

Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty

Phenomenology and Marxism. The political commitment of Merleau-Ponty

*M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ**

Resumen: Este trabajo analiza cómo Merleau-Ponty emplea la fenomenología y el marxismo para comprender la evolución de su situación histórica. La autora distingue una primera fase, marcada por la experiencia vivida de la guerra y la esperanza marxista, de otra que comienza en 1950, se desencanta del comunismo y aboga por una izquierda no comunista o un nuevo liberalismo. Afirma que el filósofo no experimenta una conversión, ya que continúa criticando el sistema soviético, tanto como las insuficiencias de la democracia occidental. Aunque defiende las libertades de Occidente, no se adhiere al anti-comunismo, sino que continúa denunciando a ambos bloques. La autora vincula esta segunda etapa con el curso sobre la «institución» impartido por Merleau-Ponty. Evalúa, finalmente, las consecuencias políticas de su nueva ontología y su validez para el presente.

Palabras clave: fenomenología, marxismo, comunismo, filosofía política, historia.

Abstract: This paper analyzes how Merleau-Ponty uses Phenomenology and Marxism in order to understand the development of the historical situation. The author distinguishes a first phase, marked by the experience of War and the Marxist expectation, from another that begins in 1950. In the latter he becomes disenchanted communism and advocates a non-Communist left or a new liberalism. The author claims that the Philosopher does not experience a conversion, as it continues to criticize the Soviet system, as well as the shortcomings of Western democracy. Although Merleau-Ponty defends the freedoms of the West, does not adhere to anti-Communism, but continues to denounce the two blocs. The author links this second stage with the course of the «institution» given by Merleau-Ponty. She evaluates, finally, the political consequences of his new ontology and its validity for the present.

Key words: phenomenology, marxism, comunism, political philosophy, history.

1. La vuelta a las cosas mismas como radicalización del filosofar

Merleau-Ponty interpretó la máxima husserliana de la vuelta «a las cosas mismas» como exigencia de radicalidad, es decir de ir a la raíz de los problemas, al ser humano mismo. Cualquiera de las facetas de éste se encuentra comprometida políticamente. Por eso, radicalizar la filosofía en sentido marxista, era realizarla en la vida individual, y también en

Fecha de recepción: 15-01-2010. Fecha de aceptación: 8-07-2010.

* Departamento de Filosofía. UNED. Edificio de Humanidades, C/ Senda del Rey 7, 28040 Madrid. clopez@fsf.uned.es. Línea de investigación: fenomenología de la existencia.

sentido fenomenológico, reflexionar sobre ella y su relación con otras dimensiones de la existencia. Tanto la fenomenología como el marxismo habían mostrado que hay diversos modos de conciencia y expresión de los compromisos y que algunos de ellos pueden colaborar¹. Merleau-Ponty profundizará en los impensados de ambas corrientes para ir creando su propio pensamiento político y plasmarlo en la acción. Ésta obedece principalmente a la determinación de la situación en la existencia personal y pública, así como a la conjunción de la responsabilidad y la libertad individuales con la coexistencia sociopolítica. Desde su situación de fenomenólogo, Merleau-Ponty se compromete con el marxismo, especialmente con su humanismo y se distancia del estalinismo. Influenciado por el criticismo marxista, se decanta por una fenomenología histórica que se va haciendo. La concepción husserliana de la *Lebenswelt* le hará entender la filosofía como actividad fenomenológica de interrogación del mundo. El método descriptivo de la experiencia vivida le resultará adecuado para abordar los problemas existenciales.

El joven Marx le parecía más cercano a dichos problemas que la fenomenología trascendental y la filosofía especulativa. Hallaba en él un pensamiento concreto y una consideración dialéctica del sujeto humano que no lo reducía a mero agente epistémico ni lo disociaba del objeto. El marxismo, para Merleau-Ponty, no es ni una filosofía del sujeto, ni una filosofía del objeto, ni idealismo, ni objetivismo; su meta es la resolución radical del problema de la coexistencia, «más allá de la opresión de la subjetividad absoluta, de la objetividad absoluta, de la pseudo-solución del liberalismo»². Incluso en sus últimos escritos, el filósofo se declara partidario del marxismo que pretende superar la filosofía idealista realizándola, de aquél «anterior a 1850. Luego viene el socialismo «científico» y lo que se le concede a la ciencia se le retira a la filosofía...»³.

A pesar de estas afinidades, nunca impuso un pensamiento político preconcebido a los hechos, sino que fue su participación teórico-práctica en ellos lo que le hizo reflexionar y tomar partido. De ahí que su posición fuera evolucionando desde la esperanza depositada en el marxismo hacia una izquierda no comunista.

Se podría decir que la primera etapa de su compromiso político se inicia en la guerra y se prolonga hasta 1949; se caracteriza por su movilización como oficial de infantería en 1939, por el drama bélico y la ocupación alemana. En sus escritos, este periodo está marcado por la expectativa de que la historia siga la dirección propuesta por el marxismo. La segunda

1 Otros intentos de síntesis de fenomenología y marxismo, influenciados sin duda por los trabajos de Sartre y Merleau-Ponty, los podemos encontrar en Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et Materialisme Dialectique*, Paris, Gordon Breach, 1971 y en Paci, E., *La Función de las ciencias y el significado del hombre*, México, FCE, 1968 (primera edición en italiano en 1963). Nos parece poco justificada la consideración de que ambas obras son síntesis erradas, porque la primera subsume la fenomenología en el marxismo, mientras que la segunda subordina el marxismo a la fenomenología (Cfr. S. Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Hampshire, Gregg Revivals, 1994, p. 60). Obviamente, las síntesis no se hacen desde el exterior, ni siquiera está claro que el propósito de ambas obras sea sintético. Lo que el/la hermeneuta debe valorar es la congruencia y aplicabilidad de los argumentos de acercamiento de las posturas. Es destacable, en este sentido, la obra de K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. New Jersey, Princeton University Press, 1988, por centrarse en los principales temas de la fenomenología merleau-pontiana para hacer pensable la política, aunque no estamos de acuerdo con él en que la fenomenología sea únicamente el prolegómeno de la teoría política (Así reza el título del capítulo 2 de la obra, p. 43).

2 Merleau-Ponty, M., *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, col. «Idées», 1980, p. 205.

3 Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, col. «Idées», 1991, p. 94.

fase comenzaría en los años cincuenta y consistiría en la observación del comunismo fáctico desde la izquierda y en el consiguiente desencanto; en ella, Merleau-Ponty condena abiertamente el comunismo de la URSS. Sin embargo, no lo hace desde una posición burguesa liberal.

2. Primeros aprendizajes de la experiencia y compromisos con la situación

Entre 1933 y 1939. Kojève dio una serie de lecciones sobre Hegel que influyeron en la interpretación que Merleau-Ponty hace del mismo. Es ilustrativo al respecto su artículo, «L'existentialisme chez Hegel»⁴, inspirado también en una conferencia de Hyppolite. En él, diferencia el pensamiento idealista y sistemático del último Hegel (1827) del incipiente existencialismo del de 1807. Éste es el que escribe la *Fenomenología del Espíritu*, cuyo objetivo fenomenológico y hasta pre-marxista era describir el movimiento interno de la historia social, al mismo tiempo que avanzaba la auto-comprensión del ser humano como vida autoconsciente. Hegel expresará este proceso con un estilo que «yuxtapone el vocabulario lógico y el patético»⁵. A diferencia de éste, el último Hegel es aquél que jerarquiza la sociedad y considera que sólo la filosofía puede pensarla⁶. Merleau-Ponty se opondrá a su identificación entre filosofía e historia, así como a su concepción de la primera como conocimiento absoluto. Para nuestro filósofo, la filosofía no es una posesión, sino una actividad o movimiento; como dirá en sus últimas reflexiones, la filosofía es desposesión⁷ que nos retrotrae a nuestra pasividad originaria; no sobrevuela la vida, sino que camina con ella.

De este modo vivió Merleau-Ponty la experiencia de la resistencia. Ésta fue determinante para los intelectuales del momento, porque les obligó a tomar partido⁸; además la experiencia de la resistencia les enseñó el nexo entre elección y cálculo del que deriva la política. La Segunda guerra Mundial y la ocupación alemana significaron la salida de la filosofía de la vida interior y el descubrimiento de la fragilidad de la libertad. Durante cuatro años, los intelectuales asistieron a la anulación de la vida personal y de los valores, exceptuando los de la guerra; después, experimentaron la necesidad de cumplirlos y no sólo de modo individual, sino también político, porque la política no es una apuesta voluntarista, sino que consiste en traducir los valores a hechos⁹.

Como gran parte de los intelectuales franceses, en esos años, Merleau-Ponty estuvo muy vinculado al marxismo, especialmente a los textos juveniles de Marx. Merleau-Ponty los leyó en profundidad y descubrió en ellos el marxismo auténtico, bien distinto de la dogmática hermenéutica de los mismos que practicaba el partido Comunista Francés. Ahora bien, el marxismo del filósofo no se queda en la teoría, sino que se plasma en su compromiso histórico y en su evaluación de los textos desde la nueva situación vivida. Toda la obra de Merleau-Ponty refleja su relación profunda con ese marxismo y su evaluación crítica del

4 Este artículo fue publicado en *Les Temps Modernes* en 1946 y recogido en M. Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 79-87.

5 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 84.

6 Cfr. M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 81.

7 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 266.

8 Cfr. M. Merleau-Ponty. «La guerre a eu lieu», en *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 169-186, p. 184.

9 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Humanisme et Terreur*, p. 64.

comunismo fáctico. El compromiso ineludible con los acontecimientos desde ese horizonte marxista es lo que le hace oscilar, en esta etapa, entre la justificación de los fines del PC y su condena de los medios.

Otra enseñanza de la guerra fue que la lucha de clases no incluía todos los conflictos ideológicos y que éstos no eran una simple proyección de la economía. De la fenomenología aprendió que los valores forman parte de nuestro ser-en-el-mundo y, desde ella, criticó la reducción materialista de los mismos al ámbito de la ideología. Se adhirió al materialismo histórico de Marx, no al materialismo dialéctico de Engels. En el primero, sólo hallamos un «materialismo práctico», es decir, una intervención de la materia en la vida humana como «cuerpo de la *praxis*»¹⁰, entendiendo por ésta la producción y los modos a través de los cuales el ser humano se relaciona con los otros seres humanos y no humanos. Merleau-Ponty rechazó las interpretaciones naturalistas y científicas del marxismo, por considerarlas conservadoras, en el sentido lukacsiano de que fomentan la alienación humana. En 1946 se refiere a «la leyenda del positivismo marxista»¹¹, plasmada en el economicismo y fomentada por la propia lucha de Marx en dos frentes al mismo tiempo: el del determinismo mecanicista y el del idealismo. Matiza, entonces, el determinismo económico del marxismo diciendo que sólo se puede hablar de leyes económicas en el seno de estructuras históricas¹². La vida económica representa en el conjunto del marxismo la inercia de la vida humana en la que se inscriben las concepciones¹³; es una estructura de sedimentaciones que todo lo invade, pero que evoluciona interaccionando con otros factores. Lo que nos viene dado no es, por tanto, una suma de determinaciones, sino una vida y ella es la única capaz de alimentar el pensamiento. La clase social sólo es una dimensión de la misma. En 1945 Merleau-Ponty se apropia de esta noción marxista de un modo anti-determinista, empleando un «método verdaderamente existencial»¹⁴ que nos permite percibir que la clase social no es ni una condición objetiva sufrida, ni mera conciencia de pertenencia, es decir, ni en-sí ni para-sí, sino estilo de vida. Por ella, nos hallamos en un mundo social, abiertos a una vida consciente y autónoma, pero que también puede ser opresora. Merleau-Ponty entiende, además, la conciencia de clase como un «fenómeno cultural»¹⁵, un modo concreto de vida mediado por significados sedimentados. Así entendida, resulta más rica y susceptible de transformación que la definición materialista de Sartre, según la cual la clase representa la esencia que nos ata a lo práctico-inerte por síntesis pasivas de la materialidad, que condicionan nuestra actividad social y nuestra realidad objetiva inmediata¹⁶. Desde la óptica de Merleau-Ponty, la experiencia de clase, al ser una experiencia vivida, no puede ser aprehendida según la dicotomía de la naturaleza y el espíritu, sino como un fenómeno de la existencia. De ahí la necesidad de pasar por la escuela de la fenomenología, la cual «no es, a fin de cuentas, ni un

10 M. Merleau-Ponty. «Marxisme et Philosophie», en *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 152-165, p. 159.

11 Cfr. M. Merleau-Ponty. «Marxisme et Philosophie», en op. Cit., p. 156.

12 Cfr. M. Merleau-Ponty. «Marxisme et Philosophie», en op. Cit., p. 153.

13 Cfr. M. Merleau-Ponty. «Autour du marxisme», en op. Cit., pp. 120-151, p. 131.

14 M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1979, p. 506.

15 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 199.

16 Cfr. J.-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique* I. Paris: Gallimard, 1985, pp. 340-341.

materialismo, ni una filosofía del espíritu. Su operación propia es desvelar la capa preteórica en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas»¹⁷.

Podría decirse que el marxismo defendido por Merleau-Ponty en esta etapa es una aplicación de las verdades de la fenomenología, fundamentalmente de la que comprende la historia indagando su sentido en la multiplicidad e interrelación de las vivencias. Sirviéndose de ella, lee Merleau-Ponty al joven Marx y critica el economicismo, que ha conducido a la objetivación positivista del ser humano, y el idealismo de la esencia humana y de la esencia social. La concepción de ésta como una abstracción de los individuos no puede atribuirse a Marx; éste «no aceptará en absoluto hablar, como hace Durkheim, de una conciencia colectiva de la que los individuos fueran instrumentos»¹⁸. Merleau-Ponty está de acuerdo con Marx en que el individuo es un ser social. Ambos conciben la sociedad como una dimensión del ser humano; éste no está en aquélla como un objeto, sino asumiéndola por lo que tiene de sí, es decir, de sujeto-objeto. Marxianamente entendido, el sujeto es relación comprometida con objetos, «ser ‘sufriente’ o ‘sensible’»¹⁹, espíritu y materia. Así ve nuestro filósofo la definición de Marx del objeto humano o significación adherida al objeto experimentado, que se encontraba en la raíz del espíritu objetivo de Hegel y que será desarrollada por la fenomenología: «El espíritu de una sociedad se realiza, se transmite y percibe por los objetos culturales que se da y en el medio de los que vive. Sus categorías prácticas se sedimentan en ellos y, recíprocamente, éstos sugieren a los hombres una manera de ser y pensar»²⁰. Esta interacción entre cultura y vida influirá en la importancia que Merleau-Ponty concederá, en su última etapa, a las instituciones. En el momento presente, sin embargo, sólo subraya la separación que éstas establecen entre las leyes y aquéllos a los que se aplican²¹.

El pensamiento dialéctico concreto, que Marx denomina «crítico» para distinguirlo del especulativo, será llamado por Merleau-Ponty, en razón de su deuda con el primer Hegel, «filosofía existencial»²², entendiendo la existencia como la «actividad dada a sí misma en una situación natural e histórica, incapaz tanto de hacer abstracción de dicha situación, como de reducirse a ella»²³. Esta reconsideración de la situación inclinará a Merleau-Ponty a comprender al sujeto en relación dialéctica con su mundo y con otros. Merleau-Ponty ha celebrado el descubrimiento husserliano de la verdadera subjetividad transcendental en la intersubjetividad, hasta afirmar que, con él, «por primera vez desde Hegel, la filosofía militante reflexiona, no ya sobre la subjetividad, sino sobre la intersubjetividad»²⁴. La naturaleza intersubjetiva de nuestro ser será, también en Merleau-Ponty, la base de la imbricación de todas las dimensiones de la vida, incluida la política.

17 M. Merleau-Ponty: «Le philosophe et son ombre», en *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, pp. 201-228, p. 208.

18 Merleau-Ponty, M., «Marxisme et Philosophie», en op. Cit., p. 156.

19 Así recoge Merleau-Ponty la definición del Marx de *Economía política y filosofía*. (Cfr. M. Merleau-Ponty. «Marxisme et Philosophie», en op. Cit., p. 158).

20 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 159.

21 Ibidem.

22 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 160.

23 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 163.

24 Ibidem.

Sartre ha denominado «marxismo heurístico»²⁵ a esta filosofía política de Merleau-Ponty que combina fenomenología y marxismo. Opina que en los primeros escritos de éste predomina el método de aquélla, mientras que en los últimos se impone el del marxismo. En nuestra opinión, el cambio no afectaría tanto al método como a la experiencia vivida de los acontecimientos socio-políticos que se van sucediendo. Consideramos que el marxismo del filósofo sólo sería heurístico en *Las aventuras de la dialéctica* (1955), tras las decepciones experimentadas con el comunismo de hecho. Como toda la fenomenología de la existencia merleau-pontiana, la función principal de su marxismo es enseñar a pensar a la vez que a actuar; de ahí la dialectización que este filósofo imprime a la fenomenología, al marxismo y a su interacción. Como hemos desarrollado en otros trabajos, las bases estructurales en las que divergen Sartre y Merleau-Ponty proceden de apropiaciones críticas de la fenomenología y prácticas de la dialéctica bien distintas²⁶.

En 1941 Merleau-Ponty formó parte del grupo organizado por Sartre, «Socialismo y Libertad», cuyo objetivo era la creación de una sociedad socialista que preservara la libertad individual. Con él y con S. de Beauvoir, fundó la revista, *Les Temps Modernes*. Este compromiso con su situación siempre fue crítico y le llevó a detectar en 1945 el nominalismo político de los gobiernos y el formalismo de las ideas defendidas por ellos: «Ser comunista o ser socialista, *en el orden de las ideas*, ya no significa nada determinado»²⁷. De ahí que, en los años sucesivos, se propusiera analizar la relación concreta entre humanismo y violencia que se da, tanto en el liberalismo como en el comunismo en los años de post-guerra. Esas reflexiones culminarán con la publicación de *Humanisme et Terreur*²⁸. En esta obra, constata que no hay oposición completa entre las democracias capitalistas occidentales y el marxismo soviético, sino diferentes usos de la violencia. Ésta tiene su origen en la división en clases y los sistemas políticos eligen entre los distintos tipos de violencia que habitan en ese mundo dividido²⁹. La buena voluntad y la moralidad pura no bastan para dirimir el conflicto; ésta es falsa si sólo se guía por la conciencia. La verdadera moralidad juzga lo que hacemos y «nos obliga a asumir una visión histórica de nosotros mismos»³⁰; ésta es la que forma parte de la política. Aunque ésta no se reduce a aquélla, tampoco es su contraria. Dado que no hay

25 Cfr. J-P. Sartre. *Situations* IV. Paris, Gallimard, 1964, p. 243. E. Bello también ha calificado así el marxismo de Merleau-Ponty, en «El marxismo heurístico de Merleau-Ponty», *Pensamiento* (Madrid), nº 131 (1976) pp. 269-296.

26 Véase, M^a C. López Sáenz: «La aprehensión del otro: el marco de la polémica Sartre-Merleau-Ponty», en J.M. Aragües (ed.) *Volver a Sartre*. 50 años después de «EL Ser y la Nada». Zaragoza, Mira, 1994, pp. 65-83; «Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre», en J.F. Sellés. (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra, Serv. Pub. Univ. Navarra, 2004, pp. 83-115 y «El dolor de sentir en la filosofía de la existencia», en M. González. (comp.) *Filosofía y dolor*. Madrid, Tecnos, 2006, pp. 381-438. En todos ellos, la autora se muestra de acuerdo con ciertos autores que han basado la ruptura entre Sartre y Merleau-Ponty en causas más profundas que las diferencias políticas, p. ej. L. Goehr: «Understanding the Engaged Philosopher: On Politics, Philosophy, and Art», en T. Carman. M.B.N. Hansen. (eds.) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, 2004, p. 320.

27 M. Merleau-Ponty. *Humanisme et Terreur*, p. 101.

28 Conviene recordar que, aunque esta obra se publicó a finales de 1947, gran parte de la misma se había publicado un año antes en *Les Temps Modernes*.

29 Merleau-Ponty dice incluso que «la violencia es nuestro mundo», desde el momento en que estamos encarnados; es «el punto de partida de todos los regímenes», el fondo desde el que tomamos posiciones. (M. Merleau-Ponty. Op. Cit. p. 213).

30 M. Merleau-Ponty. Op. Cit. p. 206.

moral pura, lo importante será averiguar si la violencia con la que se pacta «es *‘progressive’* y tiende a suprimirse o a perpetuarse»³¹. Por tanto, un sistema político no debe ser evaluado por la cantidad de violencia que ejerce en un momento dado, sino por el sentido de la misma.

En *Humanisme et Terreur*, Merleau-Ponty sabe que la sociedad soviética no es genuinamente marxista, ya que ha suprimido la libertad individual de pensamiento y expresión; es consciente, además, de que «el paso marxista de la libertad formal a la real no ha sido dado y no tiene posibilidad alguna de efectuarse de modo inmediato»³². A pesar de ello, considera válido el marxismo como crítica moral y como política que está del lado de la ética de la responsabilidad, ya que no distingue los fines de los medios³³, es decir, no es una técnica que instrumentalice a los seres humanos. El hombre, para Marx, no es un medio del que se sirva la historia para alcanzar sus fines; por el contrario, la historia es, para el materialismo histórico, «la actividad del hombre que persigue sus propios fines»³⁴. Aunque reconoce que, en ocasiones, son necesarios rodeos para llegar a ese fin, no enjuicia la política marxista como un maquiavelismo a secas, ya que hace inteligibles sus tácticas y transforma el compromiso «en conciencia del compromiso»³⁵ y es esa conciencia la que acerca el marxismo a la fenomenología.

Es condenable que el comunismo fáctico haya renegado de ella y haya restringido la libertad, pero eso no significa que haya que rechazarlo y adoptar la democracia liberal occidental. Ésta sólo defiende formalmente la libertad individual; no la afirma en la realidad, sino en la idea. En cambio, la libertad que el marxismo reivindica es práctica y debería darse en cada hombre, una vez eliminada la alienación. Por eso, no estamos de acuerdo con A. Martone, cuando asegura que «la idea merleau-pontiniana de libertad representa el sustrato teórico que el filósofo ha utilizado en su crítica al marxismo»³⁶. Lo que le reprocha constantemente es la tergiversación del mismo por el comunismo fáctico; además, la libertad merleau-pontiana es también una crítica radical del humanismo liberal cartesiano: la de éste es una libertad abstracta, mientras que la de la fenomenología de la existencia es una «libertad concreta»³⁷, de acción y, por tanto, sólo comprensible haciendo su experiencia. El liberalismo ignora esta distinción y piensa que la institucionalización de su libertad hará existir automáticamente la de los seres humanos. Su individualismo y voluntarismo le impide ser una posición política; se reduce a un moralismo abstracto, porque no tiene presentes los problemas de la estructura social y excluye, por principio, la hipótesis revolucionaria. Aborda la justicia como si viniera dada con la humanidad misma e introduce la violencia

31 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 83.

32 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 51.

33 Cfr. M. Merleau-Ponty. «La guerre a eu lieu», en op. Cit., p. 182.

34 M. Merleau-Ponty. *Humanisme et Terreur*, p. 101.

35 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 101.

36 A. Martone. *Verità e comunità in Maurice Merleau-Ponty*, Napoli, La Città del Sole, 1998, p. 138. Para comprender el verdadero alcance de la libertad en Marx, véase A. Prior. *La libertad en el pensamiento de Marx*. Universidad de Murcia, 1988.

37 M. Merleau-Ponty. *Humanisme et Terreur*, p. 53. Un desarrollo más detenido del tema de la libertad en el pensamiento de este filósofo, en E. Bello: «Figuras de la libertad en Merleau-Ponty», en M^a C. López Sáenz y M^a J. Pintos. (edras.) *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008*, (Madrid) (2008), pp. 167-186. &http://www.uned.es/dpto_fim/info_gral/invfen.htm

en las democracias occidentales a la vez que la condena cuando encarna la emancipación de los oprimidos. El liberalismo es intrínsecamente violento: «Hay un liberalismo agresivo, que es un dogma y ahora una ideología de guerra»³⁸. El liberalismo tiene una visión cartesiana de la política: percibe el mundo como suma de conciencias individuales cuyo objetivo es la maximización del propio beneficio. Desde esta óptica, la política se presenta como terreno de decisiones morales singulares guiadas por ideales racionales. El nazismo y otros episodios irracionales de la historia quedarían sin explicación. En cambio, Merleau-Ponty constata que lo irracional no es una excepción en política, sino un resultado de la contingencia.

Humanisme et Terreur no es sólo una crítica de este liberalismo. A lo largo de toda la obra, Merleau-Ponty valora la revolución de Octubre como una encarnación histórica del marxismo cuya violencia sólo será justificable si, como creía Marx, no tiende a perpetuar el régimen, sino al progreso del humanismo. Merleau-Ponty practica también la fenomenología indagando el sentido de la violencia, tanto para el marxismo como para el liberalismo y describiendo los conflictos que la engendran. Al final de sus páginas, continúa manteniendo la misma ambigüedad con la que comenzó; es una buena ambigüedad, porque se constata en los hechos y éstos muestran que la violencia comunista no es la del Comisario frente al Yogui demócrata occidental. Por dudoso que se haya vuelto el humanismo proletario, la crítica marxista al pseudohumanismo del capitalismo sigue plenamente vigente, ya que no es un humanismo para todos los hombres y no son éstos los que se dan sus propios valores. En cambio, el marxismo brinda la posibilidad de instaurar un humanismo real. No es una hipótesis que pueda ser reemplazada por otra, sino «la simple enunciación de las condiciones sin las cuales no habría ni humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia»³⁹.

A Merleau-Ponty le atrae la promesa universalista de ese marxismo que anuncia la incompatibilidad de la revolución internacional del proletariado con el nacionalismo. Piensa que éste acaba corrompiendo la conciencia socialista, haciéndole perder su humanismo y pasando de la política abierta a la cerrada⁴⁰. Ser marxista no es, sin embargo, renunciar a las diferencias, sino «reunir lo universal, pero sin dejar lo que somos»⁴¹. He aquí un modo de llevar a la práctica el concepto de «universal concreto, existencial o lateral»⁴². El proletariado lo encarna, porque es el poder polarizado hacia valores humanos por la propia lógica de su situación.

En *Humanisme et Terreur*, Merleau-Ponty mantiene esta teoría del proletariado a la espera de nuevos signos revolucionarios; se pregunta, no obstante, si la disparidad entre sus miembros converge aún hacia el desarrollo de la conciencia y el poder real del mismo⁴³. Su respuesta es que ni siquiera el declive del humanismo proletario sería razón suficiente para invalidar el marxismo como un todo, sino que éste seguiría siendo auténtico como crítica del

38 M. Merleau-Ponty. *Humanisme et Terreur*, p. 52.

39 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 266.

40 Cfr. Merleau-Ponty, M., «Autour du marxisme», en op. Cit., p. 122.

41 M. Merleau-Ponty. «La guerre a eu lieu», en op. Cit., p. 182.

42 Nos hemos ocupado de dicho concepto y de alguna de sus aplicaciones en «Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología», *Berceo* (Logroño), n° 153 (2007), pp. 97-129 y en «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», en M^a C. López, J.M. Díaz y J. San Martín (eds.) *Las grietas de la Modernidad. Historia, interculturalidad y relativismo*. Madrid: Biblioteca Nueva (en prensa).

43 M. Merleau-Ponty. *Humanismo et Terreur*, pp. 238-9.

mundo presente y como humanismo alternativo. En este sentido es en el que Merleau-Ponty asegura que el marxismo no puede ser superado; no sólo es una filosofía de la historia sino la filosofía de la historia⁴⁴, entendida ésta como dialéctica entre sujeto y objeto, siendo la dialéctica «la cohesión global y primordial de un campo de experiencias donde cada acontecimiento abre una visión sobre los demás (...) Es un pensamiento que no constituye el todo, sino que está situado en el todo»⁴⁵. El marxismo no sólo es una filosofía de la historia, sino que se da *en* la historia, ya que el conocimiento y la transformación de la realidad, la teoría y la práctica son, para él, inseparables. La teoría forma parte del cambio histórico adquiriendo una función pedagógica, de la misma manera que, para la fenomenología, la experiencia vivida nos ayuda a contextualizar y orientar los cambios.

En 1948, Merleau-Ponty se adhiere al RDR (*Rassemblement démocratique révolutionnaire*), constituido por intelectuales de la izquierda no comunista, opuestos tanto al estalinismo como a la democracia del capital. Desde él, sostiene la necesidad de apoyar al PCF en la lucha social, ya que considera que determinadas actitudes comunistas criticables podían deberse a las circunstancias. Por lo que respecta al liberalismo capitalista, la presencia americana ha terminado de convencerle de su agresividad. Después de esto, entendemos que, en *Humanisme et Terreur*, Merleau-Ponty definiera su marxismo como un *attentisme*⁴⁶, es decir, como un marxismo expectante y sin ilusiones por los resultados ni certeza en el triunfo de la racionalidad; un marxismo, no obstante, que está más allá del inadmisibles conservadurismo y del estéril trotskismo. Todavía cree en el marxismo como filosofía, porque, siguiendo al propio Marx, una filosofía no puede ser suprimida sin haber sido realizada. No apuesta, sin embargo, por una utopía, sino por un marxismo experimental, porque reconoce que la historia tiene cierta lógica, pero que también está sometida a las eventualidades. La actitud expectante favorece la dialéctica entre ambas y no impide la defensa del proletariado, en contra de la opinión de H. Lefebvre, por entonces miembro del PC⁴⁷. Es cierto que la pretensión merleau-pontiana de descubrir en el proletariado la potencialidad de una fuerza creadora lleva al filósofo, en ocasiones, a exculpar al estalinismo, pero no deja de analizar sus contradicciones. Acepta las metas del PC, pero critica sus políticas; invita a la práctica de la comprensión sin adhesión, al libre examen sin denigración y a la evitación de otra guerra⁴⁸. El filósofo mantiene un criticismo constructivo que pretende, por una parte, recordar a los estalinistas su inspiración humanista y, por otra, a las democracias occidentales su hipocresía. Por eso, este marxismo expectante no se decanta ni por el comunismo ni por el anti-comunismo. Así cree posible evitar la lucha entre ambos en Francia.

Humanismo et Terreur no termina justificando el comunismo, sino apuntando la crisis de la dialéctica y la sustitución del Terror revolucionario por el racionalismo cientificista⁴⁹. Se da cuenta de que el comunismo sigue la lógica del objetivismo, tan denostado por Marx como por Husserl. Al igual que el moralismo liberal, ese comunismo cientificista trata a los seres como objetos aislados, aunque no lo hace apelando a una moral abstracta, sino subor-

44 Cfr. M. Merleau-Ponty., op. Cit., p. 266.

45 M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 298.

46 M. Merleau-Ponty. «Pour la vérité», en op. Cit., p. 208.

47 Cfr. H. Lefebvre. «M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambiguïté», en *La pensée*, n° 68 (1956), p. 44.

48 M. Merleau-Ponty. *Humanisme et Terreur*, p. 260.

49 Cfr. M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 46.

dinándolos al método. Esto demuestra que, ni siquiera en esta obra, nuestro filósofo acepta el marxismo como una doctrina; siempre contrasta su verdad con el análisis de su época. Dialectiza así la filosofía marxiana, no realizada y el marxismo del PC francés. Precisamente en 1947 ha finalizado la colaboración entre EEUU y la URSS y comienza el aislamiento de ésta. Esto se traduce en Francia en el alejamiento del PCF del gobierno. Como el resto de Europa, el país está bajo la intervención de EE.UU. Por ello, incluso la izquierda no comunista aún confía en esa URSS victoriosa sobre los nazis, cuya potencia imperialista apenas ha comenzado a aflorar.

3. La evolución de los hechos y del compromiso

El estallido de la guerra de Corea (1951) acrecienta la desconfianza merleau-pontiana en la URSS. La lógica marxista de la historia ya no encaja con la responsabilidad soviética en esa guerra expansionistas. Sin embargo, no se ha producido una «conversión»⁵⁰ en nuestro filósofo, sino una reevaluación del sentido de la violencia soviética en relación con los nuevos acontecimientos.

Tras esta guerra (1953), Merleau-Ponty abandona el PCF, mientras Sartre continúa en él; aquél acusará a éste de ultra-bolcheviquismo. En *Las aventuras de la dialéctica* (1955) su abandono del comunismo se hace explícito. El filósofo da por finalizado su *attentisme* marxista para alcanzar la independencia⁵¹. No sólo ha desaparecido toda confianza en que el régimen comunista pueda encerrar el verdadero marxismo, sino que éste ha dejado de valer como crítica y negación, porque, para ser auténticamente marxista, la crítica tendría que verificarse en la acción y, si está falla, tal vez lo erróneo sea la crítica. En tal situación, lo que resulta necesario es emprender la autocrítica del marxismo al margen de los *a priori* morales y de cualquier absoluto, sea éste comunista o anticomunista, porque los absolutos sólo deparan nuevas opresiones. Este marxismo es el que sólo posee valor heurístico, de orientación. La característica definitoria del mismo es la dialéctica, pero, con el comunismo actual, se ha objetivado, al igual que el hombre, y es incapaz de extraer de cada fenómeno verdades que lo superen.

La obra comienza con la distinción de Alain entre una política de razón, basada en una gran teoría de la historia y otra de comprensión, orientada a resolver problemas concretos. Merleau-Ponty, en la línea de su lucha contra los dualismos, considera que esta alternativa es falsa y que es necesaria una política global del momento actual que sirva para orientar la acción. Tal perspectiva dialéctica todavía coincide con el pensamiento de Marx, pues éste nunca habló del fin de la historia, sino del de la pre-historia de la humanidad. Su humanismo no determinista únicamente establecía que la situación presente estaba afectada por nuestra comprensión del pasado. Dicho en términos fenomenológicos, la historia no determina el significado del momento, sino que actúa como horizonte de toda articulación del sentido disperso.

50 Este es el término empleado por Sartre, en «Merleau-Ponty vivant», en *Les Temps Modernes* (Paris), 17 (1961), pp. 304-376, p. 338.

51 M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, pp. 336-337.

Al autor de *Les aventures de la dialectique* no le pasa desapercibida ni la existencia de campos de concentración, ni las depuraciones en la Unión Soviética. Conoce la dominación sobre las colonias por las democracias occidentales y por el sistema soviético⁵². En esta obra, Merleau-Ponty continuará rebatiendo también al liberalismo convencional, porque, al igual que el bolcheviquismo, es cientificista, mecanicista y considera que la solución a los problemas es esencialmente técnica y debe encomendarse a las elites políticas. Ambos tratan a los seres humanos como objetos manipulables, les piden obediencia a cambio de su paternalismo. Anulan la exigencia marxiana de la toma de conciencia crítica y la fenomenológica de la reflexión sobre el sentido. El filósofo sigue considerando que la verdadera dialéctica no convierte a la conciencia en mero reflejo de un ser social externo a ella –como piensan los comunistas–, aunque tampoco hace de ella el núcleo del ser social –como pretenden los liberales–.

Merleau-Ponty busca una tercera vía basada en una comprensión que intente entender la situación actual con todas sus implicaciones. Todavía se alimenta de los escritos juveniles de Marx y lo considera el mejor exponente de la dialéctica entre la conciencia y la historia⁵³; lo que le parece obsoleta es la pretensión de acabarla, proclamando –como hacen algunos comunistas– el fin de la Historia (sea ésta la dictadura del proletariado, del Partido o la revolución permanente).

Frente al liberalismo cartesiano y conciencialista, suficientemente criticado en 1947, en 1955 se declarará partidario de una izquierda no comunista o un *nuevo liberalismo*⁵⁴ que no es practicado en ninguna parte, ya que acepta la lucha de clases y no reduce la historia social a una serie de conflictos de opinión. Este nuevo liberalismo no es una teoría, sino una fenomenología política que describe los valores y las normas morales que irrumpen en la historia; éstos no son fijos ni universales, sino que –en términos marxianos– son fruto de la acción, a la vez que expresan nuestra existencia material, corporal e incluso inconsciente. Esta nueva postura política no se presenta de modo oportunista: ni como compromiso entre ideologías dadas. Tal vez no sea la opción ideal, sino «la resolución de tener en la mano los dos cabos de la cadena, el problema social y la libertad. El único postulado de esta actitud es que la libertad política no sea sólo y necesariamente una defensa del capitalismo. No hay dialéctica sin libertad, decíamos. Pero, ¿la hay con la libertad? La hay si el capitalismo ha cesado de ser un aparato rígido, con *su* política, *sus* ideologías, *sus* imperiosas leyes de funcionamiento, y si, en el entramado de sus contradicciones es posible otra política que *la suya*. Una izquierda no comunista no está más ligada a la libre empresa que a la dictadura del proletariado»⁵⁵.

Merleau-Ponty apuesta claramente por las *libertades*, pero ello no significa que se adhiera a las posiciones anti-comunistas del bloque occidental; ambas posturas enfrentadas

52 «Sería preciso convenir (con los matices necesarios) que las colonias son los campos de trabajo de las democracias» (M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 340).

53 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 63. No estamos de acuerdo con la afirmación de S. Kruks, de que en *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty considere sinónimos el marxismo y el bolcheviquismo (Cfr. *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Hampshire, Gregg Revivals, 1994, p. 112). Tampoco suscribimos la idea de K. H. Whiteside. Op. cit., p. 244, de que en 1955, Merleau-Ponty interprete al Marx de *La ideología alemana* como defensor de la destrucción literal de la filosofía.

54 M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 329.

55 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 332.

le parecen igualmente ambiguas: «La nostalgia del comunismo y la neurosis anticomunista se conjugan para favorecer el equívoco. (...) Esta situación no puede ver el fin sino con el nacimiento de una izquierda no comunista»⁵⁶. Ésta admite la crisis de la teoría revolucionaria, pone en entredicho el papel universal del proletariado y desmiente la viabilidad de su dictadura.

En *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty evalúa el peligro de concentrar toda la negatividad de la dialéctica y todo el sentido de la historia en una formación histórica existente, aunque sea el proletariado, porque significa dar carta blanca a quienes la representan en el poder⁵⁷. No son éstos, sino las políticas en las que el proletariado reconoce la expresión de sus intereses y aspiraciones, las que le permiten tomar conciencia de sí. En los años cuarenta, planteaba el sometimiento de la historia a la condición proletaria, porque el proletariado era, siguiendo a Marx, la única intersubjetividad auténtica, ya que vivía a la vez la experiencia de la separación y la necesidad de la unión de los individuos; en 1957 niega que esta clase haya ejercido su función histórica y duda de que lo haga, debido a que es una clase heterogénea cuyos valores pueden ser desviados por el poder.

Una vez más, el filósofo se guía por la reflexión sobre los hechos, manteniéndose a la misma distancia del pragmatismo que del fatalismo, del oportunismo que del idealismo político. No está a favor de la revolución del dogmatismo comunista que la ha institucionalizado sin haberla realizado; sólo defiende una revolución que respete la dialéctica entre lo real y lo posible, que sea verdaderamente revolución, es decir, crítica y auto-crítica en la historia. Sólo así se irá haciendo la verdad, una verdad que siempre dejará un margen de sombras, pero que será retomada por alguien que rehaga su sentido, en el proceso relacional inacabado que es la historia.

En el curso que impartió en el *Collège de France* en 1954-1955 sobre la *institution* personal y pública, nos dice que «la idea de institución es justamente eso: fundamento de una historia personal a través de la contingencia»⁵⁸, de lo compartido en cada situación irrepetible. La racionalidad de la historia pública sólo podrá ser fijada, por tanto, estudiando la relación que la persona mantiene con ella y con la institución anónima⁵⁹, bien entendido que la persona no es mera conciencia de la institución, sino instancia instituyente a la vez que instituida.

La preocupación merleau-pontiana por la institución obedece a la voluntad de tomar en serio los nuevos problemas sociales y al reconocimiento de que las instituciones existentes no han sabido afrontarlos. Está ligada a ese nuevo liberalismo, uno de cuyos cometidos ha de ser el de fundar instituciones que promuevan la participación popular, la contestación y la responsabilidad política.

Con el término «*institution*», traduce el concepto husserliano de *Stiftung* que hace referencia a todo lo adquirido que posibilita nuevas sedimentaciones, sin necesidad de aprenderlo nuevamente. Basta con la síntesis pasiva y con la reorganización de estas adquisiciones, para hacer frente a nuevas necesidades afines. Merleau-Ponty considera que esta operación no sólo es característica de los hábitos, sino también del aprendizaje de otras lenguas sobre la

56 M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 328.

57 Cfr. M. Merleau-Ponty. Op. Cit., p. 303.

58 M. Merleau-Ponty. *L'institution. La passivité*. Paris: Belin, 2003, p. 186.

59 M. Merleau-Ponty. Op. Cit. P. 47.

base de la materna e incluso de la institución del habla en el mundo⁶⁰ y de la lengua sedimentada. Ciertamente, las conformaciones culturales no se adquieren de una vez para siempre, sino que pueden cambiar, precisamente porque son «institucionalizaciones» que permiten la intervención de la acción en los sentidos sedimentados. Éstos, por su parte, son dinámicos, un conjunto de posibilidades de reactivación –incluso críticas– cuya finalidad es la reorganización del campo cultural. Pero, no todas las instituciones lo consiguen. Sólo las que dotan de dimensiones duraderas a nuestras experiencias permitiendo que otras tengan sentido en relación con ellas, es decir, posibilitando la historia. Una serie de acontecimientos «matrices» depositan significado en cada ser-en-el-mundo como una invitación a seguir experimentado y dando sentido a las experiencias; tales acontecimientos son los que reconfiguran y perduran. La institución tiene ese sentido de campo ontológico. No depende de la capacidad constituyente de la conciencia, sino de la posibilidad de continuar el movimiento instituyente en el que instituye a la vez que es instituida. Esta conciencia insertada en el proceso de institucionalización no objetiva aquello a lo que se dirige; ni siquiera absorbe al particular en el universal del concepto, sino que instituye el sentido de la historia colectiva alrededor de ciertas «matrices simbólicas» que no preexisten, ni son eternas. Ellas nos suministran símbolos cuyo significado nunca terminaremos de desarrollar, pero que serán retomados por nuestros sucesores para crear otros. A diferencia de la constitución, «la institución en sentido fuerte es esta matriz simbólica que hace que haya apertura de un campo, un futuro según dimensiones, posibilidad de una aventura común y de una historia como conciencia»⁶¹. Tales matrices simbólicas cristalizan en torno a ciertos «núcleos inteligibles»⁶² que configuran la «carne de la historia»⁶³, esa raíz que permanece aunque cambien las instituciones. Uno de ellos es el marxismo. Merleau-Ponty siempre –incluso en 1960– lo considerará «matriz de experiencias intelectuales e históricas»⁶⁴, de pensamientos sedimentados en los que hemos aprendido a pensar y nos permiten seguir haciéndolo.

Las instituciones no son, por tanto, inertes; cada una supone una reactivación de lo sedimentado desde cada estilo singular, una dialéctica entre lo universal compartido y lo resignificado por cada subjetividad. Son fruto de la sedimentación de resultados, pero exigen que los individuos actúen. Merleau-Ponty intenta recordarnos con ellas que las distintas organizaciones son modos de relaciones humanas subjetivo-objetivas, en las que lo inmediato y lo histórico se encuentran; son estructuras sociales y, al mismo tiempo, mediaciones de la existencia humana. La acumulación progresiva es la que instiga el progreso, entendido éste como dialéctica entre significados adquiridos y transformaciones de los mismos que, con el tiempo, formarán parte de lo sedimentado. Éste no es, por tanto, efecto del orden –comprendido por oposición al cambio–, sino la causa del mismo⁶⁵. Así entendida la institución, la revolución no es su contraria, ya que, si produce sentidos, también puede originar otros

60 M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 50.

61 M. Merleau-Ponty. *L'institution. La passivité*, p. 45.

62 M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 28. Esos núcleos inteligibles son análogos a los tipos ideales weberianos, a esa particular manera de conjugar los datos con las ideas para extraer significados y pautas generales.

63 M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 28.

64 M. Merleau-Ponty. Op. Cit. p. 15.

65 Cfr. M. Merleau-Ponty. *L'institution. La passivité*, p. 93.

órdenes de realidad: «A través del tiempo las revoluciones se reencuentran y las instituciones se asemejan, toda revolución es la primera y toda institución, aún revolucionaria, se siente tentada por los precedentes históricos»⁶⁶. Éstos son el fondo desde el que la revolución se destaca. Aunque derroque la institución precedente, la revolución es re-instituyente. La revolución marxista debería haberlo sido institucionalizando la historia de la humanidad. Su cometido era convertirse en institución para un futuro cuyo germen ya estaba en ella. Este es el sentido que la revolución permanente tiene para Merleau-Ponty y que exige la reactivación de la *Stiftung*: la anticipación del futuro en la intención originaria y en sus horizontes no esclarecidos, la contemporaneidad de todas las verdades o de todas las historias⁶⁷. La revolución puede ser continua porque tiene un comienzo y porque el futuro ya está *gestiftet* en la intención fundadora, la continúa tanto como la cambia. Así pues, hasta la revolución permanente puede entenderse como la institución de un régimen en el cual nada está instituido, como ese desequilibrio creador garantizado por una oposición interior. El peligro es que ésta se convierta en «crítica oficial» y se considere el fin de la historia. Eso es lo que le ha ocurrido a la revolución comunista: se concibió como fin de todo gobierno, pero se practicó como un caso-límite del poder de una clase dirigente con intereses propios. Por eso, no puede considerarse como un proceso institucionalizador y Merleau-Ponty la rechaza, aunque no niega la verdad de la revolución: «Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes»⁶⁸. Su carácter dinámico, al igual que el de la institución, se debe a que exige reactivación del sentido por parte de los individuos y de que éstos juzgan lo que existe en nombre de lo que todavía no existe. Cuando esto no se practica, cuando la revolución se cree absoluta y pretende sintetizar todas las posturas y todas las revoluciones, ser «la *Selbstaufhebung* descendiendo en la historia»⁶⁹, deja de ser revolución. Frente a la revolución sartreana como donación de sentido que hace surgir lo absolutamente nuevo, Merleau-Ponty proclama «yo admito la revolución, pero relativizada»⁷⁰, es decir, puesta en relación con sus fuentes, tanto explícitas como implícitas, con las idealizaciones fundadoras y con lo que ha resultado de ellas. Esta relativización pertenece a la dinámica efectiva de la institución y en ella radica su verdad. En definitiva, «la institución no es lo contrario de la revolución: la revolución es otra *Stiftung*. Por ello el doble aspecto de la institución: 1) universalizante 2) particularizante»⁷¹.

Este es el sentido que adquirirá el nuevo liberalismo del que se declara ahora partidario Merleau-Ponty, por creer que conjuga los valores de la libertad real y la universalidad concreta que no fueron realizados históricamente ni por el viejo liberalismo ni por el comunismo. Este liberalismo se ha renovado con la lectura atenta de Marx; por ello, reconoce que hay lucha de clases y conflicto de valores, pero la experiencia le ha enseñado que éstos se resuelven con análisis, diálogo y crítica. De ahí que, en el encuentro entre intelectuales, que tuvo lugar en Venecia en 1956, Merleau-Ponty insistiera en sustituir la guerra fría por el diálogo críticamente renovado entre Este y Oeste con objeto de alcanzar el universal

66 M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 322.

67 Cfr. Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, p. 42.

68 Cfr. M. Merleau-Ponty. *L'institution. La passivité*, p. 42.

69 M. Merleau-Ponty. *L'institution. La passivité*, p. 62.

70 *Ibidem*.

71 M. Merleau-Ponty. *Op. Cit.* p. 44.

concreto, entendido como vida que expresa libremente lo que vive en el seno de la totalidad social. Nuevos hechos⁷², acabarán convenciéndole de la enfermedad del comunismo fáctico que reduce a los seres humanos a objetos. El filósofo seguirá dudando de que el capitalismo americano sea capaz de suministrar esquemas para comprender la nueva situación mundial y los problemas de desarrollo del Tercer Mundo. El criticismo no sume a Merleau-Ponty en la inacción. En 1958, participa en el *Bureau provisoire* de la Unión de las fuerzas democráticas (UFD) en el que está integrada la izquierda de Mendès-France. Encuentra en el socialismo de éste una preocupación central por poner la política económica al servicio del interés público, pero evitando los extremos (la libre empresa y la nacionalización de la economía). Confía en que éstos sean los pasos para el socialismo del siglo XX⁷³, bien distinto de la IV República francesa que vivió del pensamiento del siglo XVIII⁷⁴ y está agonizando. Entonces, Merleau-Ponty ve más necesaria que nunca una nueva izquierda que reorganice críticamente los poderes y permanezca abierta a una política basada en la praxis del mundo de la vida, que vio renacer en el gobierno de Mendès-France. Creía que él podría encarnar «la fuerza de la buena ley y la personalidad»⁷⁵ de la que carecía la IV República, el carisma de un poder viviente habituado a actuar como piensa y no a justificar su práctica con una teoría *ad hoc*. Le sorprendía que un político como él, después de 25 años de vida gubernamental y parlamentaria fuera capaz de tener una postura propia. Es posible que viera en su estilo la expresión de ese nuevo liberalismo adecuado a unas circunstancias distintas de las de la postguerra, que posibilitan la reunión del proletariado y la clase media en una democracia parlamentaria. De ahí que nuestro filósofo escriba regularmente durante dos años en *L'Express*, órgano semi-oficial del Mendèsismo.

Además del curso sobre la institución al que ya hemos aludido, Merleau-Ponty impartió otros sobre la filosofía dialéctica y sobre Max Weber. Esto demuestra que nunca abandonó sus preocupaciones políticas y que el nuevo liberalismo que ahora postula es complejo. Es consciente de que habrá lucha de clases mientras éstas existan, pero también reconoce, con Weber, que el marxismo es un caso importante de construcción de tipos ideales y que éstos son necesarios para evitar el relativismo. Asegura que Weber corregía el determinismo marxismo denominando «sentido» a lo que Marx llamaba «fuerzas»⁷⁶. Merleau-Ponty coincide con este materialismo histórico weberianizado y con la fenomenología en que la condición histórica afecta a todo lo humano y, por tanto, la historia tiene un sentido inteligible. A raíz de esto, la historia no puede considerarse un objeto; más bien nos hace al mismo tiempo que

72 En 1954 estalla la guerra de Independencia de Argelia. En 1956 se independizan Tunes y Marruecos. Se produce la revolución húngara contra el gobierno estalinista. En 1959, en Indonesia, antigua colonia holandesa, Sukarno suprime todos los partidos e instituye una democracia dirigida.

73 M. Merleau-Ponty. «L'avenir du socialisme», en *Les Cahiers de la République* 22 (Nov. Dic. 1959), p. 42.

74 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 433.

75 Ibidem. Encontramos en esta caracterización de la personalidad política otra de las influencias de Weber: Merleau-Ponty parece conciliar en el político idóneo la ética de la responsabilidad y la de los fines últimos; aquél ha de orientarse por principios morales, pero también debe sopesar las consecuencias de la acción. No existe ninguna fórmula para realizar esta conjugación; sólo las cualidades personales (hábitos de comportamiento, carisma de esos valores reconocidos y desarrollados luego por otros) capacitan para ello.

76 Así lo cita M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 40. El filósofo habla incluso de un «marxismo weberiano» (Cfr. M. Merleau-Ponty. *Op. Cit.*, p. 47), en el sentido de un marxismo riguroso y consecuente que ha incorporado la comprensión histórica weberiana, la *Vielseitigkeit* y la elección creadora.

tomamos conciencia de ella y esa conciencia histórica no es una ilusión, sino el fruto de la historia que, además, tiene efectos en la misma⁷⁷. Ayudado por la revalorización weberiana de la conciencia y por su pluralismo interpretativo, Merleau-Ponty trasciende el excesivo determinismo económico del materialismo histórico y se mantiene fiel a la descripción fenomenológica en la que ningún factor puede aislarse de los otros. Por otra parte, armoniza la dialéctica con el interés fenomenológico por el sentido de las acciones humanas y con la necesidad weberiana de comprensión de las mismas, porque está convencido de que el significado que los agentes dan a sus acciones no puede explicarse de modo causal. Lo mismo ocurre con la política: su campo es la acción y no la aplicación de normas legales externas. El problema sigue siendo cómo integrar las acciones individuales para evitar el atomismo de las libertades. En sus últimos años, Merleau-Ponty confía, para ello, en que la libertad hegeliana de lo sustancial se encarne en el Estado⁷⁸ y se realice a través del Parlamento.

Ya en *Les aventures de la dialectique* defiende la democracia parlamentaria porque «El Parlamento es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad»⁷⁹. La libertad política supone el reconocimiento de la oposición como tal y, así, garantiza la crítica y las libertades individuales. El Parlamento no sólo permite la oposición, sino que la institucionaliza. Ahora bien, nuestro filósofo sabe que incluso en el Parlamento hay violencia, que puede encubrir la mentira: «la mistificación parlamentaria consiste en no plantear los verdaderos problemas, o en hacerlo oblicuamente o demasiado tarde»⁸⁰. Es consciente de que, en su funcionamiento fáctico, se echa tanto en falta la inteligencia como en los regímenes que prescinden de él⁸¹. La izquierda no comunista podría corregir esa tendencia incorporando el humanismo marxista y su análisis de la división de la sociedad en clases, pero sin detener la dialéctica en la dictadura de los representantes del proletariado.

4. Últimos años de vida y compromiso

Estas dudas muestran que, como en el viejo Platón, el pesimismo político de Merleau-Ponty crece en 1960. En la primera etapa de sus compromisos políticos, el marxismo le desvelaba todos los dramas metafísicos para comprender la historia, porque pensaba la intersección entre los opuestos que la filosofía sólo abordaba abstractamente; en la segunda etapa, desconfiaba incluso de la crítica del propio marxismo que había conducido al ultrabolcheviquismo. Finalmente, se da cuenta de que la política de las tácticas no sólo no se interesa por la filosofía, sino que tampoco quiere comprender la continuidad de los acontecimientos. En política ya no acontece ni la negación ni la verdad, porque es el ámbito de lo relativo y de lo circunstancial. Sin embargo, no cae en el apoliticismo; sería demasiado simple y la realidad es compleja. Del mismo modo que no hay palabra filosófica absolutamente pura, no

77 Esta concepción dialéctica merleau-pontiana de la conciencia de la historia está resumida en *Les aventures de la dialectique*, p. 48. Guarda una gran similitud con la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* gadameriana. Un estudio de la misma en mi contribución, «La determinación histórica en la hermenéutica de H-G. Gadamer»: en M^a C. López y J. M. Díaz. *Fenomenología e Historia*. Madrid, UNED, 2003, pp. 167-183.

78 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 433.

79 M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 331.

80 Ibidem.

81 Cfr. Cfr. M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 433.

hay política puramente filosófica⁸². Siempre se hace filosofía de la no filosofía, de la praxis y, por tanto, puede haber una filosofía militante. Ésta no deja las cosas tal y como están, sino que hace partícipes a los otros de la necesidad de desarrollar el sentido de las situaciones vividas. Descubre que es inevitable ponerse en el lugar del otro para posicionarse, porque vivimos en todos. Esta filosofía es política, aunque no lo quiera y Merleau-Ponty siempre la practicó. Lo que rechazaba era la política de la decadencia, la de las necesidades y del *laissez-faire*. Bien mirado, ni siquiera eso, porque hasta «los vicios de la política se sostienen en lo más valioso que hay en los hombres: en su idea de verdad»⁸³. Ésta no es una adquisición individual, sino una evidencia para quienes juzgan libremente. Así lo hizo este filósofo del compromiso entre la necesidad de cohesión social y el conflicto existente⁸⁴. Llega a preguntarse si la política de los filósofos es practicada por alguien⁸⁵. Se vislumbra cierta nostalgia de que la filosofía renazca para revelar el ser y hacerlo más habitable. Ese es el sentido de la nueva ontología que nos propone y que comienza con el quiasma al que obedece toda relación en el ser. Entendido como dialéctica entre sujeto y objeto y con síntesis de transición, el ser es un medio productivo en el que acontece la historia. El marxismo cometió el error de no plantearse expresamente el problema ontológico y haber continuado preso en las categorías hegelianas de sujeto y objeto⁸⁶. A pesar de ello, un año antes de morir, Merleau-Ponty todavía afirma que el marxismo, como matriz, no se puede eliminar⁸⁷.

El marxista que ha pasado por la fenomenología, ha sido reconducido por las cosas y apela a la filosofía para obtener una lectura de las mismas que no sea ingenua; descubre que el verdadero medio de la historia es la imbricación. Incluso el capitalismo y el comunismo se implican, porque la línea que los divide no está clara: «Circula más verdad que hace 20 años en el capitalismo mundial y en el comunismo mundial y entre ellos»⁸⁸. Esta tesis es coherente con esa tercera vía entre el comunismo y el anticomunismo siempre buscada por Merleau-Ponty. No llegó a vivir la experiencia de su concreción; sin embargo, alentó a recuperar el sentido de la institución pública en la personal y, a la inversa, a integrar las libertades y las opiniones individuales indirectamente en cierta universalidad concreta que no tendría lugar sin ellas y a tener presente la capacidad creativa del proceso institucionalizador.

82 Cfr. Cfr. M. Merleau-Ponty. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 319.

83 M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 399.

84 Se ha dicho que la vida política es, para Merleau-Ponty un «relación ambigua de conflicto y comunicación» (S. Kruks. «Communication and Conflict in Merleau-Ponty's Political Philosophie»: en T. Toadvine (ed.) *Merleau-Ponty. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III. New York, Routledge, 2006, pp. 47-65, p. 49). Nosotros pensamos que «relación» no equivale a «ambigüedad». Se abusa mucho de este término para referirse a Merleau-Ponty; en todo caso, habría que distinguir, como él hace, una buena y una mala ambigüedad. Por otra parte, la comunicación no es lo opuesto al conflicto. Pensamos que la sociología que deriva de sus reflexiones combina la necesidad de cohesión social con la constatación del conflicto y, por ello, emplea la fenomenología y el análisis marxista (Véase M^a C. López: «La fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty y la sociología», *Papers* (Barcelona) 50 (1996), pp. 209-231). Cuando reivindica el diálogo no se está refiriendo al de la buena voluntad de entendimiento, libre de intereses y prejuicios, sino a esa dinámica de todas las dimensiones de la existencia que denomina «dialéctica» y que es uno de los temas centrales de toda su producción (Cfr. M^a.C. López. *La concepción de la dialéctica en M. Merleau-Ponty*. Microficha. Barcelona, Servicio de Publicaciones de la UAB, 1990).

85 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 10.

86 Cfr. M. Chapsal. *Les écrivains en personne*. Paris, Julliard, 1960, p. 157.

87 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 16.

88 M. Merleau-Ponty. Op. Cit. p. 47.

5. Validez actual de este compromiso político

La importancia de la fenomenología de Merleau-Ponty para la teoría política contemporánea puede evaluarse por el impacto que ha causado en un gran número de pensadores⁸⁹. En nuestra opinión, fue un excelente fenomenólogo describiendo la ambivalencia de las políticas y los políticos de su época y señalando sus contradicciones. Denunció la mala ambigüedad del liberalismo occidental y del comunismo soviético, así como la presentación del problema político como una elección a favor de uno y en contra del otro cuando, en realidad, eran las dos caras de un solo sistema, en el sentido de que cada uno necesitaba representarse al otro como su enemigo absoluto para justificar sus propias tácticas expansivas.

La buena ambigüedad merleau-pontiana ha redundado en la «fecundación recíproca entre marxismo y fenomenología» no sólo en el *attentisme* marxista que mantuvo Merleau-Ponty hasta 1953⁹⁰, sino, como hemos querido mostrar aquí, incluso en sus últimos trabajos. Esta reciprocidad consiste, por un lado, en la insistencia de la fenomenología existencial en la dimensión subjetiva que el marxismo había desconsiderado y, por otro, en la inscripción marxista de la fenomenología en una dimensión histórica y social. La de Merleau-Ponty enlaza con el marxismo en la relación entre sujeto y mundo de la vida, entendido éste como campo siempre abierto a la acción intersubjetiva. Se declaró partidario de la filosofía de la historia marxista, siempre que describiera la historia empírica como genealogía de la verdad y no detuviera la dialéctica. Merleau-Ponty no pretendía que el marxismo y la fenomenología le revelaran el sentido de la historia y describieran el porvenir, pero estaba convencido de que, a diferencia del frío liberalismo, nos hacían más humanos, más reflexivos y solidarios con nuestro tiempo y sus parcialidades⁹¹. La dialéctica que practicó entre fenomenología y marxismo hizo madurar, sin duda, a ambos, pero, sobre todo, enriqueció la existencia.

Indicó que la libertad, como los derechos humanos, sólo dejaría de ser formal si se dieran las instituciones apropiadas. En 1958, era consciente de que el verdadero problema era encontrar las instituciones capaces de implantar en las costumbres la práctica de la libertad. En ese mismo año, se pregunta, incluso, si no estaremos condenados a la parodia política por un mal más profundo que puede podrir incluso las instituciones futuras⁹². La contrariedad de nuestros días sigue siendo que no hay instituciones que persigan la integridad del sujeto concreto en el que lo individual y lo social son inseparables. Este interés merleau-pontiano por los contenidos, la acción y los existentes, ha llevado a caracterizar su teoría política como una «política de contingencia»⁹³, es decir, una política de y para los que experimentan

89 K. H. Whiteside. Op. Cit., p. 280, ha subrayado la ejercida en la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, en Foucault, Lefort, Castoriadis, Jung, Dallmayr, Warren, etc. Asimismo, este autor ha puesto en relación la teoría política de Merleau-Ponty con la obra de Walter, Rawls y Foucault (pp. 280-307) para probar la vigencia de lo que denomina, «la política de la existencia» y nosotros hemos preferido caracterizar como fenomenología política.

90 A. Graciano. *Stare a sinistra. Le tentazioni politiche di Maurice Merleau-Ponty*. Milano, Edizioni Unicopli, 1998. Para corroborarlo cita a V. Peillon: «Merleau-Ponty en mouvement», en *Magazine littéraire*, Avril (1994), p. 66.

91 M. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*, p. 87.

92 Cfr. M. Merleau-Ponty. *Signes*, p. 419.

93 G. Finn: «The Politics of Contingency: The Contingency of Politics –On the political Implications of Merleau-Ponty's Ontology», en Th. Busch and S. Gallagher (eds.) *Merleau-Ponty. Hermeneutics and Postmodernism*. State University of NY Press, 1992, pp. 171-187, p. 171.

la contingencia, encarnada, reversible como la carne, en el sentido de que lo personal es político y a la inversa. Otros han declarado que «una política merleau-pontiana es la más apropiada para un mundo ‘post-1989’»⁹⁴, para el que resultan perentorios los temas con los que se comprometió el filósofo, especialmente a partir de los 50: el reino de la libertad, la democracia parlamentaria, los derechos humanos y hasta la ecología⁹⁵. Desde 1989, también se ha producido el dominio universal del mercantilismo y la identificación de la libertad con el poder adquisitivo. Merleau-Ponty no había previsto esta situación y no deja de ser banal preguntarse cómo hubiera afrontado el Mayo del 68 y los resultados de la elaboración neocapitalista del marxismo en esa década. Su objetivo nunca fue saber para prever, sino para profundizar en la situación concreta que le tocó vivir.

Tal vez, lo más importante de sus reflexiones y lo que hoy resulta más necesario que nunca es su particular concepción fenomenológica de la historia y de la política como búsqueda del sentido del ser-en-el-mundo-con-los-otros. La fenomenología política de Merleau-Ponty avista la humanidad como una «idea» que todos contribuimos a crear en el curso de nuestra irrepensible historia. En ella tiene lugar nuestra acción moral y política, al mismo tiempo, sin garantías ni consuelos, pero con la consciencia de ello. La nueva izquierda o el nuevo liberalismo de la última década de nuestro filósofo son tan críticos y anti-reduccionistas como su marxismo expectante de los años 40.

La fenomenología merleau-pontiana, que desemboca en una intra-ontología, supera los dualismos metafísicos discutiendo, tanto el moralismo liberal y el maniqueísmo de la guerra fría, como el oportunismo comunista y el voluntarismo existencialista. Al ocuparse de la experiencia vivida de la política, es decir, de la integración entre pensamiento y acción, la fenomenología es imprescindible para comprender la acción con significado, así como para revitalizar las instituciones. Sólo así será posible la participación crítica en las mismas desde cada conciencia y cada situación. Esto será posible cuando los individuos vivan la política como una dimensión más de la existencia y no como «eso que hacen los políticos».

94 G. Madison. «The Ethics and Politics of the Flash», en D. Davis (ed.) *Merleau-Ponty's. Later Works and their Practical Implications*. New York, Humanities Boks, 2001, pp. 161-188, p. 174.

95 Véase sobre este aspecto, M^a C. López: «La carne del mundo. Una contribución de la ecofenomenología a la ecología profunda», *Ludus Vitalis* (México) vol. XIV, n^o 26 (2006), pp. 171-187.

