



Violencia, historia y humanismo. Aportes desde el pensamiento Merleau-Ponty

Violence, History, and Humanism. Contributions from Merleau-Ponty
Thought

Violència, historia i humanisme. Aportacions des del pensament
Merleau-Ponty

Maximiliano Basilio Cladakis 

Universidad Nacional de San Martín, *Argentina*

maximiliano.cladakis@gmail.com

Recibido: 20/04/2023

Aceptado: 13/06/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen El trabajo aborda la relación entre violencia, historia y humanismo desde los denominados escritos existencialistas de Maurice Merleau-Ponty. La condición de ser situado del ser humano abre un campo de reflexión donde el pensamiento se entrelaza con la experiencia histórica. Esta experiencia se nos aparece atravesada por la violencia. En nuestro artículo nos detendremos en señalar el modo en que el filósofo francés lleva a cabo una crítica al humanismo liberal e intenta proponer un pensamiento que dé cuenta de la experiencia concreta del ser humano. Esto no significa un abandono de los valores pregonados por el humanismo sino del modo en que al no considerar las condiciones materiales, simbólicas y políticas se convierten en discursos que no se encarnan en la realidad efectiva de la vida comunitaria.

Palabras clave Merleau-Ponty, fenomenología, existencialismo, violencia, humanismo.

Abstract The work addresses the relationship between violence, history and humanism from the so-called existentialist writings of Maurice Merleau-Ponty. The condition of being situated of the human being opens a field of reflection where thought is intertwined with historical experience. This experience appears to us traversed by violence. In our article we will stop to point out the way in which the French philosopher carries out a critique of liberal humanism and tries to propose a thought that accounts for the concrete experience of the human being. This does not mean an abandonment of the values proclaimed by humanism, but rather the way in which, by not considering material, symbolic and political conditions, they become discourses that are not embodied in the effective reality of community life.

Keywords Merleau-Ponty, Phenomenology, Existencialism, Violence, Humanism.

Resum El treball aborda la relació entre violència, història i humanisme des dels denominats escrits existencialistes de Maurice Merleau-Ponty. La condició de ser situat de l'ésser humà obre un camp de reflexió on el pensament s'entrellaça amb l'experiència històrica. Aquesta experiència se'ns apareix travessada per la violència. En el nostre article ens detindrem a assenyalar la manera en què el filòsof francès duu a terme una crítica a l'humanisme liberal i intenta proposar un pensament que doni compte de l'experiència concreta de l'ésser humà. Això no significa un abandó dels valors pregonats per l'humanisme sinó de la manera en què al no considerar les condicions materials, simbòliques i polítiques es converteixen en discursos que no s'encarnen en la realitat efectiva de la vida comunitària.

Paraules clau Merleau-Ponty, fenomenología, existencialisme, violencia, humanisme.

Introducción

El presente estudio apunta a abordar la relación entre violencia y humanismo desde el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Circunscribiéndonos, ante todo, a los escritos denominados existencialistas¹, el interés de nuestro trabajo radica en el modo en que el filósofo francés problematiza el carácter situado de la existencia humana donde la experiencia histórica se nos muestra atravesada por la violencia en múltiples sentidos. En este aspecto, cabe destacar que la violencia no se presenta a la manera de un error, sino que, por el contrario, se trata de una imbricación recíproca. La relación entre violencia e historia, al mismo tiempo se abre en una serie de aristas que se manifiesta en varias facetas del pensamiento de Merleau-Ponty. No se trata únicamente de un problema que atañe a la dimensión política de su filosofía. Si bien el problema es nodal desde esta perspectiva, involucra de igual manera sus reflexiones sobre la historia, la subjetividad y la intersubjetividad. En este sentido, comprendemos que la relación entre violencia e historia es una de las vías de acceso al pensamiento de Merleau-Ponty más relevantes, donde se articulan cuestiones teóricas con cuestiones de índole práctico-políticas, donde la fenomenología husserliana se entrelaza con el hegelianismo, el marxismo y la lectura de Maquiavelo.

Desde esta perspectiva, la cuestión del humanismo se dirime en dos direcciones complementarias. En primer lugar, significa una toma de distancia con el humanismo liberal, tanto a nivel filosófico como a nivel moral y político. En este sentido, el planteamiento de Merleau-Ponty se muestra compartiendo un suelo común con aquellos pensadores como Jean Paul Sartre y Simone De Beauvoir, con los que compartía la dirección de la revista *Los tiempos modernos*. El humanismo liberal aparece representado como uno de los elementos distintivos de una forma de comprender el mundo, al ser humano y a la historia alienado de la experiencia concreta, llegando a ser incluso una forma de ocultar los aspectos terribles de ella. En segundo lugar, el distanciamiento con el humanismo liberal y abstracto no significa, en el caso de Merleau-Ponty, un abandono del humanismo sino la apuesta por una realización concreta en la historia de los valores pregonados por este.

Con la finalidad de abordar esta relación, el presente trabajo se articula en cinco apartados. En el primero de ellos abordaremos el descubrimiento de la violencia en la historia a partir de acontecimientos históricos y también filosóficos. En este sentido, dicho descubrimiento significó el desmoronamiento de ideales en torno al progreso y a la paz por parte de Merleau-Ponty. El segundo apartado tratará acerca de la interpretación que hace Merleau-Ponty del marxismo como una filosofía radical que pueda dar cuenta de la realidad efectiva de la condición humana. En el

¹ Comprendemos por “escritos existencialistas” a la obra de Merleau-Ponty que va de los años cuarenta a principios de la década del 50, siguiendo la tesis de Waldenfes (1986).

tercero, se tratará del sentido agonal de la vida colectiva a la que propio Merleau-Ponty denomina como “el infierno”. Ya en su origen la existencia se presenta atravesada por las luchas y antagonismos, como una “Comunión de Santos negra” (Merleau-Ponty, 1964: 263). En el cuarto apartado expondremos la cuestión en torno a la violencia instituida y la violencia instituyente las cuales, en *Humanismo y terror*, aparecen representadas por la violencia liberal y la violencia marxista. En el quinto y último, nos detendremos en la propuesta ética y política de Merleau-Ponty por un humanismo que sea una encarnación histórica de los valores.

Consideramos que el tema es de gran relevancia ya que, por un lado, resulta fundamental en la reflexión merleau-pontyana, por otro, abre posibilidades de reflexión en torno a nuestra contemporaneidad histórica, política y filosófica. En las siguientes páginas nos centraremos principalmente en algunos capítulos de *Humanismo y terror*, y en los ensayos “La guerra tuvo lugar”, “Marxismo y filosofía” y la “Nota a Maquiavelo”.

La violencia y la desgracia: elementos de la historia

Judith Revel (2017) señala que “La guerra tuvo lugar” es un texto crucial en la obra de Merleau-Ponty. Este ensayo, escrito tras la experiencia de la Ocupación, la filosofía se presenta como un pensar situado cuyo suelo es la historia y las relaciones concretas entre los seres humanos. En el escrito, Merleau-Ponty emplea la primera persona del plural y testimonia acerca del modo en que el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial significó el resquebrajamiento de una forma de comprender el mundo y la historia que caracterizaba a la generación de intelectuales franceses formados durante la década de los años veinte; generación de la que él mismo había sido parte. Sin embargo, la profundidad testimonial del ensayo guarda, al mismo tiempo, una notoria profundidad filosófica. En el empleo de la primera persona del plural se manifiesta una problematización acerca de la relación entre historia y violencia

En el primer párrafo del texto, Merleau-Ponty (1977) confiesa: “habíamos decidido secretamente ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia (...)” y que se les había enseñado que “las guerras nacen de malentendidos que pueden ser disipados y de casualidades que pueden ser conjuradas a base de paciencia y coraje” (211). El filósofo francés se refiere al modo en que desde la academia francesa se profesaba una filosofía donde los horrores de la experiencia humana eran comprendidos como errores que podrían ser evitados. La formación recibida predicaba “no confiar en los hechos” (Merleau-Ponty, 1977: 211). La guerra estaba allí, los acontecimientos lo mostraban, pero “ocurre que no nos guiábamos por los hechos” (Idem.). En este punto, se debe destacar el modo en que Merleau-

Ponty articula las filosofías en boga con la preeminencia política del liberalismo en una Francia que había resultado vencedora en la Primera Guerra Mundial. “Esta filosofía optimista, que reducía la sociedad humana a una suma de conciencias felices siempre dispuestas para la paz y la felicidad, era de hecho la filosofía de una nación difícilmente victoriosa, una compensación en lo imaginario de los recuerdos de 1914” (Idem.). Sin embargo, el autor reconoce que sabían de “los campos de concentración, que los judíos eran perseguidos, pero estas certezas pertenecían al ámbito del pensamiento” (Ibid.: 211-212). Una Francia que no solo no quería la guerra, sino que la ignoraba convivía con una filosofía que pensaba la historia de manera abstracta.

La situación socio-política, las perspectivas filosóficas hegemónicas, un espíritu de época que no podía hacer frente a los horrores que se desplegaban sobre Europa constituían una visión del mundo que sostenía valores e ideas que estaban inhabilitados para comprender lo que ocurría. Asimismo, los hechos ocurrían y, como señala Merleau-Ponty eran sabidos. Sin embargo, esa filosofía y ese espíritu optimista se volvían, por medio de la ingenuidad y del silencio, cómplices del horror.

El ámbito socio-político y la filosofía se anudaban, por lo tanto, en el negacionismo de los acontecimientos. La toma de conciencia de esta situación por parte de Merleau-Ponty converge con la de otros intelectuales franceses de la época, algunos de los más reconocidos son Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir. En este sentido, hay una toma de distancia tanto filosófica como política con respecto a sus periodos de formación. Si en “La guerra tuvo lugar” observamos una crítica a esta filosofía que toma como punto de partida las conciencias individuales, independientes de la situación, al mismo tiempo se plantea una filosofía que tome al hombre en su realidad efectiva. Esta crítica a la negación de los hechos es al mismo tiempo una toma de posición en torno a una filosofía que debe pensar sobre los hechos, sobre la situación, sobre las condiciones históricas y materiales de la existencia humana.

Merleau-Ponty observa que detrás del liberalismo y de la idea de progreso, características de la Francia de los años ´20, hay una comprensión desencarnada, abstracta y no situada del hombre. La comprensión ingenua de la historia corre en paralelo con una reducción del hombre independiente de las situaciones concretas. En abierta oposición con estas premisas, el filósofo francés sostiene que somos en una situación y que nuestros actos sobrepasan nuestras intenciones, se vuelcan sobre un mundo compartido, son recibidas y significadas por los otros.

En ambas cuestiones se observa el distanciamiento con la actitud cartesiana y también con la moralidad kantiana. En cuanto a esto último son claras las siguientes palabras de Merleau-Ponty: “fuimos llevados a asumir y a considerar como nuestros no solo nuestras intenciones, sino también las consecuencias de estos actos en el exterior, el sentido que toman en un cierto contexto histórico” (Ibid.: 219). En

cuanto a Descartes, Merleau-Ponty se aleja de la idea del *cogito* como fundamento de la subjetividad. Solo a partir de un proceso de abstracción puedo comprenderme como una conciencia que se realiza en una relación solipsista de sí a sí. En la filosofía situada que propone Merleau-Ponty, el “solitario cartesiano (...) no ve detrás de sí su sombra proyectada sobre la historia como sobre un muro, este sentido, esta figura que toman sus acciones en el exterior, este Espíritu objetivo que es él mismo” (Ibid: 220). La reasunción de una expresión hegeliana, como lo es la de “Espíritu objetivo”, es llevada a cabo por Merleau-Ponty para expresar el modo en que lo subjetivo y lo objetivo, lo interior y lo exterior se encuentran entrelazados dialécticamente.

La experiencia humana es una experiencia histórica, intersubjetiva, atravesada por fuerzas anónimas e impersonales. Frente a la propuesta liberal de la libertad individual como hecho, Merleau-Ponty dice que “la libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él” (Ibid.: 223). La existencia en el mundo nos coloca en una relación vital con los otros, por lo que solo soy libre con los otros. Inmiscuido en una historia compartida mi libertad se entrecruza con la de los otros, soy en una relación intersubjetiva.

En este aspecto, Merleau Ponty afirma lo siguiente:

Estamos en el mundo, mezclados a él, comprometidos con él. No hay ninguna razón para cederle todo al exterior y para confiarnos en nuestros pensamientos, siempre libres, incluso para un esclavo. Esta división del interior y del exterior es abstracta. Damos al mundo más y menos. Le damos menos, ya que pesamos sobre él cuando llega el momento y el Estado no es nada sin nuestro consentimiento. Le damos más, ya que despierta nuestro interés, es en él donde vivimos y, al querer ser libre al margen del mundo, no somos libres en absoluto. Un juicio sin palabras no llega a realizarse, una palabra sin respuesta posible es algo absurdo, mi libertad y la del otro se anudan entre sí a través del mundo (Ibid: 222).

El acontecimiento histórico, en este caso la Guerra, pone de manifiesto el compromiso ineludible con el mundo. Nuestros actos, nuestras palabras, se inscriben en la historia. Nuestra libertad es una libertad en situación. Es en ella donde elegimos, donde nuestras vidas transcurren. El solitario cartesiano puede pensarse escindido de ese mundo histórico, político, social, pero no es más que una evasión. En verdad su indiferencia hacia el mundo es una complicidad. Precisamente, como veremos más adelante, con la figura del yogi, la renuncia al mundo es imposible. Al mismo tiempo, se ve con claridad el modo en que se comprende la ambigüedad de la relación interioridad-exterioridad. La oposición surge de la abstracción propia del entendimiento formal moderno. Entre lo exterior y lo interior hay una relación de ida y vuelta.

Radicalizar la filosofía

La indagación en torno a la historia se articula con la exigencia de un pensamiento que se ubique “más acá” del entendimiento formal. La condición de ser situado del hombre pone en tensión las perspectivas ingenuas e idealistas; lo terrible, lo demoniaco y lo inhumano se presentan como nuestra realidad efectiva. En este aspecto, se da la búsqueda de una filosofía radical en tanto se trata de ir hacia los problemas concretos del ser humano.

Cómo señala María Carmen López (2010):

Merleau-Ponty interpretó la máxima husserliana de la vuelta a las cosas mismas como exigencia de radicalidad, es decir de ir a los problemas, al ser humano mismo. Cualquiera de este se encuentra comprometido políticamente. Por eso radicalizar la filosofía en sentido marxista, era realizarla en la vida individual, y también en un sentido fenomenológico, reflexionar sobre ella y su relación con otras dimensiones de la existencia (103-104).

A partir de estas palabras, es posible entrever dos cuestiones. Por un lado, el significado que Merleau-Ponty otorga a la sentencia husserliana. En este punto, es interesante señalar que este modo de interpretar el pensamiento de Husserl y de comprenderlo como la posible vía de acceso a una filosofía situada se encuentra presente también en Sartre. En su breve ensayo “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, el autor de *El ser y la nada* afirma que Husserl “ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor” (Sartre, 1960: 28). El propio Sartre cuando habla de Merleau-Ponty y del surgimiento de la idea de publicar *Los tiempos modernos*, ambos dijeron las palabras clave: “fenomenología, existencia y descubrimos nuestras verdaderas preocupaciones” (Sartre, 1965: 193).

Por otro lado, esta vinculación de la fenomenología husserliana con el marxismo significaba, al mismo tiempo, una reflexión sobre la historia, y un compromiso, una toma de posición con los acontecimientos. La reflexión acerca de la historia gira entonces sobre el despliegue de los acontecimientos. La historia es aquello que nos rodea, que nos hace, con lo que estamos comprometidos.

Ahora bien, la lectura merleau-pontyana de la obra de Marx pone de manifiesto la exigencia de radicalizar la filosofía. En el ensayo “Marxismo y filosofía” aparece a modo de epígrafe la célebre sentencia de Marx acerca de que “ser radical es tomar las cosas por la raíz. Ahora bien, para el hombre, la raíz misma es el hombre” (Merleau-Ponty, 1977:191). El filósofo francés sostiene que efectivamente, hay en Marx un intento de radicalizar el pensamiento filosófico. Sin embargo, en el ensayo, aclara que no se trata de continuar los planteos de los seguidores de Marx.

Precisamente, Merleau-Ponty se distancia explícitamente del objetivismo, del cientificismo y del mecanicismo, que eran las formas dominantes de comprender la obra del pensador de Treveris, sobre todo, desde los órganos de difusión del Partido Comunista y de la Unión Soviética. Las primeras palabras del ensayo lo dejan en claro al afirmar que uno “se haría una extraña idea del marxismo y de sus relaciones con la filosofía si tuviera que juzgar por los escritos de ciertos marxistas contemporáneos” (Idem.). La preeminencia del positivismo y de un espíritu antifilosófico por parte de estos marxistas contemporáneos tiene, para Merleau-Ponty, más que ver con Comte que con el propio Marx.

Otra característica del marxismo contemporáneo es la asunción de leyes inamovibles de la historia. Esto ya se encuentra presente en Engels, cuando habla de las tres leyes dialécticas de la materia, cuestión que se vuelve posteriormente un dogma incuestionable dentro de los marxistas. Merleau-Ponty observa que esto contradice al propio Marx ya que “todo el esfuerzo de Marx en *El capital* tiende justamente a mostrar que estas leyes famosas (...), son en realidad atributos (y máscaras) de una cierta estructura social, el capitalismo, que evoluciona por sí mismo hacia su destrucción” (Ibid.:194).

Si en el primer punto del presente trabajo se ha señalado la toma de distancia de Merleau-Ponty con respecto al subjetivismo representado por el cartesianismo y por el kantismo, podemos observar el modo en que se sitúa también de manera crítica con respecto al objetivismo, del cual el dogmatismo marxista es uno de sus exponentes.

Sin embargo, el marxismo auténtico supone un pensamiento que toma como punto de partida al hombre y su sistema de relaciones concreto. El filósofo francés advierte que en el pensamiento de pensamiento de Marx no hay un aplastamiento del hombre por la historia, sino que se da un ida y vuelta entre la libertad y la necesidad, pues “se trata de comprender que el lazo que une al hombre con el mundo es al mismo tiempo el medio de su libertad, y como el hombre, en contacto con la naturaleza, sin quebrantar, sino al contrario, proyecta los instrumentos de su liberación (Ibid.: 200). En este sentido, el marxismo se sitúa a igual distancia del subjetivismo como del objetivismo. Ambas son actitudes extremas, de las cuales el propio Marx se aleja en la tercera tesis sobre Feuerbach donde sostiene que “los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias” (Marx, 1962; 426).

Es esta ambigüedad del pensamiento de Marx la que hace que Merleau-Ponty reasuma su filosofía como exponente de una búsqueda de radicalidad. Es en este punto donde el filósofo francés habla de la posible revinculación del marxismo con la filosofía. Más allá del dogmatismo marxista, hay en la obra del propio Marx, una

crítica a la filosofía. Sin embargo, Merleau-Ponty señala que no se trata de una crítica a la filosofía en general sino a cierta perspectiva filosófica. “La filosofía será falsa sólo en tanto permanezca abstracta, en tanto se encierre en los conceptos y en los entes de razón y esconda las relaciones interhumanas efectivas” (Merleau-Ponty, 1977: 203).

Estas palabras de Merleau-Ponty sobre Marx pueden ser leídas como la manifestación de la propia búsqueda del filósofo francés. La filosofía debe poder meditar sobre la historia concreta de los hombres, lo que tiene por correlato sobrepasar los dualismos filosóficos. Una filosofía radical, un pensamiento situado debe ir en una dirección distinta del subjetivismo y del objetivismo. La violencia y su relación de la historia no pueden ser leídos a partir de una sumatoria de actos individuales, ni tampoco como un determinismo que, en términos empleados por Sartre (2004) en la *Crítica de la razón dialéctica*, sólo le llega desde fuera a los hombres.

Maquiavelo y la figura del infierno

En su búsqueda por una filosofía radical que habilite un pensamiento de la condición humana por fuera de las idealizaciones, Merleau-Ponty encuentra en Maquiavelo otro ejemplo. En su “Nota a Maquiavelo” Merleau-Ponty señala que el Florentino se atreve a indagar en las ambigüedades de la existencia comunitaria. El filósofo francés lo llama un “pensador difícil y sin ídolo” (Merleau-Ponty, 1964: 263). Precisamente, para Merleau-Ponty es en esa ausencia de ídolos donde se halla la grandeza del autor de *El príncipe*. No idolatra la historia, ni la política, ni al hombre, se atreve a inmiscuirse en el sentido infernal que guarda la historia.

La figura del infierno para referirse a la intersubjetividad es empleada en la más que conocida sentencia que aparece en *A puertas cerradas* de Jean Paul Sartre: “el infierno son los otros” (Sartre, 1983: 186). La afirmación se inscribe dentro del despliegue de la obra teatral donde la dinámica de los tres personajes se presenta como una circularidad infernal que nunca acaba. Lo expuesto por Sartre, al mismo tiempo, se encuentra relacionado con las premisas en torno al ser para-otro presentadas en *El ser y la nada*. En la obra de 1943 el sentido originario de las relaciones intersubjetivas es el conflicto. El otro me objetiva o yo soy objetivado por el otro, sin posibilidad de mediación. Pero tampoco de realización. Tanto el sadismo como el masoquismo, por mencionar dos ejemplos, culminan inevitablemente en el fracaso.

Ahora bien, a pesar de las notorias y trabajadas diferencias entre los planteos de Sartre y de Merleau-Ponty al abordar la cuestión de la intersubjetividad, la figura del infierno también se presenta en el autor de la *Fenomenología de la percepción*. En la *Nota a Maquiavelo* Merleau-Ponty sentencia que “la vida colectiva es el

infierno” (Merleau-Ponty, 1964: 264). Si bien la afirmación se refiere al modo en que Maquiavelo presenta la coexistencia, el propio Merleau-Ponty reasume las reflexiones del Florentino. En más de un sentido pueden encontrarse varios puntos en común entre este ensayo y “La guerra tuvo lugar”.

La lectura que Merleau-Ponty lleva cabo de Maquiavelo se encuentra en las antípodas de la de Jacques Maritain. En su texto *Los usos de la razón*, Maritain (1959) hace de la figura del Florentino lo opuesto a la ética y a la moral. Estas lecturas conllevan a una idealización o bien de la moral, o bien, de la política, o bien de ambas. La interpretación merleau-pontyana, por el contrario, hace del Florentino el exponente de un escritor que devela el sentido infernal que constituye parte de la experiencia histórica.

Sin embargo, Maquiavelo no se ubica en las antípodas del moralismo tradicional, sino que lo pone en tela de juicio.

Desconcierta a los que creen en el Derecho como a los que creen en la Razón del Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de virtud en el momento en que ofende duramente la moral ordinaria. Y es que describe este nudo de la vida colectiva en que la moral pura puede ser cruel y en el que la política pura exige algo como moral (Merleau-Ponty, 1964: 263).

Es esa ambigüedad la que incomoda de Maquiavelo. Sin embargo, no se trata de que el autor sea ambiguo, sino que la experiencia comunitaria lo es. En *El príncipe* como en los *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*, se describen los hechos, y los consejos que puede emitir el autor no surgen sino de la lectura e interpretación de estos. La violencia no es una propuesta de Maquiavelo por sí mismo, sino que emerge de la patencia de la violencia que se da en la historia.

En este sentido, Merleau-Ponty observa que Maquiavelo no parte, como sí lo hace el liberalismo, del individualismo metodológico, sino de una intersubjetividad originaria, de “un nudo de la vida colectiva” (1964: 264). Con todo, esta comunidad no es armonía, sino que es conflicto y antagonismo. En el acontecimiento originario de la intersubjetividad ya se encuentra la violencia. Sin embargo, el filósofo francés señala que en Maquiavelo las relaciones intersubjetivas no se agotan en el antagonismo ya que “en el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparto de mí es la misma que envío a los otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro” (Merleau-Ponty, 1964: 266).

La lucha como origen de la intersubjetividad y de la historia significa al mismo tiempo antagonismo y reciprocidad. La violencia se instituye como contraviolencia, lo que significa una circularidad donde el otro y yo nos reconocemos en una lógica que comprende al antagonismo pero que no se reduce a él. En este aspecto es

importante destacar el modo en que la violencia no se presenta como un accidente o error en la vida en común, sino como algo que se encuentra presente en la intersubjetividad. Como señala Diego Paredes Goycochea, “en el drama que se presenta en la acción de unos sobre otros está latente un elemento de violencia y terror” (Paredes Goycochea, 2017: 114). En su trabajo, Goycochea observa que Merleau-Ponty comprende la violencia como algo siempre presente en las comunidades. La acción con los otros tiene como correlato la acción sobre los otros. Siempre se da un sobrepasamiento que irrumpe sobre los otros.

Ahora bien, al hablar de moral, en *Humanismo y terror* se contraponen la figura de Maquiavelo a la de Kant. Cuando el filósofo francés menciona el pesimismo que es origen de nuestra situación histórica señala que “si es verdad que la historia es una lucha, si el racionalismo mismo es una ideología de clase, no hay ninguna posibilidad de reconciliar inmediatamente a los hombres haciendo uso de la buena voluntad, como decía Kant” (Merleau-Ponty, 1956: 149). Si la historia está atravesada por las luchas y el conflicto, el idealismo moral conlleva a una enajenación con las situaciones concretas. En tono polémico, Merleau-Ponty dice que “decir la verdad, proceder con conciencia, son las coartadas de la falsa moralidad; la verdadera moralidad no se ocupa de lo que pensamos y queremos, sino de lo que hacemos; nos obliga a asumir de nosotros mismos una visión histórica” (Ibid.: 149-150) y, en este sentido, “Maquiavelo cuenta más que Kant” (Ibid.: 150).

Cuando Merleau-Ponty realiza esta oposición entre Maquiavelo y Kant, se trata, ante todo, de una diferencia de actitudes que no se reduce a la exégesis de los autores. No es difícil observar que en *Humanismo y terror* retoma los dilemas planteados en “La guerra tuvo lugar”. El juicio sobre nuestros actos no puede reducirse a la intención que los mueve. Ellos escapan de nosotros y de nuestras intenciones para volcarse a la historia. Su significado nos trasciende. En ese sentido, la verdadera moralidad de la que habla Merleau-Ponty significa una toma de conciencia de nuestra situación histórica y del modo que nos inscribimos en ella mediante nuestra praxis.

El sentido trágico de la acción

La reflexión merleau-pontyana en torno a la imbricación de la violencia en la historia no se limita a ser una descripción del sentido general de la historia, sino que significa la reflexión en torno a situaciones concretas y contemporáneas, al mismo tiempo que una toma de posición con respecto a los acontecimientos. Como ya se ha señalado, la radicalización de la filosofía significa, para Merleau-Ponty, adentrarse también en los grandes temas que conmueven a una época. En el primer apartado del presente estudio, hemos visto el modo en que el pensamiento de Merleau-Ponty

se veía atravesado por la Segunda Guerra Mundial. En *Humanismo y terror* el filósofo francés se adentra en los preliminares de la Guerra Fría y del surgimiento del Mundo Bipolar.

La cuestión entorno a la violencia se torna acuciante. La Revolución de Octubre no sólo se instituyó por la violencia, sino que se consolidó a través de ella. Las condenas desde el liberalismo iban a la par con las justificaciones desde el comunismo. Merleau-Ponty se sumerge en el debate. Si bien el texto suele ser leído como una suerte de apología de la URSS, no se trata de eso. Lo que hace Merleau-Ponty es problematizar, tanto desde una perspectiva como de la otra, el problema de la violencia. En el caso del liberalismo, señala una doble vara en las acusaciones que se llevan a cabo contra el Régimen Soviético.

El filósofo francés sostiene que “el anticomunismo se niega a ver la violencia en todas partes” (Merleau-Ponty, 1956: 46)”. Precisamente, Merleau-Ponty señala que el liberalismo es un sistema que ejerce la violencia a diario, tanto en las políticas coloniales que las potencias ejercen sobre los países de la periferia como en las políticas que las mismas potencias ejercen, fronteras hacia dentro, para con las clases subalternas. Aquí se presenta un punto sumamente importante, las críticas a la violencia revolucionaria pronunciadas por el liberalismo se hacen en nombre de valores que el propio liberalismo quebranta. El liberalismo condena la violencia comunista en nombre de valores abstractos que él mismo niega en la praxis.

Por otra parte, *Humanismo y terror* expone los argumentos por los cuales el comunismo legitima su violencia y problematiza acerca de si estos argumentos son consistentes con las políticas implementadas en la URSS. Ya en el prólogo del texto Merleau-Ponty indica que el comunismo justifica la violencia en virtud de que la Revolución encamina al hombre hacia el fin de la división de clases, de la reconciliación de la humanidad y el fin de la Guerra. Sin embargo, “la diferencia es cada vez mayor entre lo que los comunistas piensan y lo que escriben porque es cada vez más grande la diferencia entre lo que quieren y lo que hacen” (Ibid.: 14). Incluso Merleau-Ponty recurre a la anécdota de “un comunista que se declaraba calurosamente de acuerdo con nosotros luego de haber leído el comienzo de este ensayo, escribe tres días más tarde diciendo que atestigua, digamos, un vicio solitario del espíritu, y que hacemos el juego al neofascismo francés” (Idem).

Ahora bien, en *Humanismo y terror* se retoman dos figuras de Arthur Koestler para expresar dos actitudes frente a las oscilaciones de la historia: la del yogi y la del comisario. Estas figuras expresan dos posiciones antagónicas a la hora de enfrentar los dilemas que nos presenta la experiencia histórica. Merleau-Ponty realiza la siguiente pregunta: “¿es verdad que tengamos que elegir entre ser comisario, es decir actuar por los hombres desde afuera y tratarlos como instrumentos, o ser yogi, es decir, invitar a los hombres a una reforma sólo interior?” (Ibid.: 67). Frente a la

violencia, el comisario justifica todos los medios en favor de un fin. El yogi rechaza, en cambio, el mundo y es la pura conciencia moral.

No se trata del Yogi en lucha con el Comisario, la conciencia moral en lucha con la eficacia política, el sentimiento oceánico en lucha con la acción, el corazón en lucha con la lógica, el hombre sin lastre en lucha con la tradición: entre esos antagonistas no hay un terreno común y por consiguiente no hay encuentro posible (Ibid.: 107).

Ambas figuras representan actitudes extremas que no comparten un suelo común. La lógica del comisario es la de la legitimación de todo acto a partir de la certeza de que se trata de medios para lograr un fin superior. La violencia es un comprendida como un medio más. El yogi, por el contrario, es una renuncia al mundo de la acción y su juicio sobre los actos toma a estos como actos puros, sin contexto, sin historia. El comisario es pura exterioridad; el yogi pura interioridad. Sin embargo, comparten el hecho de ser actitudes que niegan la contingencia y la incertidumbre inherentes a la historia. Al mismo tiempo que ignoran el sentido trágico de las acciones. Hablamos de trágico no en el sentido griego, sino en el modo en que nuestros actos nos sobrepasan en una historia de la que lo posible ocupa el lugar de lo cierto. En este sentido, la posición del yogi puede volverse complicidad con la violencia y la del comisario dar legitimidad a acciones que encaminan el rumbo de la historia hacia una finalidad contrapuesta a aquello por lo que las legitima.

Se trata de un dilema donde habita el sentido trágico del ser situado.

Lo verdaderamente trágico comienza cuando el mismo hombre comprendió al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia, y que sin embargo el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad, el juicio y el aparato, ya no tenemos sólo una serie de oscilaciones, sino una relación dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos (Idem.).

Este sentido trágico de la experiencia humana nos coloca en el dilema de comprendernos en una situación donde las oscilaciones de la historia tornan frágiles nuestras acciones y juicios frente a determinados acontecimientos. Lo trágico aparece como inherente a la vida en común.

Como señala Eduardo Rinesi:

La tragedia es un modo de tratar con el conflicto, con la dimensión de la contradicción y de antagonismo que presentan siempre las vidas de los hombres y las relaciones entre ellos y esa cuestión del conflicto es también uno de los núcleos fundamentales de la política (Rinesi, 2003: 13).

La encarnación de valores

Ahora bien, no se debe comprender que las críticas a las visiones ingenuas de la historia ni que el sentido trágico de la relación entre nuestras acciones y la historia conlleven a Merleau-Ponty a una suerte de pesimismo o nihilismo. En *Elogio a la filosofía*, el filósofo francés dice con énfasis que “el todo es vano, o el todo está mal, como por otra parte, el todo está bien, que apenas se distingue de él, no pertenecen a la filosofía” (Merleau-Ponty, 2006, p. 48). En cuanto a las meditaciones en torno a la relación entre violencia e historia, Merleau-Ponty no se aleja de los ideales humanistas. En el texto mismo “La guerra tuvo lugar” sostiene antes de la guerra no estaba equivocado al querer la libertad, la verdad, la felicidad, las relaciones transparentes entre los hombres, y no renunciar al humanismo” (Merleau-Ponty, 1977: 225).

Las siguientes palabras de Graciela Ralón de Walton son sumamente clarificadoras:

El carácter situado y finito de la existencia, lejos de hacernos caer en un escepticismo sin salida, nos enseña a valorar aquellos momentos en que la vida humana, en la medida que se interpreta, logra recuperar el valor y el sentido de sus acciones, ya que algunas veces, en el amor, en la plenitud de la obra o en las acciones políticas, los hombres se reúnen y los acontecimientos responden a su voluntad (Ralón, 2010: 411).

Cuando Merleau-Ponty lleva a cabo sus críticas al liberalismo y la reasunción de los pensamientos de Marx y de Maquiavelo, lo que se pone en cuestión es el modo en que “que los valores siguen siendo nominales y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política” (Merleau-Ponty, 1977: 225). El humanismo no es dejado de lado, sino que la pregunta es acerca de sus posibilidades de realización. En la *Nota a Maquiavelo* Merleau-Ponty sostiene que “no existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede proceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión” (Merleau-Ponty, 1960: 268).

Este humanismo serio debe tomar como punto de partida una comprensión del hombre situado, atravesada por la historia, por las disputas y antagonismos que atraviesan a las sociedades. Sólo a partir de ello, es posible intentar llevar a cabo una realización de los valores. En este aspecto, lo moral se entrelaza con lo político. En

efecto, no sólo se deben tener en cuenta los valores que se defienden sino las fuerzas que pueden lograr la realización en la historia de esos valores. La violencia atraviesa la historia de múltiples maneras, por lo que el humanismo real debe, al mismo tiempo, someter a crítica esta realidad efectiva y meditar acerca de las posibilidades reales de su superación o disminución.

Se trata de un humanismo que reconfigure las relaciones sociales, políticas y económicas para que sea posible un reconocimiento recíproco entre los hombres. En la realidad efectiva de las sociedades capitalistas modernas dicho reconocimiento no se da puesto que, como señala Ricouer, “a diario se perpetúan y se desplazan los privilegios de la propiedad y del poder, de qué manera inclusive se consolida la autoridad de maestros del pensar, cómo se encumbran los goces culturales de las elites sobre el pedestal del trabajo y el sufrimiento de los desheredados” (Ricouer, 2012: 47).

El humanismo propuesto por Merleau-Ponty exige un compromiso con las situaciones concretas de nuestras sociedades, una toma de posición con respecto a las distintas fuerzas en conflicto. El humanismo exige, por lo tanto, un compromiso político. En el caso de Maquiavelo ese es uno de los puntos del pensamiento del Florentino que retoma Merleau-Ponty. En el caso de Marx, la crítica a las desigualdades que surgen del sistema capitalista es imprescindible para la comprensión de aquello que genera una violencia cotidiana que cercena el reconocimiento. La lucha contra los distintos modos de violencia que atraviesan a la historia sólo puede darse si reconocemos su existencia.

Conclusión

Los planteos de Merleau-Ponty se abren en una serie de aristas que resultan sumamente importantes para el pensamiento filosófico como también para una reflexión situada en torno a las problemáticas que atraviesan la vida común. Ante todo, se debe destacar el modo en que el posicionamiento crítico frente a las interpretaciones abstractas e ingenuas en torno a la condición histórica tiene como correlato la propuesta de una comprensión situada de la experiencia humana. En este sentido, como se ha visto a lo largo del texto, el intento de Merleau-Ponty de radicalizar la filosofía significa una trasfiguración de esta en una meditación que se sumerja en los diversos pliegues problemáticos de la existencia humana.

Cabe destacar que la problematización filosófica de la violencia llevada a cabo por Merleau-Ponty no se reduce al interés teórico, sino que se vuelve sobre el horizonte histórico para cuestionarlo, para tomar posición. La reasunción de la obra de Marx como la de Maquiavelo es llevada a cabo con miras a una filosofía que intenta inscribirse en el mundo. Para Merleau-Ponty la filosofía exige un compromiso con los otros.

Por otra parte, la apuesta por un humanismo real que se funde en valoraciones concretas y encarnadas de las relaciones humanas significa una tarea que involucra de manera dialéctica la teoría con la praxis. Si el humanismo liberal aparece como un ocultamiento de las distintas violencias que hacen a nuestras sociedades, la propuesta de Merleau-Ponty nos interpela a visibilizarlas. El humanismo concreto del que habla Merleau-Ponty parte de una experiencia histórica atravesada por la violencia y la deshumanización, expresadas ellas en la guerra, en la desigualdad social, en la explotación del hombre por el hombre. Sólo a partir de la denuncia y críticas de estos es posible comenzar a pensar en alternativas donde el humanismo no sea un discurso vacío sino una realidad vivida.

Bibliografía

- REVEL, Judith. (2017), *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme ?* *Alter [en línea]* 25. <https://doi.org/10.4000/alter.455>
- LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen. (2010). Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 51, 103-121.
- MARITAIN, Jacques. (1959), *El alcance de la razón*. Buenos Aires: EMECÉ.
- MARX, Karl. (1962). *Obras escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2006). *Elogio de la filosofía seguido de El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1956). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- SARTRE, Jean Paul. (2004). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, Jean Paul. (1965). *Historia de una amistad*. Córdoba: Nagelkod.
- SARTRE, Jean Paul. (1960). *El hombre y las cosas*. Losada: Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1983). *La puta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis.
- PAREDES GOYCOCHEA, Diego. (2017). Violencia y contingencia de la acción política en Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty, *Anacronismo e Irrupción*, 13(7), 101-121.
- RALÓN, Graciela. (2010). Historia y violencia. *Investigaciones Fenomenológicas*, 3: Fenomenología y política.
- RICOEUR, Paul. (2012). *Política, sociedad, historicidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- RINESI, Eduardo. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue.
- WANDELFELS, Bernhard (1986). *Phänomenologie in Frankreich*. Zustand: Gebraucht.