



Merleau-Ponty lector de Marx.

La *Praxis* dialéctica como génesis de Sentido.

Eiff Leonardo

UNGS-CONICET

“Lo que Marx llama praxis es ese sentido que se dibuja espontáneamente en el entrecruzamiento de las acciones por las cuales el hombre organiza sus relaciones con la naturaleza y con los otros. Ella no es dirigida desde el comienzo por una idea de la historia universal o total”.

Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*.

1

En la biografía intelectual de Merleau-Ponty la obra de Marx aparece siempre en un cruce. Entre las exigencias de un itinerario teórico filosófico y la apuesta por intervenir de manera lucida en el presente político. Entrecruzamiento que se define en la búsqueda, a través de una lectura crítica, de una renovación de la tradición filosófica moderna y de una práctica política configurada a partir de las corrientes ideológicas paridas en el siglo XIX. Las dos dimensiones son parte de una misma crisis que es la de la modernidad en su conjunto, expresada, en este caso, en el agotamiento de las filosofías totalizadoras y de las políticas revolucionarias en sentido clásico. La fenomenología y el socialismo son los nombres, que encierran derroteros problemáticos y problematizados, desde donde Merleau-Ponty va a intentar pensar el mundo que surge luego de la Segunda Guerra Mundial.

En tal coyuntura filosófica y política Marx tiene un sitio central. Como legado teórico a indagar y como corriente política a discutir. En el primer caso, nuestro autor pretende ubicar a Marx en el lugar de un posible antecedente de la fenomenología, entendida ésta no como una filosofía primera al estilo de Husserl, sino como una original interrogación acerca del concreto mundo de la vida; se trata de un ir hacia lo concreto expresado en la primacía de la percepción que dialoga fructíferamente con la primacía de la *praxis* de raíz marxista: el cuerpo es un ser práctico. El segundo caso, surge a partir de la decisión de hundirse en el terreno de las luchas políticas. Y evidentemente como consecuencia de tal elección se erige ante sí un marxismo político, sensiblemente distinto del teórico, con sus partidos, sindicatos, dirigentes, intelectuales, tradiciones, consignas, etc. Se trata del marxismo como política efectiva de poder. Pues bien, estos son los dos niveles desde donde Merleau-Ponty lee a Marx. Niveles que permanentemente se mezclan sin nunca terminar de confundirse completamente. Pero que, al mismo tiempo, Merleau tampoco se esfuerza en distinguir con claridad, porque sencillamente no cree posible hacerlo. Nuestro autor lee a Marx en la intersección entre filosofía y política, en diálogo y disputa con Hegel y Husserl y en diálogo y disputa con Lenin y Trotsky. Marx entonces, es el eje de una promiscuidad problemática, con no pocos rasgos enigmáticos, ambigua para emplear un término preciado de su estilo reflexivo, que se le plantea a Merleau-Ponty como una encrucijada para la historia que transcurre.

Ahora bien, nosotros nos proponemos enfatizar en el momento más específicamente filosófico de la lectura merleau-pontyana de Marx, no porque ella reúna una serie de privilegios que permitan dilucidar mejor la lectura global de Marx y el marxismo, sino porque pretendemos entablar una polémica con las interpretaciones de Merleau-Ponty que reducen su acercamiento al marxismo a la mera dimensión coyuntural de un clima político de época. Entonces, o bien Merleau-Ponty configuro su obra filosófica y política en lo sustancial al margen de Marx, o bien tuvo una etapa marxista en lo político militante -que le impidió pensar esta práctica- que posteriormente abandono sin más.¹ Dichas interpretaciones pecan de un sociologismo excesivo cuando encaran la relación entre Merleau-Ponty y Marx, porque diluyen la original lectura merleau-pontyana en el campo intelectual francés de posguerra. Por eso, para contrarrestar tales visiones hemos elegido interrogar la operación de apropiación de Marx por parte de la fenomenología merleau-pontyana. Pero antes, no podemos dejar de realizar un breve *racconto* por el otro nivel del eje Marx, porque si bien nuestro énfasis esta en otro sitio, los debates ideológicos y políticos de las izquierdas en Francia, en Europa y en el naciente Tercer Mundo, cumplen un papel nodal en el derrotero del pensamiento, y de los compromisos explícitamente políticos, de Merleau-Ponty.

El legado de dos guerras y el antagonismo de dos ideologías de pretensión universal envuelven la política que Merleau intento pensar y practicar desde lo simbólico durante el transcurso de su existencia. Tal ejercicio de reflexión y compromiso se situó siempre en el campo de la izquierda. Señalo esto, aunque parezca una obviedad, para impugnar cualquier interpretación que sostenga que nuestro autor se volcó al liberalismo de derecha a partir de *Las aventuras de la dialéctica*. Pues bien, la herencia mortífera de las guerras mundiales, y sobre todo la novedad radical del nazismo, significó, para Merleau, el fin del idealismo político tan caro a las izquierdas, sintetizado en el pacifismo de los años treinta. Los valores políticos heredados de la Revolución Francesa no pueden ser la coartada para eludir el problema de cómo encarnarlos concretamente en la vida nacional. Es necesario poner en evidencia el hiato entre los valores enunciados y defendidos y las relaciones sociales, políticas y económicas reales que definen estructuralmente la existencia en común. El drama de la política yace en ese hiato. Pero también allí se encuentra la posibilidad de desplegar una política realista orientada a valores sin mistificación y sin instrumentalización. Para Merleau en 1945 el Partido Comunista es el que mejor reúne estas condiciones: hay que abrir un dialogo con él. Pero este dialogo se vuelve imposible por la obstinación de los comunistas franceses en preservar la fraseología revolucionaria. Merleau-Ponty sostiene que no hay posibilidad de una izquierda vigorosa si los comunistas persisten en la contradicción entre una política reformista y un discurso revolucionario. La época que se inaugura en el 45 reclama una nueva política de izquierda superadora tanto del reformismo socialdemócrata como del vanguardismo leninista. Ahora, el contexto internacional, la consabida guerra fría, también va a contramano de las exigencias del presente. Para nuestro autor, el universalismo del marxismo y del liberalismo han caducado, y en consecuencia, es fantasmagórica la rivalidad ideológica de las potencias; ni los Estados Unidos son la tierra de la libertad, ni la URSS la patria del proletariado: hay que secularizar los discursos del antagonismo.

Veremos ahora dos pequeños ensayos separados por más de una década para sugerir concretamente cómo la interrogación crítica de Merleau-Ponty acerca de la política de su tiempo sigue, en lo esencial, un mismo sendero, más allá de su

¹ Dos ejemplos para no abundar: Melancon, J, *Merleau-Ponty et la politique: aux marges de la philosophie*, Tesis doctoral, París, 2008; Plot, M, *La carne de lo social*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

cambiante relación con el Partido Comunista francés, que se modifica precisamente según este Partido se *aggiorna* o no a las demandas del presente político. Los textos son, un análisis del Plan Marshall titulado *Complicité Objective* de 1948², y una intervención en el debate acerca de la posibilidad de un socialismo para el siglo XX titulado *L'avenir du socialisme* de 1959.³

El Plan Marshall expresa una radical transformación de las relaciones internacionales poniendo en tela de juicio las clásicas interpretaciones de los fenómenos de política internacional. Merleau impugna tanto la interpretación liberal del Plan como la marxista leninista. Detengamos, de acuerdo a nuestros intereses, en la segunda. La teoría leninista del imperialismo como fase superior del capitalismo se ve lesionada ante el nuevo hecho. El Plan Marshall no busca la dominación económica mediante la expoliación de los pueblos que se encuentran bajo su yugo. Los receptores del Plan tienen evidentes y cuantiosos beneficios, ya que el objetivo es devolverle a Europa su capacidad económico-productiva. Por eso, la apelación de los comunistas franceses al imperialismo americano es falsa. Eso no quiere decir -de allí la crítica a la interpretación liberal- que los norteamericanos no busquen establecer un *Imperium*; estos es, una preeminencia de tipo político en las relaciones con Europa. Pero de lo que se trata es de saber distinguir. Hay que aceptar la ayuda económica y neutralizar el *Imperium* que arrastra a Europa a una política de bloques. Es decir, desarmar la complicidad objetiva de las potencias que conduce a la guerra. La izquierda, sugiere Merleau, debe comandar esta empresa de esclarecimiento intentando desplegar una política de aumento del nivel de vida de los trabajadores y una estrategia de paz. Desgraciadamente, el partido comunista sigue empeñado en un juicio leninista del Plan que lo lleva a condenarlo aislándose del escenario político nacional. Se observa, con este ejemplo, como los discursos teórico políticos de la izquierda clásica son incapaces de elucidar las novedades de la escena nacional e internacional de posguerra, teniendo como correlato una errónea línea política que estrecha la posibilidades de una transformación socialista de la sociedad.

El segundo texto, puede pensarse como el final de un recorrido teórico político que juzgaba ya en 1945 con severidad el serio desfase entre el despliegue concreto de la sociedad francesa y las ideologías que identifican a los diversos colectivos políticos. Merleau-Ponty señala que Francia se ha transformado profundamente luego de la guerra: es una sociedad industrial, con crecimiento sostenido de la productividad, pleno empleo, grandes empresas públicas y una amplia regulación estatal de la economía. Como sospechamos, nuestro autor hace referencia al periodo de apogeo del Estado de Bienestar. Pues bien, tal situación requiere de un nuevo socialismo. Un socialismo del siglo XX lo llama Merleau-Ponty. Esta renovada política socialista no debe perder el horizonte de superación del capitalismo, pero si debe abandonar la discursividad leninista de la revolución proletaria. Hay que reconciliar socialismo con democracia para parir una política de reforma permanente que no cese reconfigurar lo instituido. El dirigente político mejor dotado para llevar adelante esta tarea es, para Merleau, Pierre Mendes France. Dicha intervención pública, una de las más

² Merleau-Ponty, M, "Complicité objective", en *Parcours 1935-1951*, Verdier, París, 1997, p. 112. El ensayo originalmente apareció en el número 34, julio de 1948, de *Les Temps Modernes*, y se trataba de una presentación a un texto del economista Pierre Uri, "Une stratégie économique", que cerraba una serie de artículos dedicados por la revista a analizar el Plan Marshall.

³ Merleau-Ponty, M, "L'avenir du socialisme", en *Parcours Deux 1951-1961*, Verdier, París, 2001. Originalmente se trata de un debate, presidido por Merleau-Ponty, entre miembros del grupo político que conducía Mendes France acerca de la posibilidad presentada de ingresar en el Partido socialista autónomo recientemente conformado. El debate se realizó en diciembre de 1959.

explícitamente políticas de Merleau desarrollando casi un programa partidario, es el resultado de un trabajo que comienza en la inmediata posguerra- y que tiene como puntos salientes a *Humanismo y terror* y *Las aventuras de la dialéctica*- acerca de la vigencia, y más adelante de la exactitud, de la noción marxista de revolución. No podemos profundizar demasiado en la cuestión, pero alcanza con señalar que la crítica filosófica política de Merleau a Marx se concentra en el concepto de revolución proletaria. Tal crítica se ha vuelto un lugar común en nuestro tiempo, aunque no esta de más apuntar que Merleau-Ponty fue pionero en ella, y lo que es más sugerente es que el distanciamiento crítico de la creencia marxista en un destino proletario de la humanidad no impidió una valorización permanente por parte de nuestro autor de determinados hallazgos filosóficos y políticos alcanzados por Marx.

2

En su lectura de Marx, Merleau-Ponty se ha detenido, sobre todo, en los escritos juveniles del autor alemán, los textos de talante filosófico son los que suscitan la mayor atención. Por dos razones, podemos argüir: una refiere a una concreta polémica con el leninismo filosófico de los marxistas franceses de fines de los cuarenta y de los cincuenta. Había que desempolvar ese otro Marx ocluido por las lecturas científicas del marxismo- el rescate del primer Lukacs tiene el mismo objetivo- y llevarlo al primer plano de las discusiones filosóficas. La segunda razón, tiene que ver con el intento de hacer dialogar a la fenomenología con el marxismo. Para que dicho diálogo sea posible los escritos filosóficos de Marx anclados en la noción de *praxis* son nodales. Esto es así, si recordamos la apuesta neurálgica de la filosofía merleaupontyana : la superación de todo dualismo.

Con este propósito, en la fenomenología encontró menos una filosofía en sentido clásico, que un método de interrogación que permitiera fisurar las rígidas separaciones de la tradición recientemente actualizadas por el existencialismo sartreano. El privilegio heurístico de la percepción, del cuerpo encarnado y el concepto clave de ambigüedad tienen como meta subvertir la soberanía del entendimiento y de la conciencia que alcanzan claridad y distinción a costa de restarle complejidad al mundo vivido en el que indefectiblemente están afincadas. Hay que romper con la distinción entre sujeto-objeto que produce un hiato infranqueable entre la conciencia y el mundo. Pero no con el objetivo de erigir otro edificio filosófico sobre las ruinas del viejo, sino para transformar la filosofía de sistema en interrogación permanente. Merleau-Ponty es el filósofo de la interrogación. A Husserl le reprochará siempre su persistente tentación sistémica, aunque en todo momento destaca que el propio Husserl desmonta su mismo sistema a medida que profundiza sus búsquedas, dando cuenta, por el revés, del horizonte siempre recomenzado de la interrogación filosófica. Este es el descubrimiento fundamental de la fenomenología, que se sustenta en los modos de percibir siempre un objeto por escorzos, de perfil, nunca enteramente, y sin embargo, o al mismo tiempo, con un sentido preciso, cognitivo. La percepción de un objeto es inacabable, pero es dadora de sentido. Por eso, la fenomenología supone una racionalidad a nivel de la experiencia. De la misma manera define Merleau-Ponty al mejor marxismo: una racionalidad a nivel de la experiencia histórica.

También Marx es blanco de un cuestionamiento similar al desplegado en relación a Husserl. En este caso, la sugerente crítica marxista a la metafísica hegeliana de la historia pierde vigor cuando se busca construir otra metafísica que de cobijo a las prácticas históricas y positividad a un saber filosófico. Y para cerrar, si ubicamos en paralelo las discrepancias con Husserl y Marx diremos que, al primero le reprocha su apego a una búsqueda del origen puro de la conciencia, reconciliada consigo misma, que opere como sustento y palanca de lo vivido: el Ego trascendental;

y al segundo, su proceder infiel con la experiencia histórica concreta y vivida en pos de una especie de sujeto trascendental, *Dieu cache* de la historia: el proletariado como clase universal. Vale decir, que si la filosofía pretende seguir siendo una interrogación crítica tiene que salirse de las seguridades dogmáticas de una reflexión originaria o de la narración histórica con sujeto garantizado para encontrarse en el suelo resbaladizo de la contingencia, la ambigüedad y el quiasmo.

La lectura merleauPontyana de Marx es en todo momento una auto-lectura. El recorrido filosófico marxiano es dilucidado a partir del análisis del propio recorrido filosófico. Esto es evidente, cuando nuestro autor ensaya los caminos opuestos transcurridos. Marx, comienza su itinerario con una crítica fenomenológica a la filosofía hegeliana del concepto abstracto anclada en las nociones de *praxis*, en lo sensible-corporal, para culminar en la erección de una ciencia total: *El Capital*. Replicando, de ese modo, el camino de Hegel: de la *Fenomenología* a la *Lógica* (en Marx: de los *Manuscritos* al *Capital*). Merleau-Ponty realiza el trayecto inverso: va de una fenomenología del cuerpo con resabios concienialistas hacia una ontología de la carne que profundice el anclaje del cuerpo en el mundo. Es decir, que si en Marx hay abandono, en Merleau hay profundización. Marx deja aún lado las incertidumbres de la *praxis* dialéctica y se cobija en las seguridades de la ciencia: el socialismo es científico porque esta inscrito en el movimiento de la historia. Por el contrario, Merleau-Ponty propone un ahondamiento de la perspectiva fenomenológica: una hiper-fenomenología.

Sin embargo, la filosofía dialéctica marxista tiene en su interior todas las coordenadas para indagar críticamente los dualismos que asfixian la práctica filosófica. Merleau-Ponty recupera la crítica marxista del divorcio entre la filosofía alemana y la vida del hombre social real. La primacía de la *praxis* no supone un abandono de la filosofía sino una apuesta por su realización. Radicalizar la filosofía significa reconciliarla con la vida histórica. Si leemos la reivindicación hallada en los *Manuscritos* de París del mundo sensible-corporal frente a la actitud teorista de Hegel y los hegelianos podemos fácilmente relacionarla con la decisión merleauPontyana de concentrar la reflexión filosófica en la noción de cuerpo frente a las actitudes intelectualistas o empiristas. Y nuestro autor percibe esta cercanía. En el pensamiento de Marx el concepto de *praxis* no expresa la primacía del sujeto sobre el objeto, ni la del hombre sobre la naturaleza, sino, más bien, su mutua imbricación. La *praxis* nombra la encarnación del cuerpo en el mundo, condensada en el correlato: materia trabajada-hombres. No hay clivajes, sino movimiento continuo. La *praxis* es un quiasmo: la carne de la historia.⁴

La *praxis* que supone el movimiento dialéctico rechaza cualquier búsqueda del origen. No es posible remontar el pensar filosófico hacia lo primigenio, como, por ejemplo, pretende el sartrismo cuando sostiene la primacía subjetiva y práctica de la libertad; Sartre dirá que el hombre empieza por ser libre para después perderse en la alienación, por tanto, de lo que trata la historia es del esfuerzo perpetuamente

⁴ “La philosophie esquissée par Marx est essentiellement dialectique. Et la nature et l’homme et l’histoire sont compris non comme des substances définissables par un attribut principal, mais des mouvements sans discontinuité repérable, où l’autre est toujours impliqué.- Pas de clivage matière-idée, objet-sujet, nature-homme, en soi-pour soi, mais un seul Être où la négativité travaille. – Donc: la nature ne sera pas définie comme pur objet, extériorité, mais comme <sensible>, *charnelle*, nature comme nous la voyons. Les êtres naturels ont rapport interne préordonné les uns aux autres. L’homme ne sera défini ni comme sujet pur ni comme fragment de la nature, mais par une sorte de couplage Subjekt-Objekt á 2 faces, rapport á un objet, ou objet actif, et par lá comme essentiellement rapport á l’autre homme, être générique, ce rapport étant transformation et suite du rapport naturel du vivant á êtres extérieurs. *L’histoire étant en ce sens la chair même de l’homme.*” Merleau-Ponty, M, *Notes de cours. 1959-1961*, Gallimard, París, 1996, p. 346. (subrayado mío).

recomenzado de los hombres por recobrar la libertad. Merleau-Ponty se opone a una interpretación humanista de la noción de *praxis* anclada, entre otras, en la separación, del hombre con la naturaleza. Es decir, lee los *Manuscritos* marxianos por fuera de la antropología humanista.⁵ Los lee contra Sartre para ser precisos. Para ello, empareja el concepto de *praxis* con el de *carne* haciendo eje en una idea de naturaleza pre-objetiva. La naturaleza no es un ser exterior, enfrentado a nosotros, ella nos envuelve porque somos naturaleza en tanto seres sensibles. Pero lo somos siempre de forma indirecta, mediados por la historia y por los otros. De la misma manera que somos seres históricos constituidos por el otro. La *praxis* se desliza con su trabajo negativo por el quiasmo: hombre-otros-historia-naturaleza.⁶ Como dice Merleau en la nota citada: “un solo Ser donde la negatividad trabaja”. La *carne* es el modo de nombrar la apertura del Ser en el quiasmo ya señalado. La ontología indirecta se reúne entonces con el pensamiento de la mediación. Nuestro autor buscará con su lectura de Marx una profundización de la dialéctica: una hiper-dialéctica. La filosofía dialéctica debe pulirse de cualquier positividad, hundirse en lo negativo sin suscitar una negación de la negación. Sartre dirá que es una dialéctica decapitada. Justamente, es una dialéctica que no sobrevuela la historia porque esta encarnada. Tal encarnación evita un despliegue dogmático: se cava siempre en el mismo lugar. Ciertamente, que Merleau-Ponty viste a la dialéctica con el ropaje de su lenguaje filosófico, y entonces la mediación entre lo universal y lo particular se va trastocando en el quiasmo entre lo visible y lo invisible. Pero, de todas maneras, observamos lo esencial de su búsqueda: cruzar la fenomenología con la dialéctica, historiando la descripción fenomenológica y hundiendo la dialéctica en el mundo sensible.

El gesto originario de esta aventura de entrecruzamiento Merleau lo halla en Marx. La tríada de materialismo-*praxis*-dialéctica abrió un nuevo horizonte que dejaba atrás el idealismo de la conciencia, la separación sujeto-objeto y el esencialismo humanista. Pero Marx era demasiado hegeliano, y en consecuencia no resistió la tentación de reconfigurar la experiencia de la *praxis* dialéctica en saber científico totalizador. Para Merleau-Ponty hay, entonces, dos Marx.

En *Las aventuras de la dialéctica*, se despliega con claridad esta problemática. El antagonismo entre el marxismo lukacsiano y el leninismo filosófico tiene su origen en el interior de la teoría de Marx⁷. El propio despliegue del pensamiento marxista va borroneando la experiencia dialéctica de la *praxis*, el lema de realizar la filosofía, transformando la noción misma de ser social. El pasaje a la Ciencia, como saber positivo, naturaliza las relaciones sociales, y le da una caución gigantesca a los representantes del proletariado que en lugar de realizar la filosofía se limitan a destruirla. En resumidas cuentas, lo que Merleau-Ponty le cuestiona a Marx en este

⁵ En la última de nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty dice que su filosofía es contraria a la antropología expresada por Marx en los *Manuscritos*: “Es necesario describir lo visible como algo que se realiza a través del hombre, pero no es de modo alguno antropología (por lo tanto, contra Feuerbach-Marx)”. Merleau-Ponty, M, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970, p 328. Sin embargo, la cuestión permanece indefinida, porque en las *Notes de cours* de Marzo de 1961, que citamos, los *Manuscritos* son interpretados de otro manera. Por supuesto que ambas son notas de un pensamiento todavía en elaboración interrumpido bruscamente por la muerte. Pero es bueno marcar esta disonancia al interior de las últimas reflexiones merleau-pontyanas, si bien nosotros nos inclinamos por una de las interpretaciones porque la juzgamos con más peso dentro de la trayectoria filosófica de Merleau-Ponty.

⁶ “C’est donc Hegel et sa négativité descendue dans la chair du monde”. Ibid, p. 348.

⁷ “El conflicto del ‘marxismo occidental’ y del leninismo se encuentra ya en Marx como conflicto del pensamiento dialéctico y del naturalismo, y la ortodoxia leninista eliminó la tentativa de Lukacs como el mismo Marx había liquidado su primer periodo ‘filosófico’.” Merleau-Ponty, M, *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires, 1957, p.74.

texto, y en otros también, es haber abandonado la filosofía en pos de la Ciencia, esto es: trastocar la filosofía como interrogación crítica en sistema objetivo: el socialismo científico. Pero el programa del joven Marx de realizar la filosofía, es decir, de zambullir la filosofía en la vida histórica, empapando la reflexión filosófica de lo concreto histórico, va a ser recuperado por Merleau-Ponty en su itinerario. Dos textos son significativos al respecto. Ellos sintetizan la enseñanza fundamental de Marx y nos permiten concluir el trabajo.

3

Elogio de la filosofía es el título de la lección inaugural en el College de France (1953). Este texto trabaja las cuestiones esenciales que distinguen a la práctica filosófica y problematiza el modo en que la filosofía contemporánea se relaciona con Dios y la historia. Veamos la última vinculación. Para Merleau-Ponty hay que renunciar al antagonismo contemporáneo entre filosofía e historia. Ambas crecen y decrecen juntas porque surgen de la misma práctica humana. En Hegel tal relación resguarda sin embargo un poder exhaustivo para el filósofo que interpreta la historia.⁸ Por eso, la novedad radical de Marx no fue poner de pie la dialéctica hegeliana, sino descubrir una racionalidad inmanente a la vida de los hombres. El sentido histórico marxista está anclado en el suceso interhumano. Dirá Merleau que con Marx la racionalidad pasa del concepto al corazón de la *praxis*. La historia deja de ser un Dios exterior que se posa en el gabinete del filósofo, para hallar su sentido en la génesis racional de la práctica humana. Así, la filosofía se realiza en el acontecimiento histórico. Ella está hundida en el discurso histórico, no puede independizarse de él, pero su reflexión cuando es profunda transforma los sentidos latentes de la vida histórica en sentido manifiesto.

En el segundo texto, también una conferencia, podemos observar esto. *El hombre y la adversidad* repasa la serie de novedades que produjo el pensamiento del siglo XX y que significaron un trastocamiento del conocimiento heredado: una nueva reflexión sobre el cuerpo que renuncia a ubicarlo en un sitio subordinado respecto del alma o la conciencia, el psicoanálisis freudiano, una literatura que quiebra el clásico tiempo narrativo, el lenguaje como magma de un novísimo pensar filosófico y una política que se vuelve por primera vez *mundial*. Sería muy largo indagar en cada uno de estos momentos, por eso elegimos situarnos en el último punto desde donde mejor se entrevé el cruce entre la filosofía y el acontecer histórico-político.

La historia política que transcurre (1951) está para Merleau plagada de ambigüedad. Pero de una mala ambigüedad. Se confunden los discursos de guerra con los de paz, las políticas conservadoras se colorean con lenguajes revolucionarios. La historia parece girar alocadamente sobre sí misma, tiene la forma de *pastiche*. A esta realidad hay que sumarle la irrupción de Asia, de China e India, en la política mundial. Las ideologías europeas están huérfanas ante este nuevo hecho. Ni el liberalismo ni el marxismo pueden dar cuenta de la aparición de pueblos antes sujetos al mundo colonial. El naciente Tercer Mundo desborda los parámetros estrechos del pensamiento político europeo. Tal situación de orfandad refuerza los discursos ideológicos cada vez más vacíos, y por ende más peligrosos. Estamos ante un nuevo mundo esquivo a las consagradas configuraciones filosófico políticas que le daban sentido. La época actual realiza como ninguna otra la experiencia de la contingencia. La traducción filosófica de la historicidad presente sería elevar a primer plano el hecho bruto de la contingencia. Tal intuición filosófica se encuentra en el centro del argumento merleaupontyana. La racionalidad filosófica inmanente a la experiencia

⁸ “Es el filósofo quien piensa y decreta la identidad de la historia y de la filosofía, lo que vuelva a significar que no hay identidad.” Merleau-Ponty, M, *Elogio de la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 33.

histórica muestra la caducidad de la pretensión de validez universal del liberalismo y del marxismo. Se trata del fin del optimismo histórico heredado del siglo XIX. Optimismo que había reforzado excesivamente las posibilidades de la *virtud* en detrimento de la *fortuna*, que es la manera clásica de nombrar la contingencia del acto humano, adversidad anónima que envuelve toda práctica.

Volver a Maquiavelo es la conclusión implícita de la conferencia, para neutralizar las ciegas políticas belicistas del antagonismo atrincheradas en teologías seculares y en humanismos totalmente fetichizados. Cito el final de la conferencia: “Las discusiones de nuestro tiempo son tan convulsionadas porque resiste a una verdad muy cercana, y porque está más cerca quizás que ningún otro de reconocer, sin velo que se interponga, con las amenazas de la adversidad, las metamorfosis de la Fortuna.”⁹

La lectura de Marx definió sin duda el itinerario filosófico de Merleau-Ponty. Vimos sus dos niveles, la implicancia de la noción marxista de *praxis* para una fenomenología de lo sensible-corporal, también las discusiones con ciertas inflexiones de Marx. Por eso nos permitimos sugerir, que la filosofía y la política merleaupontyana se mueven dentro de la frontera abierta por la obra de Marx, aunque siempre nuestro autor esta presto para aderezar una pócima de contingencialismo maquiaveliano con el propósito de que la frontera jamás se cierre en ninguno de los dos sentidos.

⁹ Merleau-Ponty, M, “El hombre y la adversidad”, en *Signos*, Seix barral, Barcelona, 1964, p. 304.