del exterminio de una minoría rechazada. Por ello, para Alain, los deseos políticos deben estar subordinados a la razón pública. Es esta pues, la posibilidad (la esperanza, dice Alain) de transformar la política, conduciéndola a la paz.

1.2.3. Ni héroes, ni idealismo moral

“Esta filosofía optimista que reducía la sociedad humana a una suma de conciencias siempre dispuestas para la paz y la felicidad, era de hecho la filosofía para una nación difícilmente victoriosa, una compensación en lo imaginario de los recuerdos de 1914” (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 211)²⁷

Los dos pensadores que acabamos de evocar representan, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, una “filosofía optimista”. Para el fenomenólogo francés, en Kant, la racionalidad aparece en el individuo moral guiado por el imperativo categórico y en Alain la racionalidad debe ser encubada en la clase proletaria que desarrolla una visión colectiva y pública de la libertad y la dignidad, para desempeñarse fuera de un poder opresor. Así, lo que Kant y Alain tendrían en común es la aproximación a la política desde un fundamento moral, subjetivo, individual y racional. Para evitar la violencia, Kant y Alain piensan que lo político debe ser iluminado por la razón (o el entendimiento, en Alain):

El optimismo democrático admite que, en un Estado en el que los derechos del hombre están garantizados, ninguna libertad gana terreno a las otras libertades, y la coexistencia de los hombres como sujetos autónomos y razonables se halla asegurada. Es suponer que la violencia no hace más que su aparición episódica en una historia humana, que las relaciones económicas en particular tienden de por sí a realizar una justicia y la armonía, y finalmente que la estructura del mundo natural y humano es racional” (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 162)²⁸.

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, p. 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, p. 8 y p. 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, p. 8). ¿Cómo entonces el entendimiento actúa en una situación límite? ¿Cómo funciona en los puntos críticos donde sus principios están

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, París: Gallimard, 1996, p. 245.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 180.

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, p. 18), y esto es también una forma de violencia, plasmada de ingenuidad (Merleau-Ponty, 2016ENT, p. 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 merleaupontyanos 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 Andréé 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, p. 231)²⁹.

Segundo, para saber la posición ética de Merleau-Ponty es necesario poner en *epojé* el término moral; solo así podremos conocer el interés del autor francés 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) (Merleau-Ponty, 2000P2, pp. 49-128), Él explica que frente a la crisis de las ciencias humanas provocada por el psicologismo, el logicismo, el historicismo y el sociologismo (es decir, 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, p. 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, p. 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

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens set non sens*, p. 186.

Merleau-Ponty, yo no tendría noción del otro: “Así el cuerpo no es más solamente un objeto al cual mi conciencia se encuentra ligada exteriormente, él es para mi el medio de saber que hay otros cuerpos animados” (Merleau-Ponty, 2000P2, p. 110)³⁰. 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, p. 149)³¹.

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, p. 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

³⁰ 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”.

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 110.

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 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, p. 225)³².

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.

1.3 El punto de partida fenomenológico: la percepción

“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

³² Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 276.

relaciones son lo único que cuenta para el hombre” (Saint-Exupéry, citado en Merleau-Ponty, 1997FP, p. 463)³³.

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, p. 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*.

1.3.1 La percepción y la intencionalidad operante

¿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 Husserl³⁴ es una apuesta filosófica reveladora, porque realiza una

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 520.

³⁴ 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

descripción genética (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 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, p. 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, p. 231)³⁵.

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-

apoya en la fenomenología de Husserl para renovar los principios que han llevado al estancamiento de la psicología intelectualista y empirista. Sin 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.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 249.

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, p. 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, p. 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 que”, 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”³⁶ (Merleau-Ponty, 1996PPCPh, p. 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. Por esta razón, para Merleau-Ponty, las percepciones se mantienen abiertas a ser, otra vez, “retomadas”.

³⁶ 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).

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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 119)³⁷

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, 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,

³⁷ 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”.

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, p. 317), al contrario, en las obras del autor, ambos temas evolucionan conjuntamente.

1.3.2. Ser-al-mundo y los enfermos de la Fenomenología

La *Fenomenología* de Merleau-Ponty es un proyecto “genético”. Esto significa que versa sobre el volver por el camino anterior de la conciencia, no para luego regresar sobre la conciencia reflexionante, sino para instalarse en la operatividad del cuerpo y sus significaciones posibles. Por ello, el proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty consiste en una descripción de la relación que el cuerpo tiene con el mundo natural, para producir, bajo su reclamo sensible, nuestras expresiones. Entonces, el imperativo de indagación es –lo reiteramos– el sistema cuerpo-mundo. En el capítulo “El cuerpo como ser sexuado” de la *Fenomenología*, Merleau-Ponty presenta casos paradigmáticos de enfermedad, que nos permiten entender lo que quiere mostrar con la *intencionalidad operante*. Debe quedar claro que, para Merleau-Ponty, la enfermedad no es una expresión voluntaria o hipócrita de nosotros mismos, porque ella no es nunca deseada o buscada (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 179). Desde una descripción fenomenológica de la percepción, la enfermedad nos muestra algo más profundo de nuestras relaciones, y nos permite reconocer la importancia de nuestra estructura intencional *être-au-monde*. Uno de los casos emblemáticos de este apartado es el de un enfermo de “ceguera psíquica”, llamado Schneider, soldado de la Primera Guerra Mundial que fue herido en la región occipital craneal, cuyas consecuencias patológicas afectaron, entre otras cosas, su comportamiento sexual, sus movimientos y expresiones motrices. El caso de Schneider, estudiado por los gestaltitas alemanes (Goldstein), nos muestra un cuerpo que puede tener reacciones automáticas frente a una situación, pero no es capaz de tener expresiones libres. Por ejemplo, Schneider no puede describir la posición de las partes de su cuerpo, no puede señalar dónde le picó un mosquito, se rasca, pero no en el punto fijo de la picadura. Si le dicen que imite el saludo militar tampoco puede hacerlo. Schneider no puede improvisar: debe repetir la secuencia de sus hábitos uno por uno, no puede cambiar su rutina (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 121). Schneider tampoco es capaz de disfrutar del acto sexual, no hay impulso erótico en sus relaciones interpersonales: “el

sujeto ignora lo que hay que hacer” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 172). En síntesis, Schneider puede realizar movimientos concretos, pero no abstractos, es decir “movimientos no dirigidos a ninguna situación efectiva” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 120). Más allá de una explicación neurológica fisiológica causal (el enfermo se comporta así por la herida en el cráneo), Merleau-Ponty elabora una descripción en torno a la capacidad del enfermo y la capacidad de una persona sana para producir movimientos sobre la base del *être-au-monde*. Para el fenomenólogo francés, si el enfermo no logra elaborar movimientos para gozar de una vida sexual o para improvisar una conversación es porque no logra “hacer existir” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 121) otras formas de *ser-al-mundo*.

Cuando Merleau-Ponty menciona la posibilidad del cuerpo de proyectarse (organizar movimientos abstractos, en función de las tareas que propone el medio) está describiendo la intencionalidad del *cuerpo propio*, como “el poder de proyectar dentro de sí un mundo” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 173). La intencionalidad operante es, entonces, la capacidad del cuerpo para significar, moverse o responder a la tarea que nos propone el medio en que vivimos; es ese “yo puedo” (*je peux*) que logra la *puesta en forma* del mundo. En ese sentido, el cuerpo es intencional porque lleva una estructura central, un *modus operandi* para relacionarnos con nuestra situación. Sin embargo, Schneider ha bloqueado, de cierto modo, su estructura intencional, y no puede poner el total de sus funciones corporales en una relación sana con el mundo en el que vive.

Como hemos dicho anteriormente, Merleau-Ponty coloca la intencionalidad operante como parte de la trama existencial. El autor dirá que el enfermo ha perdido la *fe en el mundo*, pues éste ha dejado de ser un motivo para su vida. La lesión de Schneider, más allá de generarle problemas físicos y/o psíquicos, nos revela un problema existencial, que su cuerpo nos está anunciando. No hay en Schneider “indiferencia” frente a su vida sexual, sino imposibilidad y esto pasa porque el exsoldado ha quebrado su vínculo con el mundo, hay un daño en su “estructura erótica”, que no le permite expresarse libremente (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 173). Según el autor, antes del conocimiento, el cuerpo explicita una relación con el mundo operando a través de sus movimientos físicos, sus gestos, sus palabras; es una relación anónima vinculada a la experiencia erótica, el deseo y la libido. Schneider no puede hacer, plenamente, una *puesta en forma* del mundo, no puede significar ciertos aspectos de su vida (como lo expresan sus

dificultades para desenvolverse en el espacio, para señalar y tener orgasmos). Por eso, se dice que Schneider ha perdido la *fe en el mundo* (fe perceptiva).

Un segundo caso que presenta el fenomenólogo es el de una joven afásica. En ella, la afasia se ha presentado en dos ocasiones traumáticas (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 178) a las que ha respondido con la imposibilidad de hablar. Según Merleau-Ponty, podemos comprender la “pérdida de la palabra” más allá de lo fisiológico y lo psíquico, para pensarlo como otra enfermedad que rechaza irreflejadamente la coexistencia (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 177) y a través de la cual la intencionalidad se ha visto alterada – como en Schneider– por la pérdida de confianza en el mundo. Enfermarse de afasia no ha sido una disposición voluntaria de la joven (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 179), sino que resulta un modo de expresión en el que el *cuerpo propio* bloquea irreflejadamente su *confianza en el mundo*. Así pues, mientras más duran las enfermedades, estas se acomodan como estructuras en la relación *cuerpo-mundo* y, con el tiempo, se hace más difícil salir de ellas. La enfermedad actúa como un signo de nuestra forma de coexistir, y explicita la forma cómo el cuerpo retoma el mundo natural, sobre la cual se apoya para establecer una forma específica de comunicación con los otros y las cosas del mundo.

¿Qué relación podemos inferir entre las situaciones que nos muestran los enfermos y el sentido de libertad que narra *Pilote de guerre*? Desde la percepción, el cuerpo aparece como aquello que se puede cerrar (Schneider y la joven afásica) o abrir al deseo de relacionarse con el mundo, los otros y las cosas. Como lo muestran los casos citados, la enfermedad, la salud, el sueño son apoyos o motivos para *hacer existir* las cosas tal como las percibimos, para mostrar nuestra apertura al mundo y sus producciones posibles. Dice Merleau-Ponty:

En el mismo instante en el que vivo el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal: pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es así mismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación. El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse igual como un río se deshíela. El enfermo volverá a encontrar su voz pero no por un esfuerzo intelectual o por un decreto abstracto

de la voluntad sino por “una conversación en la que todo su cuerpo se congrega (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 181)³⁸

Sin la *fe perceptiva* no podemos comprendernos en relación con otros ni podemos *hacer existir* nuestras formas particulares de desarrollarnos como cuerpos hablantes. Schneider tiene un “nivel bajo” de adhesión al mundo, la joven ha “bloqueado” esa adhesión con la afasia. Lo que hace el cuerpo entonces es operar, transformar y simbolizar el mundo temporal y espacial, pues es así como se abre a los otros individuos o cuerpos expresivos, es así como se deja atravesar por la coexistencia de otros y como también nos vemos atravesados por ellos. El cuerpo, lo decimos nuevamente, explicita esta relación fundante y general con el mundo sensible y social, que convergen al mismo tiempo a través de nuestra *configuración del mundo*. Según Merleau-Ponty, no podría pensarse que el cuerpo solamente retoma el mundo sensible, puesto que lo sensible ya está mezclado con lo producido por otros cuerpos hablantes, que han hecho una infinidad de *puestas en forma* sobre el mismo mundo a lo largo de la historia. Por ende, ni el cuerpo ni el mundo, en tanto sistema global, puede ser visto como una estructura cerrada, acabada o completa, el sistema cuerpo-mundos-otros está abierto e incompleto siempre, se modifica incesantemente y en ese tránsito, se produce una interacción inagotable entre todos aquellos que lo habitan. Es interesante prestar atención a la relación comunicativa que Merleau-Ponty describe desde la etapa prelingüística, ya que no está describiendo una relación de un mero intercambio intersubjetivo; sino una relación en la que la expresión se realiza en “profundidad”; dicho con otras palabras –como aparecerá en los escritos póstumos– transita en una “historia vertical”. Véase pues que, tal como explica Merleau-Ponty, la palabra que expresa el hablante tiene una “historia”, lleva con ella movimientos y gestos sedimentados anteriormente por la comunidad a la que este hablante pertenece. Recogiendo esa experiencia natural y cultural, la nueva palabra se proyecta al mundo y, siendo compartida con otros, genera una transformación del lenguaje instituido. En ese sentido, la palabra, podríamos decir, se “desliza” en el espesor de lo vivido, actualiza una relación con los demás y no la instaura, porque esta relación con el mundo y los otros es mucho más antigua. Puede deducirse entonces por qué para Merleau-Ponty la humanidad no puede ser vista como una suma de individuos pensantes (*cogito*) que llegan a entenderse porque piensan compartir una misma esencia racional. La

³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 192.

percepción y el lenguaje ofrecen la posibilidad que, como dice el autor, “no nos escudemos en nuestras buenas intenciones, veamos en qué se convierten una vez fuera de nosotros” (Merleau-Ponty, 1948PM, p. 56).

Resumiendo, para Merleau-Ponty el *cuerpo propio* (del sano, del enfermo, incluso del animal) se inscribe en la naturaleza, como algo indeterminado; el cuerpo está envuelto en la *generalidad natural* de modo anónimo, y al mismo tiempo sus movimientos motrices, forma parte de una *generalidad social*, de un medio simbólico, porque recoge las *puestas en forma* anteriores, los productos que se han ido sedimentando (lenguaje, utensilios, convicciones, comportamientos, gestos, etc.) para darles un sentido. Desde la visión de Merleau-Ponty, ambas generalidades, la naturaleza y la cultura –a las que también llama anonimatos– mantienen una relación entre ellas de tipo dialéctico, que se enriquece y transforma por el operar del cuerpo. Al respecto, explica Merleau-Ponty, que la naturaleza y la cultura se ponen como “fondos” anónimos sobre los que el *cuerpo propio* retoma y produce su expresión. Si bien el cuerpo expresa sus significaciones como propias, ellas han sido retomadas y reelaboradas sobre esos fondos. Es por ello que el cuerpo va transitando entre la naturaleza y cultura, metamorfoseando las significaciones que forman parte de las generalidades a las que, a su vez, estamos adheridos desde el día de nuestro nacimiento. Ahora bien, en tanto decimos que la enfermedad es una forma de existir en el mundo, en tanto ella muestra ciertas dificultades para relacionarse “sanamente” con él, podemos entender la posibilidad de abandonar ese estado. La enfermedad muestra que “seguimos siendo libres frente al sueño y a la enfermedad en la exacta medida en que continuamos comprometidos en el estado de vela y de salud” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 181). ¿Cómo superamos este estado de enfermedad? En el caso de la joven afásica, Merleau-Ponty explica la importancia de la relación que ella establece con su terapeuta: volver a hablar aparece como un “río que se deshiela” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 181); y es a través del otro (el terapeuta) que ella puede reiniciar una relación sana con el mundo y volver al lenguaje. Por eso, el enfermo no está absolutamente bloqueado del mundo compartido con otros, porque incluso el sueño o la enfermedad nos vinculan con la trama existencial.

Más adelante veremos cómo esta descripción desde la enfermedad del cuerpo nos remite al tema central de la expresión. La “expresión” es lo contrario del concepto –forma

paradigmática de la filosofía moderna, según Merleau-Ponty—. Por ello, Merleau-Ponty quiere ver la palabra como elemento central de la vida irrefleja, pues su génesis muestra, con claridad, el retomar constante del mundo y de los otros y, asimismo, nos muestra que no existe la totalidad ni la síntesis final. No hay, pues, un *telos* sobre el que debería cerrarse, concluirse o dirigirse la comunicación. La génesis de la palabra nos aproxima a contemplar un mundo inacabado, porque siempre hay algo que decir, porque lo dicho se reinstituye en el *va y viene* de las significaciones corporales. Podemos apreciar esta relación con la expresión en las páginas siguientes.

1.3.3. Primeras indagaciones sobre el anonimato social: el *intermundo*

“El otro y el mundo humano” es el título de otra sección de la *Fenomenología*, en la que Merleau-Ponty nos plantea una comprensión prerreflexiva 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), 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, p. 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, p. 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, p. 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 “comunidad” entre los cuerpos que se enriquecen, mezclan y superan a sí mismos en sus manifestaciones recíprocas. El ejemplo que da Merleau-Ponty es el siguiente:

Un bebé 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 míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 363)³⁹.

Merleau-Ponty habla aquí de una intersección entre dos cuerpos, donde uno arrastra al otro o desliza al otro hacia una significación semejante pero no igual (de Saint Aubert, 2012), para poder proyectarse nuevamente sobre esa situación común establecida en la comunicación. Merleau-Ponty también llama a todo este movimiento intercorporal “el comercio de la comunicación”, porque como se puede apreciar en el ejemplo citado, el niño y el cuidador mezclan entre sí 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 más allá de la relación sujeto y objeto, *ego* y *alter-ego*, porque nos permite tratar al otro como aquel donde se da “cierta elaboración” y “cierta ‘visión’ del mundo” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 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 demás estamos envueltos. Por ello, para Merleau-Ponty, los cuerpos se intersectan en una situación, descubren en ella elementos “solidarios” con el otro, los cuerpos se “implican” en sus percepciones.

Cuando Merleau-Ponty explica cómo lo fisiológico se retoma en lo simbólico, como si hubiese un “desvío” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 206) del mundo natural que ejecuta el cuerpo para crear un mundo simbólico o virtual, está describiendo el movimiento de *reprise*, que será muy importante para entender lo político. *Reprise* (retomar) lo

³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 404.

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 sensible⁴⁰. No obstante, esta transformación puede entenderse como la producción de un sentido que “retoma” no solo lo sensible, sino también como 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 lo ofrecido 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 trans fondo 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

⁴⁰ 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).

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, encontramos 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, p. 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, p. 371) sino como “campo permanente o mi dimensión de mi existencia” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 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 insertarme 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, p. 369)⁴¹.

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 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 identificaba las reflexiones morales desde el *a priori* temporal y espacial. El filósofo, el individuo que se sabe libre, forma parte del *intermundo* en el

⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 410.

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, p. 463).

1.4 La expresión como clave de lectura de lo instituido e instituyente

1.4.1. *Reprise*: sinergia entre el cuerpo habitual y cuerpo actual

Acabamos de ver cómo, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty entiende *la puesta en forma* del mundo en estrecha relación con la descripción de la *Fundierung* de Husserl. 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 los 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, p. 101)⁴².

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 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, p. 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

⁴² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 97.

poder encerrarse en el medio particular de un amor o de una ambición (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 102)⁴³.

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 del tiempo, dejando instituciones de comunicación que el *cuerpo propio* toma como suyas y las actualiza. Por lo tanto, el *cuerpo 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, p. 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, p. 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

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 99.

contingencia en necesidad mediante el acto de reanudación (*reprise*)” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 187)⁴⁴.

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 immanencia y trascendencia. Immanencia, 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”⁴⁵ (Merleau-Ponty, 1996PPCPh, p. 49).

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 immanencia y la trascendencia 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. Esto 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.

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 198.

⁴⁵ 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 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”.

1.4.2. El lenguaje como indagación de lo social

En 1950 sucede la guerra de Corea, importante hito histórico durante la Guerra Fría, que expresaba la tensa división geopolítica entre capitalismo de occidente y comunismo de oriente. 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 Guérault, 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, p. 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, p. 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 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 merleaupontyano. 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 prerreflexivo, 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, p. 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, p. 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, p. 34).

1.4.3. *Stiftung*: dialéctica instituido e instituyente (1952-1955)

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 revista⁴⁶. 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 “preparar el análisis de esta función por la cual el mundo percibido es sublimado, hacer una teoría concreta del espíritu” (Merleau-Ponty, 2011MSME, p. 45)⁴⁷. Merleau-Ponty describe

⁴⁶ Presentamos este tema en el Capítulo 5, dedicado a Sartre.

⁴⁷ 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”.

las principales formas en las que la 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, p. 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, p. 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, p. 125, p.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, p. 49)⁴⁸.

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, Merleau-Ponty decía que, en

⁴⁸ 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 idéelle: 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 un 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”.

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, p. 80, p. 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, p. 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 su propia historicidad de 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 de la tesis.

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”⁴⁹ para describir el modo cómo, a través de una síntesis continua de operaciones intercambiadas entre los seres

⁴⁹ 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,

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, p. 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, p. 39)⁵⁰. 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, p. 48) ⁵¹ 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 olvida⁵², es decir, al mismo tiempo que se funda una posibilidad de sentido (creación), se da la pérdida de su no sentido (olvido).

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).

⁵⁰ 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).

⁵¹ 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).

⁵² 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.

Merleau-Ponty opone institución a constitución. Este último término correpondería a una filosofía de la conciencia. Constitución significa, según Merleau-Ponty, lo que tiene sentido “para mí” (*Sinngebung*, donación de sentido), es una institución continua. La institución en cambio “atravesía el futuro”, dice el autor, no plantea una subjetividad productora de sentido (Merleau-Ponty, 2012IP, p. 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”⁵³, 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, p. 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, p.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, p.17). De ahí que, como afirma Terzi, la institución deberá ser tratada pre-subjetivamente o trans-temporalmente (Terzi 2017, p. 7).

⁵³ 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).

¿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 ambiguo 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 sobre la intersubjetividad y el intermundo que podrían darse con esta nueva perspectiva de la institución. El filósofo francés explica que no se puede 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, p. 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, p. 77) y nos queda comprendernos ya no idealmente, sino lateralmente, en lo que Merleau-Ponty llama un campo de “gravitación social” (Merleau-Ponty, 2014IP, p. 92), este es el campo donde se producen crisis, transposiciones, revoluciones, problemas, emergencia de nuevos procesos sociales etc. Entonces, si estudiamos la historia y la política desde la lógica de la institución, podemos entender por qué Merleau-Ponty discute con Lévi-Strauss su posición relativista de comprensión de las culturas, pues Lévi-Strauss estaría negando su propia condición histórica y estaría renunciando a las posibilidades de una comunicación lateral con sujetos de un mundo distinto. Como ya había señalado Merleau-Ponty en la *Estructura del comportamiento*, el *a priori* es el otro y el lenguaje (Merleau-Ponty, 1967EC, p. 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, p. 63). Este tema, tendrá más claridad al introducir el sentido del *empiétement* en el anonimato social, en el segundo capítulo.

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 pues 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 merleau-pontyana 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, p. 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.

En este primer capítulo hemos presentado el contexto sociopolítico en el que Merleau-Ponty inicia su reflexión filosófica, hemos visto cómo este contexto es motivo para que Merleau-Ponty busque 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*, cuerpo habitual, cuerpo actual, entre otros. Hemos visto también que, entre los años 1950-1955, este estudio inicial de la percepción se convierte en una nueva reflexión de la expresión que se vincula con la institución y la historia. Hemos indicado cómo Merleau-Ponty se aparta de los rezagos de una perspectiva subjetivista de su *Fenomenología* de 1945, para pasar a una comprensión del ser, en el que la relación instituido-instituyente se refuerza con otros nuevos elementos de su reflexión, y que deben ser comprendidos con otras ideas

importantes: *écart*, *univeral lateral*, *campo abierto*, entre otros. Durante todo el capítulo, hemos mantenido el interés en observar el sentido de la expresión en la filosofía de Merleau-Ponty y los cambios a los que se enfrenta dicha idea. No obstante, para cumplir con el objetivo de este trabajo, a saber, esclarecer la relación entre expresión y contingencia en lo político, es preciso, primero, comprender a fondo los cambios que recibe el término intersubjetividad, y con ella, el de anonimato social, violencia y contingencia, especialmente en el contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial.



CAPÍTULO 2

RESIGNIFICACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA VIOLENCIA

En el capítulo anterior, hemos identificado las características principales del contexto social en el que Merleau-Ponty escribe su obra temprana: un tiempo de entreguerras que representa el fracaso de un tipo de filosofía entrampada en el debate racionalismo versus empirismo de los siglos XIX y XX. Hemos dicho también que ese contexto es motivador para que Merleau-Ponty elabore una respuesta filosófica inspirada en la fenomenología de Husserl y en los trabajos de la Escuela de la *Gestalt*, pero desde una visión fundada en el estadio perceptivo, donde el *cuerpo propio*, atravesado por la intencionalidad operante y la temporalidad, se articula con el mundo.

En este segundo capítulo buscamos profundizar un poco más en el modo cómo la violencia de entreguerras, de la Guerra Fría y los conflictos con las colonias, son todos ellos temas que invitan a que el autor francés se cuestione el sentido de lo político. Esto supone explicar por qué, para él, se debe pensar la política sin la moral de la conciencia privada (la misma que la guerra ha desvelado como un mito de la modernidad). El resultado de su indagación será ver lo político como una experiencia de comunicación colectiva, donde la violencia aparece como un rasgo inmanente, y que implicará analizarla desde distintas aristas.

Dividimos el capítulo en tres partes. La primera parte pone en contexto la visión de la violencia de Merleau-Ponty en un período de la tensa calma de la Guerra Fría. Intentamos hacer una exégesis de *Humanismo y terror* para clarificar tres formas de comprender la violencia y su relación con lo político. En la segunda parte, retomamos el vínculo entre lo político y la expresión, para explorar con mayor profundidad formas de poder dadas en las relaciones intermundanas. Mostraremos aquí los cambios que va teniendo el pensamiento de Merleau-Ponty, esta vez en un contexto donde el comunismo de la Unión Soviética, desde su perspectiva, solamente ha mostrado meros intereses imperialistas. Finalmente, presentamos la lectura interpretativa de Merleau-Ponty sobre la obra de Nicolás Maquiavelo, cuya importancia –para el autor francés– es reconocer el sentido contingente de la historia, como parte de una indagación de lo político, donde la violencia no está fuera de los vínculos colectivos propios del

anonimato social.

2.1. Violencia y humanismo

2.1.1. De la Liberación a la Guerra Fría

En mayo de 1945, Keitel 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, p. 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*⁵⁴, que tiene como fundadores a Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir,

⁵⁴ 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 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 (antitrotskista) 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

entre otros. Según Merleau-Ponty, la revista se proponía “una especie de desciframiento de lectura de la historia contemporánea, al mismo tiempo que ella se hacía” (Merleau-Ponty, 2016ENT, p. 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”. Sartre da entender que Merleau-Ponty quería proteger su identidad para mantener buenas relaciones con los intelectuales del PC, mientras Sartre mismo no había logrado ese aprecio (Sartre, 1965, p. 23).

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 mantienen 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.

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.

Debe decirse también que durante la Cuarta República se inicia el proceso de depuración (*l'épuration*), esto es, los procesos judiciales contra los colaboracionistas de la Alemania Nazi, un tema muy delicado y difícil para la generación de intelectuales franceses. Un caso polémico fue el de Robert Brasillach, intelectual reconocido por esta joven generación, abiertamente fascista del que, sin embargo, nunca se comprobó actos con colaboracionistas. Brasillach fue condenado a la pena de muerte. El caso de Brasillach abre un debate en la generación de intelectuales sobre el delito de opinión y la responsabilidad intelectual o académica⁵⁵.

En 1946, Merleau-Ponty viaja a Bélgica, después de siete años, para presentar una serie de conferencias filosóficas, pero no tendrá la ocasión de revisar el archivo de Husserl. No obstante, vuelve a conversar con el padre Van Breda, para retomar el proyecto del grupo husserliano en Francia, pero Van Breda demuestra su rechazo a que Sartre sea parte del grupo de investigadores franceses (Noble, 2011).

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, p. 8 y p. 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*).

⁵⁵ Según Judt, son conocidas tres posiciones: la de François Mauriac (de *Le Figaro*), quien pedía clemencia para Brasillach; la de Simone de Beauvoir, quien plantea el tema de la responsabilidad con el pasado; y la de Albert Camus (*Le Combat*) que pensaba que Brasillach debía pagar por su traición (Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*, p. 98). En este tiempo, el perdón y la justicia son temas de reflexión que, con poca distancia sobre los hechos, los intelectuales intentaron elaborar sin llegar a claros resultados.

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, a propósito de la Guerra de Corea. No obstante, la desilusión ya estaba presente con los procesos judiciales de la URSS. Como bien explica Revault de Allones, los acontecimientos son más una oportunidad para expresar su rechazo que una causa para que el autor tome conciencia (Revault, 2001, p. 64). Los textos de Merleau-Ponty abiertamente críticos contra el marxismo de la URSS y con el pensamiento de Marx forman parte de su libro *Aventuras de la dialéctica* (1955).

2.1.2. La polémica de *Humanismo y terror* (1947)

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)⁵⁶, que causó una amplia discusión 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-Ponty⁵⁷.

⁵⁶ 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 representando 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).

⁵⁷ 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

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. La segunda forma de violencia está relacionada con lo que hemos presentado en el primer capítulo: la existencia colectiva, en la que se halla un tipo de violencia propia de la coexistencia que subyace a la primera forma de violencia. La tercera forma de violencia es la del carácter contingente de la historia. Debe decirse que estas tres formas de violencia, que planteamos como presentes en la obra de Merleau-Ponty, deben comprenderse no de modo separado sino como parte de un fenómeno profundo en el que las dimensiones interactúan y se entremezclan. Explicaremos a continuación estas tres formas de violencia.

2.1.2.1. Violencia ideológica

En un escenario donde el capitalismo 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 política desde un lugar privilegiado, desde una razón impersonal o un “hombre genérico” que carece de historia (Merleau-Ponty, 1995HT, p. 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-

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 Charbonier*, 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 critica a Merleau-Ponty por no haber visto con cuidado y en su momento 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.

Ponty, 1995HT, p. 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, p. 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, p. 12 y p. 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, p. 54). De este modo, la verdadera libertad que proclamaba el marxismo se contradice con lo que muestra el comunismo 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, p. 15)⁵⁸, un entorno tan polarizado que pareciese 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, p. 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, p. 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, p. 11)⁵⁹

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 a la violencia para respetar la libertad formal y –por ende– ocultar la violencia bajo el disfraz de lo que se

⁵⁸A 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-Thão, 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).

⁵⁹Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 44.

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, p. 49 y p. 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.

2.1.2.2. 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 yuxtaponen 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, p. 154)⁶⁰.

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, p. 155). Debe notarse, pues, que la perspectiva merleauPontyana 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 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

⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 212.

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, p. 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, p. 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, p. 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. Esto es lo que hace el marxismo cuando establece su política sobre un análisis de la situación proletaria” (Merleau-Ponty, 1995HT, p. 136)⁶¹.

⁶¹ 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, p.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.

2.1.2.3. 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, p. 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 teje 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, p. 373). Según Merleau-Ponty, cuando el historiador estudia la batalla cree captarla en su verdad, pero en realidad el historiador 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 es 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 profunda 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, p. 84)⁶².

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, p. 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

⁶² Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 129.

verdadero. Sin embargo, la historia, así como es contingente comporta también una racionalidad y, de acuerdo a ello, hay algo que hace que, por 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)⁶³.

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, p. 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 “suspense” y exige de los individuos acciones y capacidad para tomar esos riesgos (Merleau-Ponty, 1995HT, p. 135).

2.2. El anonimato social

2.2.1. Primeras reflexiones sobre el anonimato social: *empiétement*

⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 44

Emmanuel de Saint Aubert (2004) ha desarrollado una exégesis sobre el término “*empiétement*” en la obra de Merleau-Ponty, que puede sernos útil para entender qué sentido tiene el *anonimato social* en la obra temprana del autor. “*Empiétement*”, que de Saint Aubert entiende como “transgresión intencional” (2004, p. 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, *empiétement* 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:

(i) *La violencia en el deseo sexual* (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 194). Dos sujetos se desean, pero también sienten perder su autonomía en la relación; 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 van modificando su comportamiento motivados por el comportamiento de su acompañante y de la misma situación vivida.

(ii) *La violencia de una situación revolucionaria* (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 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.

2.2.2. *Empiétement*: expresión y anonimato en los estudios sobre infancia

En el primer capítulo presentamos cómo, para Merleau-Ponty, el lenguaje es una relación viviente entre lo singular y lo universal que nos puede inspirar una pista de reflexión sobre las relaciones sociales. 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 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, p. 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 consciencia 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, p. 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, p. 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 otros⁶⁴.

Tercero, Merleau-Ponty profundiza así en la relación intersubjetiva o intercorporal donde los roles se “usurpan” (*empiétement*), 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 autopercepción⁶⁵.

⁶⁴ 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 en Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l’enfant. Cours de la Sorbonne 1949-1952*, Paris, 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 Magíster)

⁶⁵ 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

Decimos, entonces, que para Merleau-Ponty, el *empiétement* (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 o conflictual del *empiétement*, sino su “orientación posible” (de Saint Aubert, 2004, p. 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, p. 227). Según Merleau-Ponty es imposible escapar del *empiétement*, pues incluso la abstención o la indiferencia es de por sí una responsabilidad con el otro⁶⁶, y cualquier comportamiento propio afecta al otro. Entonces, si el *empiétement* es la forma de nuestra relación

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 este 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’ambiguïté 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’ambiguïté, 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 transitivismo (Merleau-Ponty, *Parcours I*, p. 219 y p. 227).

⁶⁶ “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).

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 mismos⁶⁷. 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.

2.3. Merleau-Ponty, lector de Maquiavelo

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 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, 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

⁶⁷ Ejemplos que Merleau-Ponty llama de tipo proyección identificativa: 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.

de comprender las relaciones humanas en su dimensión originaria, a la que también pertenece la violencia (Eslin 1982, p. 10).

2.3.1. Maquiavelo: poder y violencia

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 invasiones por el afán de expansión y de poder político y económico. Recuérdese 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 renacentista⁶⁸, 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 republicanos⁶⁹. Así pues, el principado del que Maquiavelo habla es un “nuevo principado”, cuya autoridad se

⁶⁸ 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.

⁶⁹ 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.

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 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)⁷⁰.

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 Príncipe ⁷¹ 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)⁷², 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).

⁷⁰ 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).

⁷¹ 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 Herbet 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 por qué de una incomprensión histórica (Isaiah Berlin, *Contra la corriente*, México: FCE, 1977). En la misma perspectiva véase Sheldon Wolin, *Política y perspectiva* (México D.F.: FCE, 2012).

⁷² “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).

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 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 Estado⁷³. 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.

⁷³ “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).

2.3.2. El Maquiavelo de Merleau-Ponty

“La vida colectiva es el infierno”, dice Merleau-Ponty aludiendo a *El Príncipe* (Merleau-Ponty, 1964, p. 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, p. 267) y en ese sentido, el poder, dice Merleau-Ponty, no obliga ni persuade, tan solo delimita, fluctúa entre el temor y la legalidad.

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, p. 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 entretejida con la política y lo *politico* se articula en *tensión* permanente e infinita con la violencia.

Para Merleau-Ponty, nuestras relaciones se desarrollan en el *empiétement* 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 desgarras 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, p. 266)⁷⁴.

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 el poder 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-Ponty, 1964S, p. 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, p. 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, p. 271)⁷⁵

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) sepan que las relaciones sociales suponen ese vértigo, donde la violencia es siempre una situación

⁷⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 351.

⁷⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 353.

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

Ahora podemos acercarnos a la perspectiva que nos abre Merleau-Ponty sobre lo político como contingente y violento. 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 un líder, 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; todo lo contrario, 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 dedicados a Hegel y Marx (*infra*). 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, p. 151)⁷⁶.

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, p. 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”

⁷⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 112.

(Merleau-Ponty, 1995HT, p. 26)⁷⁷

Históricamente, sobretudo en la literatura filosófica posterior a la Segunda Guerra Mundial, violencia y política han sido radicalmente distinguidos⁷⁸. Pero, 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

⁷⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 62.

⁷⁸ 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 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).

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. 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, p. 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, p. 220)⁷⁹.

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

⁷⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 168.

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 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, p. 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.

2.3.3 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, p. 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, p. 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, p. 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, –cree 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, p. 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, incluso en la acción política, que es evidente 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, p. 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 disuaciones 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 comprender, a significar” (Merleau-Ponty, 1964S, p. 301)⁸⁰.

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, p. 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

⁸⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 391.

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, p. 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 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, p. 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, p. 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) ⁸¹ . Lo interesante de esta perspectiva merleaupontyana, 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*.

⁸¹ 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 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).

CAPÍTULO 3

LA HERENCIA HEGELIANA Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA

“Si no renunciamos a la esperanza de una verdad, más allá de las tomas de posición divergentes, y si, con el sentimiento más vivo de la subjetividad, seguimos deseando un nuevo clasicismo y una civilización orgánica, no existe, en el orden de la cultura, tarea más urgente que la de reenlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo” (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 109)⁸²

En filosofía no hay posibilidades de elaborar un pensamiento propio si no es discutiendo con otros pensadores, con aquellos de los que hemos heredado problemas filosóficos que deben resolverse aún en nuestro tiempo y con aquellos que comparten nuestra época. Como nuestra investigación se centra en analizar lo político en Merleau-Ponty, hemos decidido presentar el modo cómo discute con tres filósofos ciertas ideas que le permiten elaborar una visión contingente de lo político: Hegel, Marx y Sartre. Es imprescindible decir que hay también otros interlocutores (Husserl, Heidegger, los teóricos de la Escuela de la *Gestalt*, Freud, Weber, Trotsky, Lukács, entre otros). No obstante, creemos importante concentrar nuestro estudio tan solo en estos tres autores mencionados, porque es a través de la discusión con ellos que Merleau-Ponty plantea la relación entre expresión y contingencia. Luego de haber expuesto, en los dos capítulos anteriores, la relación de Merleau-Ponty con su “fondo” político y social, en este capítulo y en los dos siguientes nos concentramos en analizar la discusión filosófica que establece Merleau-Ponty con estos tres pensadores.

3.1. Recepción francesa de la filosofía de Hegel

Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière han analizado la recepción de Hegel por los franceses durante ciento cincuenta años. En su libro, los autores establecen que “la edad de oro” de dicha recepción corresponde al contexto de Merleau-Ponty (Jarczyk y Labarrière, 1996, p. 25). Por eso, hablar de Hegel o del modo cómo Merleau-Ponty comprende a Hegel, supone reconocer algunas características de este contexto. En Francia, antes de la Primera Guerra Mundial, había poco interés en la filosofía de Hegel, y los estudios se centraban, tímidamente, en la *Ciencia de la lógica*. La “edad de oro” de Hegel en Francia, sin embargo, se concentra en la lectura de la *Fenomenología del espíritu*, lo que no solo destaca por la importancia de las publicaciones sobre el autor que

⁸² Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 109.

se realizan en este período, sino también por la notoriedad de filósofos e intérpretes que se dedicaron a difundir la obra del filósofo alemán⁸³. Entre ellos, Alexandre Kojève, filósofo ruso que marca profundamente a la comunidad universitaria francesa de este período con una interpretación focalizada en la lucha por el reconocimiento, a partir de la dialéctica en la figura del señor y el siervo. Entre los alumnos que asistían a su seminario sobre la *Fenomenología del espíritu*, entre los años 1933-1939, están: George Bataille, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Aron, Roger Caillois, Éric Weil, Jean Hyppolite, Raymond Polin, Robert Marjolin y Merleau-Ponty. Jarczick y Labarrière sostienen que todos estos jóvenes intelectuales difundirán el interés por Hegel con el carácter dominante de una lectura “antropológica” del sistema hegeliano, centrado en la libertad del hombre. No es tema de esta investigación indicar los aciertos o desaciertos de la interpretación de Kojève, pero debemos subrayar, como han hecho los autores mencionados, que el comentario del autor ruso originó una visión cerrada del pensamiento de Hegel, y no permitió ver en él otras exégesis posibles (Jarczick y Labarrière, 1996, p. 29). En efecto, la interpretación de Kojève no hizo posible tener una apreciación más completa del sistema interno hegeliano. Por haber reducido una interpretación de la *Fenomenología del espíritu* a una sola figura y a una visión particular sobre lo que se entiende como “el fin de la historia” en Hegel, ha condicionado las lecturas posteriores de toda la obra del autor⁸⁴.

⁸³ Jarczick y Labarrière identifican cuatro figuras relevantes para este período: (a) Alexandre Koyré (1882-1964) quien también le da relevancia a la *Fenomenología del espíritu* en sus clases de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, donde afirmaba el carácter religioso (sin teología) de la obra del autor; (b) Jean Wahl (1888-1974) quien hace famosa una interpretación existencial de la obra de Hegel (cf. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929); (c) Alexandre Kojève (1902-1968), autor clave de este período y de los próximos. Kojève se exilia en Francia y enseña, al igual que Koyré, en la *École des Hautes Études*, comentando línea por línea la *Fenomenología del espíritu*, y precisando una interpretación marxiana sobre el “reconocimiento”. Es importante decir que Kojève no solo fue profesor en la *École*, sino que también trabajó para la diplomacia francesa, por lo que su interpretación hegeliana se hacía más concreta con las referencias a los problemas históricos económicos y sociales de la época. Finalmente, destaca también la figura de (d) Jean Hyppolite (1907-1968), quien fue alumno de Kojève y un gran amigo de Merleau-Ponty. Gracias a Hyppolite, los franceses cuentan con las bases textuales para un adecuado trabajo de la *Fenomenología del espíritu*. No obstante, a los ojos de Jarczick y Labarrière, algunos comentarios sistemáticos de Hyppolite llevan los “estigmas de su tiempo”. Estos son los “estigmas” de la interpretación kojéviana (Jarczick, G. y Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, París: Albin Michel, 1996 p. 31). Indicamos también que el historiador Judt explica que la presencia de Kojève y su interpretación de la *Fenomenología del espíritu* permite que esta generación de intelectuales franceses pueda contar con herramientas conceptuales para negar, categóricamente, el pensamiento moderno kantiano (Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*, pp. 93-94).

⁸⁴ En una carta escrita por Kojève a Trac-Duc-Thão en 1948 (a propósito de la publicación de su curso, donde el vietnamita comenta críticamente el trabajo de aquel), Kojève escribe: “J’ai fait un cours d’anthropologie phénoménologique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur” (Jarczick, G. y Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, p. 64).

La interpretación kojéviana en un contexto de entreguerras genera que el interés por la obra de Hegel aumente en este momento y mucho después al finalizar la Segunda Guerra Mundial, especialmente para una reflexión jurídica y política. Según Descombes, fue al término de la Segunda Guerra Mundial, cuando Hegel “se convirtió en la cima de la filosofía clásica y en el origen de todo lo ultramoderno que se hacía” (Descombes, 1982, p. 30). No puede negarse la influencia de Kojève en el interés que pone Merleau-Ponty por la *Fenomenología del espíritu*, tal como él mismo lo ha expresado:

“Pero si el Hegel de 1827 puede ser tachado de idealista, no puede decirse lo mismo del Hegel de 1807. La *Fenomenología del espíritu* no solo es una historia de las ideas, es una historia de todas las manifestaciones del espíritu que reside tanto en las costumbres, en las estructuras económicas, en las instituciones jurídicas, como en los tratados de filosofía” (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 81)⁸⁵.

Para nuestra investigación, nos preguntamos ¿por qué regresar a Hegel para conocer el pensamiento político de Merleau-Ponty? ¿Puede entreverse, acaso, una influencia hegeliana en su propuesta? La respuesta debe reflejar la ambigüedad propia de la filosofía de Merleau-Ponty. Por un lado, Merleau-Ponty es hegeliano cuando encontramos en sus obras la apropiación de conceptos de la *Fenomenología del espíritu*, o el ritmo dialéctico que presentan sus trabajos (el uso específico de las dimensiones del *en sí* y el *para sí*). Por otro lado, Merleau-Ponty es antihegeliano cuando critica fuertemente una visión totalizante de lo histórico o el carácter de necesidad que, cree él, Hegel atribuye a la historia⁸⁶. Lo cierto es que, para Merleau-Ponty, el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* de 1807 es un autor importante para la formulación de su pensamiento ya que, luego de haberse desvinculado del racionalismo en el que fue formado, Hegel representa la posibilidad de abordar los problemas políticos de su tiempo de una manera distinta, y de “tomar posición de los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo” (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 110). Decimos el Hegel de 1807 y no el de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1827, porque Merleau-Ponty piensa que este último no

⁸⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 111.

⁸⁶ La literatura actual sobre la “totalidad” en Hegel ha sido profundamente estudiada en los últimos años y las nuevas aproximaciones a la *Fenomenología del espíritu* permiten saber que lo que pensaba Hegel sobre la totalidad podría estar relacionado al pensamiento de la contingencia. No es nuestro interés confrontar a Merleau-Ponty con la bibliografía contemporánea acerca de la totalidad hegeliana, solamente queremos reconocer que su interpretación sobre el filósofo alemán responde a su generación intelectual. Sobre este tema en particular véanse las críticas de Jarczyk y Labarrière a la idea del “fin de la historia” según Kojève o Eric Weil. Otro texto crítico sugerente, también del contexto francés, es Bernard Bourgeois, *La Raison moderne et le droit politique* (Paris: Vrin, 2000).

ofrece más que “un palacio de ideas” en el que todas las oposiciones de la historia se colocan sobre un solo pensamiento (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 79). Lo que vamos a encontrar en los textos de Merleau-Ponty son siempre referencias a la *Fenomenología*, de ahí nuestro interés por concentrarnos en este texto.

La postura de Merleau-Ponty sobre Hegel no solo ha sido expresada en “Existencialismo en Hegel”, publicado en 1947, sino también en los dos cursos que dictó en el Collège de France: *La philosophie dialectique* (1955-1956) y *Philosophie et non philosophie depuis Hegel* (1960-1961), lo que deja en evidencia la importancia de este interlocutor hasta el final de la vida de Merleau-Ponty.

El propósito de este capítulo es aclarar la relación intelectual implícita y explícita que Merleau-Ponty establece con Hegel. Pensamos que, desde un evidente diálogo con Hegel, Merleau-Ponty marca a la vez su adhesión y su distancia de este pensamiento. Para demostrar lo dicho, dividimos este capítulo en dos partes. En la primera parte, buscamos identificar los elementos sobre los que Merleau-Ponty encuentra en Hegel una parte de su inspiración, en breve, buscamos reconocer el modo en el que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se hace presente en los trabajos del filósofo francés. En la segunda parte, analizamos en qué aspectos Merleau-Ponty se aleja del pensamiento de Hegel y, para decirlo en las expresiones mismas de nuestro autor, cómo para él la historia *no tiene un sentido; tiene sentido (du sens)*. Entonces, presentaremos cómo, en un diálogo fluido con Hegel sobre la existencia y la individualidad, especialmente en sus cursos dictados en el Collège de France y en *Aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty llega a posiciones disonantes con la interpretación del pensamiento de Hegel que lo presenta como un filósofo de la necesidad, que excluye la contingencia, interpretación corriente en la época de Merleau-Ponty, y ampliamente criticada hoy.

3.2. Merleau-Ponty “hegeliano”: Influencias conceptuales de la *Fenomenología del espíritu*.

3.2.1. La *negación determinada* y la jerarquía de órdenes en la *Estructura de comportamiento*

El traductor al francés de la *Fenomenología del espíritu* –Jean Hyppolite– ha explicado la importancia de Hegel en el pensamiento de su “hermano” Merleau-Ponty (como él mismo lo llamaba), diciendo que no hay obra más dialéctica que la *Estructura del*

comportamiento (Hyppolite, 1971, p. 695). En realidad, la influencia de Hegel sobre Merleau-Ponty se hace presente en toda su obra: textos escritos, conferencias y cursos dictados por Merleau-Ponty. Todos ellos presentan una relación, manifiesta o no manifiesta, con la dialéctica hegeliana. Incluso, el mismo Merleau-Ponty ha escrito que “Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía, desde hace un siglo” (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 109). De ahí su interés por incorporar el movimiento dialéctico y la experiencia vivida por la conciencia de la *Fenomenología del espíritu*, como parte de su estilo de pensamiento.

Recordemos primero qué función cumple la *negación determinada* para el mismo Hegel. En la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel señala que el problema epistemológico central de la filosofía moderna es que el conocimiento se entiende como un instrumento que permite alcanzar el saber (la verdad), considerando dos perspectivas del conocimiento: una primera que asume el conocimiento como un camino que conduce al saber, pero en tanto instrumento altera y modifica la verdad; y una segunda que cree que entre el conocimiento y el saber hay una barrera infranqueable, por lo que no tenemos acceso al saber real. En ambos casos, piensa Hegel, se cree que el conocimiento es tan solo un medio para alcanzar el fin, y que la verdad o el saber es exterior (Hegel, 1987, p. 52). Hegel propone pensar el saber como absoluto, es decir, no como exterior a nosotros mismos, sino como el saber que se manifiesta *en* nosotros mismos (Hegel, 1987, p. 53), pues el absoluto se sabe a sí mismo a través de nosotros y en una génesis de su saber de sí mismo que se realiza a través de la historia de los pueblos, el espíritu del mundo. Desde su perspectiva, estamos ya en el absoluto (*bei uns*) y de lo que se trata es que asumamos el conocimiento del modo en que el absoluto se despliega para conocerse a través de nosotros. Según Hegel, la tarea filosófica de su época es recoger un movimiento del saber (movimiento que va de lo infinito a lo finito y de lo finito a lo infinito, recogién dose en la filosofía). Para él, la filosofía es la expresión de la toma de conciencia de sí misma, de la cual la comunidad humana moderna es portadora. Por eso, la estrategia que plantea en la *Fenomenología* es invitar al lector (lo que se identifica como el “para nosotros” en el texto) a ver cómo la conciencia (podríamos decir, la “protagonista” de la obra) irá conociendo y progresando en su saber, liberándose progresivamente de las representaciones que la hacen concebir este saber como exterior a ella.

Una preocupación central de la *Fenomenología del espíritu* consiste en ayudar a la conciencia a liberarse de la representación. Para Hegel la representación es una manera de considerar nuestra relación con las cosas como viniendo de estas cosas mismas y no como una experiencia nuestra. La manera de salir de la representación no es, sin embargo, la negación escéptica de todo lo exterior, sino una negación organizada, es decir, la experiencia consiste en saber con qué enfoque nos relacionamos con las cosas de manera total, en experimentar los impases a los que nos lleva la experiencia. Esto corresponde no a una “negación común”, sino a la necesidad de cambiar de enfoque, de tal modo que nos permita integrar el enfoque anterior en una perspectiva más comprensiva. En ese sentido, la negación se ejerce de tal manera que está produciendo una nueva perspectiva y no la destrucción de lo que anteriormente habíamos experimentado.

Otra fuente de inspiración que Merleau-Ponty toma de la *Fenomenología del espíritu* es la diferenciación que hace Hegel entre el *en sí* y el *para sí*. Siguiendo la introducción de la obra, tenemos un análisis del *en sí* y del *para sí* y del juego que se debe instaurar entre ambos, que tiene parentesco con lo que acabamos de evocar hablando de la negación determinada y de la superación que ella está destinada a efectuar de la representación. Es preciso notar que la apropiación que Merleau-Ponty hace entre la diferenciación del *en sí* y el *para sí* limita la significación de ambos términos a lo que la introducción de la *Fenomenología del espíritu* nos propone⁸⁷. Merleau-Ponty organiza cada uno de sus capítulos asignando al *en sí* el papel de presentarnos las posiciones empiristas sobre el cuerpo y al *para sí* el papel de representarnos las posiciones que llama intelectualistas sobre el cuerpo.

En Hegel, el *en sí* es aquello que la conciencia distingue como “fuera de ella”, el *para sí* es la reflexión que hace la conciencia de la relación con ese algo (el saber), lo que ella cree que alcanza su saber (concepto de saber) (Hegel, 1987, p.57). Sin embargo, esta separación *en sí-para sí* es solamente aparente, porque ambos elementos son *de* la conciencia, es decir, están en ella, pero funcionan de manera diferenciada, de tal modo

⁸⁷ En realidad, en la *Fenomenología del espíritu* el *en sí* y el *para sí* cargan su significación de elementos nuevos a lo largo de la obra y, finalmente, no tienen su sentido completo si no se miran a partir de una tercera dimensión que es el *en sí* y el *para sí* dentro de la cual estas dos primeras dimensiones intercambian sus determinaciones; pero no es aquí nuestro propósito explorar estas articulaciones lógicas que configuran el ritmo de la fenomenología hegeliana.

que la conciencia compara su “saber” (*para sí*) con el objeto (*en sí*) y examina las coincidencias entre uno y otro elemento. Por todo lo dicho, a lo que apunta Hegel es a la experiencia vivida por la conciencia, que consiste en despojarse una y otra vez del carácter unilateral de su experiencia hasta que aparezca la *esencia misma*, que es el movimiento que ha animado todo este camino. Hegel explica la experiencia que realiza la conciencia como el tránsito sucesivo de una figura a otra, en el que la segunda figura es más amplia e integra a la primera. Así, en cada paso, la conciencia va constituyendo un camino hasta descubrirse envuelta en la totalidad⁸⁸. También podría decirse que este tránsito es la liberación progresiva de la conciencia, que pasa de una situación de abstracción (unilateralidad) para ascender a la totalidad (absoluto). Es de este modo que la conciencia recorre un camino de negación (supresión), que le permite producir algo nuevo, conservando los elementos de la figura anterior (lo que identificamos como *Aufhebung*), a la vez que negándolos como separados. Lo descrito aquí, recordemos, aparece en la obra hegeliana como la “negación determinada”: la conciencia niega su saber inicial o previo, y a esta negación la experimenta como duda y desesperanza⁸⁹. Pero ello no es un mero límite, sino una posibilidad, porque le permite pasar a una nueva organización del saber. La negación es determinada porque lo que niega o suprime la conciencia es la manera que tenía de enfocar la realidad en la experiencia anterior y, por eso mismo, el tránsito a una nueva manera de abordarla. En palabras de Hegel, en la *negación determinada* está planteado el tránsito del saber no real al saber real (Hegel, 1987, p. 54). Por eso dirá que, frente al escéptico (quien niega la realidad), su escepticismo es radical, ya que al negar la “realidad” (objeto), la transforma (Hegel, 1987, p. 55). La conciencia recapacita sobre la realidad vivida para pasar a un nuevo momento que ella construye; ella no suprime lo vivido, ella integra esa experiencia unilateral en una verdad más amplia. Por lo tanto, dice Hegel, cuando la conciencia niega la experiencia, esto supone la transformación de ella misma.

⁸⁸ Considérese que este es uno de los puntos de discusión centrales de la obra hegeliana. Tenemos tres puntos de vista: el lector, la conciencia y el “para nosotros”, que –como indica Labarrière– podríamos decir que es el narrador de la obra que asegura la memoria de la experiencia, por ejemplo, entre la unicidad y multiplicidad, pues la conciencia se olvida constantemente de sus avances. No obstante, no podría afirmarse que el “para nosotros” tenga un punto de vista de la idea absoluta, pues el espíritu se hace en su conciencia de sí y luego se anula a sí mismo para unificar las dimensiones, que es el saber absoluto de sí mismo.

⁸⁹ En la *Fenomenología del espíritu* se repite constantemente el camino de la duda y la desesperanza. El tema de la angustia también aparecerá en Kojève, y antes en Kierkegaard y luego en Heidegger. En el caso de Hegel, debe entenderse como el miedo a lo que está por venir. Para Hegel, el ser humano en tanto es género, se encuentra en la búsqueda del saber, su “ardoroso celo por la verdad misma” hace que busque siempre la verdad más allá de la angustia. Para él, la angustia no es inercia sino el anuncio de un momento de cambio (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México D.F.: FCE, 1987, p. 56).

Tal como lo ha desarrollado en sus estudios de la *Fenomenología del espíritu*, Eugen Fink, alumno de Husserl, podríamos decir que el Espíritu es auto-diferenciación entre el *en sí* y el *para sí* (Fink, 2008, p. 28), entre lo singular y lo universal, entre su conciencia y su autoconciencia. Ahora, debemos preguntarnos de qué manera el movimiento de *negación determinada* hegeliano se presenta en la *Estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty. En la introducción de este texto, el autor nos dice: “nada hay, pues, en el mundo, que sea extraño al Espíritu” y “el mundo es el conjunto de relaciones objetivas llevadas por la conciencia” (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 19). Con estas frases Merleau-Ponty no nos está proponiendo su propio pensamiento, sino las posiciones que su libro, de cierto modo, pretende criticar. Estas posiciones las va a identificar después como intelectualismo, pero en la *Estructura del comportamiento* su preocupación se orienta más a la crítica del empirismo. Sin embargo, esta crítica no se identifica de ninguna manera con una visión espiritualista del comportamiento.

En efecto, el modo cómo el fenomenólogo francés intenta responder a las dificultades que plantea la teoría fisiologista, la psicología clásica, el mecanicismo y el vitalismo, incluso las interpretaciones de la *Gestalt* sobre los organismos y sus comportamientos, supondrá salir de la típica distinción entre comportamientos elementales y complejos (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 153), abandonar la comprensión causal y mecánica del organismo para considerar los comportamientos como parte de estructuras dinámicas y abiertas que se organizan de acuerdo a los modos como viven las relaciones con su entorno. Podemos explicar la distinción entre Merleau-Ponty y las posturas científicas sobre el comportamiento animal y humano en este período con un breve ejemplo entre todas las críticas que se plantean en *La estructura*. Con la teoría del reflejo condicionado, los fisiologistas planteaban que los estímulos retinianos y los condicionamientos parcialmente adquiridos de otras experiencias permitían al organismo reaccionar a una sollicitación puntual, los fisiologistas pensaban también que el organismo operaba bajo una sucesión de eventos nerviosos, o partes desconectadas entre sí, las cuales se ponían bajo una relación mecánica con estímulos específicos. Merleau-Ponty, piensa –como la Escuela de la *Gestalt*– que el organismo tiene una función más compleja que una mera asociación estímulo-reflejo, porque su estructura está en movimiento constante, motivado por las situaciones vividas. ¿Cómo entender el comportamiento “en movimiento”? El fenomenólogo francés cree ver en los descubrimientos de la Escuela de la *Gestalt* una

novedad sobre el comportamiento, que ni siquiera los gestaltistas logran reconocer: el organismo estudiado por los científicos de la *Gestalt* no presenta comportamientos en una relación causal con su entorno, sino que aprehende el estímulo al interior de una situación. En efecto, los gestaltistas están describiendo distintas maneras de *poner en forma* (*mettre en forme*) las sollicitaciones que reciben del entorno, donde el estímulo deja de ser causal y adquiere un sentido propio, una significación vital (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 75, p. 185, y p. 214), relacionada a los *a priori* de la especie. De ahí que la *Gestalt* identifique un orden entre los organismos, dividido en orden físico, orden vital y orden humano. Sin embargo, los gestaltistas reducen el orden humano al orden vital, y este último al físico, por lo que terminan proponiendo una descripción del comportamiento que se podría asimilar al nivel físico. Merleau-Ponty, por su parte, encuentra en el trabajo de la *Gestalt* una respuesta más profunda sobre las relaciones que mantienen entre sí los distintos órdenes y cómo el comportamiento humano los integra. Para el fenomenólogo francés, habría que pensar mucho más la jerarquización de los órdenes como un movimiento de superación que va integrando los órdenes anteriores, así el orden humano supera los dos órdenes anteriores integrándolos en él. Precisemos un poco esta descripción.

(a) El *orden físico* hace referencia a elementos físicos determinados por las condiciones exteriores y definidos por los cambios que les da el entorno. Es decir, estamos hablando de materias físicas que se equilibran de acuerdo a condiciones exteriores y reales (por ejemplo, la dinámica en la que es colocada una gota de aceite en un recipiente con agua, o la repartición de las cargas eléctricas sobre un conductor) (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 195).

(b) El *orden vital* no solo implica el equilibrio respecto a condiciones exteriores. También supone un organismo que encuentra una independencia de tales condiciones, adaptándose a su medio. Dicho de otra manera, el organismo ejecuta un trabajo que no solo supera los propios condicionamientos exteriores, sino también que adapta su comportamiento a las condiciones del entorno. Toda especie animal se encuentra dentro de este orden, su actividad consiste en mantener en permanencia el equilibrio con el entorno, correspondiendo a los *a priori* de la especie a la cual pertenece.

(c) El *orden humano* supera los dos órdenes anteriores integrándolos en sí. El orden vital aparecía como una acción que expresaba la “ley interior del organismo”, y a partir de ella superaba los condicionamientos de los estímulos externos. La relación vital expresaba,

pues, una relación dialéctica organismo-medio, donde el organismo se adaptaba al medio a través de una organización interior (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 174). No solo el organismo cuenta aquí con un cierto hábito motor, sino que además es capaz de improvisar. Merleau-Ponty relaciona la capacidad de improvisación (o lo que llamaremos virtualidad) con la expresión. Para el autor, expresar supone articular los elementos que aparecen en las formas anteriores. Así, por ejemplo, quien toca un piano no solo articula los estímulos visuales, su motricidad manual, con el instrumento musical, sino también es capaz superar todas las fases creando una nueva melodía. Por eso, dice el autor, se pasa de una fase de signos a otra de sentidos. Ahora, en el orden humano, la relación dialéctica es “encarnada”, el organismo humano supera la adaptación al medio creando su propio medio o, dicho de otro modo, elaborando a partir del medio natural un medio de significaciones. Para Merleau-Ponty, el cuerpo humano hace sistema con su entorno, recoge la sollicitación de lo sensible y en la tarea *pone en forma* esto sensible y lo transforma en mundo orientado que recibe a la vez una significación espacial y temporal, una profundidad (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 229). El orden humano se distingue, entonces, por su capacidad de expresión y significación, a través del medio que está produciendo (Merleau-Ponty lo llama medio de comportamiento).

¿Qué conclusiones revela la jerarquía de los sistemas, descrita en *La estructura del comportamiento*? Primero, se puede apreciar que en la descripción hecha por Merleau-Ponty, la relación entre el organismo animal y humano es dialéctica (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 211). Hemos mencionado que el organismo vivo tiene una relación de adaptación con su entorno por el cual logra un equilibrio, superando el orden físico inmediato y estableciendo un trabajo en el que lo físico se envuelve en una capa más compleja de comportamiento. En cambio, el orden humano integra los órdenes anteriores, pero los supera a través de su capacidad no solo para adaptarse al medio sino para producirlo. “Dialéctico” aquí significa que el nivel del comportamiento humano o simbólico integra los niveles anteriores de la misma manera que en la negación determinada una experiencia se supera a sí misma no negando la experiencia anterior, sino reelaborándola en una más amplia. Entonces, esta relación descrita como dialéctica rompe con la descripción fisiologista, mecánica e incluso vitalista que se ha hecho del organismo animal (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 213).

Segundo, en la descripción merleau-pontyana, todo pasa como si estuviésemos en el movimiento de *negación determinada* de la *Fenomenología del espíritu*: el organismo humano resume las situaciones precedentes (el orden vital y físico) y las transforma en una experiencia más amplia, como parte de su proyecto en el mundo (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 233). Dicho de otra forma, el comportamiento humano implica la conservación de las formas anteriores de comportamiento, su reintegración, hasta llegar a un comportamiento superior dotado de expresión. La relación entre el organismo y el medio, entre el ser humano y el mundo es, para Merleau-Ponty, una relación dialéctica que se origina en la conciencia perceptiva (Hyppolite, 1971, p. 689). En síntesis, Merleau-Ponty se inspira del movimiento de pensamiento propuesto por Hegel bajo la denominación de *negación determinada* para dar cuenta de la jerarquización de los órdenes mecánicos, vitales, humanos, sugiriendo entre ellos la misma relación de integración de un nivel en otro nivel que Hegel propone evocando la relación entre una experiencia precedente y una experiencia presente.

Tercero, y a partir de lo dicho en líneas anteriores, inspirado por el movimiento que Hegel entiende como *negación determinada*, Merleau-Ponty nos presenta las relaciones entre los distintos órdenes de realidad como un proceso de integración progresiva de un orden en otro orden: lo físico sirve de base a lo biológico, lo biológico y lo físico sirven de base a lo humano. Ahora bien, mientras para Hegel el movimiento al que se sometía la conciencia permitía comprender la realidad, para Merleau-Ponty el movimiento de integración progresivo de los órdenes alcanza su culmen en el orden humano, que es aquel de la palabra intercambiada.

El modo cómo Merleau-Ponty lee la *negatividad determinada* de la *Fenomenología del espíritu* es para pensar la filosofía no como una experiencia que nos conduce a algo acabado, sino como una manera de vivir o de estar en el mundo (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 76). No obstante, el esfuerzo de Hegel es que el individuo que lee la *Fenomenología* entre en una dinámica de apropiación que hace el Espíritu para reconocerse como libertad (la libertad de la comunidad humana). En el caso de Merleau-Ponty, de manera más concreta, lo que hace la diferencia con el ser humano es que este produce su medio y no se conforma con adaptarse a él, como sí pasa en los animales.

3.2.2. *Aufhebung* y *Fundierung* en la *Fenomenología de la percepción*

Hacia el final del capítulo dedicado a los tipos de órdenes en la *Estructura del comportamiento*, al que acabamos de hacer referencia, Merleau-Ponty vincula esta descripción a la propuesta de *Fundierung* de Husserl (motivo-motivado):

“(…) al establecer la idealidad de la forma física, la del organismo y la de lo ‘psíquico’, y justamente porque lo hacíamos, no podíamos superponer simplemente estos tres órdenes; y cada uno de ellos, al no ser una nueva sustancia, debía ser concebido como una continuación y una ‘nueva estructuración’ del precedente. De ahí, el doble aspecto del análisis que, al mismo tiempo, lideraba lo superior de lo inferior y lo ‘fundaba en él’” (Merleau-Ponty, 1957EC, p. 257)⁹⁰.

Esto último nos permite indicar una posible sintonía entre dos maneras de razonar: la *Fundierung* de Husserl y la *negación determinada* de Hegel, pues ambas tratan de escapar de la causalidad. Si tomamos en cuenta los años de formación de Merleau-Ponty dedicados a la lectura de la *Fenomenología del espíritu*, se podría formular la hipótesis de una influencia en la interpretación que Merleau-Ponty tiene sobre la *Fundierung* de Husserl. Su obra evoca una analogía entre el ritmo de sucesión no causal (tal como lo propone Husserl) bajo una descripción semejante a la *negación determinada* hegeliana. Debe decirse, no obstante, que se sabe que los vínculos entre la filosofía de Hegel y Husserl son pocos en la obra del mismo Husserl, y que las influencias académicas de este (Boole, Weierstraß, Brentano) podrían haber promovido una lectura crítica de la obra de Hegel. Sin embargo, puede apreciarse en ciertos textos de Husserl su interés por la *Fenomenología del espíritu* (Rizo-Patrón, 2003, p. 176), precisamente por el movimiento dialéctico de identificación y diferenciación como experiencia central de la conciencia, y la *negación determinada*⁹¹.

⁹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 199.

⁹¹ Habría que hacer ciertas precisiones sobre las diferencias entre Hegel y Husserl en torno a su visión de la ciencia. Hegel critica una visión de la ciencia tal como la entendía Kant (sobre la distinción fenomenal-noumenal), y plantea la ciencia como totalidad. En la visión hegeliana hablamos de una ciencia de la libertad, que busca comprenderse a sí misma en lo histórico. En el caso de Husserl, la ciencia que él critica representa al positivismo del siglo XIX y el dualismo filosófico heredado desde Descartes. Husserl hace ver que la ciencia de su tiempo ha olvidado su génesis histórica (que desemboca en lo que califica como la “crisis de las ciencias”), y por ello plantea una *fundación* nueva de las ciencias en general, no desde una visión teleológica sistemática (especulativo-conceptual), sino de retorno al mundo de la vida que sirve de base a todo conocimiento, pero que la ciencia ha olvidado. Evidentemente, estamos hablando de dos ciencias criticadas distintamente: para Hegel, la de Kant; para Husserl, el positivismo y el racionalismo. Lo interesante de Husserl es que comparte con Hegel el interés de una refundación científica, pero esta tiene objetivos distintos que responden a la situación de la ciencia de cada época (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008).

Aunque *Fundierung* es un término que puede aparecer de diferentes modos en la filosofía de Husserl (fundación de validez, evidencia, fundación última), todos ellos nos remiten al reconocimiento de una región del ser primordial, intuitiva y originaria. Husserl se acerca, de diferentes modos, a indagar sobre dicha región que, en su último período, querrá describir bajo los términos de una fenomenología genética, cuya idea central es acercarnos a una descripción de la constitución del mundo, desde una etapa prerreflexiva, pre-yoica, pre-lingüística, fundadora de la experiencia, sobre la que se construye todos los significados, incluso los de las ciencias. Anteriormente hemos indicado que Merleau-Ponty descubre, en la obra inédita de Husserl, un modo de hacer filosofía que “retorne a las cosas mismas”, que vuelva a nuestra relación con el mundo antes del conocimiento. Desde ahí, la tarea del filósofo supondría reconstruir sus percepciones no en tanto sujetos, sino en tanto cuerpos que forman con el mundo un sistema (*être-au-monde*) (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 7).

Merleau-Ponty toma el camino de una descripción fenomenológica desde el cuerpo y encuentra en Husserl la idea de “motivación”, considerándola uno de los conceptos más “fluyentes”⁹² del fundador de la fenomenología. Este consiste en que el fenómeno motivado se desarrolla en el mismo momento en que se hace explícita su relación con el fenómeno motivante. El motivante actúa sobre el motivo, pero a su vez éste retroactúa sobre el motivante, transformando el anterior sentido dado (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 71 y p. 274)⁹³. Lo que Merleau-Ponty comprende como el motivo-motivado es el “fluir

⁹² Merleau-Ponty hace aquí referencia a dos términos en alemán: *Ineinander* (uno-en-el-otro) y *fließende* (fluyente), términos que Husserl desarrolla en *Experiencia y juicio*. Si nosotros nos remitimos a este texto, podremos apreciar que Husserl explica que el Yo se orienta a los objetos de su mundo circundante de una manera, y que luego esa manera se transforma en otra y así sucesivamente. Así, las intenciones o modalidades de acercarse al objeto están puestas en un horizonte infinito de valideces que cooperan y se co-actualizan. De ahí que Husserl identifique la intencionalidad como una movilidad fluyente. Husserl habla también de un fluir orientado, que parte de las experiencias fundamentales originarias (antepredicativas) que son la base para las nuevas experiencias de la conciencia. Por ese motivo, Husserl explica que no basta con examinar los juicios últimos, sino que debemos retornar al substrato en el que ellos reposan (Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, Paris: PUF, 1970, §§10-13). En la *Crisis*, Husserl plantea el *Ineinander* como parte de la experiencia de determinación-indeterminación de la intencionalidad fluyente, que también está presente como co-intencionalidad (intersubjetividad) en un horizonte de compenetración empático, que nos refiere incluso a las relaciones de historicidad humana (comunidad trascendental) (Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, §40, §71 y §72).

⁹³ Véase también Maurice Merleau-Ponty, *Posibilidad de la Filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Madrid: Narcea ediciones, 1979, p. 212: “La inherencia del sí mismo, del sí mismo al otro y del otro al sí mismo, lo que Husserl llama *Ineinander*, está silenciosamente inscrito en una experiencia integral: estos imposibles están compuestos por ella. La filosofía se convierte en la tentativa, más allá de la lógica y del vocabulario dados, de describir este universo de vivas paradojas. La reducción ya no es retorno al ser ideal; nos lleva de nuevo al alma de Heráclito, a un encadenamiento de horizontes, a un ser abierto. Por haber ‘olvidado’ el flujo del mundo natural e histórico, por haberlo reducido a algunas de sus producciones, como la objetividad de las ciencias de la naturaleza, la filosofía y la razón se

incesante” que va de un lado a otro (*Ineinander*), en el que las adquisiciones anteriores se reactivan y actualizan presentándose transformadas, y que lo hemos descrito en el primer capítulo, para explicar la sinergia que se establece entre el cuerpo actual y el cuerpo habitual.

Lo que hemos dicho hasta ahora, nos invita a volver a la problemática expresada líneas arriba: la relación de Merleau-Ponty con el pensamiento de Hegel (específicamente con la *negación determinada*). Cuando Hegel opone al escepticismo la negación determinada, está reprochando al escéptico una negatividad que finalmente se devora a sí misma frente a la realidad. En la negación determinada sucede un camino inverso: es una conciencia que se conserva a sí misma en la transformación sucesiva de su configuración (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 344). Ahora, cuando volvemos a la *Fundierung* de Husserl, nos parece que el propósito que inspira su análisis de la temporalidad tendría, para Merleau-Ponty, la analogía con Hegel: la conciencia se transforma en la experiencia, pero sigue manteniéndose en el ritmo mismo de sus transformaciones. Es posible que Merleau-Ponty haya conscientemente captado esta semejanza entre los dos autores y, al mismo tiempo, sus diferencias:

El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias, y nadie sabe mejor que nosotros cómo se efectúa por primera vez; la meditación del filósofo es lo bastante consciente como para no realizar en el mundo y antes de ella misma sus propios resultados (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 20)⁹⁴.

Podría decirse que, por un lado, Hegel le brinda a Merleau-Ponty la posibilidad de poner la filosofía como una experiencia vivida, a través de la negación de la negación, que –ya lo hemos visto– no es una mera contradicción, sino la posibilidad fecunda de una reasunción de nuestras experiencias pasadas que sirven de punto de apoyo a la presente⁹⁵.

han vuelto incapaces de dominar y ante todo, de comprender el destino histórico de los hombres. Han perdido de vista el horizonte de ‘tareas infinitas’ que los siglos XVI y XVII habían descubierto, aunque también se habían comprometido con un ideal de objetivación que había imposibilitado el saber del espíritu de la historia”.

⁹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV.

⁹⁵ “La noción hegeliana de la *negación de la negación* no es una solución desesperada, un artificio verbal para salir de apuros. Es la fórmula de toda contradicción operante y, al dejarla a un lado, se abandonaría el pensamiento dialéctico mismo, como fecundidad de la contradicción. La idea de un *trabajo de lo negativo*, de una negación que no se agota en la exclusión de lo positivo o en la promoción frente a éste de un término que lo anula, sino que lo reconstruye más allá de sus limitaciones, que lo destruye y lo salva, no es un perfeccionamiento tardío ni una esclerosis del pensamiento dialéctico” (Maurice Merleau-Ponty,

Husserl, por otro lado, le permite a Merleau-Ponty encontrar el fundamento filosófico en la vida originaria que, según el francés, consiste en ver al cuerpo y al mundo formar un sistema, que bajo el impulso de la intencionalidad operante está transformando lo sensible en un mundo (espacializado y temporalizado). Así, la experiencia inicial con el mundo, el nacimiento desde su fase perceptiva estaría relacionada con el movimiento de la *negación determinada*. Aunque no hay *negación determinada* en Husserl, Merleau-Ponty estaría relacionando el *continuum* de la propuesta husserliana (motivo-motivado) con el tránsito de la negación de Hegel, cuyo devenir implica la reestructuración de los momentos anteriores (Merleau-Ponty, 1979RC, p. 161), su negación y su conservación. A esto, Merleau-Ponty agregará que no hay en este movimiento un límite. Al contrario, nuestro autor opta por mantener la experiencia en la misma fluidez, por la cual la conciencia experimenta la contingencia de su existencia. Merleau-Ponty incluso dirá que Husserl está, por eso, “al borde” o “en el umbral” de la dialéctica (Merleau-Ponty, 1979RC, p. 162). De ahí que, en 1952, Merleau-Ponty compare con mayor énfasis la relación de la fenomenología de Hegel y de Husserl:

“(Para Husserl) se trata de descubrir un método que permite pensar a la vez la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y la interioridad que es condición de la filosofía, las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional sin la cual no hay saber. La propuesta es en suma bastante análoga a la de Hegel, eso que podríamos adivinar por el uso mismo que Husserl hace de la palabra fenomenología” (Merleau-Ponty, 2001, p. 63)⁹⁶

Es probable que en la reinterpretación fenomenológica de Husserl y Hegel, Merleau-Ponty proponga una idea de la fenomenología como una filosofía que se propone ir a la experiencia concreta del hombre y no solo al conocimiento, para encontrar en dicha experiencia (histórica, social) sentidos posibles. En ese sentido, no hablaríamos de un espíritu interior al modo de un *cogito*, pero tampoco de un espíritu absoluto que puede pensarse como una totalidad del saber. Para Merleau-Ponty, Hegel y Husserl se acercan en el propósito hegeliano que se declara en la Introducción de la *Fenomenología*: “la

Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960, p. 161). En la edición en francés es Maurice Merleau-Ponty, *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard, 1968), p. 78.

⁹⁶ Traducción nuestra: “Il s’agit de découvrir une méthode qui permette de penser à la fois l’extériorité qui est le principe même des sciences de l’homme, et l’intériorité qui est condition de la philosophie, les contingences sans lesquelles il n’y a pas de situation et la certitude rationnelle sans laquelle il n’y a pas de savoir. L’entreprise est en somme assez analogue à celle de Hegel, ce qu’on pouvait deviner par l’usage même que Husserl fait du mot de phénoménologie”.

conciencia haciendo la experiencia”, o en Husserl “volver a las cosas mismas”, a la experiencia intuitiva e irrefleja.

3.2.3. El ritmo dialéctico del *en sí* y el *para sí*

Hemos dicho que Merleau-Ponty considera la dialéctica hegeliana como una experiencia del pensamiento, es decir, un camino de negación y transformación en el que la conciencia aprende. También se ha dicho que este camino está configurado por el ritmo que va del *en sí* al *para sí*, es decir, un ritmo dialéctico. Asimismo, se ha indicado que la *negatividad determinada* hegeliana solo tiene sentido, para nuestro autor, desde una interpretación que incorpora el flujo fenomenológico de la temporalidad corporal, que se formula también bajo el término de *intencionalidad operante*. Este flujo es característico de una existencia que se retoma a sí misma. Todo ello da al movimiento la indeterminación, que nos plantea un regreso constante a los orígenes del mundo vivido. Ahora bien, Merleau-Ponty no ve ni en Hegel ni en sus sucesores un pensamiento que haya mantenido esta dinámica constante. Merleau-Ponty explica que Hegel pasa de la “dialéctica a la especulación” en la *Enciclopedia*, transformando la dialéctica en un sistema que pone la balanza en lo subjetivo. En Kierkegaard (Merleau-Ponty, 2016ENT, p. 235), a pesar de su crítica al pensamiento objetivo y cerrado de Hegel y de su posición sobre la indistinción de los contrarios, se termina por poner el acento en lo singular (la elección, la decisión). Según Merleau-Ponty, el joven Marx encuentra este movimiento (*Manuscritos de 1844*) en la misma historia del hombre que aparece como negatividad frente a la naturaleza. Pero esta idea se pierde en *El capital* cuando define la dialéctica como “existencia positiva de cosas existentes” (Merleau-Ponty, 1979RC, p. 162).

Por ello, él se propone configurar un estilo filosófico particular en sus obras, que consiste en mostrarnos que las posturas (científicas, sociológicas, psicológicas, lingüísticas, etc.) cuando se presentan a sí mismas como una comprensión exhaustiva de lo real pueden caer en lo que Hegel llama “unilateralidad”. Por eso, Merleau-Ponty nos propone, más bien, un pensamiento que intenta poner en sinergia los aportes de estas ciencias y crear un espacio de sentido en donde ellos puedan entrar en relaciones y complementación mutua. En la obra de Merleau-Ponty, el *en sí* será todo aquello que converge con los postulados empiristas (las posiciones científicas que explican la relación de los sujetos con el mundo en términos de causalidad), el *para sí* es todo aquello que coincide con los postulados

intelectualistas (las posiciones científicas y filosóficas de corte racionalista, que piensa a la conciencia como constituyente de la realidad). La dinámica que toma la *Fenomenología* es que el intelectualismo reacciona frente a los postulados empiristas. No obstante, Merleau-Ponty hace notar que ambas perspectivas toman al mundo como existente, esto es, que colocados en una fe perceptiva todavía inmediata no retoman su propia actividad como tema de la reflexión filosófica (prejuicio).

En la *Fenomenología*, la relación *en sí-para sí* puede apreciarse, por ejemplo, en la descripción de la producción de la palabra (Merleau-Ponty, 1997FP, pp. 191-218). Por un lado, los psicólogos empiristas asociaban mecánicamente ciertos vocablos a imágenes verbales de tal manera que, según las leyes mecánicas, el aparato nervioso operase desde un conjunto de excitaciones nerviosas que generaban los vocablos en el hablante. Por otro lado, los intelectualistas analizaban los vocablos a partir del pensamiento, que daría el contenido a los vocablos que despiertan en todos los interlocutores un pensamiento idéntico. Para Merleau-Ponty, tanto el intelectualismo como el empirismo ponen a la palabra o como dependiente de la fisiología o como dependiente del pensamiento. Una vez hecha la negación de ambos postulados, Merleau-Ponty intenta “devolver al acto de hablar su propia fisionomía” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 198), en ese sentido las dos posiciones anteriores se superan regresando a una experiencia del cuerpo, que permite describir el nacimiento de la palabra como un “gesto”.

Como puede apreciarse, en esta dinámica entre el *en sí* (empirismo) y el *para sí* (intelectualismo), Merleau-Ponty hace surgir un elemento integrador que está “por debajo” de las dos perspectivas descritas, pero que yace puesto como trasfondo de los dos elementos anteriores sosteniéndolos. El *en sí* y el *para sí* no tienen una relación de negación mutua, sino que emergen de una capa anterior que el empirismo y el intelectualismo han olvidado. Aquí, hay una invitación de lo sensible para que el cuerpo lo transforme en mundo percibido. Es al interior de este mundo percibido que se desarrolla la tarea, bisagra entre el cuerpo y el mundo, esta tarea despliega el gesto que está animado por el mundo como si este fuese para él una especie de causa final. Los comportamientos entran en comunicación entre sí a través de este mundo en el cual descubren que otros comportamientos encuentran el mismo mundo de una manera distinta, pero que podría ser la suya. Este nivel de comunicación es la base para el despegue de este otro orden expresivo constituido por la palabra y que consiste en

integrar los órdenes anteriores, instituir un mundo compartido que va a depositarse en el lenguaje característico de una comunidad humana. De este modo, el cumplimiento de la comunicación que está ya presente en lo gestual se empieza a institucionalizar en el lenguaje de una comunidad.

En síntesis, hemos identificado tres elementos que muestran cómo Merleau-Ponty se apropia de la filosofía de Hegel, a partir de su lectura de la *Fenomenología del espíritu*. En nuestro primer capítulo, decíamos que su lectura de lo político viene de un análisis de la percepción, puesto que Merleau-Ponty no está ni analizando ni construyendo el mundo desde una lectura que contemplaría las realidades sociales como elementos que podrían ser materia de identificación estable (al modo de un juicio determinante), sino que –para nuestro autor– la percepción “afirma más de lo que conoce” y, en ese sentido, el mundo es una posibilidad o posibilidades de sentido. Lo que hemos estudiado de la jerarquización de los órdenes físico, biológico y simbólico nos ha permitido hacer una analogía entre el modo de jerarquización que usa Merleau-Ponty y el concepto de negación determinada, tal como lo presenta la introducción de la *Fenomenología del espíritu*. Por otra parte, la distribución de los capítulos de la *Fenomenología de la percepción* presenta una diferenciación entre la posición intelectualista y empirista que retoman las distinciones de Hegel entre *en sí* y *para sí*, aunque el *en sí* y el *para sí* en la *Fenomenología del espíritu* tengan una significación mucho más compleja que la que figura en la obra merleau-pontyana. Lo que vemos en la obra de Merleau-Ponty es una cierta inspiración de Hegel del siguiente modo: en Hegel el *en sí* y el *para sí* son como una unidad que se descompone en las dimensiones respectivas (del *en sí*, por un lado, y del *para sí*, por otro lado) y al mismo tiempo se unifican. En la *Fenomenología de la percepción* un movimiento parecido está suponiendo que, bajo las dimensiones del intelectualismo y empirismo, hay una fuente común que es la fe perceptiva en su modalidad inmediata, siendo la tarea de la fenomenología de la percepción volver sobre el olvido de esta dimensión originaria.

Podemos también mencionar una cierta analogía entre los dos autores, que podemos situar en la relación con el pasado. Así como para Hegel la situación de la Modernidad no se puede entender de manera profunda sin explorar su génesis en lo que llama “el espíritu del mundo”, que considera como una herencia que la tarea filosófica consiste en *poner en forma*, a partir de una toma de posición sobre lo que el presente nos indica, como “lo que

es urgente pensar” (en este caso la libertad), de igual manera encontramos en Merleau-Ponty un camino de pensamiento que consiste en considerar el pasado, esta vez no de manera histórica propiamente dicha, sino como algo originario que nace en cada individuo constantemente y que también tiene su génesis, constituyendo su historia a nivel personal. por la que se conecta progresivamente con la experiencia colectiva.

Como lo hemos visto, la relación del cuerpo con lo sensible es una interpretación de este que solicita el cuerpo. Es con esta sollicitación que el cuerpo opera una especie de transfiguración que podríamos llamar “el mundo”, en el sentido de mundo orientado que recibe una primera capa de significación a través de esta transfiguración. De la misma manera, podríamos decir que el mundo histórico está solicitando, a la manera de lo sensible con el cuerpo, una interpretación constante del filósofo. Según Merleau-Ponty, no se trata de ponerse encima del entorno histórico, sino de aceptar que estamos comprometidos con él y que su sollicitación nos exige una interpretación que no pretende ser definitiva, ni invocar criterios de una filosofía política previa. Lo político no existe, para Merleau-Ponty, explícitamente, sino que germina de la situación en tanto se lo concibe como una iniciativa humana que nos solicita y a la cual respondemos por nuestra expresión, la misma que puede entrar en debate con otras expresiones porque somos distintas perspectivas del mismo mundo. No hay una relación causal con la realidad, la percibimos, la interpretamos, vemos en ella algo posible, algo que podemos *hacer existir*.

3.3. Merleau-Ponty “antihegeliano”. Crítica a la filosofía de la historia de Hegel

3.3.1. La perspectiva histórica en la *Fenomenología del espíritu*

En el primer capítulo de nuestra investigación, hemos explicado que parte del proyecto de Merleau-Ponty es responder a la desesperanza en la que se encuentra Francia luego de la Segunda Guerra Mundial. En ese contexto, el racionalismo no es una filosofía que le brinde respuestas, razón por la cual nuestro autor busca comprender la historia desde una perspectiva distinta. La obra de Hegel inspira a Merleau-Ponty a hacer una reflexión sobre lo existencial, porque ve en Hegel una crítica profunda al sujeto de la *Aufklärung*, al individuo racional liberado del pasado, pero que ha perdido su sustancia, porque hay una concepción abstracta de la coexistencia entre sujetos emancipados.

Debemos aquí retomar las ideas principales de cómo Hegel expone en su *Fenomenología* la evolución de una sociedad occidental que persigue la libertad de los individuos a través

de la razón y que, sin embargo, encuentra serias dificultades para recuperar la cohesión social que se vivía en Grecia y de la que –según Hegel– se ha ido despojando o, dicho de otro modo, mostrarnos el desarrollo de la historia como una dialéctica entre el sujeto (singular) y la ley (universal). Como en los acápites anteriores, nos referimos solamente a la *Fenomenología del espíritu*, porque es el libro al que Merleau-Ponty regresa y cita constantemente para explicitar su propia idea de dialéctica, y porque sobre la base de esta discusión fenomenológica queremos comprender las críticas a Hegel. En líneas *supra* hemos explicado la razón que hace que nos concentremos tan solo en la *Fenomenología del espíritu* para comprender aquello en lo que Merleau-Ponty sigue a Hegel y aquello en que lo critica.

Hacia el final de la sección *Espíritu*, la Revolución Francesa es descrita por Hegel como la lógica del terror. En efecto, en la maduración de la *Aufklärung* (s. XVIII), la conciencia ha llegado a pensar la sociedad como un conjunto de relaciones, donde las cosas, las instituciones y los hombres son útiles unos a los otros. En esta orientación, emerge el centro de referencia, del cual todo lo que existe es útil y este centro es la libertad absoluta. La Revolución Francesa implanta una sociedad donde todos participan de la libertad absoluta, de la “voluntad de todos los individuos como tal” (Hegel, 1987, p. 344). La libertad absoluta es, para Hegel, la exaltación de los propios ciudadanos que, conservando su propia libertad, se unen a esta libertad absoluta como en un único cuerpo, suprimiendo las condiciones dadas anteriormente en las instituciones. Estas individualidades unidas en un todo (sin clases sociales, sin labores diversificadas y, sin instituciones) se integran en una única ley universal (Hegel, 1987, p. 345). En esta nueva trama social –explica Hegel– cada sujeto es singular y universal al mismo tiempo. Lo que ocurre posteriormente es que uno de los ciudadanos, asumiendo que representa a todos, detenta el poder. Evidentemente, esta posición exclusiva descarta a todos los otros individuos del ejercicio de su libertad. Como sucedió en la *Revolución Francesa*, toda persona que no está de acuerdo con aquel que ha ascendido al poder será sujeto de sospecha e inmediatamente enviado a la muerte, lo cual tendrá terribles efectos concretos, ya que, disolviendo el *Ancien Régime*, todos los individuos salen de su condición social específica y se elevan a ciudadanos, reconocidos como parte de la *libertad absoluta* (Valls Plana, 1994, p. 288), pero que se mantiene en lo puro inmediato, cuya consecuencia irremediable será “el terror”.

¿Por qué Hegel asocia el universal abstracto con el terror de la *Revolución Francesa*? Cuando uno de los individuos libres ostenta –como todos los demás– representar fehacientemente la voluntad general y se encuentra en el poder, los otros sujetos no se logran reconocer en esta forma de libertad absoluta, porque no se ven representados como libertades y no participan del poder. Por consiguiente, este grupo de individuos desconoce y busca sacar a este “tirano” del poder. Hegel señala la incapacidad de los individuos de encontrarse en esta voluntad absoluta que ha ascendido al trono: el que tiene el poder se resiste a abandonarlo y juzga de sospechoso al que muestra la mínima divergencia frente a la libertad absoluta, dándole muerte. Así, se establece una sucesión indefinida de poderes alternativos, y la muerte es la única manera para que estos “tiranos” se mantengan, con la consecuencia de terminar por ser substituidos por otros. Como explica Hyppolite, anteriormente, la mediación caracterizaba la cultura, pero ahora solo hay pura inmediatez, un “trueque *abstracto*” (Hyppolite, 1974, p. 412), el uno niega al otro de tal modo que en la sociedad absolutamente libre se implementa el terror (Hegel, 1987, p. 347).

“Terror”, “muerte fría”, “muerte insulsa” son fórmulas con las que Hegel quiere explicar la situación aporética en la que se encuentra el *Espíritu*. De este escenario, ninguna obra es posible, solo la destrucción pura, la “furia del desaparecer” (Hegel, 1987, p. 346). Según Labarrière, para Hegel, el gran error de los revolucionarios franceses fue “querer traducir directamente y sin mediación en el ser determinado natural, el principio espiritual de la existencia libre que ellos habían descubierto” (Labarrière, 1985, p. 134). Se puede decir que el terror es un hito importante en el pensamiento político e histórico presente en la *Fenomenología*, porque impulsa a los ciudadanos a reconocer que vivir así no es lo que esperaban con la conquista de la libertad y la abolición del *Ancien Régime* (Hegel, 1987, p. 348). Considérese que con Napoleón hay una nueva organización de la sociedad, con instituciones estables y clases sociales, pero que no garantiza el desarrollo de la libertad. Por eso, los individuos –buscando escapar del “amo absoluto” (la muerte)– tendrán que resignarse a entrar en una nueva forma de organizar las libertades, es decir, de establecer mediaciones sobre su propia libertad. Hegel lleva al lector a un nuevo momento del *Espíritu* que es el de la moral kantiana y, posteriormente, la moral del romanticismo alemán. Esto significa que aún hay un largo camino filosófico para encontrar la reconciliación mutua entre los individuos singulares y su capacidad de producir una coexistencia social (lo universal).

Si bien se ha vivido el terror a la muerte como la más “profunda” entre todas las experiencias (Hegel, 1987, p. 349), Hegel no hace retroceder a la conciencia de su camino histórico, porque de lo que se trata ahora es de ver cómo construimos una comunidad política asumiendo el descubrimiento de nuestra libertad individual (Valls Plana, 1994, p. 392). Así pues, en el último apartado de la sección *Espíritu* –la moralidad– Hegel nos mostrará el esfuerzo de la conciencia por conciliar su libertad con las de los otros individuos (singular y universal), bajo el debate entre la certeza moral actuante y la certeza moral juzgante.

Luego del terror, Hegel nos presenta una “concepción moral del mundo”. La conciencia ha pasado entonces de un deber revolucionario (universal inmediato) a un deber que experimenta como individuo y que tiene que ser realizado en la naturaleza. Hegel analizará los postulados morales kantianos de *Crítica a la razón práctica* y las contradicciones que estos revelan (Valls Plana, 1994, p. 293). El autor alemán hace notar que el esfuerzo de Kant por unir en la acción moral, la moralidad de la conciencia y la facticidad mundana, fracasa (Marquet, 2004, p. 373); con mayor amplitud, desarrolla los vacíos de esta desacertada armonía en la segunda parte de la moralidad –el desplazamiento– calificándola así: “para emplear una expresión kantiana aquí, donde mejor cuadra, toda una trama de contradicciones carentes de pensamiento” (Hegel, 1987, p. 360). Según Hegel, su estado de progreso hacia la perfección moral no es más que deformación (desplazamiento, disimulación) y ello prueba que la conciencia no estaría tomando en serio ni su acción moral ni su adecuación a la realidad (Hegel, 1987, p. 360). Finalmente, dice Hegel, la conciencia, reconociendo cómo ha ido desplazando hipócritamente cada postulado huirá del “horror” (Hegel, 1987, p. 368) de su incoherencia y rechazará su visión moral del mundo.

El final de la sección *Espíritu* reposa sobre dos últimos movimientos: “la certeza moral, el mal y su perdón”, con referencia a la visión estética y religiosa del romanticismo alemán (Schiller, Novalis, Jacobi, Schelling, Schleiermacher) (Hyppolite, 1974, nota 57). Primero, tenemos a la certeza moral que, habiendo reconocido la hipocresía de sus postulados morales, abandona la dicotomía y vuelve sobre su acción moral inmediata (Hegel, 1987, p. 371). No obstante, esta conciencia busca que su acción sea reconocida por las otras conciencias (que representan para ella lo universal) como buena (Hegel, 1987, p. 373), es decir, ella tiene la convicción que su acción es buena, pero quiere que

sea refrendada por los demás para que así la acción sea reconocida como universal (Hegel, 1987, p. 379). Ahora, cada conciencia se ve en la misma situación: busca la aprobación de las otras, declarando la convicción moral de su conciencia. Hegel explica aquí que el lenguaje de la convicción ocupa en este momento un lugar central, pues las conciencias manifiestan sus convicciones, expresan la delicadeza de sus intenciones y se adulan recíprocamente (Hegel, 1987, p. 380). Luego, una de estas se exalta de tal manera sobre sus propias convicciones que se repliega sobre sí misma, y pensará que es tan buena y casi divina, que se convierte en el alma bella. “Bella” porque es una fuerza creadora de lo moral, se contempla a sí misma y, por consiguiente “la conciencia ha retornado a su refugio más íntimo” (Hegel, 1987, p. 383). Por eso Hegel describe esta situación como un vacío formal, irreal, pues el alma bella, contemplativa y contenta de sí misma ha hecho que la conciencia recaiga en una pura intimidad, y en ese estado huye de todo contacto con la realidad, el alma bella “no tiene fuerza para entrar en la realidad” (Hegel, 1987, p. 390) y se pierde.

Cuando el alma bella se disuelve, Hegel –finalmente– nos presenta el *mal y su perdón*, como una propuesta propia sobre la reconciliación entre lo singular y universal. Hegel nos presenta una nueva meditación sobre las condiciones de una sociedad instituida a partir de libertades, pero la figura que lo ilustra no es social: por un lado, tenemos una conciencia singular que contempla sus acciones morales como universales; por otro, tenemos otra conciencia que juzga como malas las convicciones de la primera y no las reconoce (Hegel, 1987, p. 386). Esta segunda conciencia es hipócrita, porque solamente juzga desde un lenguaje universal la acción de la otra, pero ella misma no actúa. La conciencia singular percibe perfectamente que la conciencia juzgante es tan singular como ella, por eso aquella acepta desbordarse de su propia singularidad y escuchar el juicio de la otra. Sin embargo, la conciencia juzgante no es capaz de confesar su singularidad y se mantiene en una supuesta universalidad: es mala e injusta, no pide perdón, continuando así en la separación singular y universal.

Hegel resuelve la situación final del *Espíritu* como reconciliación (Hegel, 1987, p. 391). Esto es, las dos conciencias contrapuestas entre sí pueden ser capaces de intercambiar sus posiciones opuestas. Ello no quiere decir que se elimine la oposición, tan solo, esta oposición fija se “descongela” para hacer que las conciencias salgan de su unilateralidad: las conciencias se revelan como continuas e iguales, la conciencia singular acepta lo

universal y la conciencia universal acepta lo singular. De cierto modo, esta oposición se transforma en un intercambio de determinaciones: una posición de paso a la otra, las conciencias siguen siendo diferentes e independientes, pero son capaces de intercambiar en su diferenciación. Por lo tanto, la reconciliación no es otra cosa que el reconocimiento de una a través de otra (Hegel, 1987, p. 392). Esto es el resultado de la maduración de una evolución histórica, tal como Hegel la estiliza. La sección *Espíritu* deviene espíritu como conciencia de sí, puesto que las dos dimensiones (singular y universal) del espíritu se ponen “en coherencia” (espíritu en su conciencia).

¿Cómo se revela la propuesta política de Hegel, en el recorrido del *Espíritu*? Después de una vivencia como la Revolución Francesa, después de examinar la moral kantiana y el romanticismo alemán, Hegel quiere pensar en una sociedad donde la libertad se ponga institucionalmente en práctica. Tal como Hegel escribe en el *Prólogo*, su obra se plantea al interior de un contexto muy particular: “vivimos en tiempos de gestación y transición hacia una nueva época. El Espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a su transformación” (Hegel, 1987, p. 12). Para Hegel, la Revolución Francesa ha fracasado, pero ha planteado una nueva reflexión que no consiste en hacer una sociedad como imagen de la naturaleza, sino una sociedad que sea una apuesta en común de las libertades humanas. El individuo singular debe deshacerse de su inmediatez y apoyarse sobre la herencia histórica que le da un fondo para comprenderse a él mismo como histórico (Hegel, 1987, p. 21), porque lo que exige en este tiempo es responder a la pregunta por el ser humano en el horizonte de la comunidad⁹⁷. Esta toma de conciencia del Espíritu de sí mismo, en la obra de Hegel, nos permite ver cómo el ser humano se sabe a sí mismo como libertad, a través de una historia que se nutre de las negaciones incesantes, recorridas en la *Fenomenología del espíritu*⁹⁸. Con ello, Hegel

⁹⁷ Es relevante decir que la reflexión sobre la historia que el mismo Hegel propone pasa por la religión y que sin esta sección no se pueden comprender los resultados de su *Fenomenología*. No es nuestra pretensión analizar aquí esta importante sección, pero sí debemos señalar que para el autor el sentido fundamental del Espíritu es la religión cristiana, en tanto substancia (Jesucristo, que es para Hegel un personaje real, no simbólico) que se hace sujeto y que este sujeto es la comunidad humana. El tema de la religión actúa como una anticipación de lo histórico para Hegel, es la síntesis de la conciencia y la conciencia de sí (doble movimiento en el que el sujeto humano se pone como *en sí* y dios como *para sí*, que Hegel lo explicará como “encarnación”). En síntesis, Hegel elabora una concepción teológica-secular poniendo como punto de anclaje la encarnación, lo que da pie a pensar que la comunidad cristiana anticipa lo posible de la comunidad humana, pero que aún se tiene que pasar de la fe al saber (cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 452-457).

⁹⁸ Este pasaje de la obra de Hegel requiere de mayores reflexiones, porque permite que el lector inicie “renovado” una nueva comprensión de la ciencia, de la historia y de la misma fenomenología (el regreso a la certeza sensible). Hegel inicia la obra preguntándose qué es el saber y al final de ella nos dice que éste es

plantea una imagen de la historia reveladora de la experiencia propuesta en esta obra y que le permite pasar a la *Lógica*:

la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo – el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia (Hegel, 1987, p. 473).

La descripción de la historia como una “galería de imágenes” hace referencia a una integración de momentos que han ido dando sentido al entramado histórico, es decir, son todos estos elementos y figuras que forman la historia, y la comunidad histórica debe comprenderlos “digiriendo toda su riqueza”. Aquí, Hegel ha dado uno de los resultados más importantes de la *Fenomenología*: la historia en tanto “ciencia del saber que se manifiesta” es, en efecto, manifestación del espíritu en la comunidad, y el espíritu no es sino la misma comunidad humana que constituye su propia reflexión de lo acontecido. Lo que busca Hegel es que su lector –post-revolución francesa, que reinicie el camino que presenta bajo la palabra *Bildung*, que ha sido el itinerario histórico de la formación del individuo universal–, vuelva a relacionarse con lo colectivo que ha perdido, que vuelva a sentirse involucrado en el proceso de construcción social, que vuelva a lo inmediato, pero con todo lo adquirido en este largo recorrido por la historia del pensamiento.

3.3.2. Críticas a la idea de la historia de Hegel

Lo que nos corresponde ahora es analizar la lectura de Merleau-Ponty sobre la visión hegeliana de la historia. Es importante recordar que la recepción francesa de Hegel en la época de Merleau-Ponty se da en un contexto existencialista que entendía la reflexión hegeliana como una propuesta de la totalidad, bajo la idea del saber como sucesión de figuras históricas y, por consiguiente, que interpretan la obra hegeliana como la

el ser que es el *sí mismo* (esencia absoluta), esto quiere decir que el saber tiene que ser un saber que se reconoce y se revela en la historicidad (el tiempo recorrido por el Espíritu), la misma que se compone por cada figura experimentada. Ahora que el lector se ha percatado que el saber es conciencia de sí mismo, tendrá que partir de ahí para continuar el camino de la ciencia. En efecto, para Hegel, el siguiente paso es el de la *Ciencia de la lógica*, y que –como ha explicado Valls Plana– “se ha ganado la plataforma donde asentar el edificio de la ciencia” (Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Barcelona: PPU, 1994, p. 358). Ir hacia la *Lógica* ha significado la coincidencia absoluta entre el *en sí* y el *para sí*, que solo ha sido posible a través de la comprensión de la historia. Ahora ya no hay separación entre el conocimiento y el saber, porque todo se ha identificado como el sí mismo y, por eso, la filosofía puede hacer ciencia, que no es otra cosa que el saber de la comunidad humana en general.

eliminación de la contingencia y el dominio de la necesidad. La temporalidad no es indefinida; la temporalidad es idéntica a la génesis en el medio histórico (Valls Plana, 1994, p. 369)⁹⁹ del concepto, es decir, de la capacidad de superar las representaciones y de leer la realidad total a partir de la libertad. Mientras que, para la interpretación actual, esta formulación no implica ninguna recapitulación y abre al verdadero presente, en la generación de los años treinta se interpreta la totalidad que presenta Hegel como cerrada. Uno de los exponentes de esta interpretación en el contexto francés es Kojève (Jarczyk y Labarrière, 1996, p.103). Para él, en Hegel hay una “absorción” del tiempo en el absoluto, y por lo tanto este es cerrado, finalizado, razón por la cual se habla –en la filosofía hegeliana– de un saber totalizante. Las críticas de Merleau-Ponty a Hegel están insertas en las interpretaciones de este contexto francés. Merleau-Ponty pensará que hablar de una historia universal, como lo hace Hegel, es ponerse de alguna manera en posición de dominación sobre ella. Su punto de partida, a diferencia de Hegel, está en el *ser-al-mundo*, el individuo que desde su particularidad descubre su historia, su cultura y es desde su *ser-ahí* se comunica con lo histórico.

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

⁹⁹ La temporalidad a la que Hegel hace referencia sirve para que el lector considere que hacerse individuo universal (salir de su singularidad) es reconocerse como parte de un colectivo histórico, donde tiene que tomar como tarea la nueva construcción de la sociedad. En ese sentido, Hegel no estaría hablando, como por ejemplo es la perspectiva de Fukuyama, de un final del mundo, o un fin de la historia o el punto final de una evolución del pensamiento humano (cf. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y del último hombre*, Buenos Aires: Hyspamérica, 1995), es decir, de una historia que termina. Hegel está pensando en “fin” como aquello que fija el movimiento, el punto en el que algo termina y se transforma en otro momento. Como explican Labarrière y Jarczyk, en el contexto cultural actual, la idea de totalidad hegeliana se comprende de distintas maneras, asimismo, el absoluto ha pasado a ser un concepto relativo al desarrollo que éste presupone a la vez, como su término y como su origen y, por lo tanto, implica apertura a nuevas figuras (Jarczyk, G. y Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, p. 106).

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: 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, p. 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, p. 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, p. 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 ¹⁰⁰. 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. 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, p. 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

¹⁰⁰ “Pero la historia es racional por lo menos en el aspecto que un movimiento que no consigue alcanzar su destino histórico y plantear los problemas de donde ha surgido tiene todas las garantías de fracasar, desviarse, ser borrado del curso de las cosas sin dejar en la trama de la historia más que unos ‘harapos efimeros’. El movimiento que tiene éxito un momento no siempre es el más verdadero o el más válido, pero tiene que serlo si quiere durar” (Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, p. 165). La discusión con la historia hegeliana aparece en textos posteriores. Así, por ejemplo, en *Elogio a la Filosofía* Merleau-Ponty dice: “Es acaso a Hegel que habría que aplicar lo que dice Alain de los más sutiles mercaderes de sueño, que ‘ofrecen un sueño del que los ensueños son justamente el mundo’. La historia universal de Hegel es el sueño de la historia. Como en los sueños, todo lo que es pensado es real, todo lo que es real es pensado. No hay nada que hacer por los hombres que no esté ya comprendido en el revés de las cosas, en el sistema. Y el filósofo les hace aún la concesión de admitir que no puede pensar nada que no haya sido ya hecho por ellos, y les acuerda así el monopolio de la eficiencia. Pero, como él se reserva el del sentido, es en el filósofo, y solo en él, que la historia encuentra su sentido. Es el filósofo quien piensa y decreta la identidad de la historia y de la filosofía, lo que vuelve a significar que no hay identidad” (Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, p. 33).

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 enseñanza¹⁰¹. 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 ella¹⁰².

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, p. 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 del mundo podrían hacer la historia (Merleau-Ponty, 1979RC, p. 133);

¹⁰¹ 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.

¹⁰² “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).

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.

3.3.3 Resignificación de la dialéctica: el diálogo con Weber

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 configure en un mundo orientado. Esta configuración 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, sobretudo 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, p. 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*:

“Para comprender una acción es necesario restituir el horizonte en el que se ha desarrollado, es decir no solamente la perspectiva del agente sino el contexto ‘objetivo’. Se puede decir entonces que la historia es acción en lo imaginario o también que la historia es el espectáculo que nos damos de la acción. En recompensa la acción consulta a la historia, la cual nos enseña, dice Weber, no ciertamente lo que debemos querer sino el verdadero sentido de nuestras voluntades. El saber y la acción son dos polos de una existencia única. Nuestra relación con la historia no es entonces solamente la relación de entendimiento, la del espectador y del espectáculo. No seríamos los espectadores si no estuviésemos comprometidos con el pasado, y la acción no sería grave si no concluyera toda la empresa del pasado y no le diese al drama su último acto. 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, p. 15¹⁰³)

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

¹⁰³ Maurice Merleau-Ponty, *Aventures de la dialectique*, p. 20.

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, p. 83)¹⁰⁴. Puede decirse que la aproximación a la historia 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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

¹⁰⁴ 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 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).

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, p. 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 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 provisorias” 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, p.142)¹⁰⁵.

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, p. 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 que hemos visto 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, p. 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.

¹⁰⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Résumes du cours*, p. 56. Cf. también Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, p. 30.

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 solicitudes de lo sensible y lo transforman en un mundo que adquiere significación. De la misma manera, nuestro entorno histórico nos solicita 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 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, p. 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, p. 161)¹⁰⁶. En efecto, pensar 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, p. 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, p. 39)¹⁰⁷

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

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 50-51.

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 proletarios, y simultáneamente la vida de los proletarios se transpone en el registro de la lucha política (Merleau-Ponty, 1957AD, p. 59)¹⁰⁸

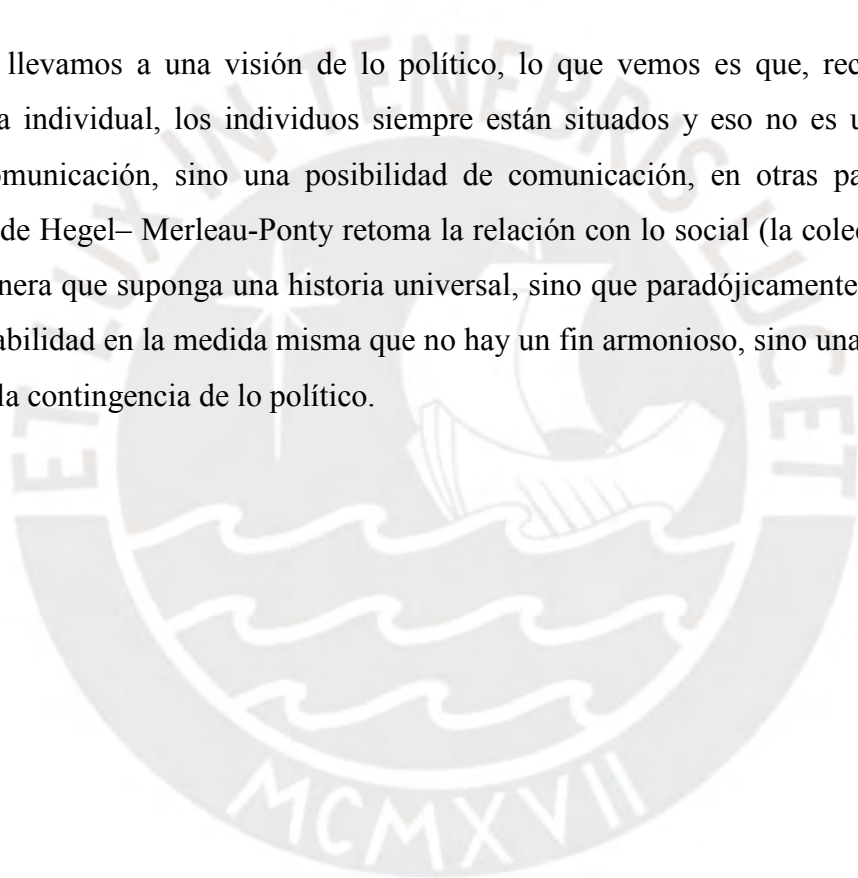
Como se puede apreciar, Merleau-Ponty reelabora el problema de la historia y de la reconciliación heredada de la filosofía de Hegel profundizando la idea de *praxis*, sentido profundo de su filosofía que nos obliga a instalarnos en un orden de comunicación o de intercambio con los otros. La *praxis* 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, p. 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, 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, p. 308). Para Merleau-Ponty, hay una necesidad de volver al sujeto encarnado a partir del cual interpretamos 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

¹⁰⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 77.

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; 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. 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 4

La inspiración en Marx y la productividad

“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, p. 18)¹⁰⁹.

Muchos autores han hablado y criticado la “adhesión” filosófica de Merleau-Ponty al pensamiento de Marx¹¹⁰, llamándola incoherente¹¹¹ 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* (1955)¹¹². 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, p. 9). Por todo esto, se cree que Merleau-

¹⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. xiv.

¹¹⁰ 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. Taminioux, 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.

¹¹¹ 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.

¹¹² 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”, *Opticon* 1826, 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.

Ponty no es un referente ni para la teoría política, ni para la filosofía política¹¹³. 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, 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, p. 80)¹¹⁴

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

¹¹³ 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).

¹¹⁴ 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.

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 merleau-pontyana 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.

4.1. 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”¹¹⁵ (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 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 motivante-motivado de la *Fundierung* de Husserl, la sexualidad humana como parte de la existencia. Recordemos que en la secuencia motivo-motivado, tal como la interpreta Merleau-Ponty, el motivo no se puede interpretar como la causa cuyo efecto sería lo motivado, sino como el elemento del cual surge lo motivado; la característica de esta última es que retroactúa sobre el motivo y le da un sentido que este no tendría por sí mismo (Bonan, 2001, p. 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

¹¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 200.

“mundo” al resultado de esta metamorfosis¹¹⁶. 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:

(i) *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.

(ii) *La trascendencia*. Esto significa que para Merleau-Ponty la existencia supone la elaboración de una situación de hecho vivida por el individuo, 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 incompreensión de “hechos fortuitos”, como si estos convergiesen de modo azaroso.

¹¹⁶ 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.

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, p. 187)¹¹⁷.

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 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. Creemos necesario, primero, ir hacia las fuentes mismas de su reflexión: las obras del joven Marx. Nos centraremos en el período del filósofo de Tréveris, entre los años 1843 y 1848¹¹⁸, por las siguientes cuatro razones. Primero, porque en Francia, antes de la década del veinte, se conocían solamente las obras de madurez de Marx, sobretudo *El capital*. En la siguiente década, se empieza la traducción al francés de todos los escritos del joven

¹¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.198.

¹¹⁸ Las obras de Marx, según el período al que hacemos referencia, es: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *Sobre la cuestión judía* (1843), *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), *La ideología alemana* (1846), *La sagrada familia* (1844), *La miseria de la filosofía* (1847), *Manifiesto Comunista* (1848) y *Trabajo asalariado y capital* (1849). Haremos referencia a algunas de estas obras.

Marx, lo que capta el interés inmediato de la generación filosófica de Merleau-Ponty¹¹⁹. 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.

4.1.1. Karl Marx y el materialismo histórico

Recordemos que el “fondo social” en el que el joven Marx se desenvuelve es el estado prusiano, donde existía una lucha de ciertos intelectuales contra el absolutismo político y religioso de la monarquía prusiana (McLellan, 1995; Hosfeld, 2013). Como Bauer, Stirner y otros jóvenes alemanes, Marx encuentra en la filosofía de Hegel la mejor forma para explicar cómo puede haber una reconciliación histórica, entre lo singular y lo universal, gracias a la cual los individuos asuman su realización política colectiva y donde la libertad sea entendida como base de la sociedad, pero superando la concepción abstracta que ella se había hecho de las relaciones entre individuos libres, y se busque la construcción de las instituciones para asegurar la convivencia entre individuos. Esta realización de la libertad colectiva será el motivo por el que Marx se acerca al estudio de la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho* de Hegel. No obstante, mientras Marx estudia la *Filosofía del derecho* de Hegel, ha conocido también la obra de Feuerbach, mientras vivía en Berlín (1837-1841) y frecuentaba al grupo del Doktorklub, con quienes conoció las luchas sociales y comunistas que se vivían en la Francia del siglo XIX. Marx se desilusiona al reconocer que la obra de Hegel plantea una reconciliación vacía entre la sociedad civil y el Estado, puesto que Hegel piensa superar todas las contradicciones a través de mediaciones jurídicas e institucionales, sin considerar que la propiedad privada sea un obstáculo para ello (siempre cuando esta también haya sido

¹¹⁹ 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.

mediatizada a través de las instituciones que Hegel llama corporaciones)¹²⁰. Por ello, Marx piensa que el filósofo de Stuttgart se mantiene en una concepción idealista de lo que llama la historia, por lo que es necesario elaborar una concepción distinta que asuma el problema desde la raíz, que nazca en las relaciones de los hombres con la naturaleza, a través del trabajo, y de las relaciones de poder que se generan para la apropiación de los productos de trabajo (lo que él llamará la “base real de la historia”). Tampoco Hegel – cree Marx– explica cómo se superan las contradicciones de la sociedad civil. Recuérdese que, para Hegel, la sociedad civil es la sociedad de los intereses privados que se expresan en las actividades económicas. Esto no tiene relación con la sociedad civil tal como la entendemos hoy en día.

Ludwig Feuerbach es un autor que influye en Marx para que este pueda hacer críticas fundamentales a Hegel. Feuerbach pretende salir de la dinámica del pensamiento hegeliano que envuelve lo singular en el movimiento de lo universal a través de una nueva interpretación de la concepción del “ser genérico”, que se encuentra en la *Fenomenología* de Hegel. Feuerbach no la entiende como en la obra de Hegel (la reconciliación de lo divino y de lo humano en la comunidad humana moderna), sino como la autorrealización de la humanidad, entendida por el mismo Feuerbach como “esencia humana”. Si bien esto permite a Marx escapar de la búsqueda de un ser humano “abstracto” (Hegel) y poner énfasis en el ser humano sensible, Marx criticará también a Feuerbach porque un ser humano puesto en “lo sensible” sigue siendo un sujeto aislado de sus relaciones histórico-sociales¹²¹. Según Marx, Feuerbach se mantiene aún en los postulados éticos de un pensamiento romántico (contemplativo) y se aleja de la realidad o de la posibilidad de transformar las relaciones sociales. Marx va más allá con respecto a lo sensible. Para él, los seres humanos transforman lo sensible y, en esa transformación, por la actividad libre, se producen las relaciones sociales destinadas a –o cuya génesis

¹²⁰ Sobre la crítica de Marx a Hegel, véase Sheldon Wolin, *Política y perspectiva*, 2012.

¹²¹ “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva (...) Por tanto, no comprende la importancia de la actuación ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’” (Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, 1945, versión online) Así también, en la *Ideología Alemana*, Marx dice que aunque Feuerbach es el único neohegeliano que comprende la actividad sensible del ser humano, solo la ve como una relación sensible y no logra ofrecer críticas sobre las condiciones sociales actuales (Marx, K. y Friederich Engels, *Ideología alemana*, Montevideo: Pueblos unidos, 1974, p. 48).

tiene por primera tarea— asegurar la supervivencia del individuo humano y de la especie, satisfaciendo las necesidades primarias y secundarias.

Marx, inspirado por Feuerbach, medita la *Filosofía del derecho* de Hegel considerando como base de la sociedad no el despliegue del Espíritu en las instituciones de mediación de la universalidad (siendo el Estado el florecimiento de estas mediaciones, tal como lo propone la obra), sino la misma sociedad civil en la que se ubican las actividades económicas articuladas por la propiedad privada, estructura que para Marx no permite las mediaciones propuestas por Hegel. A la concepción hegeliana, Marx opone la idea según la cual lo histórico nace, fundamentalmente, en el trabajo de los seres humanos para transformar la naturaleza, y en las relaciones sociales que se crean en este mismo trabajo de transformación de la naturaleza, así dice: “la filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su ‘expresión más pura’ de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros” (Marx y Engels, 1974, p. 42).

Debe decirse también que, a través de Engels, Marx conoce el trabajo de los economistas ingleses (Smith, Schulz, Ricardo, etc.). En los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), Marx criticará nuevamente a Hegel por tener una vocación por la universalidad, con el riesgo de ignorarla como perteneciendo a la naturaleza. También criticará a los economistas por tratar el trabajo como una categoría iluminadora, pero que ignora que este trabajo es la actividad concreta de los humanos. Esta crítica le permite elaborar una definición de la *esencia humana*¹²² que se podrá entender desde las relaciones sociales que se concentran en la producción. Según Marx, los economistas ingleses justifican las estructuras de la economía burguesa¹²³ y esta crece a condición de una existencia

¹²² El término “esencia humana” es una idea de Feuerbach recogida a partir de Hegel. Feuerbach defiende *esencia humana* como la necesidad del hombre de apropiarse de su ser, de su humanidad. Para Feuerbach, el hombre crea. Dicho con otras palabras, si el hombre ha puesto en Dios la totalidad de las dimensiones que forman su propia realidad, si eso ha sido válido hasta hoy, ahora es necesario que perciba que estas dimensiones que ve realizadas a la perfección en Dios son en realidad las suyas como humanidad y que la tarea ahora, después de reapropiarse de estas dimensiones, es la producción de su humanidad. En los textos de juventud, Marx entenderá la “esencia humana” como producción, que se encuentra enajenada.

¹²³ Las críticas de Marx a los economistas ingleses podrías resumirse en: 1) que el capital se entienda como *trabajo acumulado* y que esto no produzca ninguna crítica de los economistas, 2) que la determinación del capital en la producción otorgue beneficio al mismo capital, 3) que el salario forme parte de los costos del capital y con él piensen que todo trabajo ha sido pagado, 4) que el trabajo del obrero sea solo para reproducir su capacidad de trabajar y no para crear, producir, o tener una vida más allá de la subsistencia digna. Por eso dice el autor que para los autores ingleses “las naciones son solo talleres de producción, el hombre es una máquina de consumir y producir la vida humana un capital; las leyes económicas rigen

completamente enajenada, tanto del obrero como del mismo propietario burgués. Por una parte, sobre el obrero, dice Marx: “la existencia del obrero está reducida a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador. La demanda de la que depende la vida del obrero, depende a su vez del humor de los ricos y capitalistas” (Marx, 2010, p. 2). Por otra parte, sobre el capitalista, Marx afirma que éste también vive enajenado de su existencia, porque a través de su capital ejerce poder sobre el trabajo de otros, y luego el poder del dinero será ejercido sobre el capitalista (Marx, 2010, p. 16). Además, el capitalista existe compitiendo con otros capitalistas, lo que significa que él debe acumular más y más capital, aunque competir no es una garantía para él porque es probable que otros capitalistas con mayor cantidad de dinero absorban al pequeño capitalista. Según Marx, cuando Adam Smith define el capital como trabajo acumulado, no toma en cuenta el hecho que este trabajo acumulado es producido por el trabajo de los obreros (Marx, 2010, p. 5). En efecto, los economistas no reconocen que ese producto es resultado de una historia que se fundamenta sobre el *trabajo acumulado* de los individuos, que viven enajenados frente a los productos que ellos mismos crean. Para Marx, lo real es que los obreros son propietarios de la fuerza de trabajo y alquilan su fuerza de trabajo para subsistir; y el capitalista, amenazado por la violencia de la competencia, solo encuentra sentido acumulando capital (Marx, 2010, p. 3). El capitalista tiene el poder que le confiere la propiedad privada, pero está envuelto en un sistema de competencia que en realidad amenaza constantemente su existencia. No obstante, para Marx, es evidente que la peor situación la tiene el obrero: “para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que –ante todo– le quede tiempo para poder crear y gozar espiritualmente” (Marx, 2010, p.8).

En la *Ideología alemana*, Marx y Engels buscan responder al vacío de reflexión histórica social de los economistas ingleses, para hacer una lectura histórica de las relaciones sociales de producción. Los autores plantean que la primera premisa de la historia de los seres humanos es “la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza” (Marx y Engels, 1974, p. 19).

ciegamente al mundo” (Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Editorial del Cardo, 2010, p. 21). Propio a su estilo, Marx dirá que la economía inglesa es cínica: “la finalidad de la Economía Política es, evidentemente, la infelicidad de la sociedad” (Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 5).

Dicen también, “la primera premisa de toda existencia humana y también, de toda historia, es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir” (Marx y Engels, 1974, p. 28). Esta primera premisa indica, por consiguiente, el sentido radical del materialismo: los pensamientos o los valores no son el fundamento de la vida humana, sino el trabajo, porque para satisfacer necesidades y asegurar la vida, la producción de medios necesita cumplirse diariamente. Por ello los autores dicen que: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 1974, p. 26). Marx y Engels apuntan a elaborar una perspectiva de interpretación de lo social, argumentando que la producción de la vida es la base de cualquier sociedad y que las relaciones que se crean en esta producción permiten la diferenciación entre distintas sociedades. Eso nos lleva a ver el fundamento de lo político en la producción de los bienes necesarios para la sociedad. En lo que toca a la economía moderna, eso significa que el poder de una clase, la clase burguesa, se ejerce sobre la otra –la clase obrera– para asegurar la acumulación privada.

Marx y Engels analizan las diferentes formas de control de los medios de producción que se han dado en la historia. En el período feudal, la sociedad se organizaba, bajo la tutela del señor, en torno a la propiedad territorial agraria y el trabajo de campesinos que usaban limitadas fuerzas productivas (Marx y Engels, 1974, p. 24). Pero las migraciones a la ciudad originaron la formación de gremios de artesanos, con una jerarquía nueva. Poco a poco, el trabajo artesanal y, posteriormente, industrial, acrecentó la brecha entre el campo y la ciudad (Marx y Engels, 1974, p.55). Así, este orden está asentado sobre una división social del trabajo mucho más amplia. Por otro lado, el orden establecido da pie a la emergencia del dominio de la propiedad privada como dimensión de producción fundamental, en un marco donde los propietarios de los medios de producción ejercen su poder sobre una gran masa de la población que carece de la propiedad de medios de producción. Esta población obrera está envuelta en un proceso de trabajo al servicio de los propietarios de medios de producción: los sujetos producen, y –sin embargo– el producto le es ajeno. Para Marx y Engels, el poder existe siempre que exista propiedad privada (Marx y Engels, 1974, p. 55), esto quiere decir que el poder es sinónimo de fuerza o dominio, pero no así lo político que podría entenderse como la forma de relación social que se gesta sobre la base de la producción. La división social del trabajo implica, a causa de no tener otro marco que la propiedad privada, lo siguiente: los actores, respecto a los productos, “no saben de donde procede ni a donde se dirige y que, por

tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos” (Marx y Engels, 1974, p. 37).

En el texto *Trabajo, salario y capital*, Marx y Engels describen un orden capitalista moderno en el que la fuerza de trabajo se ofrece en mercancía, y el capitalista paga por la fuerza de trabajo y vende la mercancía a un precio mayor que el trabajo del obrero¹²⁴. Marx cree que, en este escenario, los obreros no pueden comprar su propio producto y terminan siendo alienados por este. Esta atrofia social no solo es perjudicial para una clase proletaria de un determinado lugar, ya que el modo de producción capitalista es parte de una historia mundial: la producción domina el mundo y traspasa fronteras. En otras palabras, Marx está describiendo una sociedad burguesa de producción, con relaciones específicas entre los seres humanos, centrada en que el trabajo sirva para beneficio exclusivo de una clase (Marx, 2000). Frente a todo ello, Marx plantea una perspectiva más amplia y nos hace observar que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx y Engels, 2011, p. 42). Frente a ello, en el *Manifiesto comunista* (1848), los autores plantean la urgencia de la “des-enajenación”. ¿Qué significa esto? Poner los medios de producción al servicio de la sociedad y no de una clase, de tal manera que se pueda regular la producción y se reconquiste así la libertad de los individuos, reconociendo la imposibilidad del sistema capitalista (Marx y Engels, 1974, p. 79). Marx cree que el desarrollo del capitalismo encuba en sí mismo la posibilidad de una sociedad socialista, por la reorganización de la producción, el control por la sociedad de esta sociedad y la liberación del tiempo social de subordinación a la acumulación privada. Concretamente, esto supondrá la abolición de la propiedad privada a través de una revolución social liderada, inicialmente, por la clase obrera. Esta clase tiene la tarea de anular las clases sociales (incluso a ella misma como clase) para instaurar una sociedad comunista, que Marx califica como el movimiento real y último, capaz de superar el estado actual de la sociedad mundial. Con el comunismo se dispondrá la forma más universal de liberar a los sujetos, controlando el trabajo social

¹²⁴ Cf. Marx 1949, versión online consultada en 2016. En esta obra Marx explica cómo el obrero debe alquilar su fuerza de trabajo para subsistir, sin ni siquiera considerar que el trabajo es parte de su vida. Así también, explica Marx, cómo en la sociedad mercantil se sostiene por la competencia de productos, en tanto que el alza o la baja de salarios está condicionada a estas mismas competencias. El obrero, lo hemos dicho ya, es el más perjudicado, porque ha sido desposeído de todo y esa es la razón por la que él tiene la posibilidad de tomar consciencia de su situación de completa enajenación y procurar un cambio revolucionario en la sociedad capitalista.

para beneficio de todos. Por eso, el proletariado tiene una ardua y prolongada tarea, que consiste en ir suprimiendo la propiedad privada, reconociendo que las fuerzas productivas, por haber devenido más y más sociales, requieren una apropiación que permita un tipo de control en beneficio de toda la sociedad (Marx y Engels, 2011, p. 49).

Marx y Engels explican:

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción (Marx y Engels, 2011, p. 58).

Entonces, podríamos decir que Marx apunta a que la clase proletaria recupere su humanidad frente a esta enajenación en la que se encuentra atrapada, dentro del sistema capitalista. Esta recuperación de la clase sería –además– el momento inicial para fomentar una sociedad comunista, a partir de la cual se recuperen las fuerzas de producción para beneficio colectivo.

En síntesis, sobre el materialismo histórico de Marx puede decirse lo siguiente. Primero, Marx nos propone regresar, bajo una lectura dialéctica de la historia, a la “primera premisa”, esto es, los seres humanos hacen la historia para poder subsistir. Desde esta “base real de la historia” entendemos qué ha sucedido con las relaciones políticas, económicas y sociales, es decir, cómo y por qué ha ocurrido la enajenación. El trabajo de Marx muestra cómo y por qué los hombres y mujeres de su tiempo viven extrañados de sí mismos en un sistema de producción capitalista como forma central de dominación. Segundo, la aparición de clases es un resultado histórico y no un producto del capitalismo. Las relaciones de producción en el capitalismo son, propiamente, la propiedad privada y este tipo de relaciones acentúan cada vez más la competencia económica productiva. En el caso de los obreros, estos solo viven para su subsistencia, desligándose de saberse creadores de sus propios productos de trabajo, sin capacidad para gozar del tiempo libre; en el caso de los capitalistas, estos están inclinados a vivir y subsistir en una competencia mercantil cada vez más agobiante. Tercero, esta situación aparentemente aporética que vive el obrero debe tener, según Marx, una respuesta

política radical, que solo puede ser llevada a cabo por esta clase deshumanizada y explotada: el proletariado. No obstante, Marx cree que los obreros no se dan cuenta de la situación sistemática en la que se encuentran, y para eso es necesario una lucha ideológica por medio de la cual ubiquen sus reivindicaciones al nivel del sistema y no solamente en lo local, que también tiene legitimidad. Así, el proletariado se moviliza como un grupo con alcance mundial, buscando conseguir el poder político para la clase trabajadora que, finalmente, transformará su situación, cuyo sentido sea la abolición de las clases sociales a través de la apropiación social de las fuerzas productivas.

4.1.2. El materialismo histórico de Merleau-Ponty (1945-1946)

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 comentado 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 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 que 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, p. 188)¹²⁵.

¹²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 200.

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, p. 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 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 mediatizadas 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, p. 189)¹²⁶. Esto significa 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 productividad 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, p. 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

¹²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 201.

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, p. 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, p. 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, p. 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 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 nacional¹²⁷. 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, p. 169)¹²⁸.

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, el materialismo de Marx consiste en pensar los fenómenos de la civilización desde su “anclaje histórico” (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 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

¹²⁷ 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).

¹²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 130.

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 Marx¹²⁹. En cambio, Merleau-Ponty piensa que cuando Marx habla de naturaleza, ésta existe refiriéndose necesariamente al trabajo humano (Merleau-Ponty, 1977SnS, p. 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– en pensar en su propio país una política social que tome en cuenta este conflicto y –simétricamente– 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-

¹²⁹ Por ejemplo, la posición del materialismo dialéctico de Engels o la posición de Karl Kausky (1854-1938).

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, tal como lo concibe el fenomenólogo francés. 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, p. 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, p. 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, p. 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.

4.2. Marxismo humanista

4.2.1. El contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial

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, p. 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, p. 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, p. 16)¹³⁰. 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

¹³⁰ 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.

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, p. 17). Por su parte, el comunismo – 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, p. 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 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, p. 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 particularidades y fundar la humanidad” (Merleau-Ponty, 1995HT, p. 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, p. 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, p. 59)¹³¹

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 concreta¹³²: lo político no se funda en el derecho, tampoco se fundamenta en valores morales preestablecidos (Merleau-Ponty, 1995HT, p. 202), lo político es el terreno mismo de la acción, “el arte de lo posible”, en

¹³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 100.

¹³² 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).

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 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.

4.2.2. Marx, riesgo y posibilidad

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, p. 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, p. 65, p. 85 y p. 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, p. 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, p. 73 y p. 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, p. 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, p. 109)¹³³.

¹³³ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 79

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 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, p. 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 URSS¹³⁴. Desde la visión política de Merleau-Ponty, en esta 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 hablaremos de humanismo (Merleau-Ponty, 1995HT, p. 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, p. 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.

¹³⁴ “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, 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 Chiujea, “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.

4.3. Resignificación del marxismo (1955)

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 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.

4.3.1. Crítica a la visión dialéctica de Marx y el diálogo con Lukàcs

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, p. 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 explicitará claramente en el libro publicado en 1955, las *Aventuras de la dialéctica*. Unos autores¹³⁵ que a nuestro parecer no toman en cuenta la meditación silenciosa de Merleau-Ponty durante estos años, consideran que la posiciones 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 de un 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 solicitud 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.

¹³⁵ 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). Chiujea cree, por su parte que Merleau-Ponty termina por renunciar al marxismo porque “no va con sus estándares” (Minhea Chiujea, “Maurice Merleau-Ponty on Violence and Marxism”, p. 9).

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 desde 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 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 superación 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 tercero, por qué Weber aporta en la reinterpretación merleaupontyana 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 provisorias”. 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, p. 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 interroge 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 lo que él ha estado observando desde la fenomenología de la percepción, a saber, la necesidad de examinar una historia “vertical”, que nos haga pensar en el “ser bruto” de lo social¹³⁶. 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:

¹³⁶ 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 él 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*.

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. Lukacs 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, 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, p. 38-39)¹³⁷

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, p. 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 merleau-pontyana 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.

¹³⁷ Merleau-Ponty, *Aventures de la dialectique*, p. 51.

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 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, p. 232)¹³⁸.

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 pensamiento 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.

¹³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 298.

4.3.2. Crítica a la idea de historia y revolución

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. Lo político no es para Merleau-Ponty, evidentemente, una interacción entre personas que se podría analizar como una intersubjetividad. 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, p. 233)¹³⁹.

Cuando las revoluciones se instituyen, se traicionan, pierden su carácter “revolucionario”, por esa razón, “las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como

¹³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 300.

regímenes” (Merleau-Ponty, 1957AD, p. 236)¹⁴⁰. 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, p. 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, p. 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, p. 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 conciben como “progresos relativos”, además de saberse haciendo historia junto a lo no-revolucionario¹⁴¹. 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 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, p. 254)¹⁴².

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 parlamentarista:

¹⁴⁰ Ibid. p. 303.

¹⁴¹ Ibid. p. 324.

¹⁴² Ibid. p. 328.

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, p. 256)¹⁴³.

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 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.

¹⁴³ Ibid. p. 331.

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 seres humanos que no saben cuál es su situación final, y en ese sentido, son hombres y mujeres 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, p. 214).



CAPÍTULO 5

LA RUPTURA CON SARTRE Y LA PRAXIS POLÍTICA

“Cada uno interpretaba como una desviación inesperada de su propio trabajo, el trabajo extraño, a veces enemigo, que se realizaba en el otro” (Sartre, 1965, p. 11).

El último interlocutor de Merleau-Ponty que nos permitirá elucidar la idea que tiene de lo político es su compañero de ruta, el filósofo Jean-Paul Sartre. No obstante, deben hacerse algunas consideraciones, antes de entrar a una discusión bibliográfica, que diferencian a este interlocutor de los dos anteriores. Primero, Sartre no es un pensador de la tradición filosófica; es su amigo. En ese sentido, pensar cómo Merleau-Ponty juzga y critica a Sartre es, de cierto modo, hablar de la relación amical y el fondo social que ambos autores comparten. Es importante, por ello, anticipar que pondremos atención a las diferencias entre ambos filósofos, considerando que comparten un contexto socio-político común. En otras palabras, buscamos analizar cómo estos dos amigos descubren, promovidos por la volatilidad de su tiempo, visiones divergentes del humanismo y la *praxis* política. Segundo, los fundadores de *Les Temps Modernes* han demostrado, en cada una de sus obras, que lo político no es, filosóficamente hablando, una tesis, un asunto de investigación o un corolario del pensamiento; lo político fue para ellos más bien una de las formas en la que *estamos en el mundo*. El intelectual no es alguien que contemple la realidad poniéndose fuera de ella, sino alguien que está en el mundo y es desde lo opaco que resulta su involucramiento en la vida política, desde allí toma posición. La fundación de *Les Temps Modernes*, cuyo comité directivo estuvo formado por los autores mencionados en páginas anteriores, refleja esta perspectiva que acabamos de evocar: la revista se funda con la intención de motivar a la reflexión post-guerra. Se sabe pues de la influencia de esta revista y, en particular, de esta compleja relación filosófico-política entre Merleau-Ponty y Sartre, en las siguientes generaciones de intelectuales franceses¹⁴⁴. Sus posturas no deben leerse solamente como un momento

¹⁴⁴ Como explica Boschetti, “*Les Temps Modernes* pouvaient alors apparaître comme un modèle inédit d’excellence intellectuelle, unissant la plus noble tradition philosophique à la présence dans l’actualité. En expulsant Merleau-Ponty, la revue perd cette importante bipolarité initiale, perte encore aggravée du fait qu’avec lui elle se prive également d’une partie de ses universitaires” (Anna Boschetti, *Sartre et “Les temps modernes”*, p. 311). Los jóvenes intelectuales que acompañaron a estos dos filósofos fueron cercanos a Merleau-Ponty (como Claude Lefort) y a Jean Paul Sartre (como Jacques Laurent Bost, Jean Pouillon, Jean-Baptiste Pontalis, primera generación de “epígonos”, todos relacionados con la filosofía o el psicoanálisis). La segunda generación fue Francis Jeanson y André Gord. En la tercera generación participan: Jean Cau, Claude Lanzmann y Pierre Pégui. Estos últimos acompañan a Sartre desde 1953, cuando la revista da un giro político en defensa del marxismo. Entre 1953 y 1968 la revista prioriza la

especial, que expresa el sentir de una generación, sino también como una actitud que permite reflexionar sobre el cómo hacer filosofía y política al mismo tiempo.

Este capítulo presenta tres partes. Primero, damos a conocer algunos elementos centrales de la amistad entre Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, considerando especialmente, la información que nos brindan las cartas de ruptura. Segundo, analizamos las diferencias que explican que la ruptura haya estado filosóficamente anunciada antes de consumarse. Presentamos aquí cuatro partes: (1) las diferencias interpretativas de la fenomenología de Edmund Husserl, (2) las diferencias sobre la noción de libertad, (3) las diferencias sobre la noción de intersubjetividad, y (4) las diferencias en torno a la *praxis*. En la tercera parte, analizaremos cómo la interpretación de Merleau-Ponty sobre la obra de Sartre, luego de la ruptura, le permite consolidar su propia idea de lo político. Nos centraremos en *Aventures de la dialectique*, como respuesta a los textos de Sartre en “*Los comunistas y la paz*”.

5.1 Sartre y Merleau-Ponty: Una ruptura anunciada

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles explica por qué los amigos se necesitan tanto en la prosperidad como en el infortunio, y por qué la esencia de una amistad virtuosa reside en el compartir, la conversación y la cooperación. Se podría encontrar todo esto en la sincera amistad que establecieron Sartre y Merleau-Ponty hacia fines de los años treinta, cuando ambos eran estudiantes de filosofía en la *École Normale Supérieure*. Sin embargo, esta relación amical se resquebrajó penosamente en 1953, año en el que Merleau-Ponty renuncia a la revista *Les Temps Modernes*, que fundó junto con Sartre y otros intelectuales a fines de la Segunda Guerra Mundial. Hemos dicho que la revista *Les Temps Modernes* era un proyecto colectivo que buscaba “desvelar para cambiar”. Esto es, tomar cualquier suceso de la coyuntura para elaborar, a partir de ahí, una reflexión filosófica. En 1944 se forma el comité directivo por Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier, Jean Paulhan, y Jean-Paul Sartre. Fueron invitados también André Malraux y Albert Camus quienes, aunque rehusaron participar debido a otras responsabilidades, fueron colaboradores cercanos (Burnier, 1966, p. 28; Revault d'Allones, 2001, p.10). Por lo general, la conocida

redacción periodística y ensayística. En la década del setenta, se da la dimisión de Pontalis, y de Pingaud por críticas al psicoanálisis y por asumir una línea izquierdista.

renuncia hizo pensar que fueron sus divergencias políticas sobre el marxismo lo que acabó con una relación intelectual y afectiva. No obstante, meses posteriores a la inesperada muerte de Merleau-Ponty, el 3 de mayo de 1961, Sartre escribe un texto titulado, “Merleau-Ponty vivo, historia de una amistad”, donde da cuenta de la relación amical. Sartre escribe aquí lo siguiente: “Ausentes, permaneceremos siempre el uno para el otro lo que siempre fuimos: desconocidos” (Sartre, 1965, p. 79).

¿Qué significaría que estos dos filósofos franceses hayan sido en realidad “amigos desconocidos” el uno para el otro? Partamos, primero, por aquello que unía a los filósofos: Sartre y Merleau-Ponty se conocieron en 1927, en la ENS, donde ambos estudiaban filosofía. Las convulsiones políticas –nacionales e internacionales– no solamente fueron un motivo para acompañarse junto con otros amigos (de Beauvoir, Aron, Camus, Nizan, Zaza, Hyppolite), sino también para concretar proyectos conjuntos, como por ejemplo, el grupo *Socialismo y Libertad* (1941), la revista *Les Temps Modernes* (1945) y la creación de *Rassemblement démocratique révolutionnaire* (RDR)¹⁴⁵. Así también, Sartre y Merleau-Ponty pasaron por similares experiencias: los dos fueron a la guerra (Merleau-Ponty tuvo el rol de subteniente, Sartre fue soldado y prisionero de los alemanes por ocho meses), ambos descubrieron en la fenomenología de Husserl y Heidegger un camino de liberación para replantear la filosofía racionalista con la que se habían formado (Alain, Brunschvicg), ambos participaron en actividades de apoyo a la Resistencia, y ambos escribieron sus grandes obras en este período (Sartre, *Ser y la nada* en 1943; Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* en 1945).

Sartre cuenta, en la reseña dedicada a Merleau-Ponty, que la separación entre ambos estaba “anunciada” desde 1950, como si hubiese un duelo anticipado, que se había convertido para ambos en su forma de trabajo (Sartre, 1965, p. 60). En efecto, en los primeros números de *Les Temps Modernes*, Merleau-Ponty se convierte en jefe de redacción de la revista, firmando cada editorial con las siglas “T.M” (Sartre, 1965, p. 23), mientras que –a los ojos de los lectores– Sartre encaraba y representaba el estilo y

¹⁴⁵ Grupo político fundado por Sartre en 1948 y otros intelectuales de izquierda, cuyo objetivo era “retomar la gran tradición democrática del socialismo revolucionario” y trabajar directamente con la masa obrera. Sartre cuenta que Merleau-Ponty es invitado a formar parte del grupo. Este se adhiere, pero –según Burnier (Michel Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, p. 63) y el mismo Sartre (*Merleau-Ponty, historia de una amistad*, Buenos Aires: Nagelkop Ediciones, 1965, p. 33)–, su adhesión fue más por no desautorizar a Sartre. Merleau-Ponty nunca fue a las reuniones de la RDR. Sartre renuncia a la RDR en 1949 (cf. Taylor Carman, *Merleau-Ponty*, p. 151).

defensa de la revista, como la filosofía del existencialismo. Pero en 1950, Merleau-Ponty se ve afectado por las noticias de los campos soviéticos y el inicio de la guerra de la Corea. Debido a ello, su simpatía por el comunismo empieza a decaer; mientras que Sartre, a la inversa, se acerca mucho más a una actitud defensora del comunismo francés. También en este período se conocen las masacres de Madagascar, la guerra de Vietnam, el Macartismo (Joseph MacCarthy), es decir, un período álgido de tensión entre la USRR y los Estados Unidos.

Frente a todos estos hechos, Merleau-Ponty cree pertinente que en *Les Temps Modernes* se guarde un silencio prudente frente a estos temas políticos, por lo menos durante un tiempo. Esto disgustó a Sartre que, sin embargo, lo aceptó. Según las declaraciones de Sartre, Merleau-Ponty se “enclaustra” porque “no es capaz de elegir”, mientras que él abandona toda tentativa idealista. Si bien en *Les Temps Modernes* no se emitían editoriales políticas, Sartre participaba como “compañero de ruta” de las actividades del PCF (Sartre, 1965, p. 48). De esta decisión quedará un resentimiento por aquel silencio que Sartre sentía como “impuesto”. En 1952 se produjo la afiliación pública de Sartre al comunismo (él mismo indica este año como el de su “conversión”¹⁴⁶), indignado por la violenta represión del gobierno francés a los comunistas en el marco de las manifestaciones antiamericanas. Lo que disgustó profundamente a Sartre fue la detención del líder comunista Jacques Duclos. Considerando todo ello, Sartre redacta *Los comunistas y la paz*, texto que se publicará por partes en la revista, con el descontento silencioso de Merleau-Ponty. Claude Lefort, antiguo alumno de Merleau-Ponty y colaborador de la revista, escribe un artículo contra la postura de Sartre. Así pues, entre Sartre y Lefort hubo dimes y diretes¹⁴⁷, falacias *ad hominem* y disgustos cuyo resultado implicó a Merleau-Ponty en el rol de mediador. Esto significó que Merleau-Ponty tuviese

¹⁴⁶ Al decir “conversión” no se debe entender militancia en el partido. Ya hemos dicho que ni Sartre y Merleau-Ponty fueron militantes del PCF. Con conversión, Sartre se refiere a: “En el lenguaje de la Iglesia, fue una conversión. Merleau se había convertido también en 1950. Uno y otro estábamos condicionados, aunque en sentido contrario. Nuestros sinsabores acumulados lentamente, revelaron de pronto, a uno los errores del stalinismo, al otro los de su propia clase. En nombre de los principios que ésta había inculcado, en nombre de su humanismo y de sus humanidades, en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad, sentí por la burguesía un odio que solo morirá conmigo. Cuando regresé a París, precipitadamente, tuve que elegir entre escribir o reventar. Escribí día y noche la primera parte de *Les communistes et la paix*” (Jean-Paul Sartre, *Merleau-Ponty, historia de una amistad*, p. 53).

¹⁴⁷ En este período ocurre también la querrela entre Camus y Sartre. El primero acusa a Sartre de ser severo e irresponsable en el clima político de tensión. Sartre acusa a Camus de estar hablando desde la metafísica y la moral (cf. Michel Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, p. 89).

que persuadir a Sartre y a Lefort para que ambos corrijan todos los abusos y desviaciones argumentativas que presentaban sus textos.

El tercer y último momento de la ruptura se da en 1953. Sartre, quien asistía con regularidad a las actividades del PCF, publicaría un texto de su autoría que Merleau-Ponty encontró “ideológico”: una defensa unilateral del comunismo. Merleau-Ponty decidió publicar dicho texto agregando una nota de advertencia para los lectores. Sartre supo de esto al cierre de la revista y, enfurecido y sin consultárselo a Merleau-Ponty, borra dicha nota. Merleau-Ponty –también molesto– llamó a Sartre cuando se dio cuenta que la nota estaba omitida y le dijo que renunciaba a la revista. Merleau-Ponty nunca más participó en *Les Temps Modernes*. En 1955, Merleau-Ponty publica *Les aventures de la dialectique*, cuyo análisis de la historia incluye un capítulo crítico a la posición política de Sartre. El texto tuvo, inmediatamente, una respuesta con una dura crítica de Simone de Beauvoir, acusando a Merleau-Ponty de falsificar la investigación y de ser inmoral con el trabajo académico. Posteriormente, los filósofos se reencontraron en las conferencias de Venecia, en 1956 y en otros momentos más, pero su amistad nunca llegó a ser como antes. Pensando su relación amical, Sartre dice sobre “Merleau” (así lo llamaba):

éramos pares, amigos, no semejantes; no tardamos en comprenderlo y nuestras diferencias al principio nos divertían. Pero después, alrededor de 1950, el barómetro descendió: un vendaval se desató sobre Europa y sobre el mundo. La tempestad nos golpeaba uno contra otro y un segundo después nos arrojaba a las antípodas del otro (...) Cada uno trató de permanecer fiel a sí mismo y al otro, y casi lo conseguimos (Sartre, 1965, p.7).

Pensamos que no los separa el “vendaval político” de 1950. La aclaración de Merleau-Ponty ayuda a matizar la posición de Sartre, porque dice: “nunca estuvimos de acuerdo” (Merleau-Ponty, 2016ENT, p. 231). Como explica Revel, no es la praxis política lo que separa a Merleau-Ponty del grupo de *Les Temps Modernes*, sino un “arrachement personal” (“arrancamiento personal”) (Revel, 2015, p. 113) que implica oponerse claramente a una visión del existencialismo sartreano (la idea de libertad sartreana y del *engagement*, específicamente) y criticar el marxismo ortodoxo francés, sin dejar de criticar las injusticias del capitalismo.

Para conocer si, en verdad, las actitudes frente a la filosofía y la política los llevó a posiciones irreconciliables, debemos analizar las cartas de ruptura¹⁴⁸. Este material revela percepciones e ideas de lo que cada uno cree que es “su” posición política (y la de su contraparte). Se publicaron tres cartas: dos escritas por Sartre y una por Merleau-Ponty, y responden al contexto que acabamos de presentar. Como ha dicho Jon Stewart, las cartas proporcionan una gran cantidad de información de las controversias entre ambos autores, y de información que fue omitida por Sartre en *Merleau-Ponty vivant* (Stewart, 1998, p. 330). Nos ocuparemos de las dos primeras¹⁴⁹.

En la primera carta, Sartre acusa a Merleau-Ponty (1) de criticar su posición política públicamente y (2) de preferir la vida académica y, por ende, retirarse de la vida política. Sartre manifiesta que es legítimo que Merleau-Ponty se incline por su vocación (dedicarse a “escribir sus libros”), pero eso no le da ningún derecho a discutir las actitudes de los que se encuentran en el “terreno objetivo de la política” (Merleau-Ponty, 2001P2, p.135). Escribe Sartre:

“Me reprochas por ir demasiado lejos, por acercarme demasiado al PC. No es imposible que tengas razón en este punto y que yo esté equivocado. Pero te reprocho, yo, y más severamente, por abdicar en circunstancias en las que tienes que decidir como hombre, como francés, como ciudadano y como intelectual, tomando tu ‘filosofía’ como una coartada” (Merleau-Ponty, 2001P2, p. 136)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ La fecha de las cartas es de 1953, pero fueron publicadas en 1994 en *Le Magazin Littéraire* (Maurice Merleau-Ponty, *Parcours II*, pp. 129-173). Debe decirse, además, que las cartas tocan inmediatamente la sensibilidad de quien las lee, porque en ellas se tejen asuntos personales entre los filósofos, y la forma cómo cada uno comprende la filosofía en un clima político devastador. Creemos que el modo adecuado para encontrar en ellas las visiones políticas de los filósofos es evitando caer en meras acusaciones y no tomar una posición apresurada. Es interesante el trabajo que desarrolla Revel, mostrando que el texto de Sartre sobre Merleau-Ponty muestra una relación “politizada”, como si hubiese existido una disputa en la vida de los autores sobre sus opciones de clase. Según Revel, Sartre considera necesario intervenir en la vida política y cree que Merleau-Ponty opta por hacer filosofía sin vincularse a la vida política. No obstante –piensa Revel– Merleau-Ponty acerca la práctica filosófica a la práctica política y establece un diálogo profundo entre ambas formas para pensar los acontecimientos (Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris: Vrin, 2015, p. 120). Como se verá en el capítulo siguiente, nosotros compartimos esta perspectiva y pensamos que la contingencia podría ayudar a entender ese vínculo entre filosofía y política.

¹⁴⁹ En la última carta, Sartre le propone a Merleau-Ponty reunirse a su retorno de Roma para resolver todas las desavenencias en persona. No se sabe si esta reunión se produjo.

¹⁵⁰ Traducción nuestra: “Tu me reproches d’aller trop loin, de me rapprocher trop du PC. Il n’est pas impossible que tu aies raison sur ce point et que j’aie tort. Mais je te reproche, moi, et bien plus sévèrement, d’abdiquer en des circonstances où il faut te décider comme homme, comme français, comme citoyen et comme intellectuel en prenant ta “philosophie” comme alibi”.

“Si no haces nada, no tienes el derecho de criticar políticamente, tienes el derecho de escribir tu libro, eso es todo” (Merleau-Ponty, 2001P2, p. 138)¹⁵¹.

Por un lado, Sartre percibe las críticas de Merleau-Ponty como siendo elaboradas desde un lugar privilegiado, y cree que si Merleau-Ponty no está comprometido social y políticamente no puede hacer una crítica ni de la situación política ni mucho menos de él, porque no está en la vida política. Para Sartre, *Les Temps Modernes* es un compromiso filosófico-político, y como directores de la revista ellos deben garantizar una defensa del comunismo. Sartre piensa, por lo tanto, que es necesario optar “en situación”, defender una posición que tenga sentido para el presente vivido. Esto refleja la posición filosófica sartreana cuya perspectiva de la situación vivida es el surgimiento de la libertad que no tiene que apoyarse sobre el pasado o lo adquirido.

Por otro lado, Merleau-Ponty responde señalando tres puntos: (1) le demuestra a Sartre que él siempre ha discutido públicamente su posición; (2) muestra que la actitud de Sartre revela que éste percibe la divergencia como hostilidad, porque parte de una posición ideológica, y no brinda la posibilidad para una reflexión crítica dentro de la revista; (3) rechaza la visión sartreana de que él haya tenido una “mutación brusca” en torno a la política ¹⁵². Para Merleau-Ponty, Sartre se compromete con cada suceso político individual, como si cada uno de estos eventos supusiese la urgencia del filósofo por tomar posición frente a los dos bloques de la Guerra Fría. La mirada filosófica de Merleau-Ponty es pensar lo político de otro modo, a saber, comprender la situación vivida desde una reflexión que podríamos sintetizar diciendo que es fenomenológico-genética. Para Merleau-Ponty el filósofo no es un apolítico o un iluso que asuma tener un lugar privilegiado respecto de los sucesos. Él expresa:

“Yo preveía una acción de un escritor que consiste en el va y viene entre el acontecimiento y la línea general, y no confrontar (en la imaginación) cada evento como si fuera decisivo, único e irreparable. Este método está más cerca de la política que tu método del *compromiso continuo* (en el sentido cartesiano). O, en este mismo caso, es más filosófico, porque la distancia que el método pone entre el acontecimiento y el juicio

¹⁵¹ Traducción nuestra: “Si tu ne fais rien, tu n’a pas le droit de critiquer politiquement, tu as le droit d’écrire ton livre, c’est tout”.

¹⁵² Merleau-Ponty recuerda aquí una conversación temprana de 1948, cuando Sartre lo animaba a dejar la enseñanza para dedicarse de lleno a la filosofía (recuérdese que Sartre abandonó la enseñanza). Merleau-Ponty deja en claro que él nunca ha querido dejar de hablar de política, pero sí dejar de hablar de ella, en cada evento político que se presenta (Maurice Merleau-Ponty, *Parcours II*, p. 145).

que uno hace desarma la pieza del acontecimiento y deja ver claramente el significado” (Merleau-Ponty, 2001P2, p. 148)¹⁵³.

Precisemos ahora: ¿Qué tipo de práctica filosófica nos está revelando Merleau-Ponty, en su respuesta? No es una filosofía fuera del tiempo ni de los acontecimientos; no separa la filosofía del mundo; por el contrario, toma el acontecimiento sin excluirlo de la reflexión. Para Merleau-Ponty la realidad socioeconómica no se puede identificar bajo el rubro de lo político a secas, porque ésta se forma como un medio (el *intermundo*) en el cual el filósofo –como cualquier otro ser humano– está envuelto y a la sollicitación del cual está respondiendo a través de todo su “aparato sensible” sin que en esta respuesta se pueda distinguir lo filosófico y lo político, tal como lo practica nuestro autor. Lo filosófico para Merleau-Ponty, en su dimensión afectiva como en su dimensión intelectual, no puede separarse de la búsqueda de comprensión del mundo humano en el cual está situado.

En las cartas de ruptura Sartre pensó que el compromiso político de Merleau-Ponty con el mundo se terminó en la medida en que se dedicaba a la filosofía. Pero después, en el artículo sobre la historia de una amistad, Sartre recapacitó y por eso afirmó: “Merleau-Ponty mismo fue, una vez más, el ‘pensador del conjunto’” (Sartre, 1965, p. 19)¹⁵⁴. En síntesis, las diferencias que ocasionan la ruptura muestran distintas formas de pensar la *praxis* política y su relación con la filosofía. Solo es a la luz de ciertas ideas e interpretaciones filosóficas que podemos comprender estas actitudes. La filosofía de Sartre, también está en el mundo, pero de un modo distinto, pues Sartre cree que la filosofía es compromiso, responsabilidad frente al mundo, y en ese sentido el filósofo debe mostrar su posición moral en torno a los sucesos que experimenta. En cambio, Merleau-Ponty no ubica su trabajo filosófico “frente al mundo”, profundiza

¹⁵³ Traducción nuestra: “J’entrevois là une action d’écrivain qui consiste à faire le va-et-vient entre l’événement et la ligne général, et non pas à affronter (dans l’imaginaire) chaque événement comme s’il était décisif, unique et irréparable. Cette méthode est plus proche de la politique que ta méthode de l’engagement continué (au sens cartésien). Or, en cela même, elle est plus philosophique, parce que la distance qu’elle ménage entre l’événement et le jugement qu’on en fait désarme le piège de l’événement et en laisse voir clairement le sens”.

¹⁵⁴ Aprovechamos este momento para hacer notar también la compleja prosa de Sartre para hablar de Merleau-Ponty en este breve texto. Por momentos, acusa a Merleau-Ponty de haberse contradicho y haberse dejado llevar por la forma cómo se iban dando los acontecimientos. En otros momentos, parece entender que no había sido cuestión de declinar ante los hechos sino la manera cómo los interpretaba. Con todo ello, hay una siguiente característica de la forma cómo Sartre describe la vida de Merleau-Ponty: establece diferencias entre las historias de vida de cada uno de ellos. Dice Sartre: “la verdadera diferencia es lo que podríamos llamar nuestra desigualdad. Después que aprendió la historia no volvió a ser su igual. Yo todavía interrogaba los hechos cuando él intentaba ya hacer hablar a los acontecimientos” (*Merleau-Ponty, historia de una amistad*, p. 21). A partir de la ruptura y el alejamiento de Merleau-Ponty de *Les Temps Modernes*, éste escribe pocas veces desde el acontecimiento, pero permanece en él el estilo de interrogación.

constantemente la pertenencia del filósofo, como cualquier otro ser humano, al mundo en el cual está viviendo y concibe la tarea del filósofo como la comprensión situada de lo que sucede en este mundo que lo envuelve en virtud de una pertenencia responsable a este mundo. En resumen, mientras Sartre cree “leer mejor” la historia y los acontecimientos políticos, pronunciándose y juzgándolos cada vez que ocurren, la mirada reflexiva de Merleau-Ponty atiende mucho más a la finitud de nuestra inmersión en los acontecimientos, puesto que muestra una mirada perspectivista y el carácter contingente de la historia, cuyo despliegue total en la historia futura no podemos prever ni anticipar.

5.2. Sartre y Merleau-Ponty, diferencias irreconciliables

5.2.1. La lectura de Husserl

Desde la publicación de *Ideas I*, en 1913, la fenomenología trascendental de Husserl recibe críticas, distanciamientos y reinterpretaciones, inclusive de sus más apasionados estudiantes, como Edith Stein, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, así como también de sus lectores, entre ellos Sartre y Merleau-Ponty. Acercarse al fundador de la fenomenología y criticarlo no debería entenderse como una postura álgida e impertinente de sus sucesores; todo lo contrario, debería reconocerse que Husserl ha suscitado en ellos un compromiso primordial con la perspectiva fenomenológica. La fenomenología es un proyecto filosófico con una gran capacidad de autotransformación y, en ese sentido, el conflicto de posturas y transgresiones es inmanente.

Sartre y Merleau-Ponty son parte de los jóvenes filósofos que, apasionados por la fenomenología de Husserl, decidieron reinterpretarla a partir de sus intereses personales y su contexto histórico. ¿Cómo se acercaron a Husserl? En 1929, Merleau-Ponty asiste a la conferencia que Husserl dio en la Sorbona. Fascinado por esto, asiste luego a las clases de Georges Gurvitch, entre 1928 y 1930, que implicaba la lectura de Husserl y Heidegger (Stewart, 1998, p. 15). En 1933, Sartre se ilusiona con la obra de Husserl, luego que Raymond Aron le contara los alcances de la fenomenología en Alemania, por lo que inmediatamente lee *Teoría fenomenológica de la intuición* (1930), escrito por Lévinas. Entre 1933-1934, Sartre goza de una beca para estudiar la fenomenología de Husserl en Berlín, donde también se empapa del pensamiento de Heidegger. Merleau-Ponty viaja también a Alemania en 1933, para estudiar la teoría de la *Gestalt* y el conductismo. Posteriormente, a pesar de que la guerra se aproximaba, Merleau-Ponty visita en 1939 la

universidad de Lovaina para conocer los manuscritos inéditos de Husserl. Luego de ello – ya lo hemos mencionado– se forma el grupo francés para estudiar la obra de Husserl, pero el objetivo se frustra por la guerra. Estos hechos muestran que Sartre estuvo más influenciado por el Husserl de Lévinas y Heidegger, y Merleau-Ponty por el Husserl “inédito” y los aportes concretos que vio de la fenomenología desde sus estudios de la *Gestalt*. El parecido es que ambos elaboran una crítica a la fenomenología trascendental husserliana, tal como ellos entienden este término, y ambos piensan que Husserl no logró desprenderse del idealismo y el racionalismo de su época a pesar de sus vastos logros¹⁵⁵.

Presentamos las críticas y reinterpretaciones de los franceses en torno la *subjetividad trascendental*. Para ello, debemos partir del uso que el mismo Husserl, fundador de la fenomenología, ha dado al término.

5.2.1.1. La subjetividad trascendental en Husserl

En *Ideas I*, Husserl explica la *epoché* como un cambio de actitud que nos lleva a mirar de un modo distinto las cosas del mundo (Husserl, 2013, p. 143). Con la *epoché*, no hay una exclusión (*Ausschaltung*) del mundo ni tampoco un juicio negativo, sino –simplemente– la suspensión del juicio, la “puesta entre paréntesis” de la tesis de la *actitud natural*. Esto significa que la *epoché* pone fuera de acción la certeza o la creencia básica e ingenua según la cual acepto el mundo como realmente existente. Por ejemplo, la absoluta confianza que uno podría tener sobre las certezas científicas dadas en nuestro medio; es decir, la *epoché* suspende, no participa en las posiciones teóricas o prácticas con el objeto de examinarlas, para ver cómo funcionan o cómo se formulan (Husserl, 2013, p. 142).

¹⁵⁵ En *Ideas I* (en el Epílogo de la obra) Husserl escribe sobre el “idealismo fenomenológico trascendental” como opuesto al idealismo psicologista y al realismo filosófico. Para Husserl, su idealismo fenomenológico es la reducción como verdadero filosofar. Dice: “El idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo *real* (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que subyaciera, aunque inadvertidamente, en el pensar natural y en la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente, el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale así como verdadera legitimidad” (Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I.*, México: FCE, 2013, p. 480). También la siguiente cita “Todas (las objeciones) descansan en malentendidos, y en última instancia, en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel cuya superación constituye su sentido; o con otras palabras, en que no se ha entendido el principio novedoso de la “reducción fenomenológica y, por ende, el ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la subjetividad trascendental” (Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 467) Según Rizo-Patrón, la subjetividad trascendental de Husserl no ha sido del todo comprendida por los franceses debido a la cantidad de manuscritos que el fenomenólogo alemán dejó sin publicar (cf. Rosemary Rizo Patrón, *Husserl en diálogo*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2012).

No obstante, la *epojé* husserliana se enmarca en un proyecto fenomenológico de mayor envergadura (Kern, 1977), que consiste en elucidar “una nueva región del ser, hasta ahora no deslindada en lo que tiene de propio, y que, como toda auténtica región, es una región de ser individual” (Husserl, 2013, p. 147). Husserl encuentra que, habiendo ya realizado una reducción a la *Lebenswelt*, se hace necesario una segunda reducción a nuestras vivencias o experiencias intencionales. El fenomenólogo halla una “conciencia pura”, un “yo puro” que fundamenta y realiza todos los actos de conciencia o vivencias (juzga, siente, sueña, imagina, etc.), a la que denominará subjetividad trascendental (Husserl, 2013, p. 149). ¿Qué es la subjetividad trascendental? Husserl explica que del “río de vivencias” queda siempre un residuo trascendental, esto es, la vida de la conciencia intencional y temporal con su centro el “yo puro” (*Ideas I*), el “proto Yo” (*Ur Ich*, en *Meditaciones Cartesianas*). Esta vida transcendaal arraiga a su vez en un flujo pasivo de vivencias inconscientes (sedimentadas e institivas) que tienen un centro de afección pasiva (pre-yo), que da unidad a la vida intencional desde hasta del nacimiento hasta la muerte. La vida intencional no es una unidad objetiva, no es una “cosa” existente; es lo que permanece a toda vivencia, es “una trascendencia en la inmanencia” (Husserl, 2013, p. 209). Dicho con otras palabras el *yo puro* es imposible de desconectar, no se lo puede confundir con un fragmento o ingrediente de la vivencia. El yo puro es la fuente de toda vivencia.

Husserl indica también que el aspecto fundamental de la estructura de la *subjetividad trascendental* es la intencionalidad (Husserl, 2013, p. 277), es decir, la región del *yo puro* en tanto fuente puede cambiar su dirección o su mirada a las cosas. La intencionalidad está, principalmente, caracterizada en una doble dirección: un polo subjetivo (*noesis*) y un polo objetivo (*noema*). En el §88 de *Ideas I*, Husserl explica que la *noesis* es el ámbito que pertenece a la conciencia como “acervo de ingredientes en contenidos reales”, y asimismo esta conciencia emerge de un fondo inconsciente al que no podemos acceder desde la reflexión fenomenológica y, por lo tanto, solo se puede acceder a ella desde el ámbito de la conciencia¹⁵⁶. Dicho de otro modo, Husserl reconoce que la conciencia emerge de un fondo de inconsciencia (con su centro preyoico –un *pre-yo*¹⁵⁷), pero saber

¹⁵⁶ Husserl habla de “de-construcción” (*Abbau*) y “reconstrucción” (*Aufbau*). Este es un camino indirecto para acceder a este trasfondo pasivo e inconsciente (no intuitivo, como el campo de la experiencia “trascendental” consciente).

¹⁵⁷ Debe aclararse la distinción husserliana entre el proto yo (*Ur-Ich*) y el pre-yo. El proto yo es la fuente de actividad constitutiva, que reemplaza al “yo puro” de *Ideas I*, es el centro de la vida trascendental que le da

sobre este desarrollo onto-filogenético será un tema mejor trabajado en sus obras posteriores (genéticas), cuyo acceso –para los franceses– fue mínimo¹⁵⁸. Es importante también, en Husserl, pensar en la perspectiva fenomenológica del tiempo como una estructura esencial, esto es, un flujo, un *continuum*, en tanto que la conciencia es una corriente de vivencias infinitas, constituyendo el sentido (y valideces) del mundo circundante (los objetos a partir de una serie de escorzos siempre inacabados). Esta perspectiva también será retomada por Sartre y Merleau-Ponty.

5.2.1.2. La lectura sartreana

En el libro titulado *La trascendencia del ego* (Sartre, 1968), Sartre observa la relevancia de los hallazgos de la intencionalidad husserliana, tal como se presentaba en la obra de Husserl llamada *Investigaciones lógicas* (Husserl, 1976)¹⁵⁹. Sin embargo, Sartre piensa que en *Ideas I*, Husserl no continúa con su propuesta fenomenológica inicial sobre la intencionalidad porque, unificando las vivencias en un yo trascendental, se vuelca sobre una interioridad racionalista intelectualista:

Se cree ordinariamente que la existencia de un Yo trascendental se justifica por la necesidad de unidad y de individualidad de la conciencia. Como todas las percepciones y todos mis pensamientos se relacionan a ese núcleo permanente, mi conciencia queda unificada; porque yo puedo decir *mi* conciencia y porque Pedro y Pablo pueden también hablar de *su* conciencia, es que esas conciencias se distinguen entre ellas. El Yo es

al yo su propio flujo. El pre-yo es el centro de pasividad que está conectado al proto-yo, el fondo de las motivaciones irracionales, inconscientes, pasivas.

¹⁵⁸ Los textos del Husserl póstumo pueden dar mayor información sobre cómo comprende los estadios inconscientes. *Ideas I* no brinda información sobre este tema y esto es un vacío a partir del cual sus intérpretes han construido sus críticas. Solamente podemos concluir aquí que lo pre-egológico, en Husserl, no es objetivante ni reflexionante. En *Ideas I*, tenemos algunos “flash” que tienen un profundo sentido en la obra tardía. Por ejemplo, en el §18, Husserl explica que las vivencias están motivadas por un *trasfondo* de otras vivencias y son las “inactuales” (también llamadas pasivas o inconscientes). Con relación al yo, estas vivencias inactuales están en diferentes grados de posición (lejanía, cercanía). Los actos de síntesis se hacen en relación a ese fondo “pasivo”. En *Ideas II*, en cambio, la sección III (sobre las motivaciones) permite entender con mayor claridad lo que Husserl estaría pensando respecto a la dimensión pasiva.

¹⁵⁹ Husserl aclara el carácter de direccionalidad de las vivencias: “nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado” (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1976 p. 94). Sin embargo, el autor afirma al mismo tiempo que no todo lo que hay en la conciencia es una vivencia intencional, ni tampoco que todas tienen el carácter de evidencia o adecuación a la cosa (por ejemplo, una vivencia intencional volitiva o imaginativa). Husserl dice además que *los objetos no son inmanentes a la conciencia*, pues la conciencia no contiene aquello a lo que se dirige. Esto es: el objeto es objeto de mi representación, no existe como objeto real dentro de mí. Así, el objeto es trascendente a la conciencia. Sartre toma este postulado para su propia reflexión del *Ego*. Tal como va desarrollando Husserl la idea de sujeto trascendental se puede decir que es el *ego* puro (proto-ego) más sus vivencias, actuales e inactuales, con todo el curso *tempo-histórico* singular de su vida, etc. Más claramente aparece descrito en su radical “individuación” desde la época genética. En ese sentido, también es un sujeto en continuo devenir, haciéndose y cambiando dentro de su permanencia (se sigue identificando como “el mismo” en y a través de sus diferencias y cambios).

productor de interioridad. Pues bien, es seguro que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose (Sartre, 1968, p. 11).

El escritor francés piensa que Husserl se acerca a una definición del *yo puro* semejante a la que elabora Kant al afirmar que el “yo acompaña a todas mis representaciones”¹⁶⁰, por consiguiente, este camino hacia el *sujeto trascendental* no es compatible con la intencionalidad que postula la fenomenología de *Investigaciones lógicas*. En ese sentido –piensa Sartre– Husserl estaría tomando al *yo puro* como *yo fundador* de todas las vivencias y, por lo tanto, el “vuelco trascendental” pone a Husserl más próximo del idealismo que de sus primeros trabajos. Sartre relaciona con ello también la proximidad de Husserl con el *cogito cartesiano* y los entrapamientos propios de racionalismo moderno¹⁶¹, y luego manifiesta lo siguiente: “el *yo trascendental* no tiene, pues, razón de ser. El *yo trascendental* es la muerte de la conciencia” (Sartre, 1968, p. 12).

Sartre defiende la idea que la unidad de la conciencia no es “trascendental”, sino un *yo* “trascendente”, opaco, huidizo. El *yo*, para Sartre, aparece en el plano reflexivo (la conciencia volcada sobre sí misma), pero cree también que existe un plano *irreflejo* donde no hay *yo* (*pre-ego*, *prerreflexivo*) (Sartre, 1968a, p. 11). Así, Sartre entiende que lo único que permanece en la experiencia es la trascendencia del *ego*, que se ubica en un *plano irreflejo*¹⁶². En ese sentido, el escritor francés se separa en este punto del fundador de la fenomenología, busca ser más radical para afirmar que “toda trascendencia debe

¹⁶⁰ Husserl trata de mostrar que el *yo* nunca es puramente formal, sino que está siempre (aún abstractamente concebido) en dirección de las cosas mismas. Lo que dice Husserl, precisamente, es que (a) las cosas se nos dan, pero no las agotamos; las cosas nos trascienden, inclusive trascienden al *noema* producido en el “polo sujeto”, y (b) que el *ego* puro puede volcar la mirada sobre sus propias vivencias, pero no puede comprenderse a él como una vivencia (inmanencia).

¹⁶¹ La conciencia trascendental de Husserl es la perspectiva en primera persona: la pregunta por lo trascendental es qué significa estar consciente, ser sintiente, valorante, deseante, etc. Para Husserl, esta mirada en primera persona es la más difícil de todas, porque no tenemos costumbre de abordarnos en este “desdoblamiento”. La dimensión trascendental husserliana busca describir cómo *experimentamos el mundo, dándole sentido*, esto es, cómo comprendemos la constitución del mundo en tanto sujetos temporales. El *cogito* de Descartes es una conciencia reflexionante absoluta, mientras que el *yo puro* husserliano es una conciencia reflexionada siempre correlacionada (intencional).

¹⁶² “Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo. Hay conciencia *de tranvía-debiendo-ser-alcanzado*, etc., y conciencia no-posicional de la conciencia. En efecto, entonces yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, son ellos que constituyen la unidad de mis conciencias, que se presentan provistos de valores, de cualidades atractivas y repulsivas, pero yo (*moi*) he desaparecido, me he anihilado. No hay lugar para *mí* a este nivel, y esto no proviene del azar, de una falta de atención momentánea, sino de la estructura misma de la conciencia” (Jean-Paul Sartre, *La Trascendencia del Ego*, Buenos Aires: Ediciones Calden, 1968a, p.17). Retomaremos la importancia de la trascendencia sartreana en el *Ser y la nada* para presentar la concepción de la libertad que elabora el autor.

caer bajo la *epojé*” (Sartre, 1968a, p.17). Del mismo modo, Sartre rechaza lo trascendental como fundamento y propone el *Ego* como *trascendente* que realiza las síntesis del lado psíquico. Entonces, la propuesta sartreana podría sintetizarse como un *ego* que ocupa los dos polos de la vivencia intencional (polo subjetivo y polo objetivo) y que se encuentra en el ámbito prerreflexivo o pre-cogitativo. Podríamos decir entonces que, mientras para Sartre el *Ego* en tanto trascendente se sitúa en toda la vivencia intencional que no excluye la dimensión del inconsciente, en Husserl, se trata de la misma vivencia solo que desde el punto de vista trascendental. Así también, mientras Husserl habla de la necesidad de un *yo puro*, Sartre habla de reconocer en el *ego* una dimensión mundana prerreflexiva que nos indica un yo trascendente, que cambia y fluctúa de acuerdo a la relación que establece con el mundo.

Además, Sartre hace una crítica referida al núcleo del *nóema*. En la distinción que realiza Husserl en la estructura intencional polo-sujeto y polo-objeto, el *nóema* es unidad de sentido (perceptivo, pre-predicativo) o significado (lingüístico, predicativo). En el *noema* hay un núcleo (cuyo centro es la “X”). Este núcleo es el “sentido noemático” propiamente dicho, acoge todas las determinaciones, todas las propiedades, todos los conceptos, es decir, es aquello que pertenece a lo mentado del objeto intencional respectivo (Husserl, 2013, §130 y §131). Así, por ejemplo, el núcleo “árbol” soporta todas las diferentes propiedades (verde oscuro, frondoso, deshojado), la propiedad que se le designe al árbol está “contenida” por el mismo núcleo (el árbol en su sentido objetivo) (Husserl, 2013, p. 401)¹⁶³. Ahora bien, según Sartre, Husserl analiza estos “complejos sintéticos” desde una posición idealista (Sartre, 1968a, p. 30), puesto que la “X” se vuelve indisoluble y siempre “soporte” de sí misma. Sartre pone como ejemplo de la inutilidad de la X husserliana una melodía en la que “X” sirva de soporte a diferentes notas, lo que lo lleva a concluir que existe una “indisolubilidad” entre las propiedades y la X, que solo pueden ser concebidas por separado (en la mera abstracción). No hay pues una separación entre el *Ego* y las cualidades porque vaciaría la significación: “El *Ego* como tal no es nunca

¹⁶³ Para Husserl, en ningún *nóema* puede faltar un núcleo. Según el autor alemán, la síntesis noemática está referida a una “X” vacía –el correlato objetivo– sobre la que se van enlazando las unidades de sentido, de manera sintética: “Mediante el portador del sentido que pertenece al sentido (como X vacía) y la posibilidad, fundada en la esencia del sentido, de un enlace concordante en unidades de sentido de cualquier grado, no solo tiene todo sentido su ‘objeto’, sino que diversos sentidos se refieren al mismo objeto, precisamente en tanto que son susceptibles de inclusión en unidades de sentido en los cuales las X determinables de los sentidos unidos vienen a coincidir una con otras y/con la X del sentido total de la unidad de sentido respectiva. Nuestra exposición se transfiere de los actos monotéticos a los sintéticos, o más distintamente, a los politéticos” (Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 402).

indiferente” (Sartre, 1968, p. 32), y es por eso que Sartre prefiere definirlo y mantenerlo en su “opacidad” y dejar en claro su “desvanecimiento” si se lo distingue en su interior (Sartre, 1968a, pp. 32-34). Sartre nos propone aquí una relación con la *Fundierung* husserliana, que Sartre aplica a todo ámbito del conocimiento, inclusive en la descripción psíquica del *Ego*: cualquier cambio, cualquier matiz repercute en el *Ego*, éste participa al mismo tiempo del cambio, se transforma-transformando. No obstante, presupone Sartre, en el análisis del *Ego* se dan dos características muy particulares: la *intimidad* y la *indistinción*:

En relación a la conciencia, el *Ego* se da como íntimo. Todo ocurre como si el *Ego* fuese *de la* conciencia, con esta sola y radical diferencia, que es opaco a la conciencia. Y esta opacidad es tomada como *indistinción*. La indistinción, de la que se hace, bajo diferentes formas, frecuente uso en filosofía, es la interioridad vista desde afuera, o si se prefiere, la proyección degradada de la interioridad (Sartre, 1968a, p. 37).

Según Kounkou, el *Ego* sartreano permanece desconocido porque comprenderlo significaría tematizarlo a partir de un proceso metodológico como objeto, como se opera con todo objeto trascendente, lo cual es inadecuado porque le quita su intimidad (Kounkou, 1998). De ahí que Sartre afirme que es necesario que el “rayo de la mirada” no se fije en el *Ego*, sino que se fije sobre la experiencia (*Erlebnis*), en tanto que de ella emana sus estados. Así, sostiene que es imposible “apresar al *Ego*” como objeto directo de la conciencia, pues en ese intento siempre recaigo en lo *irreflejo* y el *Ego* desaparece: “El yo es huyente y solo aparece en el plano reflexivo” (Sartre, 1968a, p. 39)¹⁶⁴.

En conclusión, Sartre critica el (aparente) “retroceso” de Husserl entre la publicación de *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, y cree que la retirada al sujeto trascendental como “residuo” en la segunda reducción (dirigida hacia el yo puro) supone dar peso a un Yo, despojándolo del carácter irreductible de su intencionalidad. Según Sartre, mantener la dualidad de los polos en la estructura intencional del sujeto trascendental es, de cierta

¹⁶⁴ Es aclaradora aquí la interpretación de Kounkou: “Contre le recours husserlien au Je transcendantal, Sartre pose l’existence de la conscience que ne prend conscience d’elle-meme qu’en tant qu’elle est conscience d’un objet transcendant. A cette conscience intentionnelle dont le propre est d’être pourtant interiorité absolue, Sartre donne le nom de conscience irreflechie. Si le Je n’apparaît pas dans une telle conscience, par contre il est bien présent dans la conscience réfléchie (ou réflexive). Sartre affirme en effet que l’objet transcendant de l’acte réflexif c’est le Je” (Charles Kounkou, “L’ego et la conscience, contribution à l’interprétation de ‘La Transcendance de l’ego’ de Sartre”, *Les Études philosophiques*, N. 2, n°2 (1998): 179-196, p. 191).

forma, participar del dualismo que se está criticando y por eso Husserl¹⁶⁵ sería idealista y solipsista en *Ideas I*.

5.2.1.3. La lectura merleau-pontyana

“Quisiera tratar de evocar lo impensado de Husserl, al margen de algunas páginas antiguas. Esto podrá ser temerario viniendo de alguien que no ha conocido ni la conversación cotidiana, ni siquiera la enseñanza de Husserl” (Merleau-Ponty, 1964S, p. 196)

Existe un debate sobre la interpretación merleau-pontyana de Husserl. Madison, por ejemplo, sostiene que, en el artículo de 1959 *El filósofo y su sombra*, habría un intento de Merleau-Ponty para “desenterrar” las implicaciones de la filosofía tardía de Husserl; esto significa reflexionar sobre su “pensamiento no pensado”, aquello que Husserl motivó pero no escribió. Según Madison, la filosofía de Merleau-Ponty no es una interpretación cercana del mismo Husserl, sino una reflexión que simplemente se inspira en Husserl (Madison, 1997). Por su parte, Dan Zahavi afirma que, a los ojos de Merleau-Ponty, Husserl sigue siendo un idealista porque concebía un “*ego* trascendental” como un espíritu soberano y un juez de la comprensión de las cosas. No obstante, piensa Zahavi, la postura de Merleau-Ponty apela a una indagación más allá del clásico acceso de las obras más conocidas de Husserl (*Investigaciones lógicas, Ideas I*). El “impensado” del que está hablando Merleau-Ponty es el Husserl no publicado, el Husserl de los archivos, cuyo acceso fue permitido a Merleau-Ponty, aunque sea por muy poco tiempo¹⁶⁶. No discutiremos cuál es la más adecuada interpretación de la lectura de Merleau-Ponty sobre Husserl, para propósitos de nuestra investigación nos concentramos en mostrar, específicamente, cuál es la lectura de Merleau-Ponty sobre la fenomenología

¹⁶⁵ Según Rauch, hay varias interpretaciones de Sartre sobre Husserl que podrían ser “sorprendentes”. Primero, que Sartre quiere salvar la brecha ontológica conciencia-realidad, cuando Husserl quería dejar el hueco para bostezar un abismo de sentido. Esto es porque Husserl considera la realidad como un fenómeno de la conciencia y la conciencia como conciencia de la realidad, es decir, Husserl quiere describir los fenómenos como correlatos intencionales de la conciencia. El objetivo de Sartre es otro, pues en la medida que en el *ego* se establece una relación sujeto-objeto, se puede entonces hablar de un *ego* libre, de una conciencia translúcida y diáfana. Rauch afirma que Sartre termina por confundir subjetividad trascendental con una posible reificación de la misma, pero esto es imposible desde Husserl porque la subjetividad trascendental no es la identidad de alguien; es simplemente el sentido posible del yo (cf. Leo Rauch, “Sartre, Merleau-Ponty, and the ‘hole in being’”, pp. 1-14).

¹⁶⁶ “Merleau-Ponty’s attempt to follow the spirit rather than the letter of Husserl’s writings, his endeavor to distinguish between Husserl’s programmatic statements and his actual phenomenological analyses, and his effort to think along with Husserl and to articulate his unthought thought, might not live up to the standards of modern text-philology. But the amazing fact is, that his reading was ahead of its time, and that it to a large extent anticipated results that have only much more recently been confirmed by Husserl-scholarship” (Dan Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal”. En *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, editado por Toadvine, T. y L. Embree, 3-29. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 11).

trascendental de Husserl. Debemos indicar, primero, que al igual que Sartre, uno de los temas centrales que recogerá Merleau-Ponty es el de la *epoché*:

(...) pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su facticidad. Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre ‘está ahí’, ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 7).

Merleau-Ponty reconoce que el *estar-ahí* de Husserl permite situarnos, antes que como filósofos, en nuestra existencia, en la *Lebenswelt*, esto es el “mundo circundante existente para todos, al cual nosotros pertenecemos” (Husserl, 1968, p. 138). Merleau-Ponty hace referencia a los trabajos inéditos husserlianos para mostrar que el autor de *Ideas* ha trabajado la reducción como un tema de gran preocupación, cuya revelación es la insatisfacción de las formulaciones del fundador sobre este asunto¹⁶⁷. Para Merleau-Ponty “el cogito tiene que descubrirme en situación y solo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una intersubjetividad” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 12). No obstante, cree Merleau-Ponty, dicho descubrimiento será imposible desde una descripción estática nóesis-nóema (Rauch, 1998, p. 15), y piensa que no será necesaria una segunda reducción, sino que, manteniéndose sobre la primera *epoché*, se toma conciencia de la actitud natural que nos devuelve a la intuición originaria. En Merleau-Ponty conocemos esta experiencia como la de la percepción, el nivel básico donde hallamos una relación sistémica con el mundo, los otros y las cosas.

Merleau-Ponty quiere ir un poco más allá del legado husserliano y no solo ver al cuerpo como un elemento primigenio e importante de constitución, sino la relación cuerpo-mundo como fundacional de cualquier significación. Por ello, la propuesta merleaupontyana del sistema cuerpo-mundo implica abandonar ciertos términos fenomenológicos husserlianos que no le permiten desarrollar una perspectiva fenomenológica propia (entre ellos, consciencia, polo objeto, polo sujeto, inmanencia,

¹⁶⁷ Frente a otros idealismos trascendentales dice Merleau-Ponty: “Para Husserl, al contrario, sabemos que hay un problema del otro, y no el uno y el otro para Dios, es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y yo tenga un exterior, y que exista, además de la perspectiva del Para-sí mi visión sobre mí y la visión del otro sobre sí-mismo, una perspectiva para el otro –mi visión sobre el Otro y la visión del Otro sobre mí” (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p.12).

constitución). Así, por ejemplo, Husserl ha explicado que en el mundo circundante se encuentran también otros sujetos, que acceden al mismo mundo, pero con perspectivas distintas; sin embargo, aunque haya percepciones distintas se aprehende este mundo como *siendo el mismo mundo circundante*. En ese sentido, la constitución tiene dos fuentes primarias, el ego primordial y el no-yo primigenio, que son irreductibles en el proceso de constitución¹⁶⁸. De ello se desprende que, para Husserl, la *subjetividad trascendental* sea condición de posibilidad para la constitución y, entonces, la “trascendentalidad” estaría referida al carácter intersubjetivo de la “constitución” de las significaciones, por lo que no tiene sentido pensarla desde un yo “solipsista”:

Mi mano derecha asistía al acontecimiento del tocar activo de mi mano izquierda. No de otra manera es como el cuerpo de otro se anima ante mí, cuando estrecho la mano a otro hombre o hasta cuando lo miro. Al conocer que mi cuerpo es ‘cosa que siente’, que es excitable –no solo mi ‘conciencia’ sino también él– me he preparado para comprender que hay otros *animalia* y posiblemente otros hombres. Hay que darse cuenta que aquí no hay ni comparación, ni analogía o introyección (Merleau-Ponty, 1964S, p. 205).

Según Merleau-Ponty, Husserl no estaría separando las esencias de la existencia y esto es lo que hace de la fenomenología un método original, pues la intencionalidad y la temporalidad nos “encarnan en el mundo”. La conclusión de Merleau-Ponty, sobre su lectura de Husserl, es el fundamento de la intersubjetividad desde la experiencia del *être-au-monde*. La radicalidad no está en pensar la intersubjetividad como un *telos*, sino como el principio y el fin en sí mismo hacia el que toda constitución (usará el término producción) se dirige, y el cuerpo será un “molde” que nos permite ver nuestra relación con las cosas prerreflexivamente. En palabras del Merleau-Ponty, “el cogito tiene que descubrirse en situación, y solo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una intersubjetividad” (1997FP, p. 13).

Otro distanciamiento de Merleau-Ponty con la obra husserliana es con el sentido predicativo de los actos noemáticos. Para el francés, en Husserl se puede ver una separación de las esencias que le quitan a la palabra (al lenguaje en general) su génesis y el movimiento de instituido-instituyente en el que se encuentran:

¹⁶⁸ Zahavi explica que la referencia al residuo fenomenológico del párrafo 49 de *Ideas I*, se habla del residuo del yo puro que contiene también un trascendental “no-yo” (Dan Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal”, p. 4)

Las esencias separadas son las del lenguaje. Es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, solo es aparente, ya que gracias a él se apoyan aún en la vida antepredicativa de la conciencia. En el silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 15).

La obra merleauPontyana se centra, por ello, en la realización de una fenomenología genética, cuyo énfasis esté en la relación sistémica cuerpo-mundo, en el ámbito de lo prerreflexivo. Así pues, mientras que según Merleau-Ponty para Husserl la intencionalidad solo es comprensible por la reducción al *yo puro*, aunque deje señalado la existencia de “horizontes inactuales” que rodean todo foco de significación; para Merleau-Ponty, la intencionalidad, antes de toda relación de conocimiento, aparece como una relación *vivida* con el objeto, *estando ya ahí*. Merleau-Ponty indaga la intencionalidad descrita por Husserl y le atribuye el carácter de “intencionalidad operante”, haciendo referencia con ello a la producción antepredicativa que hace el cuerpo a solicitud de lo sensible¹⁶⁹:

Captar de nuevo la intención total –no solamente lo que son para la representación, las ‘propiedades’ de lo percibido, la polvareda de los ‘hechos históricos’, las ‘ideas’ introducidas por la doctrina–, sino la única manera de existir que se expresa en las propiedades del guijarro, del cristal o del pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo (Merleau-Ponty, 1997FP, p.418).

Lo que indica el texto citado es una implicación prerreflexiva del cuerpo en un mundo que lo solicita y al cual está respondiendo sin que haya intervención activa y consciente del cuerpo. A esta idea, la llamará la “generalidad” o “anonimato” de lo prerreflexivo. Merleau-Ponty se basa en los textos posteriores a *Ideas I* para inspirarse en la fenomenología genética de Husserl, la experiencia pre-significativa de la pasividad, en la cual lo que aparece como “meramente” dado supone también ser fuente de lo históricamente constituido (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 269).

¹⁶⁹ La intencionalidad operante 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” (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 17).

Podemos concluir que la invitación por el camino fenomenológico fue para los amigos franceses reconocerse situados en el *mundo de la vida*, y a partir de ahí reconocer una actitud natural. Frente al método de Husserl sobre la reducción, Sartre cree necesario pensar en un *no-yo* en el plano de lo *irreflejo* para superar la distinción entre sujeto-objeto que, según él, mantiene Husserl. Para Sartre, el ego es trascendente, libre y translúcido¹⁷⁰. De cierto modo, la intencionalidad será transformada, por Sartre, en una especie de negatividad vacía, frente a un mundo que se caracteriza por ser “lleno”. Por su parte, Merleau-Ponty no piensa que se deba distanciar de la actitud natural, sino mantenerse en ella para descubrir su funcionamiento “trascendental”. Él afirma que la teoría de la *Gestalt* ha explicado que el cuerpo no se puede desconectar del mundo y que el comportamiento es esta conexión misma, que subyace por debajo de las teorías científicas intelectualistas o empiristas sobre el cuerpo. La teoría de la *Gestalt*, piensa Merleau-Ponty, nos permite volver a la actitud natural.

5.2.2. Libertad: “nihilización” vs. “reprise”

Algunos estudios afirman que hay un antagonismo filosófico entre Sartre y Merleau-Ponty, otros plantean las diferencias como malos entendidos y se concentran en las semejanzas, y otros prefieren analizar los replanteamientos que tuvieron gracias a las réplicas del otro (Stewart, 1988). No buscamos entrar en este debate, porque de lo que se trata nuestra investigación es ver a Sartre como uno de los principales interlocutores de Merleau-Ponty para la elaboración de su pensamiento político. Por eso, preferimos pensar la relación tal como Jean Hyppolite, amigo de ambos, la describe: “debemos insistir en el diálogo vivo y nunca interrumpido con JP Sartre. Ambos han sido llamados existencialistas, ya sea para criticarlos juntos o para oponerlos el uno al otro. Se trata de

¹⁷⁰ Welton describe la relación entre expresión, significación e intencionalidad en la fenomenología genética de Husserl. Según este autor, Husserl muestra el movimiento que aparece en cada una de las significaciones, atravesadas por su propia temporalidad y, por lo tanto, su incompletitud. Un tema especial de estas descripciones es la relación “dialéctica” que se señala en estos movimientos de constitución: “The starting point of Husserl's genetic analysis of perceptual sense is located in the opposition between intentional and fulfilling perceptual acts, traversed by the coordinating concepts of absence and presence, identity and change, solicitation and encroachment. In that this opposition does not merely define an exchange of ‘information’ but rather an interlocking expansion of both the sense and the presence of the world, I want to speak of their interplay as dialectical” (Donn Welton, “Structure and Genesis in Husserl’s Phenomenology”. En *Husserl Exposition and Appraisals*, Indiana: University of Notre Dame, 1977, p. 57).

un diálogo entre ellos donde ambos se oponen y se complementan, a veces intercambiando sus posiciones en una acción recíproca”¹⁷¹ (Hyppolite, 1971, p. 687).

Yendo inclusive más allá de la complementariedad que señala Hyppolite, podríamos decir que la discusión filosófica que se da entre ellos durante tantos años permite enriquecer la postura política de Merleau-Ponty para que se vislumbre muy distinta a la de Sartre, la cual está más inspirada en una posición ética, que llamará “de sobrevuelo”. Para concentrarnos en el tema político, debemos, primero, identificar elementos de la filosofía de Sartre que Merleau-Ponty critica desde sus inicios. Empezamos analizando, de manera muy esquemática, una etapa anterior a la fundación de *Les Temps Modernes*: la idea de libertad sartreana en *L'être et le néant* (1943) y las críticas respectivas de Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception* (1945).

Las obras tempranas de Sartre –*La transcendance de l'ego* (1938), *L'imaginaire* (1940)– reflejan el interés del autor por continuar la reflexión fenomenológica, tomando como consigna husserliana “toda conciencia es conciencia de algo”. En el *Ser y la nada*, Sartre explora la relación entre el mundo y el sujeto desde un plano prerreflexivo o también llamado *no posicional*, y considerando esta relación como intencional (Reisman, 2007). Esto significa que el *para sí* (o sujeto intencional) se dirige al *en sí* (las cosas, el mundo opaco) y lo niega, pero al negarlo, el *para sí* se niega a sí mismo. Demos un ejemplo concreto, desde el plano prerreflexivo: yo (*para sí*) estoy frente a un libro (*en sí*), entonces, me aproximo al libro negándome –“yo no soy el libro”–. Esta primera negación que Sartre llama *originaria*, le permite al *para sí* descubrirse como pura negación: el *para sí* niega al mundo, él es el origen de la negación y, por eso mismo, *es lo que no es y no es lo que es* (Sartre, 1943, p. 32); es decir, el *para sí* es la nada (Sartre, 1943, p. 56). Ahora bien, Sartre plantea que a partir de la negación originaria se devela una “fusión irrealizable” *en sí-para sí* como un ideal de relación, como ideal trascendental, llamada también “existencia concreta”. Sartre explica que el *para sí* retoma este ideal originario de plenitud de sentido, para darle al mundo una significación particular existencial. Así pues, piensa el autor, yo tengo ante mí la luna en cuarto creciente, pero soy yo el que le

¹⁷¹ “Il nous faut insister sur le dialogue vivant et jamais interrompu avec JP Sartre. On les a comptés l'un et l'autre comme des existentialistes, soit pour les critiquer ensemble, soit pour les opposer l'un à l'autre. Il s'agit bien entre eux d'un dialogue où tout à la fois ils s'opposent et se complètent, où parfois ils échangent leurs positions dans une action réciproque” (Jean Hyppolite, “L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty”, en *Figures de la pensée philosophique II*, Paris: PUF, 1971, p. 687).

da el sentido de “luna”, porque como *para sí*, niega sus momentos de desarrollo pasados tomando en cuenta esa luna que está por venir (luna llena).

Sartre comprende al ser humano como negación absoluta y constante. Para él, una forma de aproximarnos al carácter nihilizante del *para sí* es a partir de la temporalidad: la conciencia (o *para sí*) vive en el presente, y es desde ahí que niega su pasado (*en sí*), porque rechaza ser determinada o encasillada por sus vivencias anteriores que, en tanto pasadas, ya no pueden ser cambiadas. El presente es la forma privilegiada de la temporalidad, pues la conciencia es “presencia” porque vive su presente; pero, al mismo tiempo, fuga de sí misma porque se proyecta a la plenitud del tiempo futuro que es el proyecto de la conciencia (Sartre, 1943, p. 62). De esta forma, Sartre muestra que esta actitud de fuga del *para sí* lo reafirma como pura e incesante negación. El *para sí* se niega porque es incompleto, porque siempre le falta algo y siempre deja de ser lo que ha sido y, a su vez, el porvenir actúa sobre el presente como deseo de plenitud, el porvenir retro actúa sobre el *para sí* como lo que lo jala hacia él. Con todo ello, Sartre plantea la libertad de la siguiente manera:

La libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada. Entendamos bien que esta necesidad primera de ser su propia nada no aparece a la conciencia de modo intermitente y con ocasión de negaciones singulares: no hay momento de la vida psíquica, en que no aparezcan, a título por lo menos de secundarias, conductas negativas o interrogativas; y la conciencia se vive a sí misma de modo continuo como nihilización de su ser pasado (Sartre, 1943, p.63)¹⁷².

Para concebir la libertad, Sartre introduce la angustia del *Dasein* heideggeriano¹⁷³. Con la angustia (Sartre, 1943, p. 34 y p. 64), dice el filósofo francés, la conciencia escapa a toda forma de determinismo, es con ella que tomamos conciencia de ser libres y que podemos evadir nuestras circunstancias, puesto que nihilizando el pasado nos ponemos frente a las

¹⁷² Traducción nuestra. En español: Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1972, p. 545.

¹⁷³ Sartre recurre a la actitud filosófica tanto de Heidegger como de Kierkegaard para hablar de la angustia como el miedo que siente el *para sí* al sinfin de posibilidades. El *para sí* descubre que está condenado a ser libre. Explicitar qué es lo que Merleau-Ponty toma de la filosofía de Heidegger es un trabajo complejo del que no podemos ocuparnos en esta investigación destinada a lo político, pues la obra de Heidegger es referente en varios textos de Merleau-Ponty, especialmente en lo *Visible y lo invisible* y en los cursos del *Collège de France*. Sin embargo, podemos mencionar que respecto a lo político se podría entrever visiones disímiles entre Heidegger y Merleau-Ponty. Una primera exploración se encontraría en saber cómo desde nuestra relación con el *On* (ser con), el *Dasein* participa de una vida colectiva “en compañía”, si el *Dasein* necesitaría escapar a la cotidianidad que otorga esa compañía y tiende a disolver el sí mismo. Heidegger establece una distinción entre vida activa y vida contemplativa (toma de conciencia de nuestra vida finita), sobre lo cual cabe preguntarse también cómo esa distinción soluciona la actividad política y cuál sería el objetivo de la misma, si es conducir a los sujetos a su propia autenticidad (sí mismos) o conducir a los sujetos hacia aquello que nos unifica, que compartimos.

miles de posibilidades que nos ofrece el futuro. Esto genera vértigo porque descubro que yo, como conciencia, soy quien siempre elijo frente a un sin fin de posibilidades. Lo que muestra Sartre, entonces, es que las elecciones no responden a deseos o preferencias empíricas. Como consecuencia, nadie elige ser libres, porque la libertad es justamente existir, ella es la “estructura permanente del ser humano” (Sartre, 1943, p. 70). Dice el autor:

En efecto: por el solo hecho de tener conciencia de los motivos que solicitan mi acción, esos motivos son ya objetos trascendentes para mi conciencia, están afuera; en vano trataría de asirme a ellos: escapo a ellos por mi existencia misma. Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres (Sartre, 1943, p. 343)¹⁷⁴.

Sin embargo, no debe pensarse la libertad sartreana como “pura contingencia caprichosa”. Sartre introduce el término “facticidad” para explicar en qué sentido lo “dado” debe entenderse a la luz de nuestras elecciones libres. Según él, existen “dados” que originariamente no se han elegido (por ejemplo, el nacimiento, la procedencia, el cuerpo, el pasado, etc.). Aquí, Sartre propone un ejemplo (1943, p. 497) que será retomado por Merleau-Ponty para su crítica: he ido de excursión con unos amigos, he caminado varias horas, estoy fatigado; no puedo subir esa montaña que está delante de mí. ¿Puedo obrar de otro modo, ante mi cuerpo agotado? La fatiga, dice Sartre, es la manera que toma mi cuerpo ante la situación y que, desde la conciencia no posicional, me hace elegir no continuar escalando. Esta conciencia no posicional me invita a reflexionar la situación. Por otro lado, mi compañero de excursión también está agotado, y, sin embargo, quiere continuar; su fatiga es vivida como parte de un proyecto más amplio que es escalar montañas. La fatiga para él tiene una significación más amplia en tanto *para sí*, por lo que le da un sentido distinto. Por lo tanto, estamos hablando de elecciones que se toman a la luz de proyectos más amplios, más allá de circunstancias particulares o limitaciones propias. Todas estas formas de aparente determinación no limitan, sino que tienen sentido a través de mi proyecto. Entonces, ni los motivos ni los móviles

¹⁷⁴ Sin éxito, Sartre intentó responder a las distintas críticas que se hicieron sobre *Ser y la nada* en la conferencia de 1945, que tuvo una alta concurrencia de público no-filósofo y que llevó como título *L'existencialisme est un humanisme*. En ella, Sartre defiende la tesis heideggeriana que “la existencia precede a la esencia”, incorporando como característica fundamental del ser humano la libertad. La conferencia no fue bien recibida, pues entre otras cosas, se acusaba a Sartre de solipsista y subjetivista. El mismo Sartre no tuvo interés en que se publique, porque ciertas ideas podían prestarse a más confusión. Sin embargo, lo que intenta señalar Sartre en este breve texto era cómo desde su concepción de la libertad el hombre “se hace”, y la elección marca el compromiso y la responsabilidad del hombre con los demás.

condicionan la libertad, todo lo contrario, es la libertad que, eligiendo, da sentido a la facticidad desde un transfondo situado (Barbaras, 2005). En síntesis, lo dado se revela a la libertad como ya iluminado por el fin que esta última elige, todos los obstáculos o resistencias tienen sentido a través de la libre elección que es la existencia humana (Sartre, 1943, p. 500). De este modo, Sartre supera cualquier visión determinista o causalista sobre la libertad del ser humano, puesto que, si nuestra existencia es libertad, si el ser humano elige en torno a un proyecto que es el surgimiento incesante de la propia libertad, mis elecciones implican elegirme a mí mismo siempre (Sartre, 1943, p. 504). Por eso, Sartre propone pensar en una libertad radical porque en cada momento elegimos lo que somos, y eso mismo hace que el sujeto sea responsable de cada una de sus elecciones. La libertad sartreana parte, por ende, de una total indeterminación; ella es la creación constante de elecciones, en las cuales el hombre se compromete con el mundo real, y al elegir se elige a sí mismo. Por eso, Sartre es reiterativo en anunciar que el hombre está *condenado a ser libre* (Sartre, 1943, p. 337 y p. 484), y aún cuando su libertad le sea enajenada, su lucha es recuperarla.

La *Fenomenología* de Merleau-Ponty concluye con un capítulo titulado “Libertad”. Aquí, Merleau-Ponty discute los resultados sartreanos del *Ser y la nada*. No se aprecia una propuesta merleau-pontyana sobre la libertad en esta sección de su obra, pero de la discusión con Sartre se puede discernir con claridad lo que Merleau-Ponty entendería por libertad. Hemos dicho que Sartre elabora una filosofía desde la situación, entendido esto como la exaltación del presente en su capacidad de ruptura con el pasado y de apertura angustiante a las infinitas posibilidades que vienen del futuro; es decir, Sartre otorga la capacidad de negar los condicionamientos que se nos presentan. Ahora bien, la gran diferencia entre Merleau-Ponty y Sartre, en este terreno, es que para Sartre la situación presente es apertura a posibilidades infinitas y fuente de angustia, ruptura con el pasado, el *en sí*. En cambio, para Merleau-Ponty, la situación no se concentra en el solo presente, este presente retoma el pasado que juega, sin embargo, frente al presente no como una causa sino como un motivo. Aquí, la relación motivo-motivado hace que lo motivado retroactue sobre el motivo y le da un sentido que el motivo no tenía por sí solo, es una temporalidad totalmente distinta de aquella de Sartre.

A lo largo de la *Fenomenología*, Merleau-Ponty describe la relación perceptiva como incesante e inacabada, donde la percepción inicial se desvanece en una nueva percepción,

de tal manera que el cuerpo se apoya sobre la experiencia anterior y la retoma (*reprise*). Podría decirse que el cuerpo se reordena para proponer un nuevo sentido con respecto a la primera percepción. Así pues, desde la relación perceptiva a lo sensible, Merleau-Ponty encuentra –siguiendo el desarrollo de la síntesis pasiva de Husserl– el “flujo anónimo” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 429). Este “flujo” se retoma a sí mismo a través del trabajo de la intencionalidad operante. Esta será, entonces, la base para un esbozo de la idea de libertad, según Merleau-Ponty. La conclusión sobre este *flujo anónimo* será que los seres humanos no vivimos en una relación causal con las cosas del mundo, y que tampoco podría decirse –como piensa Sartre– que las motivaciones o el pasado solo tienen sentido desde un proyecto de libertad absoluta negadora de su pasado. El *flujo anónimo*, en la medida que se retoma a sí mismo, esboza al nivel que Merleau-Ponty llama prerreflexivo, una ruptura con la causalidad mecánica e introduce las condiciones originarias de lo que se va a explicitar como libertad, no como separación del pasado, sino como reinterpretación del mismo. Dicho mejor, las elecciones no son originariamente libres para Merleau-Ponty, sino que ellas suponen un campo de significado donde se van ampliando y articulando progresivamente.

De ahí que Merleau-Ponty le pregunta a Sartre que, si consideramos al *para sí* como pura libertad, ¿cómo diferenciar la acción libre de otras acciones? ¿No estaríamos hablando de una libertad completamente frágil? O incluso, si todo es libertad, ¿dejaría de tener sentido hablar de ella? (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 498). Afirma, luego, el autor:

Es, pues, la libertad la que hace aparecer los obstáculos a la libertad, de modo que no se los podemos oponer como límites. Sin embargo, está claro, primero, que, dado un mismo proyecto, esta roca aparecerá como obstáculo, y aquella, más practicable, como un auxiliar. Así, pues, mi libertad no hace que haya aquí un obstáculo y allá un paso, solo hace que haya obstáculos y pasos en general, no dibuja la figura particular de este mundo, solo pone sus estructuras generales. Se replicará que es lo mismo, en definitiva; si mi libertad condiciona la estructura del ‘hay’, la del ‘aquí’, la del ‘allá’, está presente en todas partes en donde estas estructuras se realizan, no podemos distinguir la cualidad de «obstáculo» y el obstáculo mismo, referir la una a la libertad y la otra al mundo en sí, que, sin ella, no sería sino una masa amorfa e indenumerable. No es fuera de mí que puedo encontrar, luego, un límite a mi libertad. Pero ¿no la encontraría en mí? Hay que distinguir, en efecto, mis intenciones expresas, por ejemplo, el proyecto que formo hoy de pasar esas montañas, de las intenciones generales que valorizan, virtualmente mi circunstancia (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 447)¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 503.

En el ejemplo sartreano de la montaña, según Merleau-Ponty, el sujeto se ve en una situación donde aparecen estructuras pre-dadas, donde las intenciones no son decisivas, pero afectan mi relación con la situación vivida. La fatiga, el dolor, por ejemplo, expresan aquí un sentido de mi relación con el mundo. Si bien Sartre podría insistir que uno sigue siendo libre porque la libertad le da sentido a su fatiga, Merleau-Ponty prefiere pensar en el significado que antecede a nuestra libertad: me identifico con la experiencia dándole un sentido, considero mi fatiga o mi dolor como parte de mi situación para expresar o transformar la situación vivida en algo distinto. Como sugiere Hall, podríamos pensar que, así como para Sartre estamos condenados a la libertad, podría decirse en paralelo que para Merleau-Ponty estaríamos condenados al significado (Hall, 1988). Tal como el *cuerpo actual* toma aquello que conserva el *cuerpo habitual* y lo transforma, la elección libre se apoya sobre la experiencia vivida no negándola sino dándole un tratamiento que sea acorde con la situación. La consecuencia de la postura merleau-pontyana difiere, entonces, de lo propuesto por Sartre. Recuérdese que, para este autor, los amigos que continúan la caminata tienen un proyecto en el cual futuro domina en función de una cierta posición existencial. El compañero que invoca su fatiga no comparte el proyecto porque, en su decisión de parar, expresa un proyecto diferente. En los dos casos está implicada la libertad de los actores, aunque de manera distinta, la libertad total. En cambio, en Merleau-Ponty, a pesar de que haya proyectos individuales de cada uno de estos excursionistas, no dependen de una cierta venida del futuro hacia el presente, sino de la evaluación que cada uno, en función de su pasado, hace de la situación presente. Podría decirse pues, que la diferencia entre ambos viene de la concepción del pasado que cada uno se hace. Para Sartre, la decisión presente depende del futuro del cual me hago una idea que no da ningún peso al pasado; para Merleau-Ponty, el pasado es el punto de apoyo de la decisión del presente. Para Sartre, la libertad se define en cada instante de nuestra existencia y, por lo tanto, no pueden predecirse las conductas humanas; para Merleau-Ponty, las conductas humanas no son predecibles, pero sí se puede hablar de probabilidades y estadísticas, observando detenidamente las formas que tenemos de retomar lo sedimentado (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 457).

Resumiendo, para Sartre las condiciones sociales se dan a través de la elección, es decir, las condiciones se definen como parte de las acciones; ellas “se superan” teniendo un sentido para mí (forman parte de mi proyecto). Si nos aproximamos al terreno de lo social, por ejemplo, un obrero que se abandona a su situación (pobreza) es porque no

actúa en ella (vive en la determinación), pero cuando llega a concebir como parte de un futuro posible una situación en la que las desigualdades no existen, el obrero decide rebelarse ante dicha situación, de tal modo que este individuo niega su pasado y elige actuar de una manera explícita ante su proyecto personal (Sartre, 1943, p. 471, p. 479, p. 527 y p. 578). Merleau-Ponty objetaría: estamos en una situación de coexistencia y la libertad no se concibe desde una individualización radical subjetiva, lo que ve el trabajador no es “su conciencia de clase”, sino que él se encuentra en una situación de pobreza con muy pocas vías de cambio, y que los obreros de otra región han conseguido mejoras gracias a lo que hemos ido describiendo como comunicación lateral. El obrero toma esta vía como probable, como parte de un proyecto coexistencial que, en tanto tal, no puede tener claridad en el fin que esto conlleva, el obrero elige y sin embargo permanece en la contingencia. La libertad no niega así la situación; transforma la situación en un punto de apoyo para una reevaluación de ella:

El movimiento revolucionario, al igual que el trabajo del artista, es una intención que crea ella misma sus instrumentos y sus medios de expresión. El proyecto revolucionario no es el resultado de un juicio deliberado, la proposición explícita de un fin. (...) El hecho no prueba, pues, que el obrero se haga obrero y revolucionario *ex nihilo*, sino por el contrario que lo hace sobre un suelo de coexistencia. El error de la concepción que examinamos estriba, en definitiva, en no considerar más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado del que esa vida no tiene ninguna representación y que solo reconoce en el momento de alcanzarlo (Merleau-Ponty, 1997FP, p.453)

Lo que demuestra Sartre, en *El ser y la nada*, es una idea de contingencia entendida como “el hecho de nuestra existencia” (Sartre, 1943, p. 115), esto es, que para él estamos en el mundo de una determinada manera; el *para sí* da sentido al hecho de nuestra contingencia en la negación del pasado, porque somos pura creación, porque elegimos en cada instante nuestro devenir. En la *Fenomenología* la temporalidad nos muestra que no estamos en un puro e incesante devenir que niega el pasado para constituirse de cara a un proyecto futuro. Para Merleau-Ponty, la elección está expresando una relación que busca reformular los modos de expresión anteriormente sedimentados, de ahí la importancia de la *reprise* en el pensamiento del fenomenólogo francés. Esto hace que pasemos a otra diferencia importante, que discutiremos en el siguiente apartado: la idea que ambos autores manejan de la intersubjetividad, es decir la importancia sartreana del *Mitsein* (lo colectivo) y la crítica merleau-pontyana desde la colectividad anónima.

5.2.3. El otro: alteridad vs. comercio

Es importante elucidar la relación entre la idea del sujeto sartreano libre en relación con otros sujetos. Este tema se desarrolla, específicamente, en la tercera parte de *El ser y la nada*, y tiene por finalidad concebir las relaciones intersubjetivas superando el *solipsismo* (Sartre, p. 265 y p. 271) del *cogito* cartesiano (Alves, 2012). Recuérdese que, en la tercera *Meditación metafísica*, Descartes ponía en duda la existencia de una realidad trascendente (que evidentemente implicaba a otros sujetos), preguntándose si los sujetos eran imaginados por el *cogito*. Pero, luego de reconocer la existencia de Dios como sustancia eterna e infinita, que causa las ideas verdaderas en el sujeto, Descartes termina por afirmar la existencia de los otros sujetos, que forman parte de la totalidad de los seres y que son también creados por el Dios perfecto y omnipresente. Entonces, solo Dios puede generar en el *cogito* ideas verdaderas y puede situar al yo como parte de la totalidad, junto con otros seres que él también crea.

Sartre desestima la discusión de la intersubjetividad por la vía solipsista cartesiana y opta por indagar cómo se establecen nuestras relaciones con los otros, tomando como vía la reflexión fenomenológica, cuya forma de exploración del *mundo de la vida* permite describir los gestos y comportamientos para comprender cómo se establece la relación intersubjetiva y la libertad. Sartre ubica al *para sí* y al otro en una relación de alteridad, esto significa, que el *para sí* está en el centro de una situación y el otro es visto por el *para sí* como un objeto más de la misma situación (Sartre, 1943, p. 259). Inmediatamente, Sartre advierte que ese *otro* no es solo un objeto, sino que también es *otro-para-sí* que ve al primero como objeto. En ese sentido, la relación entre el yo y el otro aparece como conflictiva. Para ser más ilustrativo, Sartre pone un ejemplo: yo estoy viendo a alguien sigilosamente, a través de la cerradura de una puerta, y de repente me descubro visto por una persona, detrás de mí. Este otro me mira y yo me avergüenzo, pues me descubro también visto, sabiéndome objeto para el otro. Entonces, yo lo miro a él, pero su mirada me objetiva y me hace avergonzar tanto como yo lo hago con él (Sartre 1943, p. 298). Sartre muestra así la tensión entre las miradas del yo y del otro y, sin embargo, este mismo encuentro conflictivo aparece como imprescindible para conocer la estructura de mi ser sujeto. Dicho con otras palabras, el conflicto es necesario porque coloca al otro como conciencia constitutiva de mi ser (Sartre, 1943, p. 266). En el ejemplo sartreano, precisamente, la vergüenza es una emoción que necesita de otro para

que yo me sienta avergonzado de mis actos, el otro me indica algo de lo que puedo avergonzarme o no, su mirada sugiere un tipo de actitud que tomo yo sobre mí mismo, y me permite distanciarme o juzgar mis actos. Incluso, dice Sartre, si no hubiera un otro en el espacio mirándome mirar por la cerradura, yo puedo sentir vergüenza de saberme potencialmente mirado por otro. Por esa razón, experimento que el otro es constitutivo de la experiencia del yo, porque la mirada del otro me permite tomar consciencia de que se me ve como objeto (Zahavi, 2002):

Por cierto, mi vergüenza no es reflexiva, pues la presencia del prójimo a mi conciencia, así sea a la manera de un catalizador, es incompatible con la actitud reflexiva: en el campo de mi reflexión no puedo encontrar jamás sino la conciencia que es mía. Y el prójimo es el mediador indispensable entre mí y mí mismo: tengo vergüenza de mí *tal como me aparezca* al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto (Sartre, 1943, p. 260)¹⁷⁶.

Sartre encuentra otra posibilidad en esta alteridad, el conflicto con el otro permite que el *para sí* tome conciencia que él no es simplemente aquello que le designa la mirada del otro. El *para sí* se niega a ser objetivado por el otro (Sartre, 1943, p. 292), rechaza que el otro lo defina con su mirada alienadora (Sartre, 1943, p. 269). Entonces, el *para sí* trasciende a dicha objetivación negándola y se transforma más allá de la mirada del otro (Sartre, 1943, p. 301). Con ello, Sartre ha superado el solipsismo cartesiano como vía para comprender la intersubjetividad, pues no solo parte de un encuentro entre el *para sí* y el *para otro* ubicado en el *Lebenswelt*; sino también ha establecido una relación entre el yo y el otro, donde este otro aparece como condición de autoconstitución del *para sí*, como motivador para que el *para sí* actúe como libertad pura.

Sobre la alteridad, debe decirse también que Sartre retoma el planteamiento heideggeriano del *Mit-sein* (*ser-con*) para mostrar claramente la importancia del *para sí* nihilizador, con respecto al otro (y a los otros). Recuérdese que en *Ser y tiempo*, Heidegger entiende la vida colectiva como una pertenencia prerreflexiva de los sujetos que conviven entre sí, este *coestar* es originario (Heidegger, 2018, p. 118). Para Heidegger, todos los individuos estamos adheridos a nuestras relaciones colectivas a través de la vida cotidiana (hábitos sociales, gestos, usos de instrumentos, lenguaje, etc.) Heidegger llama a esta experiencia con los otros un tipo de relación impropia, porque el *Dasein* se descubre aquí como un “nosotros” habitado. Por el contrario, el *Dasein* se

¹⁷⁶ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 292.

descubre en lo propio cuando rompe con esta forma consuetudinaria de estar *con los otros*, para lo que tiene que replegarse sobre sí mismo, al interior del *coestar* (Heidegger, 2018, p. 125).

Sartre interpreta esta relación impropia del *Mitsein* como peligrosa, pues vista desde la perspectiva de la libertad, el *para sí* estaría en una actitud pasiva en su vida reflexiva. Por esta razón, Sartre reafirma la idea de no alienarse ante la pertenencia a una vida colectiva, sino, simplemente, mantenerse en una relación de alteridad, es ser un movilizador del *para sí*. Esta relación de alteridad tiene como función movilizar al *para sí* pues éste no tendría que corromperse en la vorágine de las relaciones con los demás. Para Sartre tampoco existe la posibilidad de una síntesis unificadora del nosotros que pueda pensarnos como totalidad (Sartre, 1943, p. 291).

En síntesis, siguiendo la reflexión sartreana que muestra al *para sí* como un nihilizador activo, capaz de negar el mundo y el nosotros para surgir como *puro yo* (Sartre, 1943, p. 280), vemos que el *para sí* escapa al nosotros y huye: ser visto por el otro me descubre en la huida de mí mismo, huyo para no ser objetivado por esa mirada ajena (Sartre, 1943, p. 333), huyo también de asimilarme a un nosotros y cerrar mi capacidad de acción y elección (*mauvaise foi*). El prójimo, en ese sentido es también fuente de peligro porque me objetiva, porque me vigila, y su mirada es alienante para mí. El otro se convierte, dice Sartre, en la “muerte” de mis posibilidades (Sartre, 1943, p. 303). No obstante, incluso con esa vigilancia alienante, el otro (los otros) permite(n) al *para sí* trascender la objetivación y descubrir, en ese instante de negación, un camino de elecciones abiertas sobre él mismo. Por ende, el *para sí* es capaz de poner al otro como testigo de su libertad, de hacerlo ver toda su transición hacia una realización elegida, el *para sí* se convierte en un ser imposible de ser encasillado en una situación específica o en un nosotros colectivo (Sartre, 1943, p. 304):

Así, pues, en tanto que tomo conciencia (de) mí mismo como de una de mis libres posibilidades, y en que me proyecto hacia mí mismo para realizar esta ipseidad, he aquí que soy responsable de la existencia del Prójimo: yo soy quien hace, por la afirmación misma de mi libre espontaneidad, que *haya* un prójimo y no simplemente una remisión infinita de la conciencia a sí misma. El prójimo se encuentra, pues, puesto fuera de juego, como aquello que esta en mi mano no ser, y, por ello, su trascendencia no es ya trascendencia que *me trasciende* hacia mí mismo, sino trascendencia contemplada, circuito de ipseidad simplemente dado (Sartre, 1943, p. 327)¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 367.

Ahora bien, para comprender el tema político es preciso identificar mejor cómo Sartre ve al “nosotros”. El autor explica que el nosotros es una experiencia particular producida sobre la base del *ser para el otro* que fundará un *ser con otro* ¿Qué quiere decir? Sartre establece una diferencia entre dos ideas centrales: el “nosotros-objeto” y el “nosotros-sujeto”. Ambos términos pueden explicarse también desde la experiencia de la mirada. De manera breve, podemos decir, por un lado, que el “nosotros objeto” (*nous-objet*) se experimenta “por la vergüenza de una alienación compartida” (Sartre, 1943, p. 455), esto es, el yo y el otro que antes teníamos un conflicto, ahora nos damos cuenta que somos vistos por un tercer sujeto y experimentamos –de manera equivalente y solidaria (Sartre, 1943, p. 458)– que su mirada nos objetiva. Esto conlleva a sentir entre nosotros (*para sí y otro*), una relación de compromiso y responsabilidad con lo vivido. Según Sartre, el *nosotros objeto* me permite asumir desde mi libertad como *para sí*, una relación de reciprocidad interna de la situación en la que estamos vistos (yo y otro) de modo colectivo, el nosotros-objeto experimenta ahora el mismo deseo por trascender a esta nueva mirada, pero *para-sí*, de manera individual, experimenta el reconocimiento de la alienación en la que nuevamente ha sido envuelto como una “totalidad humana”. El *para sí* reconoce en esta experiencia vivida *humillación e impotencia* (Sartre, 1943, p. 459) y se niega a ser visto como ese nosotros-objeto. Un ejemplo concreto es el de los obreros a quienes la clase opresora menosprecia y enajena. Frente a esta situación alienante, es necesaria la mirada de un sujeto (*pour soi*) que, a pesar de tener conflictos con los miembros de su colectivo, capta esa mirada limitante y descubre su condición y adversidad en la que está envuelto con los otros, integrado a una clase.

Luego, inmediatamente posterior a la experiencia del nosotros-objeto, aparece la experiencia del *nosotros-sujeto* (*nous-sujet*) (Sartre, 1943, p. 464), que refiere a una pertenencia colectiva en particular. Siguiendo con el ejemplo anterior, la pertenencia a la clase obrera supone ahora reconocer una puesta en común de varios elementos compartidos: elaborar productos, tener los mismos instrumentos de trabajo, un ritmo común de trabajo, problemas semejantes, etc. No obstante, piensa Sartre, el *nosotros-sujeto* nace de una conciencia singular que se afirma en el nosotros, siempre desde su particularidad (Sartre, 1943, p. 466), es por lo tanto una experiencia subjetiva de reconocimiento individual en torno a un tipo de relación colectiva. Esto quiere decir que no estamos hablando de un *Mitsein* como una experiencia originaria, no-tética sobre la cual me reconozco y me asimilo; sino que me reconozco como *nosotros-sujeto*

psicológicamente, en tanto hombre histórico, perteneciente a una situación laboral, capaz de tomar conciencia de su momento político, económico y cultural específico y elegir en torno a esa situación. Con ello puede apreciarse que si bien, para Sartre, la relación intersubjetiva es constitutiva del *para sí*, éste continúa siendo trascendente al mundo, porque su rasgo esencial de acción es la *nihilización*. El *para sí* sartreano, incluso cuando se involucra en un proyecto colectivo, lo hace desde sus propias elecciones individuales.

Merleau-Ponty está de acuerdo con Sartre en que es necesario escapar la discusión cartesiana sobre la existencia del otro y proponer la vía fenomenológica como la más adecuada para comprender las relaciones intersubjetivas. No obstante, a diferencia de Sartre, Merleau-Ponty asume esa crítica dejando de utilizar categorías de dualidad (*en sí-para sí*, sujeto-objeto¹⁷⁸) y se concentra en un elemento disruptivo de la tradición filosófica: el *cuerpo propio*. Hemos dicho en anteriores momentos de este trabajo que, para Merleau-Ponty, el cuerpo no es solamente –como en Sartre– lo que ocupa un tiempo y un lugar específico en el mundo y me permite tomar conciencia de mi contingencia; el cuerpo, si bien muestra nuestra contingencia, también hace ver cómo la sollicitación de lo sensible es retomada por él haciéndolo expresivo. Cuando el *cuerpo propio*, retomando lo sensible, lo transforma en un mundo orientado, esta orientación envuelve el gesto y la tarea, de tal modo que, retomando el mundo percibido, hacemos ver al otro nuestra manera de tratar el mundo. Podemos decir, con ello, que la comunicación se está retomando en la palabra intercambiada y este conjunto instituyente se conserva a sí mismo en el mundo instituido, la cultura (lenguaje, sistema gestual y sistema perceptivo), que sirve de punto de apoyo al empuje de expresión, que sigue brotando de lo sensible. Así, Merleau-Ponty coloca las relaciones con los otros en un mundo social y natural, al que se refiere como un campo de experiencias compartidas de las que estamos participando. El mundo social (o mundo humano) será pues la base de nuestras relaciones intersubjetivas que están en un permanente cambio.

Entonces, si decimos que la reflexión de Merleau-Ponty tiene como hilo conductor la metamorfosis de lo sensible que reclama al cuerpo para transformarse en mundo orientado, las relaciones intersubjetivas se comprenderán desde los términos que han sido

¹⁷⁸ En la Introducción de la *Fenomenología*, Merleau-Ponty discute con Sartre el hecho de que tome al *en sí* y el *para sí* como categorías ontológicas. Ya hemos dicho que su posición de la fenomenología es distinta, pues Merleau-Ponty defiende enfáticamente la idea de una apuesta filosófica por la descripción de la experiencia y no por la explicación o el entendimiento.

fundamentales y reiterativos en sus primeras obras –*Structure du comportement* y *Phénoménologie de la perception*–, vale decir, una relación prerreflexiva con el otro, entendida como las distintas perspectivas sobre un mismo mundo que se revelan unas a otras por el trato que hacen de este mundo compartido. En concreto, estamos ante una filosofía de la *intencionalidad operante*, a partir de la cual lo que hace pensar en la posibilidad del otro es percibir su comportamiento en la tarea, que me indica otra manera del anticipar el mundo y que podría ser mi propia manera de anticipación. Cuando decíamos que en Sartre el *autrui* (otro) era un motivo para las elecciones del *pour soi*, lo que vemos en Merleau-Ponty es que el término medio entre dos cuerpos expresivos es el mundo; es el mundo que nos reúne con los otros. Así pues, el término “comunicación” que usa el autor debe entenderse desde esta perspectiva prerreflexiva, es decir, como los modos posibles de interrelación, a través de un medio (el *intermundo*) en el que los individuos explicitan sus formas de retomar lo sensible.

Podemos sintetizar lo dicho diciendo que, en la filosofía de Merleau-Ponty, las expresiones son producciones del cuerpo a través de un movimiento de *reprise* de lo instituido. Esto significa que la producción del lenguaje y de la cultura es una producción colectiva. Podría decirse también que ella impulsa nuestra libertad, pues en tanto cuerpos, estamos abiertos a retomar este mundo donde las producciones comunicativas se van sedimentando y, a su vez, transformando. Ahora bien, cabe preguntarse qué relación establece Merleau-Ponty, entre libertad y la vida colectiva (social y política). Mientras Sartre propone reconocer al *para sí* como un sujeto comprometido y responsable de negar la situación, a través de su experiencia *nosotros-sujeto* y *nosotros-objeto*; en Merleau-Ponty, la libertad debe examinarse en la dinámica de relaciones intermundanas, puesto que, en el *intermundo*, nuestras acciones podrían percibirse como libres, pero están relacionadas a estructuras sociales, culturales que constituyen el punto de apoyo de nuestro comportamiento y nuestras expresiones. En ese sentido, hablar de libertad y relaciones con los otros, en la filosofía de Merleau-Ponty, es pensar en reciprocidad entre el individuo y el mundo humano. Lo social no está frente a nosotros, tampoco –como en Sartre– el sentido de lo social es elegible por nosotros, lo social, en términos merleaupontyanos– sucede entrelazado a múltiples perspectivas. Lo social se desarrolla de manera lateral co-constituyendo el *intermundo* de nuestras relaciones con los otros donde afloran aquellos elementos que ya estaban latentes. De ahí que el autor explique:

El historiador y el filósofo buscan una definición objetiva de la clase o la nación: la nación ¿se funda en la lengua común o en las concepciones de la vida? La clase ¿se funda en la cifra de los ingresos o en la posición en el circuito de la producción? Sabemos que, de hecho, ninguno de estos criterios permite reconocer si un individuo pertenece a una nación o a una clase. En todas las revoluciones, hay privilegiados que se unen a la clase revolucionaria y oprimidos que se consagran a los privilegiados. Y cada nación tiene sus traidores. Es que la nación o la clase no son ni fatalidades que sujetan al individuo desde el exterior, ni tampoco valores que éste plantearía desde el interior. Son modos de coexistencia que lo solicitan. En período de calma, la nación y la clase están ahí como *estímulos* a los que no dirijo más que respuestas distraídas o confusas, son latentes. Una situación revolucionaria o una situación de peligro nacional transforman en toma de posición consciente las relaciones preconscientes con la clase y con la nación que hasta entonces solo eran vividas, el empeño tácito pasa a ser explícito. Pero se revela a sí misma como anterior a la decisión (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 374).

Frente a ello, la postura de Sartre que privilegia el tiempo presente para tomar subjetivamente decisiones frente al acontecimiento aparecen aún relacionadas a ciertos rasgos de un *cogito* cartesiano, capaz de tomar distancia del mundo. Sartre piensa que estamos condenados a ser libres, a elegir frente a la situación del mundo. Merleau-Ponty cree, en respuesta a Sartre, que éste toma una preferencia por la libertad, a tal punto de no reconocer que, si miramos pre-reflexivamente cómo se entretajan nuestras elecciones, encontramos una dimensión perceptiva donde los cuerpos operan en un comercio incesante que pone en la situación presente el volcarse sobre un pasado de sedimentaciones interhumanas.

5.3. Praxis política: crítica y reformulación

Explicaremos ahora cómo las obras tempranas de Sartre y Merleau-Ponty aclaran las actitudes políticas de ambos filósofos en el período más álgido de la Guerra Fría. Veremos en este apartado cómo la diferencia de sus pensamientos filosóficos puede explicar no solo la ruptura de la amistad, sino también las diferencias de lo que ambos entienden por *praxis* política. Acabamos de explicar que, para Sartre, la libertad del individuo se vive como negación del pasado. La libertad –decíamos– 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 evidencian con tanta claridad 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 posiciones¹⁷⁹. 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).

5.3.1 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 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.

¹⁷⁹ 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).

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, p. 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, 2000¹⁸⁰), 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 europeas¹⁸¹. A los segundos, los de izquierda anticomunista, Sartre 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, p. 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.

¹⁸⁰ 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.

¹⁸¹ Recuérdese que, en 1949, Francia ha firmado el Pacto del Atlántico, una alianza militar 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.

(i) 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, p. 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, p. 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 medio social que es ajeno y que no los reconoce como seres humanos (Sartre, 1968, p. 148). En ese sentido, Sartre concluye estar a favor de la violencia de las manifestaciones, llamándola un “humanismo positivo” (Sartre, 1968, p. 150).

(ii) 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, p. 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.

(iii) 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, p. 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, p. 186). Sartre cree que el partido es la única “fuerza proletaria”, la “acción pura”, “la negación del pasado” (Sartre, 1968, p. 152), la única organización capaz de negar lo vivido y darle un futuro distinto a la situación política presente (Sartre, 1968, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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.

5.3.2 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, p. 231)¹⁸².

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* política ¹⁸³, ya que el verdadero Sartre siempre ha insistido “sobre el

¹⁸² 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”.

¹⁸³ 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 acontecimientos 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*,

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.

(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

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.

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.

(ii) *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, p. 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, p. 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, p. 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.

(iii) *Acción como compromiso permanente*. Para Merleau-Ponty, la perspectiva sartreana de la libertad, el *yo puro* (Merleau-Ponty, 1957AD, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 133)¹⁸⁴.

Merleau-Ponty explica la relación entre el partido y el proletariado como un movimiento de flujo y reflujo (1957AD, p. 135): el partido ofrece al proletariado líneas de acción, perspectivas posibles y el proletariado las interpreta en la situación¹⁸⁵, 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, p. 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, p. 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, p. 159). Dice Merleau-Ponty:

¹⁸⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 173.

¹⁸⁵ “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).

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, p. 140)¹⁸⁶.

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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 185)¹⁸⁷ porque privilegia su filosofía del compromiso y de la libertad como una forma de “deshacernos del mundo” (1957AD, p. 112)¹⁸⁸, y porque la política es una responsabilidad moral inmediata y no una forma de encuentro que establece

¹⁸⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 183.

¹⁸⁷ 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).

¹⁸⁸ 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 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).

correspondencias con los otros y con los símbolos de la historia. De ahí que Merleau-Ponty afirme el cartesiano 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, p. 215)¹⁸⁹. 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 reiventarse para responder a la mirada de los otros (Merleau-Ponty, 1957AD, p. 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, p. 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, p. 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 compartido. 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.

¹⁸⁹ 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 significativa –aquí, el proletariado– resultaría escamoteada” (Simone de Beauvoir, *Sartre vs. Merleau-Ponty*, p. 62).

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, p. 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 liberales¹⁹⁰, 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. No hemos encontrado, sin embargo, referencias de que Merleau-Ponty haya revisado la *Crítica a la razón dialéctica*. 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*.

¹⁹⁰ Nos referimos al coloquio organizado por la Sociedad Europea de Cultura, en marzo de 1956 (cf. Maurice Merleau-Ponty, “Rencontre est-ouest à Venise”, en *Parcours II*, pp. 174-200).

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, p. 124)¹⁹¹

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? 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. Frente a ello, Merleau-Ponty encuentra, en ciertos autores relevantes de la filosofía (Hegel, Marx y Sartre), la posibilidad de describir la vida colectiva humana atravesada por nuestra historicidad y, por ende, por la contingencia. Esto quiere 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

¹⁹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960*, p. 31.

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 merleau-pontyana, es una historia que se teje en la interacción 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 –inclusive– 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 resume 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 molecular 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, p. 36)¹⁹².

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

¹⁹² Merleau-Ponty, *Éloge à la philosophie*, p. 65.

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 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 lucha 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, p. 25)¹⁹³ 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

¹⁹³ 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 del 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).

mantiene abierto el intercambio interhumano¹⁹⁴. Por lo tanto, la expresión mostraría su carácter 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 merleau-pontyana de *universal lateral* para aclarar la relación entre dialéctica y lenguaje.

6.1.1. El universal lateral

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. Coexistó con varios otros jornaleros en la misma situación y siento a mis compañeros de trabajo “como semejantes” (Merleau-Ponty, 1997FP, p. 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

¹⁹⁴ 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 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).

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: “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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 108)¹⁹⁵. Lo sedimentado, que aparecía

¹⁹⁵ 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

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, p. 43). Por un lado, accedemos al horizonte por un “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, p. 46)¹⁹⁶.

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 en que 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, p. 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

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)

¹⁹⁶ 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”.

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 garantizar 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, p. 72)

Como también ha señalado Bonan (2011, p. 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 merleau-pontyana 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.

6.1.2 La hiperdialéctica

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 instituido-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 infame. 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, p. 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 *empiétement*, donde el otro –en las propias palabras de Merleau-Ponty– aparece como mi “relieve” (Merleau-Ponty, 2010VI, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 *empiétement* 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 circular 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 ni 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 (*empiétement*), 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 es una superación del pasado ni en una consecución hacia el futuro ni en el privilegio de un tiempo presente, producimos e instituimos 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, p. 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, p. 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 su carácter *hiperdialéctico*, 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, p. 9) porque considerando su contingencia la vemos de un modo que no estamos acostumbrados, porque 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 (subjetividad-objetividad) y rehusa una descripción desde la negatividad o dualidad (humanismo vs. terror, proletariado vs. capitalismo, URSS vs. EEUU). También se entiende por qué –contra Trotsky– pensaba que no había una revolución permanente. 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.

6.2. 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, p. 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 intentando reflexionar y proponer un modo adecuado de hacer política. Pero, por otra parte, se piensa que la política pensada por la filosofía es la que “nadie hace” (Merleau-Ponty, 1964S, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 ellas. 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 desequilibrio¹⁹⁷. Esta dinámica 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 santificársela¹⁹⁸. 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

¹⁹⁷ “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 cobres 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, 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).

¹⁹⁸ “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).

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, p. 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 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, p. 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 incomoda y exige cambiar las leyes presentes. De este modo, apreciamos que la descripción merleauPontyana 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, p. 126) y “el filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía” (Merleau-Ponty, 2006EF, p. 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 muda¹⁹⁹. 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, p. 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

¹⁹⁹ 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)

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 históricamente 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, es el análisis del pasado y del presente lo que nos permite reconocer una lógica que emana de él, que

supone que los hombres puedan comprender su experiencia y querer transformarla (Merleau-Ponty, 2006EF, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 “transgredirse” 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, p. 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 mostraremos a continuación, muestran esta actitud política y filosófica que reconoce la contingencia con relación a los sucesos políticos de su tiempo.

6.3. 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, p. 25)

Merleau-Ponty dedica breves comentarios a situaciones políticas que lo interpelaron: 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 comentados²⁰⁰:

① *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 Charbonnier*, Merleau-Ponty muestra lo afectado que está por toda la información del Gulag (Merleau-Ponty, 2016ENT, p. 44). Nuestro autor piensa que el reconocimiento de estos campos y la miseria del obrero ruso son expresión de una imposible transición al socialismo (Merleau-Ponty, 1964S, p. 323). No obstante, la respuesta no podría ser la “retirada” de este problema ²⁰¹. 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, p. 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, p. 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, p. 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

²⁰⁰ 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.

²⁰¹ 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.

capitalismo que puedan ser considerados para reordenar políticamente la sociedad (Merleau-Ponty, 1964S, p. 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:

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, p. 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-Thào quien escribe un artículo a favor del reconocimiento identitario de los anamitas, en 1946 (Melançon, 2008, p. 213), ofreciendo un análisis histórico de la relación franco-

vientamita. En 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, p. 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, p. 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, p. 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 Algeria, el silencio de los franceses frente a los hechos y el apoyo al gaullismo (Burnier, 1966, p. 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. Digo que, a condición de que cese todo esto, no hay que establecer como principio el que los blancos deban volver a sus países, ya que en África *son* hoy algo distinto a aquel colonialismo (Merleau-Ponty, 1964S, p. 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 1958²⁰², 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, p. 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 conciente que no hay una

²⁰² 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.

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, p. 378). Así, tampoco el comunismo le parece una solución racional al problema del desarrollo (Merleau-Ponty, 2016ENT, p. 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, p. 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, p. 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 un 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 pertinemn 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, p. 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 entrampe, unilaterales y antagónicas 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 64), porque revela la existencia inherente de otras luchas, los intereses de otros individuos, y de grupos con roles 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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*.

6.4. La violencia y el conflicto armado interno peruano. Una lectura inspirada en la filosofía de Merleau-Ponty

Este último apartado de nuestro trabajo es una reflexión completamente personal sobre aquel impacto que tiene en nosotros la obra filosófica de Merleau-Ponty, esto es, cómo su pensamiento nos ayuda a tener una forma diferente de mirar los acontecimientos nacionales. Durante estos años, en diferentes espacios académicos (talleres, clases, congresos) hemos puesto en debate la comprensión de los acontecimientos nacionales tomando en cuenta la perspectiva merleau-pontyana. A modo de ejemplo, queremos mostrar uno de los temas que sigue siendo un entrapamiento de antagonismos sobre ciertos aspectos de la vida política y social peruana.

6.4.1. La violencia, según el Informe final de la CVR

Hace quince años, la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) entregó su *Informe final* al Estado peruano, cumpliendo con ello su misión, que consistía en esclarecer el proceso de violencia y los hechos del conflicto armado interno, así como determinar responsabilidades sobre los mismos, en el marco de la institucionalidad democrática y la defensa de los Derechos Humanos (CVR, 2003)²⁰³. En dicho *Informe*, la CVR describe y analiza la violencia que vivió el Perú entre los años 1980 y 2000²⁰⁴:

²⁰³ Para mayor detalle, véase <http://www.cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/objetivos.php>

²⁰⁴ Los comisionados nombrados por el Estado Peruano tuvieron la tarea de “investigar y hacer pública la verdad sobre los veinte años de violencia de origen político iniciados en el Perú en 1980” Para conocer a profundidad el *Informe final*, cfr. CVR 2003. En: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>.

El conflicto armado interno vivido por el Perú entre 1980 y el 2000 ha sido el de mayor duración, el de impacto más extenso sobre el territorio nacional y el de más elevados costos humanos y económicos de toda nuestra historia republicana. El número de muertes que ocasionó este enfrentamiento supera ampliamente las cifras de pérdidas humanas sufridas en la guerra de la independencia y la guerra con Chile, los mayores conflictos en que se ha visto comprometida la nación (CVR, 2003, I p. 54).

Los crímenes revelados por el *Informe final* fueron tan atroces y las responsabilidades asignadas en sus conclusiones a los diferentes actores políticos, tan contundentes que fue recibido en general con gran resistencia y escepticismo —debido al número de víctimas fatales (69,280 en una estimación conservadora [CVR 2004/2008, 17]), a la violación sistemática y generalizada de derechos humanos²⁰⁵, y a la indiferencia de gran parte de la sociedad civil ante la gravedad de los hechos. El *Informe* destaca sobre todo la responsabilidad del Estado y de las fuerzas políticas que “erraron al no aplicar una estrategia integral —social, política, económica, militar, psicosocial, de inteligencia y de movilización del conjunto de la población— para hacer frente de un modo eficaz y dentro de sus propios marcos democráticos a la subversión armada y al terrorismo” (CVR 2004/2008: 439). Por todo ello, el *Informe* es relevante no solo porque permitió iniciar procesos de justicia transicional a partir de las recomendaciones presentadas, sino que también intentó difundir los contenidos del informe y sus recomendaciones para promover la discusión académica sobre la relación entre violencia, historia y poder político. No obstante, durante estos quince años transcurridos desde la entrega del *Informe*, las mismas fuerzas políticas que gobernaron durante el conflicto armado interno han obstaculizado sistemáticamente la difusión y discusión adecuadas de su contenido. Esto explica no solo por qué las recomendaciones del *Informe* no han sido adecuadamente asumidas, como se esperaba, por el Estado peruano, los partidos políticos y la sociedad civil, por lo que el Perú sigue teniendo como desafío comprender a profundidad lo ocurrido durante el conflicto armado. Creo, por ende, que es urgente empezar a leer a fondo, discutir y revisar los contenidos del *Informe*, prestando especial atención —y este es mi interés— a los conceptos con los que se identificó la violencia e intentar ampliarlos y profundizarlos desde otras perspectivas. De manera sintética, identifiqué tres formas frecuentes del uso del término “violencia” en el *Informe final*.

²⁰⁵ Se calculó un 55.5% atribuible a los grupos subversivos (CVR 2004/2008: 435, 438). De otro lado, se atribuyeron a las fuerzas del orden violaciones sistemáticas y generalizadas de los derechos humanos en determinados tiempos y lugares.

(1) *Violencia como hechos visibles*. La CVR estableció una tipología de la violencia a partir de hechos concretos que atentan contra los derechos humanos, según los marcos jurídicos internacionales (entre los más resaltantes, Convención contra el Genocidio de 1948, el Derecho Internacional Humanitario, el Derecho Internacional de Derechos Humanos, los Convenios de Ginebra, etc.). Entiéndase por ello asesinatos, secuestros, desapariciones forzadas, torturas, violaciones colectivas a comunidades andinas y nativas, y otros tipos de crímenes contra los DDHH (CVR, 2003, I p. 23). La funcionalidad de esta primera perspectiva de la violencia permitió a la CVR promover la apertura de procesos judiciales, así como brindar herramientas para que el Estado otorgue la justa reparación a las víctimas. Sin embargo, la identificación de estos hechos visibles, desde nuestra perspectiva, no es suficiente para comprender la violencia de forma más general, es decir, no basta ceñirnos a una identificación de la violencia como hechos visibles para su comprensión filosófica. El análisis parcial de identificación debe considerar una investigación sobre el contexto socio-histórico. Para ello, se ha recurrido a un análisis que entendemos como violencia estructural.

(2) *Violencia estructural*. La CVR explica que los comportamientos violentos de los actores involucrados en el conflicto (los hechos visibles) deben verse a la luz de los factores histórico-sociales que los propiciaron: marginación, pobreza, discriminación, autoritarismo, entre otros (CVR, 2003, VIII, p.14) . La CVR considera al grupo Sendero Luminoso como el responsable principal del conflicto armado (2003, VIII p. 16ss.), fundamentalmente por el número de víctimas²⁰⁶. Además, sin ninguna intención de justificar su estrategia del terror, la CVR propone realizar un análisis más profundo, cuya metáfora es la de una “espiral” (2003, I p. 30) que se renueva, crece y extiende, a causa de una violencia histórica no resuelta que se ha mantenido impune durante siglos. En ese sentido, lo que podría identificarse como “violencia estructural” funciona como la matriz que hace entender la violencia de “hechos visibles”. Esto también aclara por qué, en algunas ocasiones, la CVR llama al conflicto armado un “episodio de violencia extrema” (2003, I p. 29), es decir, un momento en el que la violencia estructural se ha manifestado y desbordado. Así, por ejemplo, se comprende que los jóvenes universitarios de la zona de Ayacucho que se incorporaron tempranamente a las filas de Sendero Luminoso lo hicieron como respuesta a una violencia histórica, puesto que su región estuvo

²⁰⁶ Recuérdese que Sendero Luminoso buscó acceder al poder a través de la sujeción, el castigo físico y los asesinatos colectivos bajo la estrategia del “terror” y los “ríos de sangre”.

abandonada y marginada por el Estado durante siglos. El comportamiento de los jóvenes en el conflicto es la punta del iceberg que esconde una violencia histórica de exclusión social. La violencia estructural no es un elemento que disuada la identificación de responsables; todo lo contrario, busca comprender la actoría desde una visión histórica y sistémica.

Sobre la violencia estructural, el mismo *Informe* hace referencia al triángulo de la violencia de Galtung (1998). En su obra, Galtung plantea identificar los factores que propiciaron la violencia visible considerando la existencia de una violencia no visible, distinguida en dos: estructural y simbólica (Galtung, 1998, p. 15). Además, Galtung diferencia un antes y un después de la violencia: el antes corresponde a las anteriores situaciones de conflicto que no fueron atendidas, y el después a las posibilidades de transformación para evitar la violencia, tomando en cuenta los rasgos de una cultura violenta (pobreza, marginación, autoritarismo, etc.). Ahora bien, no solo en el *Informe de la CVR*, sino también en otros trabajos sobre el conflicto armado, encontramos esta perspectiva de la violencia estructural. Por ejemplo, Carlos Iván Degregori planteaba como hilo interpretativo del conflicto armado la “modernización trunca” del Estado peruano en regiones que empezaban a tener una clase joven emergente, con acceso a la educación, pero que no veían mayores posibilidades de desarrollo, porque seguían habitando zonas de exclusión y con poca presencia del Estado (Degregori, 1990, 2011). Otra lectura es la de Alberto Flores Galindo, quien esbozaba como hipótesis el autoritarismo y la discriminación étnica como factores que hicieron efectiva la violencia extrema durante el conflicto. Según Flores Galindo, aliarse con el proyecto parcialmente conocido de Sendero Luminoso era, para algunas comunidades campesinas, una estrategia de reivindicación indígena para erigir una organización política distinta, aunque después la violencia que ejercía Sendero hace que las comunidades campesinas tomen distancia de los terroristas. En el caso de la publicación de Degregori, podemos ver que hay un análisis a partir de ciertos ideales que se alcanzaron a medias (democracia y modernización), y se deduce que la “ausencia de la democracia”, o el logro parcial de la modernización del Estado, explica la violencia. En el caso de Flores Galindo, vemos una violencia estructural que permite comprender la violencia visible, pero la insistencia de una lectura concentrada en el racismo y el autoritarismo como partes de una estructura general no deja apreciar otros posibles factores que se entretajan en las relaciones sociales dadas en el conflicto armado, como las antiguas pugnas entre comunidades campesinas

que, durante el conflicto y bajo la supuesta defensa contra el terrorismo, se acusaban unas a otras de terroristas (Flores Galindo, 1988, 1999). Debe decirse también que, para Degregori y Flores Galindo, la violencia es destructiva, genera más violencia y, por lo tanto, debe rechazarse como recurso político.

(3) *Violencia como instrumento rechazable*. La dinámica que se establece entre la violencia de hechos visibles (1) y la violencia estructural (2) permite que la CVR concluya una tercera forma de violencia; a saber, que esta haya sido una “intromisión en la política” (CVR, 2003, I p. 19), es decir, un instrumento de uso ajeno a la vida política y que, por lo tanto, debe ser rechazada. En efecto, en el *Informe final*, la violencia se describe también como un recurso, un instrumento con el que los grupos terroristas, de modo sistemático y generalizado²⁰⁷, y las fuerzas del orden, en ciertos momentos y lugares, buscaron solucionar el conflicto. Frente a ello, la CVR plantea que la violencia es contraproducente en la política, porque la política es “el proceso dialógico de construcción de acuerdos” (2003, VIII p. 17). De este modo, se niega explícitamente la asociación entre violencia y política (CVR, 2003, I p. 39).

Lo que podemos apreciar en el *Informe final* es un razonamiento que implica tres formas de violencia y que permiten concluir su rechazo. Es decir, la violencia visible es una explosión (respuesta exacerbada), como consecuencia de la violencia instrumental, y ella, la violencia visible, se manifiesta adicionalmente bajo la forma de una violencia instrumental para intentar corregir o anular la violencia estructural. La violencia instrumental puesta en un nivel deliberativo y valorativo (moral y jurídico), es reconocida como genocida²⁰⁸ y destructiva y, por lo tanto, debe ser excluida, superada o abandonada del campo político. En síntesis, la violencia instrumental, según la CVR, debe excluirse del dominio político, deliberativo, y, a pesar de que se deduce de las dos anteriores, su

²⁰⁷ Fueron los mismos grupos terroristas quienes usaron los términos “violencia revolucionaria”, “violencia armada” e incluso “violencia política”. *Cfr.* las declaraciones de Abimael Guzmán Reynoso, líder de Sendero Luminoso, en “La entrevista del siglo” (1989).

²⁰⁸ El mandato y los objetivos de la CVR, consignados en los decretos supremos N° 065-2001-PCM (publicado el 4 de junio de 2001) y N° 101-2001-PCM (del 4 de setiembre de 2001), señalan el marco jurídico internacional en el que la CVR debe desarrollar su labor (CVR 2004: 481–486). Conforme a ello, la CVR estipula que “los crímenes de lesa humanidad hacen referencia a actos contra la vida, la integridad personal, de tortura contra la libertad individual, entre otros, que para ser tales deben ser perpetrados contra la población civil y haberse practicado de una manera sistemática reiterada, en tiempo de paz o en el curso de un conflicto armado de cualquier índole” (2003, T. I, p. 210). Asimismo, refiriéndose al PCP-SL en tanto “actores del conflicto”, la CVR señala las características potencialmente genocidas de dicha organización, las que se encontraban descritas en sus propios documentos partidarios, en las directivas a sus militantes (2003: T. II, p. 128) y en sus bases ideológicas (2003, T. II, p. 127).

intromisión genera un peligro para la vida política, que debe estar caracterizada por la interacción e interlocución.

El análisis expuesto por la CVR está estrechamente relacionado con ciertas posturas filosóficas. Así pues, la violencia instrumental que debe ser moralmente rechazada corresponde a la propuesta de Hannah Arendt (2006), quien establece una distinción entre violencia y poder: la violencia está asociada a la dominación, mientras que el poder (lo político) 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 o ejercerlo. En ese sentido, bajo la influencia de Immanuel Kant, Arendt piensa que la violencia tiende siempre a buscar justificación, pero no es legítima. Para ella, la violencia no es legítima porque es muda (Arendt, 2006, p. 47) y se excluye del poder político, que se constituye en el diálogo y acuerdo, en evidente referencia a la democracia griega. Lo que tenemos aquí, entonces, es una respuesta sobre lo político que tiene sus cimientos en la perspectiva ética y jurídica, y que aspira, como lo vimos con Kant, a dejar a un lado toda forma de violencia en nuestras relaciones políticas.

La interpretación de la violencia en el *Informe* –y sus referencias a Arendt y a Galtung, por citar solo algunos autores– deja preguntas que necesitamos retomar. Es evidente que, bajo el razonamiento expuesto, se concluya que necesario superar la violencia y que ésta no forme parte del razonamiento público, que la violencia no sea pues un instrumento de lo político. Pero ¿es eso posible? Pensamos que es importante considerar el contexto en el que se escribe el *Informe* y el hecho de que se apreciaron dos escenarios dicotómicos de la realidad peruana: el episodio violento que acababa de pasar (el conflicto armado) *versus* un proceso no violento que sería, justamente, la transición democrática que permitió la creación de la CVR (2001) –iniciada con la toma de mando de Valentín Paniagua, luego de que Alberto Fujimori fugara a Japón y renunciara por fax–. Este segundo momento, finalmente, resultó positivo para pensar la posibilidad de romper con un pasado violento que había mellado las instituciones democráticas, y abrir un nuevo escenario político. En este segundo escenario –percibido como la construcción de una institucionalidad política resquebrajada– se circunscribe la CVR y su investigación del pasado violento. La transición democrática no solo se aprecia como “no violenta”, sino que es reparadora porque representa ideales políticos posibles, tales como democracia,

diálogo, justicia y pluralismo (CVR, 2003, I p. 31). De este modo, se legitima un orden político valorativo que está por “hacerse”, es decir, “deseado” para esta nueva etapa política. Debe entenderse que el informe de la CVR fue elaborado en un marco jurídico de los Derechos Humanos y la paz que se exigía socialmente, frente a una realidad de dictaduras en el continente latinoamericano. Lo que intentamos hacer no es una crítica al *Informe*, sino presentar preocupaciones en torno a la idea de la violencia que creemos necesario aún problematizar.

Hay una lectura dicotómica (violento/no violento) con respecto a la lectura que se hace de la violencia en el conflicto armado. En el *Informe* –así como en los trabajos de Degregori y Flores Galindo– se opone lo moderno a lo antiguo, el progreso al atraso, la democracia al pasado autoritario. Esto muestra que el conflicto armado se ha interpretado partiendo de un orden “adecuado” que se ve legitimado, dado que en tanto ideal es deseable, pero está ausente de la realidad; mientras que la violencia significa desorden, algo inadecuado e ilegítimo, según el orden interpretativo. Siguiendo a Staudigl (2014, p. 7), identificar la violencia tan solo desde su potencial destructivo genera inconvenientes. Según este autor, primero, la violencia vista tan solo como negativa establece un análisis subjetivo de una sola dirección; es decir, se identifican victimarios y víctimas, cuya relación es pensar un violentador que oprime y destruye la capacidad de acción de la víctima. En efecto, el mismo *Informe final*, por ejemplo, narra situaciones en las que las víctimas (en casos individuales y colectivos) transformaron su visión de sí mismos en relación con la violencia vivida. Segundo, Staudigl explica en el prólogo (2014, p. 6) que la lógica binaria y dicotómica (violencia vs. no violencia) condiciona también una visión de lo legítimo y lo ilegítimo en la organización social, sin tomar en cuenta el ejercicio de otras formas de violencia más sutiles. En efecto, se puede comprender la violencia relacionándola con una visión general de lo que se denomina estructura (vgr. falta de justicia, democracia y desarrollo), pero esto sería un análisis simplificado de la forma en que las relaciones sociales se establecen y se transforman (“subjetivaciones” y “desubjetivaciones” posibles comprendidas en el fenómeno de la violencia) (Staudigl 2014, p. 4). Staudigl plantea, pues, analizar la violencia como red de relaciones de poder que —según el autor— forma parte de los estudios fenomenológicos poshusserlianos, en los que no se busca analizar un “sujeto fuerte” sino una “intencionalidad encarnada”, cuya lectura es comprender al individuo en el mundo y con los otros (Staudigl 2014: 7). No obstante, como sugiere Guthmann (1991, p.12), tampoco se trata de hablar de la

violencia de un modo tan ampliamente polisémico, a tal punto que se termine por renunciar a su comprensión y a distintas interpretaciones de la violencia. Pierre Bourdieu rechaza, por ejemplo, evadir el tema y propone la “violencia simbólica” como una especie de apropiación de la violencia por parte de los sujetos de una misma comunidad, que, de manera tácita, producen y reproducen relaciones de dominación (Bourdieu y Passeron 2001, p. 44-51)²⁰⁹. Sin embargo, la idea de Bourdieu se podría tomar —para algunos lectores— como la renuncia a una explicación que considere la acción transformativa de los involucrados, pues, luego de identificar el fracaso del sistema, se llega a la conclusión —un tanto pesimista— de que es difícil operar en él (Dodd, 2014, p. 35–64).

Queda pendiente la pregunta: ¿es posible pensar la violencia más allá de su carácter destructivo? El método de la descripción fenomenológica que proponen los trabajos de Merleau-Ponty puede arrojar luces a la forma de comprender el conflicto armado interno en el Perú.

6.4.2. ¿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.

²⁰⁹ *Cfr.* las relaciones entre violencia e injusticia estructural, que retoma el trabajo de Miranda Fricker, *Epistemic Injustice* (pp. 9–29). Para la autora, el poder identitario puede producir formas de injusticia estructural que sean cada vez más sistemáticas, acumulativas y persistentes en el tiempo. El prejuicio identitario que ella describe como injusticia testimonial genera otros tipos de prejuicios que se mezclan y amplían las diferencias negativas entre los actores sociales, lo cual impide reconocer a algunos de estos actores como conocedores de algo. En un contexto que institucionalmente ha acentuado los prejuicios, existen mayores dificultades para revertir la injusticia. Peor aún: cuando los viejos prejuicios se mezclan con prejuicios nuevos, la injusticia aumenta y se hace más lejana su identificación.

En los capítulos precedentes hemos reconocido que, desde un plano prerreflexivo, 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 *cuerpo 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 FP1945: 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, p. 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 del mismo, y de qué manera el uso del término responde a nuestro contexto posterior al conflicto armado, en qué sentido el término puede empezar a tener otras formas de comprensión. 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. Por muchos años, las investigaciones sobre el conflicto armado interno concluían en una propuesta política relacionada con una democracia deliberativa o en una postura normativa de rechazo a la violencia. Todas ellas forman parte de un contexto donde se veía necesario rechazar contundentemente la violencia. Sin embargo, quince años después, resulta limitado comprender aspectos fundamentales que están involucrados en una violencia que solo ha sido condenada. Debemos volver sobre esta idea y profundizar con mayor esfuerzo en las formas de violencia presentes después del conflicto armado interno, violencias que existían anteriormente y que permanecen en el anonimato de nuestras relaciones colectivas, violencias de las que formamos parte incluso en el plano académico al momento de estudiar la violencia.

La segunda posibilidad consistiría en ver la violencia como una dimensión que forma parte del funcionamiento de las relaciones sociales que sea de manera normada o que escapa a las normas. Así, podemos apropiarnos de estas orientaciones de interpretación de lo histórico social que Merleau-Ponty nos brinda cuando nos hace meditar sobre la contingencia entendida como relación al pasado que nos toca retomar e interpretar según opciones que no se apoyan sobre ninguna garantía trascendente. Respecto a nuestra situación nacional, más allá de partir de la violencia extrema o desbordada que el *Informe final* identifica con el conflicto armado, podríamos empezar a indagar sobre las violencias que aparecían fluctuantes o consolidadas, en unas regiones y no en otras. Algo que nos

enseña Merleau-Ponty es que no podemos pensar la violencia sin considerar las relaciones de poder sobre las cuales los individuos nos mantenemos en una relación propia de la *Stiftung*.

La tercera posibilidad es que la obra de Merleau-Ponty nos permite vincular la idea de productividad, que él desarrolló a propósito de los textos de Marx, con el sentido de expresión y de lo instituyente en el ámbito político. Para Merleau-Ponty, el individuo puede heredar ciertos elementos de su pasado, pero en esa sollicitación del medio y a través de la intencionalidad operante el cuerpo efectúa la tarea que envuelve lo dado en un movimiento, en gestos y palabras, que nos permiten hablar de un mundo producido por los seres humanos. Respecto a los hechos de violencia que vivió nuestro país, a pesar del terror y la crueldad, el *Informe* muestra las respuestas distintas de los sujetos involucrados en una situación de conflicto. En un escenario donde lo que tenemos como país son heridas y miedos compartidos como una forma de comunicarnos, la investigación sobre el conflicto armado implicaría preguntarnos por estas distintas formas de *productividad* que se dieron en el período del conflicto.

Si bien la CVR abrió diferentes perspectivas de lectura de la violencia en el Perú, que he señalado más arriba, pienso que la propuesta de Merleau-Ponty abre otra perspectiva que permite entender fenomenológicamente los miles de desgarradores testimonios personales que recogió el *Informe*. Publicaciones más recientes como las de José Carlos Agüero (2015) o Ponciano del Pino (2013), que abordan el fenómeno de la violencia desde sus experiencias personales o desde la discusión de diferentes perspectivas del conflicto, también sintonizan con la aproximación de Merleau-Ponty a ese fenómeno. Así, por ejemplo, el texto de Agüero es una reflexión en primera persona desde su condición de víctima. Él no se considera socialmente víctima por ser hijo de dos militantes de Sendero Luminoso que fueron asesinados por el Estado, sin acceder a procesos judiciales. No discute sobre el marco legal y la justicia, sino que profundiza en una narración personal que contempla las dinámicas de comunicación desde diferentes actores sociales por las que, de cierto modo, todos somos cómplices y, al mismo tiempo, no somos capaces de reconocernos como parte de la violencia porque nos avergüenza sabernos parte de ese tipo de relación. La descripción de Agüero es muy semejante a lo que sucede en el *anonimato* merleaupontiano. Por su parte, Del Pino ha logrado un estudio sociohistórico que detalla las diferencias de comportamientos de las comunidades

ayacuchanas ante la llegada de Sendero Luminoso. ¿A qué se debe que algunas comunidades hayan rechazado inmediatamente el terrorismo? ¿Por qué unas se organizaron contra el terror senderista o militar, y otras no? ¿Por qué otras aprovecharon la violencia para “solucionar” conflictos con otras comunidades? ¿Por qué y cómo algunas comunidades —Uchuraccay²¹⁰— asumieron el papel de defensa del Estado? Del Pino plantea mirar a cada comunidad y su historia de manera particular, involucrar distintos elementos de análisis (económicos, históricos y políticos) y mirar la actoría (*agency*) desde la multidimensionalidad²¹¹ de modo semejante a cómo Merleau-Ponty acerca la violencia a un tipo de expresión que solo se puede comprender en la intersectorialidad de lo social. En ese sentido, la propuesta merleau-pontiana es una perspectiva fecunda de reflexión de la violencia que nos propone un camino previo a un trabajo académico reflexivo sobre la violencia: volver sobre nosotros mismos para preguntarnos de qué forma estamos implicados en ella.

Sería pertinente preguntarnos, por ejemplo, a qué responden ciertos sucesos del pasado que hicieron que algunos grupos sociales enfrenten prontamente a los grupos terroristas y otros no, o que algunos se identifiquen con los terroristas y otros no. Esto ayudaría a superar la simple distinción víctima–victimario y entrar en una comprensión desde cómo nos involucramos con los demás. Desde este tipo de preguntas, sirve también cuestionarnos como investigadores cómo seguimos construyendo múltiples formas de violencia, qué forma tiene ahora la violencia postconflicto, qué ha cambiado con el tiempo o cómo ha sido transformada, qué tipos de conflictos siguen presentes. Tal vez aquí la labor más ardua consista, fenomenológicamente, en retornar al primado prelingüístico en el que nos encontramos interactuando. Decimos que esta última tarea fenomenológica es, quizás, la más “violenta” por su dureza, porque nos expone a todos a nuestro propio dolor o nuestra propia posición silenciosa, en un país que hasta el día de hoy insiste en rechazar la violencia sin querer comprenderla ni comprenderse en ella.

²¹⁰ Ponciano del Pino participó en la elaboración del capítulo del *Informe final* sobre el caso de la comunidad andina de Uchuraccay (CVR 2003: V/21 ss.).

²¹¹ Al respecto, es interesante “La violencia en las regiones” (IV, cap. 1) para reconocer la multiplicidad de actores que forman parte del conflicto armado y establecen relaciones distintas frente a la llegada de Sendero Luminoso o del MRTA. Del Pino (“En el nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX”. También *cf. Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*, Lima: IFEA, 2013, pp. 201-307)

CONCLUSIONES

1. Fondo y figura

A lo largo de esta investigación hemos intentado sostener un análisis de la obra política de Merleau-Ponty tomando como perspectiva de lectura la relación entre el autor y su “fondo” político y social de entreguerras. En el fondo –hemos explicado– no pueden considerarse tan solo los hechos políticos acaecidos entre 1908 y 1961 (los años de vida de Merleau-Ponty). También debe tomarse en cuenta las discusiones con la tradición filosófica (el racionalismo, el empirismo, el idealismo, o autores como Maquiavelo, Hegel, Weber, Marx, etc.), las discusiones con otros intelectuales de su época (Sartre, Koestler, Maulnier, entre otros), y sus experiencias más personales como fundador y editor de la revista *Les Temps Modernes*, profesor universitario y catedrático del *Collège de France*. Hemos planteado que de la misma manera como Merleau-Ponty comprende la *Fundierung* husserliana en el estadio de la percepción, así mismo debemos comprenderlo a él en relación con su medio vivido. Precisamos cómo la expresión de Husserl –*Fundierung*– es retomada por Merleau-Ponty: el motivado explicita al motivante sin separarse de él, lo que quiere decir que entre el motivante y el motivado hay una relación sistémica que funciona de acuerdo a las expresiones que el motivado realiza, pues tomando la sollicitación del motivante, el motivado metamorfosea lo dado y le otorga un nuevo sentido. Hemos propuesto considerar a Merleau-Ponty y su medio sin perder de vista esta dinámica de la *Fundierung*: Merleau-Ponty es como una figura que pertenece al fondo, y sosteniéndose en éste le brinda un nuevo sentido. Es desde esta misma dinámica que entendemos a Merleau-Ponty dejándose interpelar por su *mundo de la vida* para reinterpretar la realidad política de su tiempo y pensarla desde una nueva perspectiva que pueda ayudar a comprender mejor las relaciones sociales y políticas. El nuevo sentido ofrecido por el autor no solo repercute en la vida política, sino también en su forma de entender la filosofía. Por eso, hemos defendido la idea según la cual no se puede estudiar la filosofía de Merleau-Ponty si no se toma en cuenta cómo piensa y vive las situaciones políticas de su tiempo.

Hemos descrito tres características centrales del “fondo social” en el que vive Merleau-Ponty. Primero, es un contexto social y político marcado por la violencia de dos guerras mundiales y la amenaza de una posible tercera guerra mundial. Segundo, se vive en un profundo descrédito de la filosofía moderna (el racionalismo y el empirismo). Por todo

ello, para los intelectuales de la generación de Merleau-Ponty la política fundada sobre una conciencia racional individual (Kant, Alain) no puede explicar los hechos vividos entre y durante las guerras. Los ideales morales heredados de la modernidad son insuficientes para comprender las tensiones económicas y políticas de los años treinta. Tercero, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, los intelectuales franceses se ven inmersos –para usar el término de Merleau-Ponty– en una “situación inextricable” como causa de la tensión existente entre el liberalismo (representada por Estados Unidos y Europa) y el comunismo (representado por la Unión Soviética). Dicha situación pareciese exigir a esta generación francesa tener una postura a favor de alguna de las ideologías confrontadas y defenderla públicamente. Particularmente en Francia, el fin de la guerra, la nueva constitución liderada por De Gaulle, el plan Marshall y los problemas en las colonias mostraban con mayor claridad las posiciones unilaterales entre liberales y comunistas (PCF).

Frente a ello, Merleau-Ponty escribe la polémica obra *Humanismo y terror* (1947). La perspectiva fenomenológica asumida en este texto le permite comprender el fenómeno político de la Guerra Fría desde su génesis, es decir, desde su origen prerreflexivo que evoca el quehacer del cuerpo desde una significación no intelectual (el cuerpo que se retoma para producir un gesto y volver sobre sí para elaborar una palabra). El resultado de este trabajo es que Merleau-Ponty identifica un entramado social de violencia y amenaza existente en la Guerra Fría como una situación en la que no existe un intercambio de producciones, sino una especie de parálisis que pone a las ideologías defensoras de una posición unilateral y que, como hemos visto, conduce al “terror” de uno y otro lado. Para entender las relaciones sociales prerreflexivamente será necesario replantear la idea que la violencia entendida hasta el momento como un mero evento episódico; tendrá pues que ubicársela como una característica inmanente a nuestra vida colectiva.

2. Vida colectiva. *Intermundo*

Según Merleau-Ponty, en el primado de la percepción, es decir, en nuestra primera relación perceptiva con el mundo, que es anterior al conocimiento, encontramos que entre el cuerpo propio y lo sensible existe una acción común. Si volvemos sobre la *Fundierung*, lo sensible es el “motivante” y el cuerpo propio es el “motivado”. El cuerpo opera recogiendo lo sensible y a través del esquema corporal transforma lo sensible en un mundo orientado. Para Merleau-Ponty, esta relación sinérgica entre el cuerpo propio y el

mundo nos revela nuestra adhesión a lo sensible, que es anterior a cualquier tipo de reflexión. De ahí que el autor identifique la *intencionalidad operante* como el actuar de un cuerpo que, bajo su confianza vital en el mundo, produce sus expresiones. Ahora bien, en nuestra investigación hemos identificado, a través del estudio de los enfermos en la *Fenomenología de la percepción*, el *cuerpo propio-mundo* como “totalidad única” que está abierto por lo generalidad. Hemos descrito la “generalidad” como la adhesión y apertura que el cuerpo mantiene con la naturaleza desde el día de su nacimiento. En efecto, gracias a nuestra presencia corporal en el mundo inaugurada el día que nacemos, el cuerpo puede operar, puede tener una cierta funcionalidad corporal, que le permite establecer un equilibrio natural con el mundo (respirar, comer, llorar, producir movimientos, gestos, palabras) que implica a su vez un desequilibrio que nos permite reordenar y metamorfosear nuestra percepción. El cuerpo se desarrolla en apertura por esta generalidad natural, porque animado por su temporalidad el cuerpo retoma (*reprise*) movimientos anteriores y les otorga un nuevo sentido, produciendo una nueva forma de expresión. Hemos indicado todo esto como la dinámica establecida entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual, sobre la cual terminábamos concluyendo que la temporalidad natural del cuerpo no es sucesiva, lineal o causal, sino un movimiento de “bucle”, de retomar, de *va y viene*. Ahora bien, Merleau-Ponty nos indica que, si la generalidad natural es la fuente de nuestras percepciones, hay también una generalidad cultural que es condición de posibilidad para estas percepciones. Esta segunda generalidad es la cultura, es decir, la producción de significaciones adquiridas y sedimentadas históricamente que sirven de punto de apoyo para continuar la corriente expresiva. La *intencionalidad operante* produce el mundo tomando en cuenta lo más cercano, las expresiones más familiares que se sedimentan en el medio vivido. Con todo ello, Merleau-Ponty afirma que la vida anónima subtiende la vida personal-individual, esto es, que hay una existencia general que –en palabras del filósofo– “corre en mí sin que yo sea el autor”.

Debemos reconocer, con la idea de las generalidades, la descripción del *intermundo*. Para Merleau-Ponty, el anonimato nos indica un tipo de relación “intersubjetiva” por el que compartimos con otros esta adhesión a las generalidades (natural y cultural al mismo tiempo). La comunicación con los otros individuos que forman parte de este medio es lo que posibilita nuestras propias expresiones sobre él. El *intermundo*, entonces, es la *puesta en forma* de un mundo compartido donde los individuos interactúan recogiendo lo dado, reorganizando lo sedimentado y transformando aquellas expresiones compartidas, creando así un *estilo* particular, y al mismo tiempo, puesto en el mundo compartido, de

tal modo que se convierte en algo que puede ser retomado y, nuevamente, metamorfoseado por otros individuos. Comprender la política supondrá, para Merleau-Ponty, reconocer que hay un mundo familiar, una vida colectiva anónima (*prerreflexiva*), y que los individuos producen sus expresiones retomando los sentidos anteriormente producidos y dándoles continuidad.

3. Institución y lenguaje

Merleau-Ponty ha vivido en un contexto donde la violencia ha sido radical, las potencias políticas participan con todo su poder en la expansión de sus ideologías y se vive en una permanente amenaza de una nueva guerra, o de violencia mucho más peligrosa. La revolución marxista ha perdido su sentido inaugural y alberga muy pocas esperanzas de instituir un mundo social de reconocimiento a la diversidad, por ejemplo, de países y culturas orientales o latinoamericanas. Sin embargo, para el fenomenólogo francés, la filosofía tiene aún la tarea de esclarecer el sentido de la historia y, con ella, de lo político. Así, entre los años 1952-1955 encuentra en la filosofía última de Husserl una posibilidad que él desarrolla como parte de sus cursos en el *Collège de France*: la relación entre institución y lenguaje. Debemos decir, primero, que *Stiftung* es el término que Merleau-Ponty traduce al francés por institución y que le permite desarrollar otros términos complementarios (reversibilidad, deformación coherente, campo, etc.) para superar el subjetivismo filosófico. *Stiftung* es un término ambiguo que comprende tanto la institución de un acontecimiento en un horizonte histórico, como la sedimentación histórica sobre la cual el acontecimiento se dirige para hacerse presente. Gracias a la ambigüedad del término *Stiftung*, Merleau-Ponty afirma que no existe ninguna preferencia entre el sujeto ni el objeto, pues el acontecimiento instituye una nueva perspectiva de la historia, pero su origen es la historia misma. Así también, no existe una preferencia sobre los aspectos temporales (pasado, presente, futuro) pues lo que instaura un acontecimiento es una relación de entrelazo en la que el presente vuelve sobre el pasado para instituir un futuro. Entendido así, *Stiftung* describe una relación de doble dirección en la que se articulan las expresiones y comportamientos que depositan los individuos en un medio común para que otros individuos puedan retomar, actualizar, transformar tal como ellos hicieron con su propia historia. En breves palabras, *Stiftung* es un movimiento circular que permite poner a los individuos como parte de un medio común compartido y al medio común engranado a un pasado histórico, sedimentado.

Merleau-Ponty ha profundizado en los últimos años de su vida en la relación entre este

término, los estudios del lenguaje (Husserl, Saussure) y la historia (Weber, Lukàcs, Febvre, Lévi-Strauss). En efecto, el filósofo francés ha mostrado que la palabra envuelve una historia de gestos y significados anteriormente producidos por otros individuos, la palabra hablada retoma lo anterior y revela una relación profunda con la experiencia (la historia vertical). La palabra, una vez expresada transforma esa relación histórica y el sistema expresivo en el que se engrana. La institución humana tiene esa misma estructura, el acontecimiento nos dirige a la profundidad del tiempo para tomar del pasado algo que pueda tener sentido en la experiencia futura. Merleau-Ponty insiste así en la relación entre instituido-instituyente como una relación que, por un lado, se refiere al origen (génesis del mundo sensible, campo originario todos estamos adheridos a la carne del mundo) y por otro lado, se refiere a la relación con los otros individuos que participan de este mundo, que me transgreden intencionalmente instituyendo ellos sus propias expresiones y me permiten metamorfosearme. Por todo ello, la institución aparece como la forma de describir el ser social, la cultura, el saber humano, la historia.

Hemos sustentado en nuestro trabajo que la expresión es el paradigma de la institución y ambos nos permiten comprender lo político. Lo político aparece como el proceso formativo inagotable de una comunidad de hablantes, así como sucede con un gesto o una palabra que repercute en la transformación del sistema lingüístico y obliga a los hablantes a transformar sus propias expresiones, así también sucede con las acciones políticas, porque cuando los individuos tienen el interés de establecer cambios sociales, motivando a otros actores a transformar sus propias formas de comprender la *praxis* comunitaria, esta interacción devela pues la necesidad de reorganizar los vínculos sociales.

Merleau-Ponty dice en lo *Visible e invisible* que la interacción (*intermundo, Ineinander*) supone la relación vertical o profunda con el mundo, a la que también llama la carne de la historia. Podríamos decir que la carne de lo político es esta interacción que se establece en la carne de la historia. Así se produce el entrecruce o el entrelazo entre una historia vertical y una historia horizontal que se subtienden. No es posible, según el autor, entender una sin la otra, lo que para nosotros significaría, que no es posible entender las relaciones políticas sin la historia y viceversa.

El *Stiftung* revela también otra característica esencial de esta relación, el aspecto visible y el aspecto invisible de la historia. Así como en el lenguaje, los gestos, palabras y símbolos albergan en sí aspectos ocultos, que yacen pasivos, así también en la historia, las acciones comportan acontecimientos pasivos, inconcientes pero que han sido sedimentados en un momento de la historia. Para Merleau-Ponty, tanto lo visible como lo

invisible forman parte del entramado histórico-político.

Todo ello nos lleva a concluir que si la historia, desde la postura merleau-pontyana, no es una línea secuencial con fechas de eventos, sino una relación de entrelazo entre historia y la política, entre las acciones políticas y la profundidad histórica, o –dicho de otro modo– la historia es la descripción de la relación entre lo sedimentado y lo instituyente. En ese sentido, el filósofo político puede sugerir un cambio de perspectiva que pueda –como lo hizo Febvre o Weber– acercarse a un diálogo con anteriores momentos de la historia en el que encontramos sentido a nuestras acciones política actuales, cuyo trabajo no solo supone buscar explicaciones de nuestra vida política en los tiempos pretéritos, sino también posibilidades de futuro que claman ser reactualizadas, porque yacen sedimentadas y olvidadas.

4. Violencia y poder

Entre los años 1945 y 1947, Merleau-Ponty elabora una reflexión sobre las generalidades y el *intermundo*. Estas reflexiones lo vuelcan sobre un tema que, como a muchos otros escritores de su generación, es de vital importancia comprender: la violencia. Pero a diferencia de otros filósofos de su tiempo, Merleau-Ponty quiere pensar la violencia desde la experiencia originaria del anonimato. Al respecto, Merleau-Ponty descubre que nuestro primer vínculo con los otros seres humanos es de *empiétement*, lo que significa que los individuos se desarrollan tomando de los otros existentes aquello que los impulsa a individualizarse o expresarse, en otros términos, a sobrepasarse) Según el autor, el *empiétement* puede ser o no dañino, dependiendo del tipo de relación que se establece entre los individuos o los grupos de individuos. De este modo, Merleau-Ponty plantea la violencia como una característica intrínseca a las relaciones humanas que, antes de ser juzgada como negativa o positiva, debe ser comprendida como parte de nuestra existencia colectiva intermundana. El autor nos coloca así en la imposibilidad de renunciar a la violencia. Por el contrario, nos alerta de la necesidad de reconocer que vivimos en ella.

La violencia con relación al fenómeno político debe pensarse, entonces, tomando en cuenta relaciones que no parten de principios racionales preestablecidos, sino de la diversidad de formas de vivir la existencia social. El escenario político y económico posterior a la guerra permite que el escritor francés profundice, desde una perspectiva fenomenológica, en el vínculo entre violencia y poder. Ambos elementos son característicos de las relaciones anónimas dadas en el *intermundo*, donde la lucha por el poder social opera sobre la base de nuestra existencia anónima de relaciones de

empiétement. En efecto, los seres humanos establecen asociaciones o vínculos de acuerdo a sus vivencias, las cuales permiten que los individuos se reconozcan pertenecientes a ciertos grupos sociales, culturales, económicos, y que se vean enfrentados a otros. Con el tiempo, ciertas prácticas asociativas y de organización social se instituyen (se sedimentan sin superar la tensión entre los grupos sociales), pero cuando los grupos sociales no encuentran futuro en ciertas dinámicas colectivas institucionalizadas, surge la necesidad, a los ojos de estos grupos, de reinstitucionalizar y cambiar las dinámicas intercolectivas y, con ellas, las formas de organizar el poder social. Muchos de esos cambios, como lo muestra la historia, han sido violentos.

Para Merleau-Ponty esta es una enseñanza que nos ha dejado la Revolución francesa, la Revolución rusa y la Resistencia francesa; todas ellas son prácticas políticas que nos muestran grupos sociales no conformes con lo establecido e interesados en defender colectivamente otras formas de poder que sean más viables y más accesibles para todos. No obstante, cuando estas nuevas prácticas se institucionalizan también se convierten en posibilidades de transformación de la vida colectiva. Esta apertura que se establece en una dinámica que el autor llama la dialéctica instituido-instituyente quiere mostrar que la vida colectiva nunca puede pensarse como estabilidad definitiva.

Debe decirse también que en los artículos publicados en *Sentido y sinsentido* y en *Humanismo y terror*, podemos apreciar que Merleau-Ponty describe la historia como violenta. El autor atribuye esta violencia a la propiedad inherente de la contingencia. Como el autor afirma, es imposible entender la historia como “una línea derecha”, es imposible predecirla o trazar el futuro de la humanidad. La historia social también se rearma incesantemente de acuerdo a las interpretaciones que hacemos de los hechos y expresiones del pasado. La contingencia no nos ubica en el caos o en la imposibilidad de decir algo sobre el futuro, sino que nos muestra que nuestra relación con el pasado consiste en reinterpretarlo para producir nuevas expresiones que nos brinden un futuro posible. Sin embargo, estas nuevas reinterpretaciones no están garantizadas en el futuro. Merleau-Ponty piensa que las ideologías en pugna no logran considerar este carácter contingente de la historia en lo político, y que no pueden pensar en formas de realización humana que tengan como fundamento nuestra existencia colectiva.

Por consiguiente, hemos afirmado que la propuesta filosófica de Merleau-Ponty nos ofrece vías de reflexión para superar las categorías duales con las que históricamente se ha entendido el término violencia. Merleau-Ponty nos invita a reflexionar en torno a una

visión más extensa de la dinámica social, en la cual los actores políticos involucrados forman parte del *intermundo*.

4. Adversidad y contingencia

Es gracias al *intermundo* que podemos comprender que las empatías, adhesiones y extrapolaciones políticas entre los grupos sociales son parte de la construcción del *intermundo*. En ese sentido las dinámicas sociales no están fijas; se transforman en el tiempo, en una compleja organización de diferentes dimensiones de la existencia (política, económica, cultural, social, etc.). Merleau-Ponty nos invita a vernos como contingentes y desde ahí comprender los fenómenos políticos.

El texto de 1949 dedicado a la obra de Maquiavelo ahonda sobre el sentido de la contingencia. Hemos explicado que lo político se entiende como la forma de organización (de identificación y de oposición) de los grupos sociales presentes en el *intermundo*. Hemos dicho también que, en el ámbito prerreflexivo, 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, teniendo como objetivo encontrar en la reorganización de lo político un futuro más justo. Por su parte, la política se concibe como la *praxis* que posibilita la reorganización de lo político. Sobre ella, Merleau-Ponty identifica prácticas violentas que pueden ir desde una huelga nacional hasta una revolución política y cultural. La *praxis* política responde a la transformación de una situación de violencia endémica de lo político, que se ha hecho insostenible para los grupos sociales que sufren las injusticias y la ausencia del futuro. De este modo, Merleau-Ponty propone una reflexión política sobre la *praxis* que puede aportar a que los actores políticos presten atención a las consecuencias de sus acciones, a las formas en que ellas responden al pasado, al reconocimiento de acciones favorables y desfavorables de acuerdo a cada grupo social.

Con todo ello, Merleau-Ponty piensa que Maquiavelo es uno de los pocos autores que se había volcado a explicar el “azar fundamental” de la vida colectiva. El fenomenólogo francés recoge de Maquiavelo la idea de una *praxis* política contingente. La *praxis* política puede ser positiva para unos grupos sociales y negativa para otros, y por esa razón es susceptible de ser abandonada, transformada o retomada. En ese sentido, la contingencia nos hace conscientes de vivir en el conflicto inherente de la vida colectiva, vivir en posiciones y confrontaciones, cuyas perspectivas de lo histórico varían y responden a nuestro pasado. Concluimos así que, desde la forma como Merleau-Ponty

interpreta a Maquiavelo, pensarnos en las relaciones anónimas y en la coexistencia nos permite explicitar que no hay posibilidades de paz. La praxis política debe pensar, modestamente, en controlar la violencia, atendiendo las demandas sociales que hagan frente a una violencia endémica o evitar la extensión de una violencia exacerbada.

En 1956, en el texto *El hombre y la adversidad*, Merleau-Ponty distingue la adversidad de la contingencia. Mientras que la adversidad toma los acontecimientos de la historia como caos o como anecdóticos, la contingencia nos permite reconocer que no puede haber un único camino posible en la historia que predestine nuestras acciones, sin embargo, los acontecimientos pasados nos pueden ayudar a interpretar el futuro. Así pues, en este breve artículo de madurez, el autor afirma de manera más clara que no hay nada establecido de antemano en la historia, pero las acciones y las teorías resultan siendo apuestas interpretativas del pasado que hacen posible nuestra existencia en el tiempo venidero.

5. Dialéctica como *reprise*

En el tercer capítulo de nuestra investigación, hemos indicado que Merleau-Ponty se forma en un período de interés y discusión en torno a las obras del filósofo alemán Hegel. No obstante, hemos defendido la idea según la cual Merleau-Ponty no puede ser llamado, de manera abstracta, un seguidor de la obra de Hegel, por lo que planteamos que la relación que establece con este autor alemán es “ambigua”. Merleau-Ponty se adhiere a ciertas ideas del trabajo filosófico de Hegel y, al mismo tiempo, rechaza críticamente otras. Sobre las ideas que Merleau-Ponty no solo defiende de la obra temprana de Hegel (*Fenomenología del espíritu*), sino también incorpora en su propio trabajo se encuentran el ritmo de la dialéctica, la negación determinada y la *Aufhebung*.

Hemos mostrado por qué Merleau-Ponty considera la dialéctica hegeliana, presentada en la *Fenomenología del espíritu*, como una experiencia de aprendizaje del pensamiento, de negaciones y transformaciones. Merleau-Ponty se interesa por incorporar el ritmo de esta experiencia dialéctica en las distinciones que ofrece su *Fenomenología de la percepción* (por ejemplo, el *en sí* se presenta como el pensamiento empirista y el *para sí* como el pensamiento intelectualista). Así también, se ha indicado que Merleau-Ponty entiende la *negación determinada* de Hegel desde la temporalidad fenomenológica vivida por el cuerpo, cuyo flujo es el de una existencia capaz de retomarse a sí misma, constantemente, en tanto el cuerpo pasa a un nuevo momento y a la producción de una expresión más compleja, retomando la experiencia anterior. Siguiendo la pista de Hyppolite, hemos

visto este esquema dialéctico de la *negación determinada* en la jerarquía de órdenes que presenta la *Estructura del comportamiento* (el orden simbólico integra y supera los dos órdenes precedentes integrándolos en él, para producir el medio vivido). Una experiencia parecida la encontramos en la semejanza que establece Merleau-Ponty entre la *Fundierung* de Husserl y la dialéctica de Hegel. En síntesis, Merleau-Ponty interpreta la negación hegeliana como la posibilidad de reasumir en nuestro presente nuestras experiencias pasadas (*Aufhebung*, superar conservando).

Hemos visto también que, a través de los estudios de la *Stiftung*, la política se convierte en una práctica que expresa y oculta acciones, al mismo tiempo que una acción se hace visible, invisibiliza otras para reestructurar el campo social. En los cursos del *Collège de France* y en *Aventuras de la Dialéctica*, Merleau-Ponty desarrolla una idea distinta de dialéctica que no busque la superación de la contradicción, sino que se revela como circularidad, porque las oposiciones operan en movimientos diversos: recuperación, sedimentación, profundización, etc. Desde esta visión, la filosofía de Merleau-Ponty puede dejar a un lado las oposiciones de su tiempo (sujeto-objeto, comunismo vs. liberalismo, violencia vs. humanismo, revolución vs. conservación, yo-otro, etc) para pensar en las elecciones y acciones políticas en las situaciones en las que se encarnan, esto es, las posibilidades, las formas de relación que establecen con otros grupos sociales.

6. Contingencia e historia

La crítica de Merleau-Ponty a la obra de Hegel es respecto a la lógica de la historia que, según el fenomenólogo francés, corresponde a una visión del *survol* que es preciso superar. Merleau-Ponty entiende que la historia se caracteriza para Hegel como una historia global, necesaria y acabada, que se aproxima al ideal del *saber absoluto*. No obstante, en el capítulo tercero hemos aclarado que la perspectiva de Merleau-Ponty sobre lo que Hegel piensa de la historia responde a una lectura del contexto académico francés de aquellos años.

A diferencia de Hegel, Merleau-Ponty piensa la historia desde lo que él denomina “sentido”, lo que quiere decir que la historia interpreta los acontecimientos del pasado que se explicitan en el presente, y que el autor suele explicitar con el término “continuación” (con el que debemos entender que el cuerpo propio accede a la oferta de lo sensible retomando lo dado por éste para explicitarlo de un modo distinto al existente). Desde esta perspectiva, la historia es la descripción de la comunicación interhumana que se da en la vida colectiva, donde los individuos encuentran situaciones políticas, sociales

y económicas donde hallan similitudes y diferencias con su pasado, pero el individuo tiene la capacidad de transformar estas situaciones y darles un nuevo sentido.

Tomando en cuenta los resúmenes de los cursos dictados en el *Collège de France* (los cursos de 1953 y 1956), así como el libro de 1955 *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty propone una lectura “perceptiva” o “expresiva” de la historia. Dicha posición, evidentemente visible en los años de madurez del autor (influenciado además por sus lecturas de Marx y Weber), nos ha llevado a enfatizar dos características de la historia. La primera es que, desde la perspectiva merleau-pontyana, la historia puede entenderse como la efectuación del intercambio entre órdenes (económico, político, social, cultural) que se explicitan en las prácticas humanas, es decir, que los órdenes se mezclan y actúan configurando la historia. La segunda característica de la historia corresponde a la temporalidad perceptiva: el pasado se manifiesta en el presente como proyección al futuro posible. Ambas características de la historia nos llevan a pensar que ni los momentos temporales ni los órdenes de la existencia pueden verse por separado, sino en conjunto, configurándose, expresándose, produciendo la historia. Por consiguiente, a diferencia de Hegel, Merleau-Ponty rechaza una reconciliación de los momentos de la historia, y prefiere entender la comprensión histórica como “comercio de la comunicación” que nos haga tomar en cuenta el sentido contingente de nuestra *praxis*, y una visión encarnada de nuestras relaciones colectivas donde las oposiciones se mantengan presentes. Merleau-Ponty piensa la idea de posibilidad como la apertura a lo que él entiende por humanismo, como transformativo de la situación, a partir de la dialéctica inacabada entre lo instituido e instituyente.

7. Materialismo histórico y productividad

En el cuarto capítulo de nuestro trabajo hemos analizado dos aproximaciones de Merleau-Ponty respecto al pensamiento del joven Marx. La primera está referida a la lectura existencialista que hace nuestro autor sobre el materialismo histórico. En efecto, Marx plantea que las relaciones de producción se desarrollan históricamente en el marco de las fuerzas de producción, pero en el sistema de producción capitalista del siglo XIX se ha perdido el control de las fuerzas productivas, por lo que se hace necesario la reapropiación de éstas y la necesidad de un control social impulsado provisionalmente por la clase proletaria. Merleau-Ponty piensa que, gracias a los trabajos de Marx, se puede reconocer que el ser humano es heredero de una situación (natural y cultural) que el individuo no ha producido y en la que se encuentra también lo económico y lo político

como aspectos que conforman su existencia. Sin embargo, piensa el fenomenólogo, el ser humano puede comprenderse a sí mismo como agente transformador de su situación y de su existencia. Hemos indicado que la existencia goza de dos características que se relacionan entre sí: indeterminación y trascendencia. La indeterminación señala nuestros procesos en estado naciente que nos vinculan a la percepción, el *va y viene* entre el equilibrio y el desequilibrio de nuestra relación perceptiva. La trascendencia nos vincula con el retomar el mundo desde la oferta de lo sensible para continuar dándole sentido.

La segunda forma interpretativa del materialismo histórico de Marx corresponde a rescatar el sentido humanista de esta propuesta en el período hostil de la Guerra Fría. Tomando en cuenta el humanismo que Merleau-Ponty halla en el pensamiento de Marx elabora su crítica a obras como la de Koestler o la de Maulnier. Debe reconocerse que en el contexto de Merleau-Ponty se puede observar que el crecimiento de las fuerzas productivas y su control por parte de una sola clase social, a través de la propiedad privada ha llevado a una confrontación entre la clase proletaria y el sistema. El filósofo francés piensa que el materialismo histórico es una posibilidad no solo de transformación de sistema “económico material” sino del individuo que, en tanto es productor de su vida material, puede encontrar modos de revertir la situación en la que se encuentra. Ello no solamente tendría relación con su vida económica, sino con los demás aspectos de su vida humana. Para ello, Merleau-Ponty retoma la idea de la intencionalidad operante que impulsa al cuerpo a responder a la situación que el medio ofrece. Hemos identificado esta relación con el término *poder de escape*, para decir que la productividad es el modo en el que el cuerpo propio retoma la oferta de lo sensible envolviendo en esta productividad aquello que ha retomado para configurar o transformar. Merleau-Ponty indica que la reasunción del cuerpo puede tener distintos grados de expresividad que pueden ir desde un movimiento corporal gestual hasta una palabra. En ese sentido, la productividad no se corresponde con el evadir, sino con lo que llamamos “continuación”, esto es, volver sobre lo dado para darle sentido en una situación presente.

Por esta razón, se puede entender que Merleau-Ponty no vea un dilema, por ejemplo, en la disyuntiva que presenta Koestler en *El zero y el infinito*, novela en la cual los personajes se encuentran dubitativos entre elegir su libertad individual o renunciar a ella por un proyecto revolucionario. Si se considera la productividad como una clave de lectura más amplia del materialismo histórico de Marx, podemos ver que los seres humanos producen sus medios de vida en relación y es a través de las cosas que los seres humanos se relacionan entre sí; esto implica que las relaciones sociales no pueden ser

comprendidas de manera lineal u objetivante, como si se tratase de hechos ajenos a la vida humana. Para Merleau-Ponty, los individuos actúan y producen la historia, la misma que responde a un proceso histórico que nos exige revisar nuestras relaciones humanas pasadas para saber si esos modos de relación responden a la posibilidad que los individuos puedan tener un futuro posible.

8. Las críticas a Marx: hacia una nueva visión de la dialéctica

Hemos explicado que, en 1950, Merleau-Ponty se siente interpelado por el marxismo de la época representado por la URSS, esto es, un marxismo dogmático y doctrinario que impide la existencia de una política con adversarios. Todo ello lo obliga a revisar el sentido de dialéctica y de la historia en la obra de Marx. Recuérdese que Karl Marx pensaba que el proletariado debía comprender su papel en la historia, que consistía en la creación de un régimen socialista que controle las fuerzas productivas en beneficio de toda la sociedad, porque luego que el proletariado asegurase el control equitativo de las fuerzas productivas, se anularían progresivamente las clases sociales. Para Merleau-Ponty, Marx estaría interpretando la negatividad hegeliana de un modo rígido, impidiendo pensar en una perspectiva contingente de la historia que pueda mantener la tensión entre fuerzas sociales y políticas, y posibilite la reanudación y transformación social.

Además de objetar el carácter estricto de la dialéctica de Marx, Merleau-Ponty añade una crítica a la visión universalista de la filosofía de este autor. Según Marx, la única posibilidad de confrontar la tendencia mundial y avasallante del capitalismo es con la unificación mundial de la clase proletaria. Al respecto, Merleau-Ponty piensa que el mismo contexto geopolítico muestra que Marx ha respondido desde un idealismo aún moderno que retoma el proceso “totalizador” de la dialéctica de Hegel y que no considera las particularidades económicas y sociales de cada lugar.

Frente a todo ello, Merleau-Ponty elabora una visión de la dialéctica como la interacción de individuos o grupos de individuos con distintas perspectivas o ideas, que forman un medio en el que pueden ejercer una influencia entre sí. Esto lo hemos llamado el *intermundo*. Con el *intermundo*, Merleau-Ponty pone el acento en las experiencias pasadas a partir de las cuales se establecen, en el presente, las interacciones sociales de tal modo que el medio que se forma es producido por la diferenciación de los grupos sociales. Por lo tanto, pensar una dialéctica en términos merleaupontyanos corresponde a la influencia mutua que se establece entre distintos grupos sociales, sin que las

diferencias entre ellos desaparezcan.

Merleau-Ponty muestra así el movimiento histórico como un movimiento dialéctico abierto a la transformación. Esto significa que lo histórico es –lo hemos dicho– un “desequilibrio esencial” y la praxis política podría orientarse como un “progreso relativo”. En otras palabras, para Merleau-Ponty pasamos de un equilibrio a un desequilibrio, y en esta dinámica lo histórico se define como una dialéctica sin síntesis. Esta posición le permite a Merleau-Ponty sentirse a favor de una perspectiva democrática parlamentaria donde la libertad y la crítica social marxista puedan coexistir como adversarias. En efecto, Merleau-Ponty apuesta por un sistema democrático que incorpore una representación a la izquierda no comunista, es decir, un escenario que otorgue posibilidad de realización a los movimientos revolucionarios críticos del sistema capitalista. Desde esta propuesta concreta sobre la vida política debe comprenderse el sentido de riesgo y porvenir que alberga la postura merleaupontyana. Si lo político es el terreno del “arte de lo posible”, toda *praxis* política es susceptible de continuar o transformarse; toda praxis implica una lectura re-interpretativa del pasado.

9. La crítica a Sartre: la libertad y el otro

En el quinto capítulo hemos visto que, si bien Sartre y Merleau-Ponty comparten espacios y proyectos comunes (formación filosófica, la Resistencia en el período de entre guerras, la fundación de *Les Temps Modernes*, etc.), sus perspectivas filosóficas pueden explicar sus diferencias políticas y su distanciamiento amical. Para entender esto, hemos realizado un análisis exegético tomando en cuenta, primero, la interpretación que cada uno hace de la fenomenología de Husserl. Ambos filósofos franceses, lectores de Husserl, consideran la actitud natural y el retorno a la *Lebenswelt* como un modo paradigmático en el que la filosofía retorna a sus orígenes para que pueda ver el entramado *irreflejo* que sostiene el pensamiento. No obstante, los pensadores franceses tienen reservas para considerar la reducción que nos lleva a la *subjetividad trascendental*, en tanto vía de comprensión que nos permita superar la distinción sujeto-objeto, puesto que –creen ellos– no es un medio posible que permita profundizar en la experiencia *irrefleja*. Por una parte, Sartre propone una visión de la intencionalidad entendida como negatividad o vacío que nos permita distanciarnos del mundo, del pasado y de lo dado. Por otra parte, Merleau-Ponty, no ve posible una desconexión del mundo. Todo lo contrario, cree que la actitud natural nos permite encontrar los modos cómo los cuerpos expresivos, en tanto instalados en el mundo, explicitan su relación con él.

Esta primera distinción entre los dos filósofos franceses plantea dos distinciones filosóficas y existencialistas importantes en torno a la libertad y a la idea del otro. Sobre la libertad, Sartre piensa que el *para sí* es el individuo libre que a través de sus decisiones niega el pasado para proponer el futuro, es decir, el para sí sartreano es una negatividad pura que, en cada instante de su existencia, en tanto propone en el presente su futuro como respuesta a su pasado, se hace absolutamente libre. En el caso de Merleau-Ponty, éste elabora una idea de la libertad que responde al examen que el individuo hace respecto a la situación presente y en función de su pasado. Para Merleau-Ponty, el pasado es la condición de posibilidad del presente, puesto que la *reprise* es el movimiento que recoge la experiencia anterior del cuerpo y la actualiza de modo distinto, en función a lo que el medio reclama. La libertad, en el sentido de Merleau-Ponty, es reasunción, continuación, *reprise*.

A partir de lo dicho, hemos concluido que los filósofos tienen una visión distinta de la vida social. Mientras que para Sartre la libertad es la posibilidad de autodeterminación que me exime de cualquier tipo de condicionamiento, para Merleau-Ponty la libertad no puede pensarse como una posibilidad individual y subjetiva.

Asimismo, hemos explicado cómo esta visión distinta de la libertad en ambos filósofos franceses se relaciona con sus visiones respecto a la intersubjetividad. Por una parte, Sartre piensa que el otro es *otro-ser-para sí* que entabla con el *para-sí* una relación conflictiva y que, sin embargo, es de vital importancia para la auto-constitución del yo porque es en esta relación tensa que se brinda la posibilidad de hacernos libres, negando aquello que el otro objetiviza del *para sí*. Por otra parte, para Merleau-Ponty el otro no es alguien que se ubique frente a nosotros o en oposición al yo, sino que el otro está entrelazado en múltiples perspectivas desde el día de nuestro nacimiento. Para Merleau-Ponty la expresión nos individualiza y en ese sentido la productividad nos permite salir del anonimato o de la sedimentación que nos vincula a los otros. Así pues, la relación con los otros, desde la experiencia prerreflexiva, es reconocer una vida anónima a la que pertenecemos incluso antes de nuestro nacimiento, tomando los emblemas y las expresiones culturales como propias, pero una vez que las hacemos nuestras les otorgamos un sentido propio.

10. Praxis política

Lo descrito anteriormente es relevante para reconocer los motivos de la discusión entre Sartre y Merleau-Ponty sobre la *praxis política*. Hemos estudiado cómo, en la

publicación de *Los comunistas y la paz*, Sartre defiende y apoya al PCF y a la URSS, brindando una serie de justificaciones de su compromiso con el comunismo, tales como que el PCF encarna la conciencia del proletariado a nivel mundial o que la URSS, en el escenario geopolítico, es la “patria” del comunismo. Al respecto, Merleau-Ponty, en *Las aventuras de la dialéctica*, explica que la posición de Sartre se desprende de su visión filosófica que entiende la libertad como negación. En el caso específico de la defensa a la URSS, –cree Merleau-Ponty sobre la reflexión de Sartre– el partido representa esa libertad que negará el presente que oprime a la clase proletaria y, por ello, el partido representaría un tipo de *praxis* como pura creación (*ex nihilo*); esa es la razón por la cual no debería haber distinciones entre el partido y la clase proletaria. Merleau-Ponty critica la postura sartreana porque cree que su posición no permite las críticas ni las transformaciones políticas, pues en tanto el acto revolucionario sartreano se presenta como negación, superación y creación permanente, lo político deja de ser una forma de encuentro entre los distintos grupos sociales y en la historia. Frente a ello, Merleau-Ponty intenta mostrar cómo, desde la perspectiva de la expresión, la *praxis* supone equilibrios y desequilibrios; en otras palabras, supone la reasunción del pasado metamorfoseado en el presente. Por ello, para Merleau-Ponty la clase proletaria y la clase dirigente establecen una relación que, como parte de la comunicación histórica, es inacabada.

11. Dialéctica “instituido e instituyente”

Merleau-Ponty nos plantea la necesidad de una reflexión sobre lo político que se reconozca con relación al itinerario de la expresión que él ha descrito desde sus primeras obras. De esta manera, lo político es un campo donde lo establecido es susceptible de rectificarse por la misma práctica intermundana. Desde sus primeras obras, Merleau-Ponty nos presentaba el lenguaje instituido e instituyente como una vía de reflexión, donde el lenguaje instituido se desordena por el lenguaje instituyente, el mismo que busca encontrar otro sentido en lo histórico. De tal modo, Merleau-Ponty describía la situación de equilibrio y desequilibrio o de lo determinado e indeterminado, que hacía posible la percepción y la transformación del sentido. Esto –hemos indicado– se llama “profundidad” en algunos pasajes de la obra de Merleau-Ponty. En ese sentido, el mundo aparece como un campo de posibilidades donde puedo ver la profundidad de otro sujeto como otra posibilidad ofrecida sobre el mundo.

Desde la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, Merleau-Ponty piensa que las acciones emprendidas por la Unión Soviética no corresponden a la *praxis marxista*. La

URSS muestra que lo instituyente ha sido olvidado y sustituido por el lenguaje instituido que tiene la pretensión de paralizar cualquier posibilidad transformativa de lo histórico. Debemos involucrar en la comprensión de la dialéctica, tal como la entiende Merleau-Ponty, la comprensión de otro término: el *universal lateral*. Hemos descrito este término, en un primer momento, con el ejemplo de la *Fenomenología*, donde una verdad se va revelando como un rumor que va adquiriendo un sentido oblicuo o lateral (de los más próximos a los más lejanos). Frente a una filosofía que pretende entender la historia desde un lugar y tiempo privilegiados, Merleau-Ponty invita al lector a ir “hundándose” en la experiencia de lo sedimentado que, de repente, empieza a cambiar por la experiencia de la expresión donde otro sujeto aporta una palabra instituida, transformando aquello sedimentado; y es ahí que el lector se encuentra. En pocas palabras, la dialéctica de lo instituido y lo instituyente y el universal lateral ponen al lector alerta de las posibilidades de modificación de su forma de comprender lo histórico, de saberse en el *ir y venir* de los acontecimientos y de la diversidad de significaciones, exclusiones y conflictos que plantea la dialéctica de la expresión.

Descubrimos con Merleau-Ponty que la crisis política de la Guerra Fría ha hecho visible un nuevo problema mundial, que es la situación de los países llamados en ese momento “subdesarrollados”. Según el autor, las potencias no son capaces de comprender la historia de otras culturas, analizan y toman decisiones desde su propia racionalidad que – a los ojos del autor – está en crisis porque no es capaz de ver su profundidad y su historia anónima, muda e irrefleja. El *universal lateral* es así una posibilidad que abre a una comprensión del otro, no desde un lugar privilegiado de la razón ni tampoco apuntando a un relativismo cultural, sino desde mi capacidad de expresar y significar el mundo, que es molecular y parcial y que se ve en la necesidad de interactuar con el otro para descubrir en la carne del mundo sus divergencias y sus posibilidades autotransformativas.

12. Filosofía y política, desde la contingencia

En el último capítulo hemos mencionado que la filosofía y la política son prácticas que Merleau-Ponty encuentra similares desde una perspectiva de la contingencia. Hemos mostrado cómo Sócrates podría ser para Merleau-Ponty un ejemplo de esta dinámica contingente, en tanto el filósofo griego es, a los ojos de Merleau-Ponty, un individuo que formando parte de su ciudad busca motivar a sus interlocutores poniendo en cuestión las prácticas educativas y políticas sedimentadas en su sociedad.

Hemos visto también al mismo Merleau-Ponty ofrecer una serie de opiniones políticas y filosóficas que se mezclan y se saben en la experiencia existencial de la contingencia, rechazando así hacer una reflexión filosófica o política de sobrevuelo. Las opiniones de Merleau-Ponty sobre el colonialismo, el capitalismo o el comunismo muestran el interés por hacer una reflexión que lo involucre a él desde las situaciones vividas. Esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que Merleau-Ponty haya expresado sus críticas al marxismo en 1955 cuando anteriormente había mostrado su “*attentisme marxiste*”. Más allá de pensar si el autor se equivocó o no al brindar sus posiciones políticas, debe reconocerse esta vacilación y transformación en la contingencia misma de la historia, de la que Merleau-Ponty forma parte.

Por consiguiente, hemos concluido en esta investigación que Merleau-Ponty aproxima las prácticas filosóficas y políticas tomando en consideración el sentido de la contingencia histórica, las mismas que no solamente muestran su incompletitud respecto de sus respectivas posiciones en relación al mundo, sino también que se abren al mundo, es decir, que se ofrecen como posibilidades para nuevas expresiones y nuevos tipos de intercambios entre aquellos que formamos parte del intermundo. Finalmente, hemos manifestado que la apuesta filosófica y política de Merleau-Ponty promueve, en su lector, mantenerse en el *va y viene* del sentido o de la puesta en forma del mundo. A diferencia de Sartre, no hay en Merleau-Ponty un interés por una filosofía del *engagement*. El estadio de lo prereflexivo en el cual el cuerpo y el mundo forman un sistema nos permite vislumbrar que estamos viviendo en ese flujo temporal e interhumano y que cualquier posibilidad de expresión sobre el mundo se hace sin olvidar nuestra condición humana contingente.

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 prereflexiva, donde existe una dimensión institucional que cristaliza un sistema de valores sociales y culturales, y la 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. 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).

Por lo tanto, en la historia, en lo político, en lo económico, nada es completamente arbitrario, puesto que hay una lógica no lineal ni predecible, 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 puede optar, eligiendo aquellas que para ella ofrecen una posibilidad de coexistencia futura sin que, sin embargo, haya en esta opción alguna certeza.

¿Qué es, entonces, el carácter contingente de lo político? Para Merleau-Ponty, las prácticas sociales se sedimentan y algunas de estas prácticas son transformadas en instituciones políticas, que son conscientemente establecidas en un sistema de organización. Así, se establece ciertas formas de comprender y legitimar el poder entre los seres humanos. Sin embargo, algunas de estas prácticas, a los ojos de ciertos grupos sociales o de nuevas generaciones de individuos, no son legítimas. Por esa razón, los individuos pueden transformar el sistema: tomar prácticas anteriores, reproducir prácticas presentes, reinventar prácticas pasadas, etc. Lo contingente en lo político es, por lo tanto, la institución de nuevos acontecimientos que aparecen en el horizonte común, respondiendo al llamado del pasado. Algunos de esos acontecimientos eran esperables, algunos otros yacían invisibles, pero todos nacen de una historia común y compartida que los individuos retoman en su interacción permanente. La contingencia es inherente a los momentos históricos que nos permite hablar, por ejemplo, de diferentes capitalismoes o transformaciones del marxismo a lo largo del tiempo. Así también nos permite reconfigurar las diferentes instituciones políticas (poderes, ideas de gobierno, sistemas políticos): cuáles guardan legitimidad, cuáles deben desaparecer, cuáles transformarse. Pensar la contingencia en lo político nos alerta de una serie de eventos políticos que está comunicándonos algo del pasado, a lo que debemos prestar atención ¿Por qué ciertos hechos políticos exigen una respuesta de su propia historia? ¿Por qué, por ejemplo, se reactivan fascismos o totalitarismos que se creían superados? ¿Por qué la historia política reitera como problemas ciertos temas como la xenofobia, la discriminación por género o

raza? ¿Qué expresiones y prácticas siguen estando invisibles para nosotros que debemos reconocer para comprendernos mejor? ¿Qué criterios históricos hacen que una elección política tenga valor? Asimismo, la contingencia de lo político plantea al filósofo una actitud concreta, que Merleau-Ponty llama el “universal lateral”, y que nos obliga a incursionar en la profundidad de nuestra relación más originaria con el mundo, los otros y las cosas, puesto nos pide no describir el mundo situándonos fuera de él, sino reconociendo nuestra participación en el mundo desde un estilo de ser carne, a través de mi cuerpo. El filósofo tiene la tarea de reactivar la acción política en su propia historia, ya que, para que la acción se instituya debe mostrar su (o sus) significados que permanecen en lo tácito, las expresiones que la precedieron, los intentos que la sostienen, aquello que la hace posible.

13. Releer el conflicto armado desde la perspectiva de la contingencia de Merleau-Ponty

Aún es necesario seguir reflexionando sobre el Informe Final de la CVR y el conflicto armado interno peruano, buscando una comprensión más amplia de la violencia que hasta el día de hoy no nos permite encontrar elementos transformativos posibles de ser asumidos por las instituciones y la población en general. Creemos que la insistencia de Merleau-Ponty en “continuar” el pasado (en el sentido de la *reprise*) puede ser una forma de revisar los acontecimientos vividos durante el conflicto, pero también los quince años que hemos vivido posteriores a la entrega del Informe Final. La filosofía de Merleau-Ponty sugiere no solo dejarnos interpelar por la situación, sino que nos obliga a encontrarnos en la experiencia originaria –corporal y expresiva– desde la cual iniciamos nuestras relaciones humanas. Es desde aquí que podemos encontrar formas de “retomar” una experiencia que –siguiendo la tradición del *Aufklärung* en torno a la libertad que el autor francés también “retomó” para su propia situación de entreguerras– haría posible encontrar elementos sociales, filosóficos, conceptuales, actitudinales para transformar nuestra historia de violencia nacional y la complejidad de nuestras instituciones democráticas.

Ad portas del bicentenario, la república peruana no es –como sugiere Mouffe sobre la democracia– agónica, sino que sufre una esclerosis alarmante: instituciones (poderes del estado, partidos políticos, organizaciones sociales) destruidas por la corrupción, ciudadanos que pierden confianza en la política y que ven un sinsentido en el sistema democrático. Ello se confunde con los temas históricos irresueltos (discriminación,

exclusión, pobreza, desigualdades sociales), y un sistema neocapitalista financiero adquirido para una visión de desarrollo que, sin mayores reflexiones, agrava la situación de desigualdad y estancamiento, que lo hemos visto cuando Merleau-Ponty describe la parálisis o la esclerósis o la pérdida involuntaria de una relación significativa con el mundo en la *fille aphasique*, pues con cierta “elegancia institucional” el capitalismo no hace más que defender intereses privados e invadir el espacio público.

Merleau-Ponty nos pone en la posición de no relativizar los hechos ni tampoco absolutizar ciertos conceptos de la experiencia vivida durante el conflicto, y con ello prestar atención a las formas en las que la violencia aparece y se transforma en el medio social. En la medida en que como hombres y mujeres percibimos una situación histórica violenta, es decir, en la medida que damos una significación a la situación, no podemos evadir la tarea de responder al medio vivido.

La apuesta de Merleau-Ponty es por una praxis que asume pacientemente la contingencia de la historia, es decir, ubicarnos en la perspectiva sobre la cual no podemos tener una percepción diáfana del porvenir (una garantía o una conclusión única e inconfundible) y tampoco no podemos sanar a un país de la noche a la mañana. A pesar de ello, es legítimo tener una perspectiva que defienda nuestros proyectos colectivos, lo que hemos ido llamando “apuestas sin garantías”. Como dice el autor, así como “no podemos abstenernos de respirar”, no podemos dejar de producir la historia y las situaciones que posibiliten la comunicación con el pasado y con otros grupos sociales con los que, posiblemente, no me identifico. Sin embargo, sabiendo de esa oposición (e incluso de ese enfrentamiento) vemos viable que el poder político sea transformativo, porque es parte de una “historia común” que nos compromete y engrana en lo que Merleau-Ponty denomina comercio o comunión. Así, se construyen las relaciones humanas ampliando, lenta y paulatinamente, una idea de libertad que hace interhumanamente plausible pensar en un futuro para todos: esto es lo que el autor llama la construcción de un “universal lateral”, la autoproducción de la humanidad por sí misma, en una sola palabra: humanismo.

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 Charbonier et autres dialogues 1946-1959*. París: Verdier, 2016.
- *Éloge à la philosophie et autres essais*. París: Gallimard, 1953.
- *Résumes 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: Editorial 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 (orden alfabético)

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_jug ee.pdf

Alain (Chartier, Émile). *Propos sur le pouvoir. Elements d'éthique politique*. Paris: Gallimard, 1983.

Alloa, Emmanuel. *La résistance du sensible. Merleau-Ponty Critique de la transparence*. Paris, Kimé, 2008.

Alves, Pedro. "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad". *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 9 (2012): 11-38.

Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998

Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Paris: Calman-Levy, 2004.

Aron, Raymond. *Mémoires*, Paris: Julliard, 1983.

Aron, Raymond. *Le spectateur engagé*. Paris: Julliard, 1981.

Barbaras, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.

Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon, 1991.

Barbaras, Renaud. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : 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*, nº 18 (2001): 1-19.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/belvedere.pdf>

Berlin, Isaiah. *Contra la corriente*, México D.F.: FCE, 1983.

Bimbenet, Étienne. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin, 2011.

Bimbenet, Étienne, *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

Bonan, Ronald. "Le souci de l'autre. Y a-t-il une éthique merleau-pontienne ?". *Chiasmi International* n°5 (2003): 311-330.

Bonan, Ronald. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty (Vol I)*. Paris: Harmattan, 2001.

Bonan, Ronald. *L'institution intersubjective comme poétique général (Vol II)*. Paris: Harmattan, 2001.

Boschetti, Anna. *Sartre et "Les temps modernes"*. Paris: 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. Paris: Centre Pompidou, 1988.

Bourgeois, Bernard. *La Raison moderne et le droit politique*. Paris: Vrin, 2000.

Burnier, Michel Antoine. *Les existentialistes et la politique*. Paris: Gallimard, 1966.

Camus, Albert. *L'homme révolté*. Paris: 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.

Carbone, Mauro. "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.

Comisión de la Verdad y Reconciliación - CVR 2003. *Informe Final*.
<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>. (Consultado el 13-6-2017).

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.

Cooper, Barry. *Merleau-Ponty and Marxism*. 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*. París: PUF, 1998

De Beauvoir, Simone. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. París, Gallimard, 1958.

De Beauvoir, Simone. *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.

De Saint Aubert, Emmanuel. *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. París: Vrin, 2006.

De Saint Aubert, Emmanuel. *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. París: Vrin, 2004.

De Saint Aubert, Emmanuel. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 2005.

De Saint Aubert, Emmanuel. *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. París : 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.

De Zan, Julio. "La utopía kantiana de la comunidad ética". *Isegoría* n° 33 (2005): 143 – 159.

Del Pino, Ponciano. "En el nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX". En *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*, editado por Ponciano del Pino y Caroline Yezer, 201-307. Lima: IFEA, 2013.

Descamps, Christian. *Les enjeux philosophiques des années 50*. París: 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*, París: Ellipses, 2001.

Dupond, Pascal. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. París: Ellipses, 2007.

Eiff, Leonardo Daniel. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Tesis de doctorado. Córdoba: Universidad Nacional General de 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 Descamps, 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 a 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. "Ser y Tiempo". <http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf> (Consultado el 25-1-2018).

Heidegger, Martin. *Être et Temps*. París, Gallimard, 1986.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: 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: *Investigaciones lógicas*. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1976.

Husserl, Edmund. *El origen de la geometría*. Traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón. Estudios de Filosofía, 4 (2000): 33-44.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I*. México: FCE, 2013.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II*. México: UNAM, 1997.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro III*. México: UNAM, 2000.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

- Husserl, Edmund. *Expérience et jugement*. Traducción de D. Souche. París: PUF, 1970.
- Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. París, Vrin, 2001.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*. Barcelona: Península, 1974.
- Hyppolite, Jean. “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 D.F.: FCE, 1987.
- Kant, Immanuel. *Principios metafísicos del derecho*. México D.F.: Editorial 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.
- Koestler, Arthur. *El cero y el infinito*. Buenos Aires: Emecé, 1972.
- Koestler, Arthur. *Bricks to Babel*. Nueva York: Random House, 1981.
- 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.
- Koukou, Charles. “L’*ego et la conscience, contribution à l’interprétation de “La Transcendance de l’ego” de Sartre*”. *Les Études philosophiques. Recherches en phénoménologie*, 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.
- Kruks, Sonia. *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Brighton: Harvester Press, 1981.
- Labarrière, Jean Pierre. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. México D.F.: 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.
- Lefort, Claude. *Maquiavelo, lecturas de lo político*. Madrid: Trotta, 2010.
- Lefort, Claude. “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 *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes* compilado por Roberto Esposito et al., 67-88. Buenos Aires: Ediciones 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.
- López Sáenz, María del Carmen. “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. Amherst-Nueva York: Humanity Books, 2001.

Madison, Gary Brent. *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 (Consultado el 1-3-2017).

Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

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 D.F.: Centro de estudios socialistas Carlos Marx, 2011.

Marx, Karl y Frederich Engels. *Ideología alemana*. Montevideo: Pueblos unidos, 1974.

Marx, Karl. "Tesis sobre Feuerbach (1945)". <http://www.ataun.net/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Karl%20Marx/Tesis%20sobre%20Feuerbach.pdf> (Consultado 3-10-2016).

Marx, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Editorial del Cardio, 2010.

Marx, Karl. "Trabajo asalariado y capital (1949)". <https://www.marxists.org/espanol/m-e/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.

Mouffé, 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*. Paris: Éditions l'Observatoire, 2018.

Parrot, Louis. *L'intelligence en guerre: Panorama de la pensée française dans la clandestinité*. Paris: Le Castor Astral, 1992.

Peillon, Vicent. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Paris: 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.

Plot, Martin, "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*. Paris: Éditions Michalon, 2001.

Revel, Judith. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: 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.

Sartre, Jean-Paul. *Merleau-Ponty, historia de una amistad*. Buenos Aires: Nagelkop Ediciones, 1965.

Sartre, Jean-Paul. *Situation III. Lendemain de guerre*. París: Gallimard, 1949.

Sartre, Jean-Paul. *Situation VI. Problème du marxisme I*. París: Gallimard, 1964

Sartre, Jean-Paul. *Situation VII. Problème du marxisme II*. París: Gallimard, 1968b.

Sartre, Jean-Paul. *L'être et néant*. París: Gallimard, 1943.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1972.

Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que c'est la littérature?* París, Gallimard, 1985.

Sichère, Bernard. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. París: Bernard Grasset, 1982.

Simeón, J-P. "Verité e ideologie". En: *L'Arc. Merleau-Ponty*, editado por Maurice Blanchot et al., 48-55. París: 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.

Terzi, Roberto. "Événement, champ, trace : le concept phénoménologique d'institution". *Philosophie* n° 131 (2016): 52-68. DOI 10.3917/philo.131.0052

Tran-Duc Thào. "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 géométrie 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 D.F.: FCE, 2012.

Zahavi, Dan. "Intersubjectivity in Sartre's 'Being and Nothingness'". *Alter*, n° 10 (2002): 265-281.

Zahavi, Dan, "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.