

Claude Lefort sobre Merleau-Ponty: percepción y política

Diego Paredes Goicochea

Investigador del CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires). Filiación institucional:
Profesor de Teoría Política de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88590>

Recibido: 16 de octubre de 2022 / Aceptado: 14 de septiembre de 2023

ES Resumen: Este artículo propone una interpretación de la lectura que Claude Lefort realiza de la obra de Merleau-Ponty, centrándose en su comprensión de los desplazamientos del autor tanto en sus estudios sobre la percepción como en sus escritos políticos. Se explora, primero, la reflexión de Lefort sobre el pasaje de la fenomenología de la percepción al esbozo de una nueva ontología en el itinerario filosófico de Merleau-Ponty, para luego examinar su lectura crítica de la variación de la posición del autor respecto al marxismo. Finalmente, se indaga cómo comprende Lefort la conexión entre ambas trayectorias, buscando esclarecer el sentido de la interrogación filosófica en su interpretación de estos desplazamientos.

Palabras clave: Historia; interrogación; marxismo; ontología; percepción; política.

ENG Claude Lefort on Merleau-Ponty: Perception and Politics

ENG Abstract: This article proposes an interpretation of Claude Lefort's reading of Merleau-Ponty's work, focusing on his understanding of the author's displacements both in his studies on perception and in his political writings. It explores, first, Lefort's reflection on the passage from the phenomenology of perception to the outline of a new ontology in Merleau-Ponty's philosophical itinerary, and then examines his critical reading of the variation of the author's position with respect to Marxism. Finally, it investigates how Lefort understands the connection between both trajectories, seeking to clarify the meaning of philosophical interrogation in his interpretation of these displacements.

Keywords: History; interrogation; ontology; Marxism; perception; politics.

Sumario: 1. Del cuerpo a la carne: el enigma del origen; 2. Del Sentido de la historia al sentido histórico; 3. Una misma interrogación; Bibliografía.

Cómo citar: Paredes Goicochea, D. (2024) "Claude Lefort sobre Merleau-Ponty: percepción y política". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 109-119.

Quien haya leído "La cuestión de la democracia" (1983) de Claude Lefort seguramente recuerde las últimas líneas en las que el autor describe el camino de la reflexión de Merleau-Ponty: "La misma necesidad lo hace pasar de un pensamiento del cuerpo a un pensamiento de la carne y lo libera de una atracción por el modelo comunista, haciéndole redescubrir la indeterminación de la historia y del ser de lo social"¹. Esta formulación resume en unas pocas palabras una amplia y sostenida lectura de la obra de Merleau-Ponty que Lefort despliega en diversos momentos de su propia obra, especialmente en los textos reunidos en el libro *Sobre una columna ausente* (1978). En estos textos es posible rastrear la interpretación que Lefort presenta tanto del pasaje de la fenomenología

de la percepción al esbozo de una nueva ontología en el pensamiento de Merleau-Ponty, como de la variación de la posición del autor frente al marxismo en sus escritos históricos y políticos. En las páginas siguientes, propongo un recorrido por la interpretación lefortiana de ese camino. Me interesa, en particular, tratar de dilucidar la forma como Lefort explora la significación específica del itinerario de las indagaciones del autor sobre la percepción, por un lado, y de la política y la historia, por otro, pero también el contacto que podría establecerse entre las trayectorias que siguen estas reflexiones. Con este recorrido buscaré esclarecer el sentido de la interrogación filosófica en la comprensión lefortiana de estos desplazamientos de Merleau-Ponty.

¹ Lefort, Claude. *Essais sur le politique (xix^e-xx^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil, 1986, p. 32.
An. Sem. His. Filos. 41(1), 2024: 109-119

1. Del cuerpo a la carne: el enigma del origen

En el texto breve “Reflexiones sobre los primeros comentarios” de 1969, Lefort resume de la siguiente manera su intento de dar cuenta del cambio que acontece en la indagación de Merleau-Ponty después de la aparición de la *Fenomenología de la percepción* (1945):

Finalmente, nosotros mismos señalábamos que Merleau-Ponty había retomado sus antiguos análisis sobre el otro, la cosa, la palabra, no tanto para rectificar como para disipar la ambigüedad con la que los cargaba la investigación psicológica, reconducirlos a su fundamento ontológico, y conquistar, en la prolongación de las críticas que había dirigido al pensamiento reflexivo, a la dialéctica y a la fenomenología, el poder de romper con todas las formas de la filosofía de la conciencia².

Como lo había hecho algunos años antes en el epílogo a *Lo visible y lo invisible* (1964), también en estas reflexiones Lefort sigue con atención el propósito de Merleau-Ponty de conducir a una explicitación ontológica los resultados de la *Fenomenología de la percepción* y acompaña de cerca la revisión crítica a la que el autor somete sus primeros hallazgos. En las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Lefort encuentra la confirmación de que la pregunta por una nueva ontología, explorada por Merleau-Ponty en sus últimos textos, le exige reconocer las limitaciones de su punto de partida. Así, cuando evoca una conocida nota en la que el autor advierte que “los problemas planteados en *Ph. P* son insolubles”, porque parte de la “distinción ‘conciencia’- ‘objeto’”³, Lefort llama la atención sobre el alcance de su revisión: en su retorno radical a la experiencia perceptiva –en su intento de restituir el mundo de la percepción a igual distancia crítica del idealismo y del realismo–, la inicial indagación fenomenológica permanece todavía tributaria de una filosofía de la conciencia.

La misma observación se reitera en algunos de los textos que componen *Sobre una columna ausente*, en particular en el escrito “El cuerpo, la carne” (1971), donde Lefort profundiza en las dificultades que encuentra Merleau-Ponty al inscribir su inicial trabajo sobre la percepción al interior de las fronteras de un saber heredado. Es conocido que la labor de arqueólogo que Merleau-Ponty emprende en la *Fenomenología de la percepción* recusa la perspectiva intelectualista de las filosofías de la reflexión a partir de un redescubrimiento de la experiencia del cuerpo propio. Pero, según Lefort, en la medida en que en este trabajo el descubrimiento del cuerpo es inseparable de la crítica de los prejuicios tradicionales que contribuyeron a su encubrimiento, sacar a la luz lo que la metafísica ha cubierto, no implica salir de su órbita. De este modo, la renuncia al modelo de la conciencia como transparencia de sí –el retorno a lo pre-reflexivo como elucidación de la experiencia primordial en la que reposa toda operación reflexiva– no significa que Merleau-Ponty deje de medir

sus hallazgos según las exigencias de la metafísica. El descubrimiento del mundo percibido coexiste así con la ilusión de lo originario, con la búsqueda de un texto último en la experiencia muda, en la que el cuerpo tiene un rol privilegiado.

Para tratar de dilucidar los alcances del argumento de Lefort en este texto, conviene retomar la conocida fórmula de Husserl que Merleau-Ponty abreva y recorta a su modo en varios momentos de su obra: “Es la experiencia (...) todavía muda que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”⁴. Esta cita, que Merleau-Ponty repite como si fuera el *leitmotiv* de su propio pensamiento, resume el problema de la relación entre experiencia y expresión que va adquiriendo cada vez más hondura en el desarrollo de su itinerario investigativo⁵. Ahora bien, cuando la comenta en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, en el contexto de su interpretación de la reducción fenomenológica husserliana, Merleau-Ponty sostiene que la reducción eidética “es la ambición de igualar la reflexión a la vida irreflexiva de la conciencia”⁶. Lefort no pierde de vista las implicaciones de esta ambición que Merleau-Ponty le atribuye a Husserl, pero que en cierta medida guía su propio trabajo sobre la percepción. Al explicitar lo que sostiene y anima a las operaciones de la reflexión, ella ciertamente distingue la interrogación merleau-pontiana de la cartesiana o de la kantiana, pero no la libera del presupuesto metafísico de un “origen del saber”⁷. ¿Acaso el propósito de igualar la reflexión a la vida irreflexiva de la conciencia no animaba todavía la “ficción de una coincidencia de derecho entre el Ser y el pensar?”, se pregunta Lefort. Asimismo, ¿conducir la experiencia muda a la expresión de su propio sentido, “no era imaginar un silencio tan pleno como la palabra de Dios, o instalar un lenguaje antes del lenguaje, cuyo lenguaje segundo sería el eco?”⁸.

Sobra decir que Lefort no sugiere que este origen del saber se encuentre en el cuerpo. Ciertamente, el cuerpo fenomenal descubierto en la descripción del mundo perceptivo no viene a ocupar para Merleau-Ponty el lugar que tenía la conciencia en la filosofía reflexiva. Pero si bien el cuerpo no se convierte en el *locus* de la génesis y de la representación del mundo sensible, no cabe duda, afirma Lefort, de que Merleau-Ponty encuentra en él “el poder de ir hacia

² Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 107.

³ Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 250.

⁴ “C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens” (Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, Paris, Éditions Gallimard, 2010, p. 666). La frase original de Husserl es la siguiente: “Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinne zu bringen ist” (Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*, La Haya, M. Nijhoff, 1973, p. 77). La importancia de esta frase para el pensamiento de Merleau-Ponty ha sido analizada por varios estudiosos de su obra. Cf., por ejemplo, Taminiaux, Jacques. “Experience, Expression and Form in Merleau-Ponty's Itinerary”, en *Dialectic and Experience. Finitude in Modern Thought*, Nueva Jersey, Humanities Press Inc., 1985, pp. 131-154; Waldenfels, Bernhard, “The Paradox of Expression”, en *Chiasms. Merleau-Ponty's Flesh*, Fred Evans, Leonard Lawlor (eds.), Nueva York: SUNY Press, 2000, pp. 89-102.

⁵ Al respecto, cf. Taminiaux, Jacques. “Experience, Expression and Form in Merleau-Ponty's Itinerary”.

⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, p. 667.

⁷ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 122.

⁸ *Ibid.*

lo originario⁹. Por esta razón –porque es a través suyo que es posible descifrar ese “texto último” que es la experiencia muda o la vida irreflexiva de la conciencia– el cuerpo ocupa, según esta interpretación, una posición especial.

Es este estatus del cuerpo el que Lefort considera que Merleau-Ponty pone en cuestión en su exploración de una nueva ontología. Para él, tal cuestionamiento se encuentra implícito en la crítica que Merleau-Ponty dirigió, en sus notas de *Lo visible y lo invisible*, al supuesto del cogito “tácito” o “pre-reflexivo” de la *Fenomenología de la percepción*. Si en este libro Merleau-Ponty denunciaba la ingenuidad de Descartes al ignorar la experiencia pre-reflexiva de la propia existencia, subyacente al cogito reflexivo de las significaciones, en las notas de su obra tardía reconoce su propia ingenuidad al haber postulado este cogito tácito, silencioso, en el que el lenguaje aparecía como secundario¹⁰. En este periodo de su obra, donde no es ya la redefinición del sujeto de la percepción como conciencia encarnada lo que guía su investigación, Merleau-Ponty retorna al mundo percibido a partir del fenómeno de la expresión, advirtiendo ahora que “la descripción del silencio se basa por completo en las virtudes del lenguaje”¹¹, es decir, que la expresión no es lo otro de la experiencia¹². Por eso, según Lefort, cuando Merleau-Ponty sostiene en sus notas de trabajo que “el Ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos la experiencia de él”¹³, el descubrimiento del cuerpo propio, donde se indicaba la experiencia muda, cobra un sentido completamente nuevo: “¿Qué es ahora descubrir, sino consagrarse a una expresión que encuentra en ella misma el signo de una impresión, confiarse a una palabra que testimonia, en el ser del lenguaje, de aquello que sólo puede hablar porque ella es la palabra?”¹⁴.

El descubrimiento ya no apunta, así, hacia la pura restitución de la experiencia, o hacia el develamiento de aquello que la metafísica habría negado y, por lo tanto, se habría encargado de ocultar. En la interrogación ontológica que se inaugura con el retorno

al mundo percibido a partir del fenómeno de la expresión, no sólo se abandona la ilusión de un saber del origen, sino también el supuesto de un origen del saber. Si en la *Fenomenología de la percepción* el desciframiento de la experiencia muda como texto último se sabía, en todo caso, inagotable, en el periodo de *Lo visible y lo invisible*, sugiere Lefort, Merleau-Ponty reconoce que el propio postulado de un texto último, de una garantía del saber, se torna insostenible. Lo “originario estalla”, afirma Merleau-Ponty, “y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación”¹⁵. Para Lefort, esto no significa renunciar a la filosofía, sino reconducirla a la pregunta que la anima, la pregunta por el origen, abandonando ahora “el recinto donde esta pregunta encontraba su refugio: el de la filosofía de la conciencia”¹⁶.

Así pues, cuando Merleau-Ponty retorna a la experiencia perceptiva a partir del problema de la expresión, su indagación se convierte gradualmente en una interrogación ontológica que ya no es tributaria de la perspectiva de la conciencia encarnada. O, como lo afirma Lefort en otro texto –con cierta precaución por la simplicidad de la formulación–, en esta etapa la meditación del autor se “desplaza de una pregunta sobre el sujeto a una pregunta sobre el Ser”¹⁷. Pero habría que precisar justamente el sentido de ese desplazamiento. Si bien es evidente que, con la destitución del texto último, se deshace el privilegio de “la imagen del cuerpo”¹⁸, Merleau-Ponty no busca en su nueva ontología proponer una versión más elaborada de la experiencia muda, en la que una nueva figura llegue a sustituir la función de mediación con el mundo que cumplía el cuerpo propio. El estallido de lo originario implica el abandono radical de cualquier centro, de cualquier garantía última de sentido. De ahí que el pensar filosófico no esté subordinado a ninguna significación del Ser como pura positividad, y que la enigmática noción de “carne” [*chair*] –decisiva en la ontología que Merleau-Ponty esboza en sus últimos textos– no se convierta en otra forma de nombrar lo que era negado por la tradición metafísica.

La “carne”, sostiene Lefort, es ahora la “noción última”. Pero sólo en el sentido de que le da un nombre a aquello que es “sin figura, no reside en ninguna parte”¹⁹. Con estas palabras Lefort busca acentuar las implicaciones del cambio que acontece en la filosofía de Merleau-Ponty cuando el autor vuelve a interrogar el ser de lo sensible evitando el lenguaje de la metafísica. Ni sustancia ni espíritu, la carne no remite a un fondo oculto ni al correlato de un sujeto que vendría a descubrirlo, sino que designa más bien el “enigma de la diferenciación y de la reflexión, de la historia y de la repetición”²⁰. El centro de la interpretación lefortiana de la ontología de lo visible anida en la exploración de este enigma, en el cual se pone en cuestión la significación del Ser como presencia plena y claramente determinada. Así, al examinar

⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁰ Conviene recordar esta nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*: “El Cogito de Descartes (la reflexión) es operación sobre reflexiones, enunciado de relaciones entre ellas (y las propias significaciones sedimentadas en actos de expresión). Presupone pues un contrato prerreflexivo de uno consigo mismo (conciencia no-tética (de) sí mismo Sartre) o un cogito tácito (ser cerca de sí mismo) – así lo he razonado en *Ph. P.* ¿Es correcto? Lo que llamo el cogito tácito es imposible. Para tener la idea de “pensar” (en el sentido del “pensamiento de ver y de sentir”), para hacer la “reducción”, para volver a la inmanencia y la conciencia de...es necesario tener palabras” (Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l’invisible*, p. 222).

¹¹ *Ibid.*, p. 230.

¹² Al respecto, Lefort afirma lo siguiente en el prefacio a *Sobre una columna ausente*: “Es imposible, pues, detenerse en la fórmula de Husserl: ‘es la experiencia muda (...) que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido’. Aunque la hace suya por mucho tiempo, Merleau-Ponty llega a descubrir que no hay retorno a un más acá del lenguaje y del pensamiento, que habría que decir casi lo contrario, puesto que es en la suscitación del pensamiento y del lenguaje que se señala una relación con el Ser” (Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. xxi).

¹³ Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l’invisible*, p. 248.

¹⁴ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 123.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l’invisible*, p. 163.

¹⁶ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 129.

¹⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁸ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

la manera como Merleau-Ponty vuelve a plantear la pregunta por la iniciación del mundo en el sentir, en particular cuando vuelve a preguntar –como si lo hiciera por primera vez– ¿qué es ver?, Lefort destaca justamente la estructura paradójal que el autor identifica en la experiencia de la visión: la co-implicación entre sintiente y sensible que es al mismo tiempo una no-coincidencia entre uno y otro. “La visión” –sostiene– “no está ni en el vidente ni en lo visible, ella es sin embargo acto de ver y aparición – dos acontecimientos en uno solo”²¹. Y, señala enseguida, el vidente y lo visible son disociados sólo en la medida en que “cada uno se deja llevar en el otro”²². Dicho de otro modo, puesto que el vidente está inscrito en aquello que ve, lo visible no es exterior al vidente, no está *frente* a él como un objeto para la conciencia, sino que lo *envuelve*, así como el vidente envuelve lo que ve con su mirada. Esto quiere decir que vidente y visible no se oponen entre sí, sino que parecen compartir la misma trama, que lo visible invade al vidente como el vidente a lo visible, que cada uno se extiende sobre el otro, que se implican mutuamente sin que haya certeza plena del límite entre ellos.

Pero no es solamente este aspecto del entrelazo del vidente y lo visible lo que Lefort quiere destacar de la interrogación de la visión emprendida por Merleau-Ponty. Siguiendo el argumento que el autor despliega en el último capítulo de *Lo visible y lo invisible*, Lefort precisa que la inserción recíproca entre vidente y visible implica un movimiento de reflexión del vidente sobre sí mismo, que no es más que el retorno de lo visible sobre sí. Tan pronto como ve, el vidente es también visible²³. Y, sin embargo, el vidente “se ve y no se ve viendo” o, si se quiere, “visible a sí, es separado de sí”²⁴. Por esta razón, este movimiento de retorno sobre sí mismo nunca se completa plenamente: “la reflexión no se realiza, es sólo inminente y siempre diferida; así es el vidente-visible: circunscrito, no se reencuentra, es abierto”²⁵. En otras palabras, la reflexión a la que se refiere aquí Lefort –que Merleau-Ponty denomina también “reversibilidad”–, es un incesante movimiento de diferenciación, de no-coincidencia, entre el vidente y visible. Por eso afirma Lefort que, al interrogar la visión, Merleau-Ponty “gana inmediatamente el registro de lo interminable”²⁶. La estructura paradójal del entrelazo entre el vidente y lo visible revela, como ya se anticipaba unas líneas atrás, que el quiasmo constitutivo de la visión no sólo acoge el enigma de la diferenciación y de la reflexión, sino el de la historia y de la repetición, precisamente en el sentido de que

la reversibilidad de lo vidente y lo visible se renueva sin término.

En la última línea de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty afirma que la reversibilidad es la “verdad última”²⁷. Y es notorio que, al subrayar el tipo de reflexión que se vislumbra en la interrogación de lo visible, Lefort pone de manifiesto lo que esta reversibilidad nos enseña acerca de la noción de “carne”. La “distancia hecha de parentesco”²⁸ que se exhibe en la experiencia de la visión también tiene lugar en otros campos, en el tocar, en el pensamiento, en el lenguaje. En cada uno de ellos, la carne se revela como aquella “masa interiormente trabajada”, es decir, diferenciada, en continuo advenimiento a sí, “en una ‘dehiscencia’, una escisión tal que el sí mismo [le soi], como lo originario, está ‘siempre en otra parte’”²⁹. Por eso, como ya se anticipaba, aunque la carne no es una nueva versión de un texto último y de una experiencia primordial. En la carne la pregunta por el origen se confunde con la pregunta por el advenimiento. Así, como “prototipo del Ser”, como “elemento”, la noción de carne apunta, como lo sugiere Lefort, a una significación del Ser en el que la presencia es inseparable de cierta ausencia, en la que nuestra apertura al Ser exige el “sentido de la falta”³⁰. Por esto, a diferencia del análisis del cuerpo propio, que remitía todavía a lo irreflexivo como originario, la noción de “carne”, como movimiento que implica un darse vuelta indefinido, nos enfrenta al enigma del origen.

2. Del Sentido de la historia al sentido histórico

Dentro del itinerario de Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica* (1955) marca, en el ámbito de los escritos sobre política e historia, un punto de inflexión comparable al de la preparación de *Lo visible y lo invisible* en los estudios sobre la percepción. En ese libro, el autor le da continuidad a las interrogaciones políticas que había inaugurado inmediatamente después de la segunda guerra, pero asimismo reexamina las posturas que había asumido en sus textos de ese periodo. También en este caso, Lefort sigue de cerca el movimiento del pensamiento de Merleau-Ponty, explicita las consecuencias de sus vacilaciones, y presta una atención particular a la manera como el autor vuelve sobre sus propios pasos para separarse de sus posiciones iniciales y reiniciar su indagación. Así se observa en su artículo “La política y el pensamiento de la política” (1963), especialmente en la penúltima parte titulada “Lectura de Merleau-Ponty”. En este texto, Lefort hace un recorrido por las principales reflexiones del autor sobre la política revolucionaria y el ser de la historia desde los primeros textos de posguerra, publicados en *Sentido y sinsentido* (1948), hasta el epílogo de *Las aventuras de la dialéctica*, deteniéndose, especialmente, en sus oscilaciones en *Humanismo y terror* (1947). Dada la naturaleza de las reflexiones, entrelazadas con el presente de

²¹ *Ibid.*, p. 134.

²² *Ibid.*

²³ “Lo visible sólo puede llenarme y ocuparme sólo porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada, sino desde el medio (*milieu*) de sí mismo. Yo, el vidente, soy también visible”. (Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible et l’invisible*, p. 150).

²⁴ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 135.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* p. 132. Cabe recordar que, como se advierte en varias notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, que Merleau-Ponty no comprende lo interminable como lo “infinito objetivo” [*Unendlichkeit*], sino como “apertura” [*Offenheit*]: “Lo infinito del Ser del que puede ser cuestión para mí es finitud *operante*, militante, la apertura del *Umwelt*” (Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible et l’invisible*, p. 300). Al respecto, cf. también *ibid.*, pp. 218; 221.

²⁷ Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible et l’invisible*, p. 201.

²⁸ La expresión es de Marilena de Souza Chauí (De Souza Chauí, Marilena, *La experiencia del pensamiento*. Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 117).

²⁹ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 130.

³⁰ *Ibid.*, p. 133.

Merleau-Ponty, las interrogaciones sobre la política y la historia pasan inevitablemente por la pregunta sobre el vínculo del autor con el marxismo.

Precisamente, en su lectura de los primeros textos de posguerra, Lefort destaca la relación singular que Merleau-Ponty establece con la filosofía de Marx. Sin razonar como marxista, busca, sin embargo, liberar a esta filosofía de la representación del economicismo y de la necesidad histórica a la que la reducen tanto sus adversarios como el comunismo oficial. En lugar de una concepción materialista y mecanicista de la historia, Merleau-Ponty encuentra en la obra de Marx un “sentido de la ambigüedad” que prepararía al marxismo a “afrontar la indeterminación de la historia”³¹. Este “sentido de la ambigüedad” –la idea de que hay al mismo tiempo una lógica y una contingencia de la historia³²– le permite a Merleau-Ponty sostener que los acontecimientos de la posguerra, específicamente el debilitamiento del proletariado como clase, no es un argumento suficiente para concluir que la filosofía marxista de la historia haya sido refutada. Ciertamente, como lo recuerda Lefort, Merleau-Ponty reconoce en la época que la lucha de clases no ha desaparecido, pero está “enmascarada”, que al proletariado se le escapa la representación de su condición y de su tarea, en suma, que no hay ningún indicio que confirme la inminente superación del capitalismo. Y, sin embargo, no considera que estos acontecimientos pongan definitivamente en cuestión la validez del marxismo, puesto que “Marx mismo indicaba el caos y lo absurdo como uno de los posibles desenlaces de la historia”³³. Apoyada en la praxis interhumana y desprovista de cualquier garantía trascendente, la filosofía marxista de la historia no postula el advenimiento del comunismo como una realización necesaria³⁴. De ahí que esta filosofía no anule la posibilidad de un declive o un descarrilamiento de la historia; posibilidad que, para Merleau-Ponty, parece hacerse visible en la época en la que escribe estos textos. Es frente a esta situación de incertidumbre que el autor propone una “política de espera [*politique d'attente*], sin ilusión sobre los resultados que puedan esperarse”³⁵.

Ahora bien, Lefort reconoce que es difícil precisar en estos textos si las interrogaciones de Merleau-Ponty lo alejan o lo acercan a Marx. La restitución de su pensamiento, para mostrar la agudeza explicativa

de la filosofía de la historia marxista, no tiene como propósito la adhesión o la superación³⁶. Pero, aun así, Lefort sugiere que ya en estas reflexiones de Merleau-Ponty se percibe la exigencia de una interrogación que no encontraría su apoyo en el marxismo: “sabemos ya que el socialismo no es *seguro*, y esta idea le da al marxismo su profundidad, pero entrevemos ahora que la barbarie tampoco tiene la consistencia de una realidad positiva”. Por lo tanto, pregunta sugerentemente Lefort, “¿no deberíamos ir más allá de la alternativa entre el socialismo y la barbarie?”³⁷.

Lefort deja en suspenso esta última pregunta en su comentario de estos primeros escritos de posguerra, para retomarla después en su interpretación de *Humanismo y terror*. En este libro se da el “cambio decisivo que se opera al nivel de la reflexión filosófica y prepara las últimas críticas de las *Aventuras de la dialéctica* y de *Signos*”³⁸. No es necesario reconstruir aquí los detalles del argumento de Merleau-Ponty en *Humanismo y terror* para tratar de dilucidar en qué consiste este cambio decisivo al que se hace referencia³⁹. Basta recordar, en primer lugar, que el mencionado “sentido de la ambigüedad” de la filosofía de la historia marxiana se revela ahora, según Lefort, esencialmente referido a la teoría del proletariado. En el teatro de los Juicios de Moscú, y en particular en el drama de Bujarín –fuentes de la reflexión de Merleau-Ponty en este libro–, el autor encuentra, ahora, la encarnación de la idea de la lógica y de la contingencia de la historia de sus primeros escritos. El dilema entre la pura exterioridad de la historia y la pura interioridad de la conciencia moral no logra dar cuenta de la acción de Bujarín⁴⁰, porque busca explicarla bajo la idea de que el actor no hace más que subordinar sus actos a una supuesta necesidad de la historia y que, en consecuencia, su fracaso sólo se le presenta como un hecho accidental. En cambio, desde una visión marxiana de la historia, visión que Bujarín comparte con sus jueces, lo que se pone de manifiesto es “la contingencia irreductible de la acción”⁴¹. Es decir, aunque, desde esta perspectiva, la historia tiene un sentido, este sentido no está inscrito en las cosas, sino que sólo existe por la praxis

³¹ *Ibid.*, p. 78.

³² “Lo propio del marxismo es, entonces, admitir que hay al mismo tiempo una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario –aquello que expresábamos hace un momento diciendo que hay hechos dialécticos” (Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 146).

³³ *Ibid.*, p. 197.

³⁴ “El marxismo, como se sabe, reconoce que nada es absolutamente contingente en la historia, que los hechos históricos no nacen de una suma de circunstancias exteriores las unas a las otras, que ellas forman un sistema inteligible y ofrecen un desarrollo racional. Pero lo propio del marxismo, a diferencia de las filosofías teológicas o del propio idealismo hegeliano, es admitir que el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, no son necesarios y dependen de un acto revolucionario cuya fatalidad no está garantizada por ningún decreto divino, por ninguna estructura metafísica del mundo” (*Ibid.*, pp. 145-146).

³⁵ *Ibid.*, p. 207.

³⁶ Lefort recuerda al respecto estas palabras de Merleau-Ponty: “Para superar una doctrina, se debe primero haber llegado a su nivel y explicar mejor que ella lo que ella explica” (*Ibid.*, p. 207).

³⁷ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 79.

³⁸ *Ibid.*, p. 80.

³⁹ Tampoco es necesario, para los fines de este artículo, reconstruir aquí los detalles de la crítica de Lefort a los argumentos de Merleau-Ponty que, según él, constituyen en este libro una defensa del “comunismo efectivo”, esto es, del comunismo de la URSS. En la introducción a la reedición de *Humanismo y terror* en 1980, después de recordar que este libro debe ser situado en el contexto de la posguerra para comprender la manera como Merleau-Ponty, sujeto a las creencias de una época, pasa “rápidamente sobre ciertos rasgos de la opresión totalitaria”, Lefort agrega que, paradójicamente, el autor aprehende el sistema soviético desde las “categorías del humanismo abstracto” (Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, p. 167; p. 170).

⁴⁰ Que es la manera como, según Merleau-Ponty, Arthur Koestler presenta el problema en *El cero y el infinito* (cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, pp. 211-225).

⁴¹ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 82.

interhumana, ella misma indeterminada. Sin un punto de vista trascendente que justifique su acción, la verdad de la praxis del actor se encuentra al interior de la historia, y en particular en el desarrollo de una voluntad colectiva encarnada por la clase proletaria. De este modo, el sentido de la acción de Bujarín, esto es el reconocimiento de que su oposición se convirtió en traición, no está dado por la derrota en sí misma, sino que sólo se explica porque su empresa “no pudo enraizarse en la vida del Partido y a través de él en el proletariado”⁴². Así, según Lefort, ya no es suficiente con aclarar que, para el marxismo, la historia se sostiene en la praxis interhumana privada de todo garante objetivo: la ambigüedad de la política marxista le revela ahora a Merleau-Ponty “una *historicidad* de los actores cuyo único sentido es dado por un existente histórico singular, el proletariado”⁴³.

Lefort resume en esta cita la contradicción que, a su modo de ver, el pensamiento marxista no cesa de afrontar. Pero también, como se verá más adelante, anticipa un punto fundamental de la revisión que Merleau-Ponty hará de estos escritos en *Las aventuras de la dialéctica*. El proletariado tiene un doble aspecto. En su esencia se presenta como la verdad del marxismo, puesto que es la clase universal, desprovista de todo particularismo; “una clase que no es una clase”, en la que “se encarna el devenir de la humanidad”⁴⁴. Pero, simultáneamente, el proletariado es un “existente histórico singular”, heterogéneo, cuyos rasgos empíricos dependen del medio en el que está inmerso, del modo de producción capitalista, de la ideología burguesa, de las relaciones de fuerza entre las clases y las naciones. Por lo tanto, si bien la política revolucionaria encuentra su fundamento en la praxis proletaria, lo hace en principio, porque en los hechos no hay garantía alguna de que el proletariado reaparezca después de haberse perdido o que no vuelva a desaparecer una vez se manifieste. El proletariado, sostiene así Lefort, “al mismo tiempo encarna la racionalidad de la historia y se descubre producto de la historia”⁴⁵. O, mejor, como precisa a continuación, el proletariado “es historia –en él se inscribe una experiencia, que como toda experiencia es indisolublemente prueba y acción, pero resulta privilegiado en el hecho de que ‘cambia la vida en conciencia’, toda determinación particular en modo de lo universal”⁴⁶.

Este privilegio del proletariado de cambiar la vida en conciencia, de descifrar en su propia experiencia de clase el devenir de la humanidad, constituye, para Lefort, el asunto central que Merleau-Ponty destaca de la filosofía de la historia marxiana en *Humanismo y terror*, y a su vez aquello que devela su atracción por el marxismo en este periodo. Si sus estudios sobre la percepción le dan a pensar una relación con el ser que confirma nuestra participación en él, el marxismo le muestra a Merleau-Ponty una “filosofía de la

historia que devela nuestra historicidad”⁴⁷. En la medida en que recusa cualquier posición de sobrevuelo, esta filosofía pone de manifiesto que la historia sólo se descifra al interior de ella misma. Pero, como se viene sugiriendo, esto significa que esta interpretación se da a partir de una formación histórica particular, desde un existente singular que, implicado en la historia, ocupa un lugar privilegiado tanto en su develamiento como en su transformación. Sin duda, no hay que perder de vista que, según esta interpretación de la dialéctica marxista, este develamiento es indisoluble de la praxis concreta del proletariado. Por lo tanto, el desarrollo de su tarea permanece hasta cierto punto indeterminada. Pero lo cierto es que la verdad de la doctrina reside en el hecho de que es únicamente la clase proletaria la que porta el sentido de la historia.

La constatación de que la verdad de la filosofía marxista de la historia se encuentra en su teoría del proletariado complica aún más, según Lefort, la pregunta de si Merleau-Ponty se sitúa al interior o al exterior del marxismo en *Humanismo y terror*. Una vez se reconoce esta verdad, se recusa la posición inicial de un “marxismo sin ilusión, completamente experimental y voluntario”⁴⁸, con la que el autor concluía uno de sus primeros escritos de posguerra. Aun cuando no exista una garantía en los hechos de que el proletariado pueda cumplir su tarea, la dialéctica marxista no puede replegarse en el empirismo, porque ella misma contempla la ambigüedad de la condición proletaria, esto es, “su sumisión de hecho a la sociedad burguesa, al mismo tiempo que su disposición esencial a la revolución”⁴⁹. Así pues, como lo destaca Lefort, el supuesto de la encarnación de la racionalidad de la historia en el proletariado protege a la teoría ante cualquier interrogación de sus principios, o ante cualquier intento de desmentirla recurriendo a los hechos⁵⁰. Lefort reconoce que estas implicaciones de la interpretación merleau-pontiana del marxismo no aparecen de manera tan clara en *Humanismo y terror*, y también admite que Merleau-Ponty no ahorra ningún esfuerzo para explorar los acontecimientos que ponen en dificultad la interpretación marxista de la época –especialmente en el caso de la URSS–, pero nada de esto le impide observar que el autor no sólo le concede al marxismo un insuperable valor crítico, sino que le otorga, como hipótesis, un poder explicativo sin igual: “Considerado de cerca, el marxismo no es una hipótesis cualquiera, reemplazable mañana por otra, sino el simple enunciado de las condiciones sin las que no habría ninguna humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia. En este sentido, no es una filosofía de la historia, es la filosofía de la historia, y renunciar a ella es sepultar la Razón histórica”⁵¹.

⁴² *Ibid.*, p. 85.

⁴³ *Ibid.*, p. 84. Cf. “La teoría del proletariado no es en el marxismo un anexo o un apéndice. Es verdaderamente el centro de la doctrina, pues es en la existencia proletaria donde las concepciones abstractas devienen vida, donde la vida se hace conciencia” (Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, p. 287).

⁴⁴ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 88.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 151.

⁴⁹ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 93.

⁵⁰ “En definitiva, el marxismo explica todo, hasta su propia contradicción, aquella de un proletariado burgués, o en el caso de la URSS, de un socialismo burocrático. Esa contradicción es sólo pura apariencia, la sombra destinada a reabsorberse bajo la luz de la revolución” (*Ibid.*).

⁵¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, pp. 313-314.

Pero una vez más Lefort se rehúsa a conducir las oscilaciones de Merleau-Ponty a una posición definitiva. Si bien anota que convertir al marxismo en hipótesis –así no sea cualquier hipótesis– es llevarlo al ámbito de la pura incertidumbre⁵², advierte que esta no es la última palabra de Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*. De hecho, ya en las páginas finales de este libro, sugiere Lefort, se entrevé el camino que llevará al autor a una nueva interrogación sobre la historia en *Las aventuras de la dialéctica*. En estas páginas, no sólo encuentra una primera recusación de la idea de que el acceso al sentido de la historia está dado por una sola perspectiva, la del proletariado, sino un cuestionamiento de la noción misma de un sentido de la historia, en la que los acontecimientos se ordenarían como los datos de un problema que espera una solución. Más aún, cuando Merleau-Ponty plantea que la cuestión de nuestro tiempo es saber si la humanidad no es más que un problema comparable a un “problema de geometría donde existe lo desconocido, pero no lo indeterminado”⁵³, Lefort observa que aquí la argumentación ya no permanece en el plano de los hechos, del que dependía la “espera marxista”, sino que apunta hacia una reflexión que se ocupará de los principios mismos del marxismo.

Lefort les presta especial atención a las implicaciones de esta nueva reflexión, porque al desarrollarla, como lo propone en *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty pone en cuestión el principio marxista que concentraba la significación total de la historia en una formación histórica particular. El camino que conduce a este cuestionamiento requiere, como se observa en este libro, un recorrido por las transformaciones de la teoría marxista desde la dialéctica de Lukács hasta la antidialéctica de Sartre. En esencia, Merleau-Ponty muestra cómo la dialéctica marxiana, cuyo elemento esencial era la superación o la síntesis, se degrada en una doctrina antitética. Esta degradación se observa especialmente en el modo como la ambigüedad constitutiva del proletariado para el marxismo –el universal en acto– es reducida a la antinomia entre el proletariado empírico y el proletariado ideal en el “ultrabolchevismo” de Sartre. Una vez la política revolucionaria descansa sólo en un acto voluntario capaz de convertir la pura negatividad del proletariado en una plena positividad, “la existencia del proletariado ya no prefigura el

socialismo”⁵⁴ o, dicho de otro modo, deja de ser pensable descifrar en la historia el “devenir-verdadero de la sociedad”⁵⁵. Pero, como lo destaca Lefort, esta crítica a Sartre ya no puede hacerse desde el interior del marxismo. Aun cuando Sartre esquematiza la dialéctica, es claro que su principio tiene su origen en la filosofía de Marx:

Cualquiera haya sido el esfuerzo de Marx para pensar la dialéctica hasta el final, se enfrentaba a una imposibilidad desde el momento en que quería encontrarle un *lugar* en la historia, encarnarla en una clase determinada. Sin duda esa clase portaba ella misma una historia y él debía encontrar en ésta el principio de una indeterminación, pero Marx se apoyaba, sin embargo, sobre un fundamento absoluto que, en adelante, lo eximía de pensar lo que no podía ser relacionado con este fundamento⁵⁶.

En estas líneas Lefort expone el punto central de su interpretación de la conclusión a la que llega Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*. En este libro Merleau-Ponty disipa, finalmente, la ilusión de que la inteligibilidad total de la historia pueda concentrarse en una clase privilegiada. Al retornar a los principios del marxismo, concluye que, al precipitar en un hecho histórico la significación total de la historia, el marxismo termina por identificar la dialéctica con el proletariado⁵⁷. Lefort, por su parte, infiere de esta conclusión que, pese a su intento de pensar la historia al interior de la historia, el marxismo queda sujeto a la filosofía idealista de la cual quería separarse, puesto que “pretende encontrar el principio de una constitución de la totalidad o incluso porque sólo concibe al Ser bajo la forma de la totalidad”⁵⁸. Aquí se revela el fondo de la lectura que Lefort hace de estos escritos. A pesar de sus oscilaciones respecto al marxismo, cuando Merleau-Ponty sugiere la invulnerabilidad de la hipótesis marxista sobre la historia, se siente atraído por esta ilusión de una filosofía que subsume la interrogación del sentido histórico bajo la idea de un Sentido de la historia, en conexión con la imagen de una supuesta transparencia de lo social. Por eso, es liberándose de esta atracción que Merleau-Ponty, según la lectura de Lefort, recomienza su interrogación sobre la indeterminación de la historia en *Las aventuras de la dialéctica* y la prolonga en sus textos tardíos.

⁵² “Pero ¿qué nos queda ahora, sino una indeterminación vaga? Aquello que Merleau-Ponty buscaba en el marxismo era la idea de una lógica que acordara con la contingencia, era el principio de una *indeterminación determinada*, que creía encontrar en el proletariado, era la inscripción en la historia de una ambigüedad fecunda que abriría a la verdad. Ahora bien, concluir que la interpretación marxista de la historia es quizá verdadera porque no es seguro que sea falsa, ¿es aún pensar lo que se quería pensar? ¿Es solamente pensar?” (Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 96).

⁵³ El fragmento completo de *Humanismo y terror* citado por Lefort es el siguiente: “Cuando se pide ‘una solución’, se sobreentiende que el mundo y la coexistencia humana son comparables a algún problema de geometría donde existe lo desconocido, pero no lo indeterminado; que lo que se busca está en una relación regulada con lo que está dado y el conjunto de datos susceptibles de ser ordenados entre ellos. Pero el problema de nuestro tiempo es precisamente saber si la humanidad no es más que un *problema* de este tipo” (Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres*, p. 336).

⁵⁴ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 99.

⁵⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955, p. 283.

⁵⁶ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 100.

⁵⁷ “Pero la ilusión era solamente precipitar, en un hecho histórico, el nacimiento y crecimiento del proletariado, la significación total de la historia, de creer que la historia organizaba ella misma su propia recuperación, que el poder del proletariado su propia supresión, negación de la negación. Era creer que el proletariado fue, él sólo, la dialéctica, y que la empresa de ponerlo en el poder, sustraída provisoriamente a toda apreciación dialéctica, podría poner a la dialéctica en el poder” (Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, p. 284).

⁵⁸ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 101.

3. Una misma interrogación

La crítica de su posición en *Humanismo y terror*, que Merleau-Ponty presenta en las últimas páginas del epílogo a *Las aventuras de la dialéctica*, está motivada fundamentalmente por un cambio en los acontecimientos políticos. La “actitud de espera marxista” [*attentisme marxiste*], formulada en los años inmediatamente posteriores a la guerra, dependía de las condiciones objetivas de ese periodo. Mientras se cumplían estas condiciones, afirma Merleau-Ponty, la dialéctica marxista conservaba “todo su valor como negación”, era posible mantener la esperanza de un “nuevo flujo revolucionario”⁵⁹. Con la guerra de Corea dichas condiciones desaparecen y esta actitud adquiere otro sentido. En la situación límite de la guerra se reduce el margen entre el comunismo y el no-comunismo y, en consecuencia, la espera marxista, que pretendía ser una “simpatía sin adhesión”, se hace indistinguible de una acción comunista. Pero el acontecimiento de la guerra de Corea no sólo tiene una consecuencia práctica. Es también la ocasión de una toma de conciencia en la que “el prejuicio favorable a una filosofía marxista de la historia” también es puesto en cuestión. El acontecimiento revela que sostener, como lo hacía Merleau-Ponty, que el marxismo podía ser verdadero en cuanto crítica sin necesidad de serlo en cuanto acción era situarse “fuera de la historia y en particular del marxismo”⁶⁰. De este modo, es imposible seguir afirmando que el marxismo es insuperable como negación, como crítica del mundo existente, sin aceptar, al mismo tiempo, la concepción positiva del mundo contenida en esta crítica.

Ahora bien, no es difícil advertir que en la lectura lefortiana de estas reflexiones, los acontecimientos políticos no parecen dar cuenta enteramente del desplazamiento en la posición de Merleau-Ponty. La propuesta de relacionar el redescubrimiento de la indeterminación de la historia y del ser de lo social con el pasaje de un pensamiento del cuerpo a un pensamiento de la carne, sugerida en “La cuestión de la democracia”, es retomada por Lefort en el texto “El sentido de la orientación”⁶¹. Pero también en este escrito la propuesta apenas queda enunciada. Después de explorar el problema de la orientación en los análisis del cuerpo y del mundo, sin perder de vista el pasaje de la inicial fenomenología a la nueva ontología, Lefort rastrea este mismo problema en los textos de Merleau-Ponty dedicados a la pintura. De este modo, el comentario final acerca de la interrogación de los escritos sobre la historia y la política se encuentra precedido, significativamente, por la conclusión de que en la pintura moderna se trata de “saber cómo orientarse sin la ayuda de una naturaleza y de trazos preestablecidos”⁶². Sin mencionar

explícitamente al marxismo, la pregunta central es una vez más si Merleau-Ponty no estuvo tentado el mismo por “la imagen de una dirección única que seguiría la humanidad”. Pero, “¿cómo se desprendió?”, pregunta Lefort, “¿Si los acontecimientos lo guiaron, su trayecto no se cruza con aquel que lo orientaba hacia una nueva ontología?”⁶³.

Podría inferirse del recorrido propuesto en las páginas anteriores que la común orientación que comparten la reflexión sobre la percepción y sobre la política encuentra un antecedente en la análoga posición de privilegio que ocupaba, por un lado, el cuerpo en la fenomenología de la percepción y, por otro lado, el proletariado dentro de la inicial reflexión merleau-pontiana sobre la historia. En sus respectivos dominios, ambos adquieren un rol especial en relación con la dilucidación de la experiencia. Sin sobrevolar la experiencia perceptiva, el cuerpo abre el acceso hacia la vida pre-reflexiva de la conciencia, así como el proletariado permite descifrar el devenir de la humanidad sin pretender situarse en un punto exterior a la historia. Aunque esta analogía puede extraerse de los textos de *Sobre una columna ausente*, Lefort no la presenta explícitamente de esa manera. Pero es posible encontrar una formulación de esta comparación en una conferencia que tuvo lugar algunos años antes de “El sentido de la orientación”⁶⁴:

En mi opinión, al comienzo, el proletariado ocupaba un lugar en la teoría de la historia de Merleau-Ponty similar al que tenía el cuerpo humano en la *Fenomenología de la percepción*. El proletariado debía interpretarse a sí mismo y transformarse interpretando y transformando la historia humana. Emergía de la historia y, por así decirlo, le daba sentido desde dentro. Como el cuerpo, era el portador de la “experiencia todavía muda” (la famosa frase husserliana), o el portador del *cogito tácito*. Más tarde, la idea de una clase privilegiada, que fuera a la vez particular y universal, fue abandonada. Al mismo tiempo, Merleau-Ponty criticó la concepción de la historia en la que ésta seguiría un único curso, destinado a instituir relaciones sociales radicalmente nuevas y transparente para sí mismas⁶⁵.

Si bien en este fragmento, ubicado casi al final de la conferencia, no se menciona la nueva ontología de Merleau-Ponty, Lefort dedica la mayor parte de su intervención a discutir críticamente la noción de “carne”. No sería, entonces, forzar las cosas suponer que, así como “el proletariado ocupó un lugar en la teoría de la historia de Merleau-Ponty similar al que tuvo el cuerpo en *La fenomenología de la percepción*”, el abandono del proletariado, y la correlativa

⁵⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, p. 316.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 319.

⁶¹ Originalmente presentado en el coloquio “Merleau-Ponty: las figuras de lo sensible”, en octubre de 1995 (Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 219-238). El mismo texto fue publicado posteriormente en *Le temps présent* (Lefort, Claude, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin, 2007, pp. 807-823).

⁶² Lefort, Claude, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 823).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Me refiero a la conferencia “Flesh and Otherness”, presentada por Lefort en la reunión de 1987 del “Merleau-Ponty Circle”, que tuvo lugar en la Universidad de Rhode Island. La transcripción de la conferencia, editada y revisada por Lefort, fue publicada en un libro dedicado al tema de la ontología y la alteridad en la obra de Merleau-Ponty, que incluye varios capítulos que comentan la conferencia (Cf. Lefort, Claude, “Flesh and Otherness”, en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Johnson, G. & Smith, M. (eds.), Evanston, Northwestern University Press, 1990, pp. 3-13).

⁶⁵ Lefort, Claude, “Flesh and Otherness”, p. 12.

crítica de la concepción marxista de la historia, se cruza, como sugiere después Lefort en “El sentido de la orientación”, con el esbozo de una nueva ontología, en la que el autor se libera de las demandas de la metafísica en su rehabilitación de lo sensible. ¿Pero significa esto que es el camino hacia la nueva ontología, y no exclusivamente los acontecimientos políticos, lo que conduce a Merleau-Ponty a renunciar a la “espera marxista” de los primeros años de posguerra? Es claro que, en los años de escritura de *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty todavía no estaba elaborando propiamente su nueva ontología, pero, como lo señala Lefort, ya en ese periodo, en los que el autor se consagra al fenómeno de expresión, se vislumbran las primeras señales de esta interrogación⁶⁶.

Sea como sea, sería difícil aceptar, sin más, la sugerencia de que el abandono de la actitud de la “espera marxista” dependería en última instancia del camino que lleva al autor a una explicitación ontológica de los primeros hallazgos sobre la percepción, si entendiéramos por esta dependencia la posibilidad de fundar las reflexiones políticas sobre el estudio de la experiencia perceptiva. Es cierto que el mismo Merleau-Ponty llegó incluso a anotar que “los problemas de saber cuál es el tema del Estado, de la guerra, etc., exactamente del mismo tipo que el problema de saber cuál es el tema de la percepción: sólo resolveremos [la] filosofía de la historia resolviendo [el] problema de la percepción”⁶⁷. Sin embargo, concluir una supuesta preeminencia de la percepción con respecto a los asuntos políticos e históricos, sería desconocer la manera como Merleau-Ponty va desplegando su propia interrogación filosófica en la trayectoria de su pensamiento. Al respecto conviene recordar aquella fórmula de Kafka –evocada por Lefort en el epílogo a *Lo visible y lo invisible* para comentar el camino de la investigación de Merleau-Ponty– en la que sostenía que las cosas se le presentaban “no por sus raíces, sino por un punto cualquiera situado hacia el medio [*milieu*]”⁶⁸. Siguiendo el comentario de Lefort, es posible sostener que, cuando Merleau-Ponty pone en cuestión el “mito de las raíces”, esto es, cuando explicita que “lo originario estalla”, no trata la experiencia de la percepción como la capa primordial de la cual se derivaría toda otra experiencia, sino sólo como un punto de partida. Así se reconoce, por ejemplo, en la forma como Merleau-Ponty planteaba organizar *Lo visible y lo invisible* a través de una “ascension sur place”⁶⁹, en la que, al ocuparse del lenguaje, de lo social o de la historia, se estaría proponiendo en cada caso un nuevo punto de partida para recomenzar la interrogación acerca de nuestra relación con el mundo. Sin duda, la experiencia de la percepción puede resultar

ejemplar para revelar las paradojas de esta relación, pero no por eso podría erigirse en su fundamento.

Pero descartar la derivación, no significa aceptar la simple analogía entre los asuntos de la percepción y los asuntos de la política. Al respecto Lefort afirma lo siguiente en uno de sus primeros textos publicados sobre Merleau-Ponty, incluido en *Sobre una columna ausente*⁷⁰:

Si pasamos de un escrito a otro, por ejemplo de *La fenomenología de la percepción* a *Las aventuras de la dialéctica*, con la sensación de vagar por el mismo universo, es porque de uno a otro se repite la misma interrogación. Los términos del problema del cuerpo no son los del problema de la sociedad, ni los de la percepción son los de la acción, y no puedo, pasando de un ámbito a otro, tomar el uno como referencia y pensar el otro por analogía. La verdad es sólo que hay una manera de interrogar que se aprende en todas partes a la vez, que se constata en el pensamiento, donde la obra se experimenta en cada uno de sus momentos como obra del Ser⁷¹.

Esta misma interrogación, que se rehace de un dominio a otro, apunta al Ser, según concluye Lefort en este mismo texto. Pero no bajo la forma, claro está, de una pregunta primordial que buscaría encontrar el fundamento positivo de un nuevo saber. Lefort se refiere aquí a la caracterización de la filosofía como *interrogación pura*, que Merleau-Ponty desarrolla en sus últimos textos y que es inseparable del esbozo de la nueva ontología. Interrogar no es en este caso emprender la búsqueda de una respuesta determinada en la que la pregunta encontraría su resolución definitiva, como si se estuviera ante la ausencia provisoria de un saber o se reaccionara ante la llamada a colmar una laguna de saber. “La interrogación del ser –sostiene Lefort interpretando a Merleau-Ponty– reenvía necesariamente al ser de la interrogación”⁷². Es decir que lo propio de la interrogación filosófica es que, al dirigirse hacia un estado de cosas, se dirige a sí misma como pregunta⁷³. En la medida en que quien interroga está inscrito en aquello que busca interrogar, esto es, en la medida en que interrogar atestigua nuestra inherencia al ser, recusando todo pensamiento de sobrevuelo, el ejercicio de la interrogación no tiene así ni un origen ni un final determinado: vuelve incesantemente sobre sí mismo. Pero no en los términos de la conciencia reflexiva, gobernada por el principio de la autotransparencia, sino como un movimiento de retorno jamás acabado, siempre aconteciendo, como si permaneciera siempre en estado naciente.

Es esta interrogación filosófica la que, según Lefort, Merleau-Ponty asume y profundiza después de *La fenomenología de la percepción*, cuando se propone llevar a una explicitación ontológica los resultados a los que había arribado en ese libro. La necesidad de proseguir la interrogación sobre la vida

⁶⁶ “Ahora bien, un lector que conozca los últimos escritos de Merleau-Ponty [...] no dejará de entrever en *La prosa del mundo* una nueva concepción de la relación del hombre con la historia y con la verdad, y de identificar en la meditación sobre el “lenguaje indirecto” los primeros signos de la meditación sobre “la ontología indirecta” que vendrá a nutrir *Lo visible y lo invisible*” (Merleau-Ponty, Maurice, *Œuvres. Op. cit.*, p. 1432).

⁶⁷ Citado en Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 143.

⁶⁸ Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 351.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 229; p. 352.

⁷⁰ Me refiero al texto “*L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage*” publicado originalmente en *Les Temps modernes* en 1961.

⁷¹ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 40.

⁷² *Ibid.*, p. 22.

⁷³ Cf. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 158.

perceptiva lo conduce a deshacer sus conclusiones iniciales, lo lleva a abandonar la actitud metafísica de querer encontrar una verdad primera en el *cogito* tácito, uniendo “todos los hilos de la experiencia en un punto originario llamado conciencia”⁷⁴. En cuanto pensamiento que se interroga a sí mismo, la interrogación filosófica pone así en cuestión la posición del fenomenólogo que, sin adoptar el punto de vista del *Kosmotheoros*, seguía remitiendo el develamiento del sentido de lo sensible a la perspectiva del sujeto. De la misma manera, es esta interrogación, y la exigencia que la rige, la que paulatinamente lleva a Merleau-Ponty a cuestionar la idea de “reconducir a un centro todas las líneas de fuerza de la historia o construir a partir del sujeto productor el edificio entero de la sociedad”⁷⁵. La puesta en cuestión de la centralidad del proletariado en la concepción marxiana de la historia se traduce en la recusación de toda ilusión de reducir la pregunta por el sentido de la historia al *telos* de una transparencia de lo social. De este modo, asumir la interrogación filosófica significa romper, tanto en el ámbito de la percepción como en el de la política, con el modelo de una filosofía de la conciencia en cuyo marco, pese a las reservas del pensar fenomenológico, todavía se seguía en la búsqueda de un nuevo centro en una subjetividad primordial. Esta ruptura, como lo sugiere Lefort, se efectúa según la exigencia del propio movimiento de la interrogación filosófica, que en su recomienzo deshace tanto la idea de una posesión del origen como la de una aprehensión de la totalidad. Quizá esta exigencia sea otra manera de referirse a esa “misma necesidad” que, como se enuncia en “La cuestión de la democracia”, llevó a Merleau-Ponty a pasar de un pensamiento del cuerpo a un pensamiento de la carne y a redescubrir la indeterminación de la historia y del ser de lo social.

Bibliografía

- Abensour, Miguel. “Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort”, en *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009, pp. 83-135.
- Alloa, Emmanuel. *La resistencia de lo sensible en Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2009.
- Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2001.
- Carbone, Mauro. *La visibilité de l'invisible*, Zurich, Goerg Olms Verlag, 2001.
- De Souza Chaui, Marilena. *La experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Eiff, Leonardo. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.
- Flynn, Bernard. *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Gerçek, S. E. “From body to flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and democratic indeterminacy”, *European Journal of Political Theory*, vol. 19 (4), 2020, pp. 571-592.
- <acceso restringido> [consultada 09-07-2022] doi: 10.1177/1474885117722075
- Hilb, Claudia. “Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss”, en *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 217-249.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*, La Haya, M. Nijhoff, 1973.
- Labelle, Gilles. “Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort”, *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, pp. 9-44.
- Lefort, Claude. “Postface”, en Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, pp. 333-359.
- Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Gallimard, 1978.
- Lefort, Claude. *Essais sur le politique (xixe-xxe siècles)*, Paris, Éditions du seuil, 1986.
- Lefort, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.
- Lefort, Claude. *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- Lefort, Claude. *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994.
- Lefort, Claude. *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin, 2007.
- Lefort, Claude. “Flesh and Otherness”, en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Johnson, G. & Smith, M. (eds.), Evanston, Northwestern University Press, 1990, pp. 3-13.
- Mazzocchi, Paul. “Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity”, *Critical Horizons*, vol. 14, n°1, 2013, pp. 22-43. <acceso restringido> [consultada 15/07/2022] doi: 10.1179/15685160X13A.0000000002
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Éditions Belin, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Œuvres*, Paris, Éditions Gallimard, 2010.
- Neves, J. L. “Merleau-Ponty e o marxismo: política e filosofia da história”, en *Dois pontos*, Curitiba, vol. 13, n°1, 2016, pp. 111-127.
- Plot, Martín (ed). *Claude Lefort: Thinker of the political*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2013.
- Taminiaux, Jacques. “Experience, Expression and Form in Merleau-Ponty's Itinerary”, en *Dialectic and Experience. Finitude in Modern Thought*, Nueva Jersey, Humanities Press Inc., 1985, pp. 131-154.

⁷⁴ Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 152.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 143.

Waldenfels, Bernhard. "Interrogative Thinking: Reflections on Merleau-Ponty's Later Philosophy", en *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Patrick Burke, Jan Van der Veken (eds.), Dordrecht, Springer, 1993, pp. 3-12.

Waldenfels, Bernhard. "The Paradox of Expression", en *Chiasms. Merleau-Ponty's Flesh*, Fred Evans, Leonard Lawlor (eds.), Nueva York, SUNY Press, 2000, pp. 89-102.