

La Política y la experiencia de la Historia. Politics and History experience.

Leonardo Eiff*

*Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 23 de noviembre de 2013*

Resumen: *¿Cómo pensar la historia más allá de la tradición hegeliano-marxista y al mismo tiempo contra la perspectiva contingencialista? El presente artículo buscará responder a esta pregunta a través de un recorrido por la obra de Merleau-Ponty, focalizando en la imbricación entre lo político y lo histórico a partir de una filosofía de la carne y una teoría política de la acción. Para ello, intentaremos enhebrar el hilo conceptual que dibuja la relación entre lo histórico y lo político a partir de la lectura merleau-pontyana de Max Weber y Georg Lukács, porque sólo a través de ella podremos entrever el surco que trazó Merleau-Ponty a fin de eludir las trampas del materialismo histórico (sin necesidad de renunciar a Marx), los restos dispersos del hegelianismo y, en suma, la idea de Historia como teología secularizada. En síntesis: la intelección de ese surco que cruza lo político con la experiencia de la historia será el objetivo central del presente artículo.*

Palabras clave: *experiencia – praxis – dialéctica – política – historia.*

* Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencias Políticas (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Becario de Conicet, lugar de trabajo: Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina (UNGS). Email de contacto: leoeiff@yahoo.com.ar.

Abstract: *How to think History beyond Marxist tradition and at the same time against contingency perspective? This article will attempt to answer this question focusing on Merleau-Ponty's work; particularly, on the overlap between the political and the historical, as regarded by a Philosophy of "Flesh" and a Political Theory of action. For this, we will follow the conceptual thread that draws the relationship between the historical and political from merleau-pontian reading of Max Weber and Georg Lukacs, because it is only through it that can we glimpse the furrow delineated by Merleau-Ponty to avoid the pitfalls of historical materialism (without having to renounce to Marx), the scattered remnants of hegelianism and the idea of History as secularized theology. In synthesis: the intelección of this groove that crosses the political with the experience of the history will be the central aim of the present article.*

Keywords: *experience – praxis – dialectic – politics – history.*

Filosofía e Historia: dislocar una tradición

Merleau-Ponty dedicó uno de sus cursos en el *Collège de France* a la problemática conceptual de la historia². Lo tituló "Materiales para una teoría de la historia"³. En el resumen del mismo encontramos no sólo una especie de introducción al posterior ensayo acerca de *Las aventuras de la dialéctica*, sino también el adelanto de una dificultad a trabajar, a raíz de que el concepto de historia debía ser despojado de un sinnúmero de confusiones, sobre todo las que provenían del materialismo histórico. Porque el problema no es saber si la historia tiene un molde espiritualista o materialista, sino saber cómo conocer el espíritu y la materia de la historia. Y la

² La discusión que entabla Merleau-Ponty sobre la "historia" se realiza dentro de los parámetros de la tradición marxista, es decir: con *esa* y contra *esa* herencia conceptual se urde la polémica teórica. En este sentido, lo histórico será siempre histórico-social. No obstante, mentaremos el concepto de "historia", o "histórico", sin el acompañamiento de lo "social" con el objetivo de enfatizar el problema filosófico y político de la *historia* en relación al entrelazo entre temporalidad y sentido. Pero, cuando hagamos referencia a la *dimensionalidad* de la historia, debe saberse que aludimos a lo histórico-social, en el sentido de un *lien* temporal y espacial.

³ Merleau-Ponty, Maurice. "Matériaux pour une théorie de l'histoire". *Resumes de cours. Collège de France 1952-1960*. París: Gallimard, 1968.

discusión no está allí, como tampoco en la bifurcación entre entendimiento y razón histórica, debido a que tanto la versión espiritualista como la materialista pueden perfectamente compartir la misma teoría de la historia. El punto de partida de la discusión descansa en el contrapunto entre una concepción de la historia como Dios exterior y una concepción de la historia como *medio de vida*. Entonces, el materialismo histórico desvía y oscurece la posibilidad de una auténtica reflexión sobre la historia. Se trata de la pereza del pensamiento marxista. La historia como medio de vida es la manera de hallar afinidades entre acciones diversas, entre épocas, sin apoyarse en un *Logos* todo-poderoso, aunque tampoco debe aceptarse la irracionalidad fortuita del acontecimiento, ya que existe una red de significaciones abiertas capaz de elucidar una racionalidad contingente. La vida histórica se inscribe en una *duración pública* que deja a su paso un halo de memorias, cicatrices e inscripciones, factibles de ser inteligidas en su peculiar devenir.

Por el contrario, para Merleau-Ponty, los que exigen la unión de la filosofía y la historia como un modo de acceso a lo concreto (léase el sartrismo y el marxismo ortodoxo pro-soviético) acaban por hacer de la historia una potencia exterior, un Dios trascendente al que hay que rendirle pleitesía; exigen la elección por la Historia y contraponen esa elección a la opción subjetiva que prefiere “cultivar su jardín”. Para ellos, la filosofía debería escoger entre estas “trascendencias”; y si escogemos zambullirnos en la historia debemos apostar a la venida de un hombre nuevo y situar todos nuestros juicios a partir de ese porvenir. Cuando Sartre analiza críticamente la intervención soviética en Hungría sostiene que sólo el que acepta las premisas básicas del movimiento socialista está habilitado para juzgar lo ocurrido, porque dentro de ese movimiento habitan los explotados encargados de hacer la historia, y allí y sólo allí radica el hombre en camino de hacerse.⁴ Pues bien, *contra* esta idea de historia, ligada más a la aceptación y a la renuncia que a la aventura del comprender, Merleau elaborará sus nociones.

⁴ Sartre, Jean Paul. “El fantasma de Stalin”. *Problemas del marxismo II. Situations VII*. Buenos Aires: Losada, 1964. 109-10.

La historia vive en nosotros, es parte de nuestro ser, ella no nos quita el poder de iniciativa, aunque sí nos obliga a considerar situaciones diversas, divergentes respecto a la propia. La historia es ese cruce de lo universal y lo particular, pero no como una fuerza exterior que oprime la libertad humana, la capacidad de comenzar, sino como ese encuentro inmanente a la existencia que torna viable, realizable, la acción en el mundo. Ni Hegel desplegó semejante noción de historia. Merleau pretende provocar la orfandad teórica del marxismo oficial y del sartrismo disputándoles –y, de alguna forma, sustrayéndoles– la herencia dialéctica; en este sentido dirá que el filósofo alemán “no introduce la Historia como una necesidad bruta que oblitera el juicio y suprime el sí mismo, sino como una verdadera realización”⁵. “La historia es en Hegel esa maduración de un futuro en el presente, no el sacrificio del presente a un futuro desconocido, y la regla de la acción en él no es que sea eficaz a cualquier precio, sino que sea fecunda”⁶. La dialéctica hegeliana es ese magistral intento que pretende interiorizar la totalidad de la historia sin extirparla de la libre acción de los hombres, el sentido histórico es parte del quehacer interhumano. Pero Hegel no resistió la tentación del sistema, y en ese afán identificó a la filosofía con la historia reservándole al filósofo el pedestal de la comprensión totalizadora: el filósofo acaricia con su mano tal o cual acontecimiento e ilumina su sentido.

Será Marx quien retome esta idea de historia situando su racionalidad en el corazón de la *praxis*. Con Marx, según Merleau, la racionalidad de la historia se vuelve completamente inmanente a la vida de los hombres. El sentido de la historia deja de funcionar como un Dios exterior y se confunde con el ser-en-el-mundo. La intuición de Marx daba con una racionalidad abierta y contingente, que se autocriticaba y abrazaba el acontecimiento. Pero los seguidores de Marx no lo entendieron así e hicieron de la historia un tótem al que se le debe adoración. Es la ya nombrada pereza del pensamiento marxista, sugiere Merleau, lo que impide elaborar una filosofía de la historia sin dogmatismos.

⁵ Merleau-Ponty. *La prosa del mundo*. Barcelona: Tauros, 1971. 131.

⁶ Merleau-Ponty. “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”. *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964. 86.

En consecuencia, para revitalizar el nexo de la filosofía y la historia hay que mirar hacia otras tradiciones de pensamiento, menos sobrecargadas que las herederas de la pareja Hegel-Marx. Merleau considera que la historia debe ser el centro de las reflexiones de la filosofía. Por eso se lanza a indagar otra forma de entrelazamiento que no sea la de la *Historia* que acaba por arruinar el pensar filosófico. Esta otra forma proviene de la lingüística. El estudio del lenguaje revela que toda institución es *autoinstitución*. En los actos de habla hay invención y sistema, o una invención sistémica; en la lógica del lenguaje “hay una racionalidad de la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de las que tenemos precisamente necesidad para comprender en la historia la unión de la contingencia del sentido”⁷. De la historia emana un sentido que nos permite superar la perspectiva de la conciencia, porque el sentido no florece de los actos de conciencia sino de la imbricación de la racionalidad y la contingencia, pero este lazo no está más allá de nosotros mismos, sino que forma parte de nuestro ser, como el cuerpo y el lenguaje: “La historia no es un ídolo exterior: es nosotros mismos con nuestras raíces, nuestro impulso y los frutos de nuestro trabajo”⁸.

La teoría del signo es crucial por dos razones: por un lado, en cuanto matriz simbólica con su propia eficacia que, sin embargo, vive en nosotros sin maniatarnos y, por el otro, porque traza un sendero para comprender lo histórico en tanto materialidad que actúa en nosotros sin volverse una fuerza ajena. La historia tiene un sentido que encontramos en nosotros y en los otros sin saber quién lo puso primero, y no lo sabemos porque el sentido de la historia no nace de una conciencia constituyente sino de una multiplicidad de intenciones sin conciencia. Precisamente el estudio de la lengua nos advierte de la existencia de una totalidad de sentido que logra contener en su seno la pluralidad contingente del *lien* humano. La historia está enraizada en nosotros, no a la manera de una presencia ante sí, como un objeto frente a nuestra conciencia, sino en cuanto estamos arrojados a un mundo común que se forja históricamente: la historia es *pública*. En efecto, Merleau-Ponty, en su “va y viene”

⁷ Merleau-Ponty. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. 36.

⁸ Merleau-Ponty. *La prosa del mundo*, *op. cit.* 135-6.

entre el lenguaje y la historia, destaca el carácter público de ambas instituciones. Se acerca así de forma singular a la larga tradición de las filosofías del lenguaje que se detienen en el análisis de la *publicidad* del lenguaje, aunque sabemos que esa publicidad no puede eliminar la opacidad: lo público no se confunde con lo transparente. La lengua como un modo cabal de autoinstitución de lo social y, también, como la vía de acceso a una concepción de la historia que no haga de ella un ídolo exterior sino un *estilo* de la vida en común.

Podríamos seguir indagando en las reflexiones merleau-pontyanas sobre el lenguaje, que suponen un capítulo más del intento filosófico de nuestro autor por salir del subjetivismo moderno: el cuerpo, el lenguaje y la historia configuran un conjunto de elementos ontológicos que rompen con la dicotomía sujeto-objeto y con el dilema de si el sentido debe alojarse en la conciencia o en las cosas. No obstante, el tema de este artículo es la experiencia histórica y su relación con la política, o, en otras palabras, el problema del sentido de lo histórico-social en tanto dimensión insoslayable de *lo político*.

En consecuencia, para enhebrar el hilo conceptual que dibuja la relación entre *lo histórico* y *lo político* será crucial reconstruir la lectura merleau-pontyana de Max Weber y Georg Lukács, porque sólo a través de ella podremos entrever el surco que trazó Merleau-Ponty a fin de eludir las trampas del materialismo histórico (sin necesidad de renunciar a Marx), los restos dispersos del hegelianismo y, en suma, la idea de Historia como teología secularizada. En síntesis: la intelección de ese surco que cruza *lo político* con la experiencia de la historia será el objetivo central del presente artículo. Veamos.

La institución de la Historia y el Marxismo

El original marxismo lukácsiano surge de las entrañas del pensamiento weberiano: la teoría de la modernización como un ascendente proceso de racionalización que abisma las diferentes esferas del saber e impide el conocimiento de la totalidad, proceso que Lukács denominará con el concepto de “cosificación”,

proviene de Max Weber. Por eso, para Merleau el filósofo húngaro será un marxista weberiano; o mejor dicho, *Historia y conciencia de clase* profundiza como ninguna otra obra la veta filosófico-dialéctica del marxismo, porque su autor partió de la misma interrogación que Weber: ¿es posible superar el relativismo? La respuesta weberiana, los tipos ideales, no convencieron a Lukács, quien en consecuencia trató de encontrar la respuesta en Marx. En la filosofía lukácsiana, la única manera de superar el relativismo, las antinomias del pensamiento burgués, es a través del método dialéctico. La dialéctica relativiza las nociones de sujeto y objeto poniéndolos en la historia. Es en la historia donde se resolverán todos los problemas filosóficos de la modernidad. “Weber no lleva hasta el fin la relativización del relativismo.”⁹ Aquí anida –según Merleau-Ponty– el reproche fundamental de Lukács a Weber.

Historia y conciencia de clase enfrenta todas las interpretaciones naturalistas y científicas del marxismo. En concreto critica, a contramano de Engels, la idea de una dialéctica de la naturaleza y lo que se deduce de esa concepción: la cosificación del mundo histórico. No obstante, el filósofo lector se detiene, sobre todo, en la relación entre filosofía e historia, ya que ésta escapa a la visión dogmática que, como vimos, hacía de la historia un Dios exterior: “una lectura de la historia que hace aparecer en ella el sentido filosófico, y un retorno al presente que hace aparecer a la filosofía como historia.”¹⁰ Tal el movimiento dialéctico de la filosofía de la historia lukácsiana: el punto de vista de la totalidad para comprender significativamente la historia y la *praxis*, que es filosóficamente el trabajo de lo negativo para el presente y la tarea infinita para el futuro, como una experiencia de autoconocimiento immanente al devenir histórico. El mérito del ensayo es haber logrado poner al proletariado en el centro de la filosofía de la historia sin recurrir a ningún dogmatismo ni a esquemas preestablecidos. Lukács pudo ahuyentar la rigidez finalista porque recurrió a un concepto de Marx apartado luego por el socialismo científico: la *praxis*. Para Lukács, como para el joven Marx, los problemas filosóficos, que son siempre problemas históricos, se esclarecen en y por medio de la práctica. La conciencia de clase del

⁹ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires : Leviatan, 1957. 38.

¹⁰ *Ibid.*, 42.

proletariado es una *praxis*; la práctica del proletariado es un movimiento que supera la inmediatez cósica hacia una subjetividad concreta.

El atractivo de la filosofía de la historia lukácsiana se debe a que ella no oprime las libres iniciativas humanas. Lo esencial del marxismo dialéctico de Lukács es el cruce de acontecimiento y sentido. En rigor: la incertidumbre política e histórica podrá descifrarse a raíz de la comunicación diaria del partido y el proletariado. Por lo tanto, el marxismo sólo ofrece perspectivas parciales, sentidos de la acción histórica que perfectamente pueden devenir sinsentidos. No hay secretos de la historia por develar, ni acciones desprovistas de paradojas. En conclusión: “nada está entonces más lejos de la prosa positivista que el marxismo”.¹¹

Pues bien, el primer movimiento de Merleau es interpretar el marxismo lukácsiano como una vigorosa variante de la perspectiva de la *institución de la historia*. En efecto, *Historia y conciencia de clase* dirá que el problema filosófico de la primacía del pensamiento o del ser (de la conciencia o la existencia) sólo puede resolverse dialectizando las dos esferas en el devenir concreto de la historia y en la práctica política y social del proletariado. Superación del subjetivismo y el objetivismo en la dialéctica histórica. La institución de la historia, para Merleau, contiene la misma lógica de superación, y aunque, como vimos, incorpora la dimensión del lenguaje, no es ajena a las enseñanzas de la dialéctica. El objetivo crucial de la hermenéutica del ensayo lukácsiano es explorar la potencia filosófica de la dialéctica. Ahora, el segundo movimiento pone en relación a esa dialéctica ágil, no dogmática, con el conjunto de teorías y prácticas marxistas: ¿por qué fue rechazado *Historia y conciencia de clase* por el pensamiento marxista dominante?¹²

Dos respuestas. Primero, el propio marxismo de la *praxis* dialéctica presentaba un flanco al estar demasiado recostado en el optimismo revolucionario; la confianza filosófica en las posibilidades del proletariado acababa en un vanguardismo teórico que tendía a soslayar la escabrosa materialidad de la historia. Así, dirá Merleau que al

¹¹ *Ibid.*, 66-7.

¹² Para reconstruir esta historia, Merleau sigue de cerca los ensayos de Karl Korsch sobre *Marxismo y filosofía*. Ver Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México: Era, 1971.

marxismo dialéctico “le faltaba el medio de expresar la inercia de las infraestructuras, la resistencia de las condiciones naturales, el hundimiento de las ‘relaciones personales’ en las ‘cosas’. La historia, como era descripta, carecía de espesor, dejaba transparentar demasiado pronto su sentido. Los marxistas tenían que aprender la lentitud de las mediaciones”.¹³

Eso que le faltaba, ese espesor, acaso provendría de una reflexión más profunda acerca de la *institución de la historia*, que interioriza los hallazgos de la dialéctica y busca hundirla en la densidad carnal de lo histórico-social. Pero ocurrió lo contrario: el leninismo filosófico, por así decirlo, “aprovechó” las debilidades del marxismo lukácsiano para liquidar la dialéctica, o, como diría nuestro autor, para dejarla como una mera pose, embalsamada. Las peripecias de la construcción socialista en Rusia (mejor: la dificultades que presenta la consolidación de un Poder omnímodo) legitimaron el materialismo cientificista y consagraron finalmente la primacía de la racionalidad instrumental en nombre de la revolución.

Lukács quiso surfear el equívoco conservando cierta ambigüedad entre los postulados de la III Internacional y la dignidad filosófica de la dialéctica. Así, por ejemplo, aceptó en líneas generales la gnoseología de *Materialismo y empiriocriticismo*, pero la matizó con la noción de reflejo dialéctico, aplicado, sobre todo, a la teoría literaria. Merleau sigue el tortuoso itinerario lukácsiano para exhibir la futilidad del esfuerzo, ya que si se empieza cediendo en los principios filosóficos a la larga se termina por ceder en cada una de las variables que contiene una obra. Es el caso concreto de Lukács.¹⁴ Es que la disputa entre el marxismo “occidental” y el leninismo no es un simple accidente en el devenir del socialismo. Por el contrario, traduce una significativa experiencia filosófica, enmarcada, según Merleau, en un equívoco nodal. En el vocabulario filosófico de nuestro autor, la noción de

¹³ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica. op. cit.* 75.

¹⁴ Obviamente, Merleau escribe estas líneas antes de la aparición de los últimos grandes trabajos lukácsianos –la *Estética* y la *Ontología del ser social*–, que muestran una especie de revitalización filosófica del autor húngaro. Aunque la ingenuidad de Lukács respecto a los alcances de la desestalinización y a la posibilidad de una auténtica reforma democrática del socialismo real probablemente, y a pesar de las obras señaladas, no hubiese modificado demasiado el juicio de Merleau-Ponty acerca de los equívocos del marxismo lukácsiano.

“equivoco” corresponde a la de “mala ambigüedad”, que se opone a la llamada “buena ambigüedad”. Esta última es constitutiva del quehacer filosófico y político: ambigüedad de la historia o de la acción, pero la primera denota un problema irresoluble que falsamente pretende sortearse a fuerza de usos dogmáticos. En suma: no es un accidente decorativo y cifra una experiencia filosófica porque ese equivoco anida en el corazón del pensamiento de Marx. Ésta es la segunda respuesta a la pregunta formulada: “El conflicto del ‘marxismo occidental’ y del leninismo se encuentra ya en Marx como conflicto del pensamiento dialéctico y del naturalismo”¹⁵.

Como una especie de Althusser *avant la lettre*, pero invirtiendo el ademán, Merleau ensaya una distinción entre el llamado joven Marx y el Marx maduro de *El Capital*: el primero pretende *realizar* la filosofía, esto es, volverla práctica-crítica incorporando todo el radicalismo filosófico desde Descartes hasta Hegel. Es la idea dialéctica de una filosofía concreta realizada. El segundo, en cambio, *destruye* la filosofía y la reemplaza por la ciencia. A partir de 1850 Marx vira hacia una concepción racionalista y científicista de la realidad histórico-social y pretende hallar la dialéctica en las cosas mismas, positivamente engarzada en las relaciones de producción; admirador del desarrollo científico, busca en la *Lógica* hegeliana una justificación racionalista para su edificio económico. Así, la dialéctica deviene naturalismo y la práctica revolucionaria progreso técnico. Como se ve, el vector filosófico conduce la hermenéutica merleau-pontyana: la filosofía comprendida como autoconciencia crítica corresponde al joven Marx (crítica de la filosofía del derecho hegeliana mediante) y, también, al Lukács de *Historia y conciencia de clase*; la filosofía entendida como leyes del pensamiento aplicables a la realidad objetiva corresponde al Marx economista, a Engels con su dialéctica de la naturaleza y su apología del desarrollo técnico y a los epígonos de la socialdemocracia alemana y del bolchevismo ruso. Este vector, y la consecuente distinción, permanecerán en Merleau hasta sus últimos trabajos sobre *filosofía y no-filosofía*: luego volveremos sobre ello.

¹⁵ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, op. cit. 74.

Ahora bien, es interesante observar cómo Merleau retrocede hasta Marx para hallar el nudo del conflicto que se desató en el seno de la generación del 17 por la correcta herencia marxiana. La crítica del leninismo filosófico a los ensayos lukácsianos no era solamente un expediente policial, porque se apoyaba en una concepción de la filosofía que provenía directamente de Marx. Digamos que la fluctuación marxiana entre la dialéctica y el materialismo naturalista fue creciendo como equívoco hasta bifurcarse en dos sensibilidades filosóficas en franco antagonismo. La permanente oscilación tornaba demasiado inestable el equilibrio entre la dialéctica y la metafísica materialista, y acababa siempre inclinándose hacia uno u otro lado según el curso que tomara la revolución. Cuando irrumpía un período de agitación revolucionaria el marxismo se volvía dialéctico, pero cuando llegaba el reflujo retornaba a la palestra la filosofía como ley: leyes de la historia, leyes del pensamiento. Finalmente, la situación se estabiliza con la consolidación del stalinismo: el técnico entierra al filósofo. Es que el pensamiento marxista nunca pudo terminar de explorar el medio propio de la historia, cabalgó perpetuamente entre una noción de la dialéctica inmanente a la historia, sin poder expresar la inercia de la cosas en los hombres, es decir, la espesa capa que recubre la historia y le impide a ésta volverse transparente, y una noción de la dialéctica como ley del desarrollo histórico exterior a la práctica interhumana, y por ende incapaz de aprehender la singularidad de la acción. No obstante, las dos vertientes comparten la idea de que la dialéctica puede encarnarse en un sujeto concreto, portador de una misión histórica. Por tanto, si el comunismo no puede superar el diferendo filosófico en el interior del marxismo y acaba por hacer de su ideología una especie de eclecticismo que responde a la filosofía con la ciencia y a la ciencia con la metafísica materialista, ¿qué ocurrirá con la idea marxista de un punto sublime de la historia donde el proletariado se hace del poder y conduce a la humanidad hacia un nuevo amanecer?

El tema ya estaba en *Humanismo y terror* como problema a indagar, y también estaba trazado el sendero de esa indagación: el derrotero de la URSS. Hacia mediados de los cincuenta, Merleau profundiza los interrogantes: ¿qué relación existe entre el *régimen* y la *revolución*? ¿Puede un poder ser absolutamente negativo? En suma, ¿qué

ocurre con la revolución en el poder? El concepto marxista de revolución proletaria debe probar su veracidad en el entramado efectivo del comunismo como régimen político. *Humanismo y terror* escenificaba el conflicto pero postergaba su resolución y ensayaba una espera marxista; *Las aventuras de la dialéctica* encara de frente el problema abastecido por un concepto de historia que sospecha de la posibilidad de hallar un sujeto capaz de volver conciente la totalidad histórica. Así, el aspecto bifronte del pensamiento filosófico de Marx, comprendidos sus respectivos herederos, se replica en *lo político*.

Por un lado, el marxismo como filosofía de la *praxis* concebía un proletariado como autoconciencia negativa, consagrada a un trabajo emancipatorio perpetuo. Esta idea hacía del proletariado el punto cúlmine de la universalización de la historia, pero la volvía demasiado resbaladiza debido a la carga de negatividad introducida por la práctica proletaria; ésta impedía cualquier institucionalización política. El Partido era el laboratorio de la historia, condensación de prácticas, la fuerza expresiva de esa negatividad y no la conciencia dirigente de un proletariado inconsciente. Sin embargo, por el otro lado, la ciencia marxista considera factible deducir las leyes del devenir histórico subordinando al proletariado a esa legislación y haciendo del Partido el intérprete y el garante de su cumplimiento. El pasaje de un concepto de historia como genealogía de la verdad a una verdad deducible de las leyes objetivas que rigen el decurso histórico suponía una caución gigantesca para los que conocían el secreto de la existencia proletaria. De esta manera, si el proletariado es definido como autoconciencia negativa la posibilidad de un momento posterior a la toma del poder es inimaginable, porque ¿cómo pensar una sociedad toda negativa? Cuando la positividad de las instituciones se pone a la orden del día, la filosofía de la *praxis* abandona el redil: su dialéctica histórica no incluye una reflexión sobre el grosor de la historia, o, para el caso, sobre el simbolismo de las instituciones políticas. En ese momento entra en escena la ciencia marxista, que construye instituciones a costa del movimiento dialéctico, es decir, expulsando lo negativo por fuera de la revolución; en otras palabras, prescindiendo de la dialéctica, unifica en un todo positivo lo negativo y el poder: el partido, el proletariado, la revolución y el Estado son identidades reales no

dialécticas. Por eso, dirá Merleau, el régimen revolucionario liquida la dialéctica, porque impide que nazca una oposición dentro de la revolución. Nuevamente, la ortodoxia marxista se vale de las falencias del proletariado como realización de la filosofía para sepultar esa figura y hacer de su invocación una mera legitimación ideológica de la dominación: “la práctica bolchevique y el trotskismo están en la misma línea, y son consecuencia legítima de Marx. Si se enjuicia al bolchevismo es preciso enjuiciar también a la filosofía objetivista-subjetivista de la praxis”¹⁶. Esa filosofía, objetivista cuando se creía científica y subjetivista cuando se creía dialéctica, atada por un equívoco, volvía a desplegarse bajo el paraguas de la Revolución.

La revolución como *punto sublime*, como albor de una humanidad emancipada, fue elaborada en la literatura marxista a través de una superposición que no acaba de esclarecerse ni en la teoría ni en la práctica, y que confluye en una mala ambigüedad. Existe una yuxtaposición entre una noción de la revolución como producto de un desarrollo objetivo y una noción anclada en una lógica de la irrupción, o sea, entre una noción de la revolución como progreso y una noción de la revolución como acontecimiento. Originalmente Marx pensó la revolución como ese mecanismo interno que hace erupción cuando la historia alcanza una madurez dada por el crecimiento del proletariado; la dialéctica revolucionaria está inscrita en el propio desarrollo capitalista y la tarea política del proletariado se reduce a la actualización de esa potencia amasada en el orden de la historia. La socialdemocracia interpretó este esquema a partir de un craso progresismo que ordenaba el decurso histórico a través de una línea de maduración establecida por el grado de desarrollo capitalista. La revolución sería entonces el resultado de un proceso histórico objetivo, la desembocadura de un cauce al que sería vano intentar detener y letal intentar violentar. Pues bien, ese forzamiento ocurrió en la Rusia zarista: la revolución como irrupción cobraba plena actualidad. Persiguiendo el traumático derrotero de Trotsky, Merleau va a mostrar cómo el marxismo bolchevique interpretó su propia gesta

¹⁶ *Ibid.*, 100.

mezclando las dos nociones de revolución. Los bolcheviques debían refutar la tesis socialdemócrata que empalmaba la revolución con el máximo nivel de desarrollo capitalista y, al mismo tiempo, tenían que situar a Octubre del 17 dentro del horizonte marxista que subrayaba la necesidad histórica de la revolución. Para Merleau, Trotsky pergeño la respuesta más exigente: la teoría de la revolución permanente.¹⁷ Se sabe: la idea de revolución permanente permite inteligir la precipitación de la historia, el tránsito fulgurante del precapitalismo al socialismo (de febrero a octubre del 17), porque concibe a la Revolución como un flujo permanente que, como un río subterráneo, va acompañando el devenir histórico y es capaz de salir a la superficie en cualquier período convulsionado y darle a éste una perspectiva socialista. Así, la revolución es una inminencia de la historia *tout court*, una ranura que permite hacer ingresar el porvenir más lejano a cualquier presente histórico. Dicha conceptualización actualizaba la idea de revolución como irrupción y, aunque pretendía mantener el esquema de desarrollo objetivo, tendía a ponerlo en crisis al abandonar la creencia en la maduración progresiva del proletariado en el seno del capitalismo; el sujeto de la revolución no requería de una incubación determinada, sino que podía ser prematuro y revolucionario. La revolución permanente situaba nuevamente el equívoco en su nivel más álgido: ¿la revolución proletaria era esa verdad de la historia que saldría a la luz debido más a un desarrollo objetivo que a una acción, o era esa acción de la historia que nacería gracias a una correcta lectura de las fuerzas del presente sin prestar demasiada atención a la ley de desarrollo histórico? La primera constelación hacía hincapié en la *verdad* y la segunda en la *acción*. Es que detrás de cada una de ellas existían dos concepciones de la temporalidad revolucionaria: una acumulativa y otra disruptiva. La primera concebía la revolución de manera ineluctable, pero al situarla más en la objetividad del desarrollo que en la acción de los hombres encontraba siempre excusas para postergarla; en suma: esta

¹⁷ También la ley del desarrollo desigual y combinado, que, junto a la teoría leninista del eslabón más débil, pretendía explicar la inédita correspondencia entre el atraso cuasi feudal de la Rusia zarista y la revolución proletaria. Pero, quizás llamativamente, Merleau no se detiene demasiado en ella. Sólo apunta que tal ley oficia de hipótesis *ad hoc*, con el objetivo de racionalizar el hecho revolucionario sin modificar el tipo de transición al socialismo pensado por Marx. *Ibid.*, 105.

figura de la revolución esterilizaba la posibilidad de la acción. La segunda abría la ocasión de asaltar el tren de la historia –y, como diría Trotsky, de aprender a conducir la locomotora en plena marcha–, e introducía la contingencia de la acción –*lo político*, diríamos nosotros– en el corazón de la necesidad. No obstante, la legitimación de la *interrupción* tendía a relativizar la obligatoriedad del suceso revolucionario: la acción como invención del presente aflojaba el nudo que ataba el pasado con un futuro necesario. Aquí, dirá Merleau, radica el verdadero drama del marxismo (más que en el problema de la relación de la estructura con la superestructura): “Hay que elegir entre la revolución como acción y como verdad”¹⁸. La dialéctica esbozaba una respuesta alojada en el emblema del proletariado, pero ya vimos cómo ese sujeto promisorio estallaba en un mar de contrariedades con el ascenso al poder de Estado del partido que representa los “intereses históricos” de la clase obrera. Anulada la posibilidad de la dialéctica proletaria, hay que rehacer el análisis de la revolución desde otro punto de vista, o, en otros términos, hay que elegir entre las variantes que el marxismo superpuso.

La *verdad* de la historia no estaría dada por la existencia de un sujeto encargado de volverla conciente, sino por su dimensión abierta, indeterminada, aunque significativa. Y, en el regazo de esa historia, la revolución no conduce a la *sociedad realizada*, porque ella no es el resultado de una incubación sino el producto de una *acción* que emerge en un escenario conflictivo. La revolución no consume un proceso histórico: es un acontecimiento histórico. Merleau-Ponty retoma la hipótesis de la revolución permanente para empujarla más allá de su personificación empírica, que, a su vez, está incrustada en la objetividad de la historia. Justamente, la revolución es permanente *porque no puede encarnarse completamente*, jamás encontrará su silueta definitiva: “la idea de la revolución proclama una especie de demora original de la historia”¹⁹. Esa demora hace que todas las revoluciones sean prematuras, “pero de una premadurez *esencial*”²⁰, porque la revolución es una rajadura precisa en la

¹⁸ Merleau-Ponty. “Los papeles de Yalta”. *Signos*, *op. cit.* 341.

¹⁹ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, *op. cit.* 107.

²⁰ *Ibid.*, 105.

estructura de la historia, de una historia indeterminada y abierta que atesora esas irrupciones de creatividad humana; pero jamás el acontecimiento revolucionario podrá ser ese *punto sublime* que reconcilie la historia con la Historia. La revolución está siempre *más acá*.

Como ya sugerimos, focalizando en la *realidad efectiva* del comunismo soviético, Merleau repiensa la relación de la revolución con la historia. No se trata de negarle el sello revolucionario al régimen surgido en 1917, sino de verlo en su singularidad, esto es, de sustraerle el sesgo absoluto con el que se presenta: la sociedad realizada o la consumación de la verdad. Hay que secularizar el comunismo para poder examinarlo como un régimen *histórico*; es decir, para activar el mecanismo de la revolución en los pliegues del sistema. Pero es allí donde comienzan las dificultades, puesto que la legitimidad del comunismo en cuanto sistema de poder pivotea en la posesión de la *verdad* de la historia y, por el revés, en la negación/ocultación (al ser juzgada como transitoria) de la *forma política* históricamente constituida; por lo cual la revolución es deglutida por el régimen y devuelta como ideología. La revolución como mecanismo de la historia sólo actúa en los países capitalistas; bajo el socialismo ella es expulsada del terreno de la acción, o sea, se le niega su carácter permanente: la revolución en el poder no admite oposición. La ideología comunista está obligada a cortar el nexo de la revolución con la historia, ésta no puede operar en el socialismo, porque en un momento creyó reunirlos para siempre cuando el partido revolucionario se hizo del poder en nombre del proletariado. En cambio, si aceptamos en toda su radicalidad la idea de permanencia de la revolución, debemos relativizarla –historizando su narración– y abandonar la fe filosófica en una sociedad proletaria plenamente reconciliada. En rigor: “la revolución permanente quiere decir que no existe un régimen definitivo, que la revolución es el régimen del desequilibrio creador, que siempre habrán otras oposiciones que deben ser superadas, que por lo tanto siempre es necesario que exista una oposición en el interior de la revolución”²¹. No obstante, esta “necesidad interna” del suceder

²¹ *Ibid.*, 230.

revolucionario no puede ser llevada a cabo, salvo en la caricatura de la crítica o autocrítica oficial. El poder revolucionario es incapaz de reconocer un afuera, el conflicto (y su manifestación política: las diversas oposiciones) queda anulado y con él el resquicio para un desequilibrio creador. A partir de esto, dice Merleau, “se plantea el problema de saber si no hay mayor porvenir en un régimen que no pretende rehacer la historia desde su base, sino solamente cambiarla, y si no es ese régimen el que debemos buscar, en lugar de entrar una vez más en el círculo de la revolución”²². Pues parece ser que ese régimen, que promete un mejor porvenir, es la *democracia*. En efecto, el concepto de revolución permanente tiende a ser sustraído de la prosa marxista clásica para ser hermanado con lo que podríamos llamar, apelando a una fórmula clásica, la revolución democrática. La democracia como el régimen del desequilibrio creador, como la forma de sociedad que puede soportar una renovación incesante, en cuanto posibilidad siempre latente, del *tempo* revolucionario. Al no proponerse rehacer la historia desde cero, conserva una espesura que impide estabilizar una *forma*, pero tampoco la destruye. La democracia abre al acontecimiento: la revolución como irrupción; sin embargo, guarda una inteligibilidad significativa que la distingue: la coexistencia legítima del poder y el conflicto. En otras palabras, coincide con un concepto de la historia como racionalidad contingente. En suma, reconsiderar las relaciones de la revolución con la historia supone configurar un nuevo entramado que haga de la revolución democrática un correlato de la institución *política* de la historia.

Se dirá que es muy lefortiana la interpretación de las consecuencias de la crítica merleau-pontyana al concepto marxista de historia. Sin embargo, Merleau la extrajo, en gran medida, de su lectura de Max Weber. Es decir, a partir de un cotejo con las investigaciones históricas (en realidad, con la clásica que versa sobre la afinidad entre una “ética” y un “espíritu”) y con los análisis y compromisos políticos del sociólogo alemán, Merleau fue desnudando el mentado equívoco marxista.

²² *Ibid.*, 232.

Max Weber y las afinidades electivas

La lectura merleau-pontyana de Weber –y de la relación de éste con Marx– se enmarca dentro de, o en diálogo con, una serie de pensadores (citemos a los explícitamente aludidos: Lukács, Korsch, Löwith) que buscan hallar el *sentido* filosófico de las obras en cuestión. Sin embargo, Merleau-Ponty pondrá menos atención a la materia del capitalismo, la racionalización y la alienación, que al modo weberiano de *institución* de la historia. En esta problemática se detiene el filósofo francés y, desde ella, despunta el enraizamiento o la densidad *histórica* de su teoría política: la imbricación del “nuevo liberalismo” y el “marxismo weberiano”. El capítulo de *Las aventuras de la dialéctica* se abre y cierra con cada uno de estos hitos. Por consiguiente, creemos que allí, en ese entrelazamiento, descansa la cualidad weberiana de Merleau-Ponty. Esto, por otra parte, explica por qué elegimos alterar el orden de *Las aventuras de la dialéctica* y comenzar por Lukács: Weber está antes y después del filósofo húngaro, como una aporía de cara a la dialéctica. En otras palabras, antes y después del marxismo clásico. Éste es otro de los significados de la imbricación propuesta.

Merleau-Ponty comienza interrogando el controvertido hiato entre el saber *sobre* la historia y la acción *en* la histórica. El primero exige neutralidad valorativa, construye tipos ideales, como formas de acotar la inmensidad de lo histórico, y alcanza siempre conclusiones provisionarias, abiertas y condicionadas; el segundo, que se define de acuerdo a las exigencias del presente, nos obliga a una elección absoluta y, al mismo tiempo, parcial. Como diría el propio Weber: debemos elegir nuestros dioses y actuar en consecuencia. Esta cesura opera sobre una mayor: la que abisma al saber y a la práctica de la infinita realidad histórica. Ahora bien, Merleau cree entrever una cierta incomodidad en la estricta separación entre el saber y la acción, el pasado y el presente, puesto que, a fin de cuentas, la historia es una y “el saber y la acción son dos polos de una existencia única”²³. El kantismo metodológico que

²³ *Ibid.*, 15.

propone Weber no puede sostenerse ni en la práctica del investigador ni en la práctica del hombre de acción, y, según Merleau, el mismo Weber se ve obligado, en el campo de sus investigaciones concretas, a superar ese régimen de doble verdad.

La crítica al dualismo weberiano es previsible si atendemos al punto de vista fenomenológico desde donde parte el filósofo. Los compartimientos estancos que separan el saber y la práctica, o el pasado y el presente, viendo en los primeros la oportunidad de un conocimiento precario pero posible y en los segundos un conjunto de elecciones ciegas e irreversibles, no podían ser aceptados por la fenomenología merleau-pontyana, que, para el caso que ahora nos ocupa, buscaba conceptualizar la historia como un medio de vida, oponiéndose a la idea que la transformaba en un objeto para un espectador: la historia es “un objeto que somos nosotros mismos”²⁴. Fórmula deliberadamente paradójica que pretende romper con la prudencia kantiana y arrojar en los brazos de la dialéctica. Aquí parece operar el pasaje de Weber a Lukács, en espejo con el de Kant a Hegel, todos mediados por la experiencia fenomenológica de la vivencia histórica; sin embargo, se desprende de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* una filosofía de lo histórico que, sin renunciar al sentido, interioriza la irreductibilidad del acontecimiento. Weber, al reunir la ética del trabajo con sus fuentes calvinistas y sus consecuencias capitalistas, logra establecer una dialéctica de conjunto que “no solamente integra los motivos espirituales y las causas materiales, sino que renueva la concepción misma de la materia histórica”²⁵. En suma, para el sociólogo alemán, interpreta Merleau: “la historia tiene sentido, pero no es un puro desarrollo de la idea: su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos.”²⁶

Dicho esto, ingresamos al núcleo de la “apropiación” merleau-pontyana. Las investigaciones weberianas saltan por encima de la dicotomía entre el espiritualismo y el materialismo, ya que existe una reversibilidad causal entre el calvinismo y el

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, 21.

²⁶ *Idem.*

capitalismo, y esa reversibilidad renueva el concepto de historia. Esta renovación, como vimos, había sido trazada a partir de la progresiva, y cada vez más acuciante, revelación de las lagunas, o los retazos de ingenuo dogmatismo, que alojaba el materialismo histórico. La historia tiene sentido, es factible dilucidar el vínculo singular entre dos individuos históricos; pero ese sentido no puede alcanzar una plenitud que lo torne necesario y lo resguarde de los azares o los accidentes de la historia; o sea: ese sentido –contra lo que pretendía cierto hegelianismo– no es asimilable al despliegue de la Idea. Es importante destacar la noción de *contacto*: el sentido es inmanente al acontecimiento histórico. Todo el problema está en, por un lado, evitar que el sentido se emancipe de lo histórico y pretenda iluminarlo tiránicamente, y, por el otro, que el *contacto* con la contingencia no diluya la posibilidad objetiva de una aprehensión significativa. El *contacto* es entonces la amalgama donde se dibuja, en el seno del espesor histórico, la silueta del sentido. La silueta que se recorta y permite inteligir la conexión entre la práctica ascética intramundana y la racionalidad capitalista –sin que de ello deba deducirse una lógica necesaria de la historia, es decir, sin que la historia pierda su espesor– que opera a través de *matrices simbólicas*. Esas matrices son la materia de la historia.

El proceso de racionalización que describe Weber no se despliega según un modelo, sino a partir de encuentros fortuitos que cristalizan en matrices simbólicas (por ejemplo, y va de suyo, la ética protestante y el espíritu del capitalismo), haciendo de la historia el territorio del sentido. Una totalidad histórica no supone un modelo prefigurado sino un conjunto de elementos matriciales que convergen. Merleau no se priva de comparar este proceder con el pictórico y también con el –para nosotros más relevante– del lenguaje hablado.²⁷

Recordemos que el filósofo sostenía que el marxismo dialéctico adolecía de la falta de una reflexión sobre lo simbólico, pues, en rigor, estas matrices simbólicas que descubre en Weber y que pueden compararse con el habla fortalecen la noción de historia como racionalidad contingente. Ahora bien, en Weber anida otro concepto

²⁷ *Ibid.*, 23.

que permite vislumbrar cómo se forjan esas matrices simbólicas: *las afinidades electivas*. Nuestro autor cita el párrafo clásico de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* donde se define dicho concepto²⁸, para luego apuntar que del mismo se deduce un tipo de relación histórica elástica y reversible. La afinidad electiva, que reemplaza a la causalidad genética, consagra la ambigüedad de la historia, la pluralidad de significados, pero es precisamente esta configuración ambigua y plural la que hace que la historia se torne cognoscible.

Merleau tiende a generalizar la productividad de *las afinidades electivas* más allá del conocer histórico, situándolas en el corazón de una renovada filosofía de lo histórico. ¿De qué manera? Pues hallando una afinidad entre la singularidad del pasado que conoce el historiador y el devenir significativo de ese pasado volcado en el presente. Así, el pasado se solapa con el presente, sin que éste invada la particularidad de aquél, y sin que el pasado se desconecte de nuestro mundo vivido. En otras palabras, las afinidades electivas como matriz de un pensar temporal que logra desprenderse de las opciones dicotómicas que encerraban a la historia en las categorías del filósofo o hacían de ella una suma de sucesos irreductibles. Por consiguiente, *las afinidades electivas* no serían un mero concepto para dilucidar hechos históricos, sino la materia misma de la historia. La afinidad no depende de la construcción arbitraria de tipos ideales, ya que es la expresión vivencial de nuestro ser histórico, el ensamblaje con nuestro mundo circundante, que de ninguna forma reprime nuestro poder de iniciativa. La comprensión histórica nos involucra, ya que formamos parte de esa constelación llamada historia. Weber entrevió esto cuando dedujo que el saber científico era un resultado del proceso de racionalización y que, por tanto, la propia ciencia estaba sujeta a su historicidad

Lo implícito weberiano surge de esta batería conceptual que nos conduce más allá del estrecho conocer histórico. Con Weber, Merleau completa la crítica de una historia como Dios exterior, como un conjunto inteligible que lleva en sí la garantía de solución del problema humano, crítica que acaba por remover los cimientos de la

²⁸ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2005. 152.

clásica relación entre sujeto y objeto. La historia no es un objeto-espectáculo ni tampoco una totalidad expresiva o realizada: es ese medio de vida que se juega en nosotros y fuera de nosotros. Gracias a la fenomenología de Weber, que “no es sistemática como la de Hegel, no logra un saber absoluto”²⁹, accedemos a un tipo de práctica que sostiene los dos extremos de la cadena: la inteligibilidad significativa de la historia y la libertad (política) de los hombres. Ésta es *la afinidad electiva* fundamental de la que se desprenden los modos del conocer. Por eso, lo que ha mostrado Max Weber de manera definitiva “es que una filosofía de la historia que no es una novela histórica, no rompe el círculo del saber y de la realidad, y que esa filosofía es más bien la meditación de ese círculo.”³⁰ La idea del *contacto* es concomitante con la de *círculo*, y ambas remiten a la dialéctica; de allí que pueda deducirse la existencia de un marxismo weberiano. Consideramos que sendos términos tienen el mismo peso, a pesar de que Lukács sea el ejemplo sobresaliente del mismo.

En un primer momento, como ya dijimos, la variante lukácsiana parece más audaz: la meditación crítica sobre ese círculo desemboca en una fluidificación de la rígida separación sujeto-objeto que logra una completa relativización de las relaciones entre el saber y la historia. No obstante, esta mayor audacia no surge tanto del nivel filosófico como del político: Lukács es un revolucionario y “Weber no es revolucionario”³¹. Merleau parece deslizar la idea de que las críticas weberianas a los acontecimientos revolucionarios de 1917 –y a los del 18-19 en Alemania– denotan cierto provincialismo. Se dirá: Weber es liberal. Sin embargo, el liberalismo weberiano es de nuevo cuño. Por consiguiente, las críticas al marxismo revolucionario no son las de un “alemán de provincias” sino las de alguien que pretende desplegar una *política*. El desencanto para con el relato revolucionario distingue a Weber de Lukács, pero teniendo en cuenta las críticas merleau-pontyanas a las nociones marxistas de revolución y proletariado, la cuestión del marxismo weberiano se posa

²⁹ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, op. cit. 30.

³⁰ *Ibid.*, 36.

³¹ *Ibid.*, 31.

en otro lugar. La vía lukácsiana es válida si estas figuras son posibilidades objetivas, no necesarias, del engranaje capitalista. Vimos cómo esta opción era derrotada y las aventuras de la dialéctica acababan diluyéndose en una filosofía dogmática de la historia. En consecuencia, el marxismo weberiano debe pasar por el cedazo de la crítica a las figuras del proletariado y la revolución con su consustancial equívoco dialéctico. La potencia filosófica de *Historia y conciencia de clase* no alcanza el nivel de lo político, y el proyecto lukácsiano termina estrellándose con el stalinismo. Y entonces es Weber el que intenta una política más audaz. Merleau recorre rápidamente los vericuetos de la política weberiana, sus apuestas y fracasos, su estado larval, y concluye que “la política de Weber tendría necesidad de ser elaborada”³². Hacia esa elaboración parece encaminarse nuestro autor cuando, en consonancia con la interpretación de la política weberiana como nuevo liberalismo, propone, en la conclusión del ensayo, la constitución de un nuevo liberalismo que deje a un lado la dictadura del proletariado y no confunda a la democracia con el capitalismo. Entonces: ¿qué queda del marxismo weberiano tras la secularización del comunismo, es decir, realizada la crítica a la ilusión de precipitar en un hecho histórico, la aparición del proletariado, la significación total de la historia?

Por un lado, parece razonable inclinarse por la hipótesis de una ruptura entre Merleau-Ponty y el marxismo. Sin embargo, por el otro lado, el filósofo sugiere que “la crítica marxista debe ser retomada entonces, debe volver a ser expuesta totalmente, deber ser generalizada”³³. Generalizada, no abandonada. O mejor, y retomando una expresión de Lefort en uno de sus primeros y más sugestivos ensayos sobre el pensamiento político merleau-pontyano: se trata de “radicalizar una filosofía radical”³⁴. El radicalismo marxista situaba la racionalidad histórica en el seno de la *praxis* interhumana, pero eludía sólo a medias el dogmatismo de la Idea, porque esa racionalidad estaba prefigurada en un sujeto potencialmente universal. Generalizar o radicalizar es apuntar las armas de la crítica contra los restos del dogmatismo

³² *Ibid.*, 35-6.

³³ *Ibid.*, 258.

³⁴ Lefort, Claude. “La politique et la pensée de la politique”. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. París: Gallimard, 1978. 102. Propia traducción.

marxista; en otras palabras, volverlo weberiano. A fin de cuentas, el marxismo weberiano es la apertura de un horizonte; está más allá del a medias provechoso intento lukácsiano porque nos invita a indagar la historia como *institución*. Algunos – haciéndose eco de una fracción importante de la teoría política contemporánea– podrán llamar *posmarxista* a esta etapa del pensamiento político merleau-pontyano; nosotros preferimos encuadrarla bajo la rúbrica del marxismo weberiano, o de la izquierda no comunista, para destacar mejor las dos vetas ambiguamente entrelazadas: la prosecución de la *crítica de la dominación capitalista*, y, desde la teoría política, la reversibilidad de *lo político* y *lo histórico-social*.

Conclusión: lo Político y la Historia

Esclarecer definitivamente cuál es la lectura merleau-pontyana de Marx es casi imposible, porque, como dice Lefort, “él interroga, pero de tal manera que no se puede saber en qué medida sus preguntas lo acercan o lo alejan de Marx”³⁵. Sin embargo, el prólogo a *Signos* parece escrito con un ademán conclusivo. Durante el siglo XX se consolidó una relación intrincada entre la filosofía y la política, vínculo confuso que acabó en una mala filosofía y una mala política. La filosofía esperaba de la política el desenlace de las antinomias del pensamiento, y la política pretendía una garantía filosófica para su práctica. El resultado fue una *metafísica* política y una *ideología* filosófica. El prólogo pretende desandar el equívoco volviendo, al parecer, a separar las esferas. Merleau critica la *manía política* de los filósofos. Éstos, con temple trágico, pretenden hacer de cada suceso un acontecimiento histórico universal. Pero allí no hay tragedia sino comedia. No porque la política no sea trágica, sino porque es cómica la soberbia del filósofo que se cree capaz de develar el secreto del decurso histórico. Dicha soberbia provenía de las filosofías panorámicas, pero éstas

³⁵ *Ibid.*, 80.

no son más que un episodio de la historia que ha llegado a su fin. Y el marxismo supone su réquiem más estridente.

Se impone entonces un replanteo del lazo entre filosofía y política, restableciendo en primer lugar sus modos específicos, para, en segundo término, repensar su necesario entrelazamiento. Por tanto, no se trata de un divorcio o de una retractación ensayada por nuestro autor respecto al intento de hermanar a la filosofía con la política. Merleau no se refugia en la interrogación filosófica arrepentido de su apuesta marxista y convencido de la imposibilidad de lo político. Por el contrario, pretende interrogar qué es la filosofía hoy, después del agotamiento de los pensamientos panorámicos, y, al mismo tiempo, qué es la política hoy, luego del hundimiento de la promesa revolucionaria. No obstante, existe un mal replanteo del vínculo, que revela una especie de divorcio fallido. Es el caso de los que, por ejemplo, se alejan del comunismo reafirmando su convicción marxista: ruptura política y fidelidad filosófica. Estamos frente a un esfuerzo desesperado por mantener a flote la filosofía marxista cuando es palmario el naufragio de la empresa comunista como proyecto emancipatorio. Ocurre que este esfuerzo se priva de reexaminar la ontología marxista a la luz de lo acontecido. En cambio, Merleau, en *Las aventuras de la dialéctica*, penetra, sin tapujos ideológicos, hasta el corazón palpitante del problema: en la crítica marxista –es decir, en su forma de *negar*– existe un horizonte de positividad que no se puede obviar afirmando que el marxismo continúa siendo verdadero como negatividad. Por supuesto, no hay confusión entre el marxismo y el comunismo realmente existente: no es cuestión de homogeneizar para condenar mejor. Se trata de reconocer que se ha quebrado la regla marxiana que unía la teoría con la práctica y que, por lo tanto, ya no tiene sentido preguntarse si se permanece dentro del orbe marxista o constituir una imaginaria fidelidad a un conjunto de principios esenciales. El mundo que nace con la posguerra exige otra política: la izquierda no comunista. La nueva fase histórica en la que ha ingresado el marxismo es la que está reservada a los *clásicos*. Las fórmulas y tesis de Marx siguen siendo verdaderas en ese sentido, es decir, continúan interrogando los acontecimientos del presente, pero ya no de modo literal, al pie de la letra. La verdad de los clásicos está

preservada de la corrosión histórica, porque yacen bajo un régimen de *segunda verdad*. Así, es tan absurdo afirmar que la filosofía marxista fue refutada por la historia como querer para Marx un lugar distinto al de Platón, Descartes o Kant. La filosofía no es rechazada ni aceptada por la historia, ya que ella “no es ni dueña, ni sierva de la historia”. La filosofía es una *acción a distancia* que “desde el fondo de su diferencia exige la mezcla y la promiscuidad”³⁶. Entonces, ha dejado de ser verdadero el aspecto temerario del marxismo: el que creía coincidir plenamente con el sentido de la historia. De este paso en falso se deducen tres cosas: primero, el fin de la política marxista revolucionaria –esto es, la idea del marxismo como cabeza pensante de un movimiento histórico–; segundo, el comienzo del pasaje de la obra de Marx hacia un orden de interrogación y verdad más abierto y libre; y tercero, la posibilidad de leer a Marx más allá del horizonte marxista³⁷. En consecuencia, carece de sentido la pregunta: ¿es posible seguir siendo marxista? Porque el marxismo tal como se imaginó en sus sueños panorámicos se ha evaporado. Pues en el mismo momento que Sartre anuncia la insuperabilidad del marxismo en tanto horizonte de época y arma filosófica³⁸, Merleau descubre su disolución histórica.

Convocamos el nombre de Sartre porque la encarnizada discusión de Merleau-Ponty con los ensayos sartreanos no es ajena a la problemática que venimos desplegando. Desde ya que las reflexiones envolventes de nuestro autor impiden las simplificaciones; y, por ende, podría decirse de su relación con Sartre lo mismo que, citando a Lefort, decíamos de su relación con Marx, ya que Merleau-Ponty, a pesar de adelantarse por años en sus críticas a la filosofía sartreana a las que luego le realizarán autores como Lévi-Strauss o Foucault, nunca se propuso expulsar al sartrismo, “por sus reflexiones torpes y desviadas”, del auténtico pensar filosófico. Lo que sí se propuso fue resaltar lo impensado en la filosofía de Sartre, y en Sartre lo impensado (concepto que implica una apertura filosófica) es la puesta en crisis, por el modo en

³⁶ Merleau-Ponty. *Signos*, op. cit. 21.

³⁷ El lector reconocerá en estos párrafos una problemática contemporánea luego de la caída del muro de Berlín: Marx después del marxismo. Pues bien, creemos que Merleau-Ponty, en plena guerra fría, ya había trazado ese camino: liberar a Marx de la doctrina e interrogar su continente teórico.

³⁸ Sartre. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1964. 15-37.

que se despliega su pensamiento, de las tradicionales filosofías de la conciencia. Efectivamente, si repasamos las críticas contenidas en *Las aventuras de la dialéctica*, *Lo visible y lo invisible* y el prefacio a *Signos* hallamos un hilo conductor: la noción sartreana de conciencia como pura negatividad reconciliaba al *cogito* con lo espontáneo pero a costa de quitarle espesor al nexo de esa conciencia con el mundo. El espesor podía ser el intermundo, la relación con los otros, la acción política, el simbolismo del lenguaje, la institución de la historia o el mismo grosor del Ser. Y la conciencia como negatividad, como mera nada, adquiría los ropajes del conflicto de miradas con el otro, de la acción pura del Partido revolucionario, de la historia voluntaria, del ser-para-sí. En rigor, el último Merleau va a detenerse en el desentrañamiento (como de forma análoga en la *Fenomenología de la percepción* desarmaba la falsa oposición del empirismo y el intelectualismo) de la complicidad entre la *praxis* negativa y la positiva. Vimos cómo una buena dialéctica debía huir de esa oposición simétrica; en este caso, el negativismo sartreano y el positivismo marxista-hegeliano arruinaban la posibilidad de elaborar, a partir de algunos textos del joven Marx, un concepto de *praxis* tan alejado del subjetivismo negativo como cercano a la experiencia sensible. En efecto, Merleau pretende reconsiderar dicho concepto marxiano y diferenciarlo de la interpretación sartreana anclada en lo individual como negatividad incrustada en la materia histórica. Se trata del comienzo de la puesta en marcha del tercer eslabón que nosotros señalamos (interrogar a Marx a partir de su “emancipación” de la constricción marxista). Puesta en marcha provisoria, ya que la hallamos en unas notas manuscritas que preparaban un curso. En las *Notes de cours* tituladas *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel* es donde Merleau ensaya esta sugestiva indagación que impide afirmar sin rodeos que nuestro filósofo rompe definitivamente con Marx.

Para comenzar, Merleau-Ponty, como ya lo venía haciendo desde por lo menos *Elogio de la filosofía*, recupera la crítica marxista del divorcio entre la filosofía alemana y la vida del hombre social real: la racionalidad filosófica debe emerger de la práctica interhumana (el hombre como conjunto de las relaciones sociales). No obstante, la primacía de la *praxis* no supone un abandono de la filosofía sino una

apuesta por su realización. Radicalizar la filosofía significa reconciliarla con la vida pública. En el pensamiento de Marx el concepto de *praxis* no expresa la primacía del sujeto sobre el objeto, ni la del hombre sobre la naturaleza, sino, más bien, su mutua imbricación. La *praxis* nombra la encarnación del cuerpo en el mundo, condensada en el correlato entre materia trabajada y hombres. No hay clivajes, sino movimiento continuo. La *praxis* es quiasmo: la carne de la historia.³⁹

La *praxis*, que supone el movimiento dialéctico, rechaza cualquier postulación del origen. No es posible remontar el pensar filosófico hacia lo primigenio, como, por ejemplo, pretende el sartrismo cuando sostiene la primacía subjetiva y práctica de la libertad. Sartre dirá que el hombre empieza por ser libre para después perderse en la alineación; por lo tanto, de lo que trata la historia es del esfuerzo perpetuamente recommenzado de los hombres por recobrar la libertad. Merleau-Ponty se opone a una interpretación humanista de la noción de *praxis* anclada, entre otras, en la separación del hombre con la naturaleza. Es decir, lee los *Manuscritos* marxianos por fuera de la antropología humanista.⁴⁰ Los lee, como dijimos, contra Sartre. Para ello, empareja el concepto de *praxis* con el de *carne*, haciendo eje en una idea de naturaleza pre-objetiva. La naturaleza no es un ser exterior, enfrentado a nosotros: ella nos envuelve porque somos naturaleza en tanto seres sensibles. Pero lo somos siempre de manera indirecta, mediados por la historia y por los otros. La *praxis* se desliza con su trabajo negativo por el quiasmo: hombre-otros-historia-naturaleza: “un solo Ser donde la negatividad trabaja”⁴¹. La *carne* es el modo de nombrar la apertura del Ser en el quiasmo ya señalado. La ontología indirecta se reúne entonces con el pensamiento de

³⁹ Merleau-Ponty. *Notes de cours. 1959-1961*. París: Gallimard, 1996. 346.

⁴⁰ En la última nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty afirma que su filosofía es contraria a la antropología expresada por Marx en los *Manuscritos*: “Es necesario describir lo visible como algo que se realiza a través del hombre, pero no es de modo alguno antropología (por lo tanto, contra Feuerbach-Marx)”. Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1964. 328. Sin embargo, la cuestión permanece indefinida, porque en las *Notes de cours* de marzo de 1961, que citamos, los *Manuscritos* son interpretados de otro manera. Por supuesto que ambas son notas de un pensamiento todavía en elaboración, interrumpido bruscamente por la muerte. Pero es bueno marcar esta disonancia al interior de las últimas reflexiones del filósofo, si bien nosotros nos inclinamos por una de las interpretaciones debido a su mayor espesor dentro de la trayectoria filosófica merleau-pontyana.

⁴¹ Merleau-Ponty. *Notes de cours, op. cit.* 348.

la mediación. Merleau buscará, con su hermenéutica del concepto marxiano de *praxis*, una revitalización de la dialéctica.

Así, si bien Marx pasará a la no-filosofía, es decir, a la conceptualización de un saber que cree poseer el secreto del devenir histórico (la no-filosofía destruye en lugar de realizar la filosofía), los elementos más rescatables del pensamiento marxista –como el de la materialidad carnal, sensibilidad corporal– son parte de *la carne de la historia*. En primer lugar, respecto al concepto que empleó la tradición marxista para pensar la historia: la dialéctica. A partir de ello, Merleau persigue una profundización.

En *Lo visible y lo invisible*, el fenomenólogo francés descubre que la manera de revelar las inconsistencias de la filosofía de la nada sartreana proviene del mundo de la dialéctica. La abstracta dicotomía del Ser y la Nada podría ser criticada a partir del pensamiento dialéctico, que “admite acciones recíprocas e interacciones”⁴², que no erige un Ser plenamente positivo, exterior a la conciencia negativa, sino que, por el contrario, hace del Ser un edificio de varias entradas, plagado de múltiples ilaciones, que sólo adquieren sentido contactándose con el acontecimiento efectivo y, al mismo tiempo, con el movimiento de conjunto. Así entendida, la dialéctica puede proveer las respuestas ontológicas que el ensayo busca: la relación de proximidad y distancia entre la *experiencia* del Ser y el *pensar* del ser. Pero dicho concepto conserva una carga que Merleau no está dispuesto a obviar. Y esa carga, arrastrada por la compleja historia de la filosofía, hace que los diversos pensamientos dialécticos tengan una persistente tentación por el sobrevuelo, es decir, que amasen una dialéctica positiva, como un sistema de leyes que escapa a cualquier anclaje, y transformen lo negativo puro en positivo puro, o sea: el pensamiento como enunciación unívoca. Se trata, como venimos viendo a lo largo de este artículo, de la dialéctica como ley objetiva, o de la historia como Dios exterior. No obstante, dirá Merleau, existe la dialéctica “como pensamiento de situación, como pensamiento en contacto con el ser”⁴³, esto es, como un modo de eludir las rígidas (abstractas) separaciones del conocimiento objetivo o del existencialismo sartreano, y, también, un estilo reflexivo sin distancia,

⁴² Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*, op. cit. 117.

⁴³ *Ibid.*, 120.

apertura y profundidad. Si se extirpa a la dialéctica del contacto, de la situación, que son maneras merleau-pontyanas de nombrar la experiencia sensible, las percepciones del cuerpo, la cadencia del lenguaje, la práctica política o el compromiso intelectual, se hace de esta filosofía un genio maligno, un castigo irónicamente divino para la siempre incierta acción humana.

En suma, lo que despuntaba como un principio de solución se reveló como una fuente de renovados conflictos que obligan a distinguir –lo que no excluye una resemantización conceptual– los “usos” de la dialéctica. La mala dialéctica “es la que cree recompensar al ser con un pensamiento tético, con un conjunto de enunciados”. Por el revés, la buena dialéctica sabe que “toda tesis es idealización” (es decir, esterilización del *ahí previo*, de la fe perceptiva): “lo que llamamos buena dialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es susceptible de verdad, porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”⁴⁴. La buena dialéctica es una dialéctica sin reconciliación: hiperdialéctica. Ésta no cree en las virtudes pedagógicas de una superación que alise todas las rugosidades del ser, que haga más tolerables las derrotas o las pérdidas, que anuncie el advenimiento de un mundo completamente nuevo sin contacto con el anterior: “en el pensamiento y en la historia, lo mismo que en la vida, no conocemos más superaciones que las concretas y parciales, cargadas de residuos y abrumadas por las pérdidas”⁴⁵. La hiperdialéctica expulsa a la teleología (en términos políticos, se opone al progresismo) y se hermana con la noción de institución. La circularidad dialéctica, el entrelazamiento de lo instituyente y lo instituido, supone la institución de la historia. La circularidad reemplaza a la lógica positiva y progresiva de la superación-conservación, o mejor, la reversibilidad es un sinónimo de la hiperdialéctica: ella incorpora los contenidos latentes, la constitutiva ambigüedad de la historia. La filosofía hiperdialéctica es la que asume que “la historia no *confiesa* jamás”⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*, 122.

⁴⁵ *Ibid.*, 123.

⁴⁶ Merleau-Ponty. *Signos*, *op. cit.* 10. (destacado del autor).

La hiperdialéctica es pensamiento vertical, rechaza la horizontalidad lineal del tiempo, y Merleau-Ponty dirá que “el tiempo es el modelo mismo de la institución”⁴⁷. La ontología vertical es una gramática del Ser, acceso y superposición, y puede retomarse para reflexionar sobre la historia, porque “estamos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje o del ser”⁴⁸. La historia procede a través de mutaciones dialécticas, virajes en contexto, comprensibles porque la historia es institución. Y “la institución en sentido fuerte es esta matriz simbólica que hace que haya abertura de un campo, de un porvenir según dimensiones”⁴⁹. La noción de *institución de la historia* ensaya una alternativa frente al hegelianismo y frente al moderno escepticismo relativista de las ciencias sociales. O sea, de cara a dos formas de la horizontalidad (temporal o espacial), introduce la verticalidad, la dimensionalidad.

La historia, desembocando en el saber absoluto, supone un Cosmos-teórico que ubica al filósofo en un pedestal desde donde comprende la lógica y la ironía de la historia. Los reparos merleau-pontyanos respecto a la filosofía de la historia hegeliana son de sentido común para nuestro tiempo: la conciencia filosófica alumbrando el devenir total de la historia clausura el aspecto más singular del ser-histórico: la apertura, la novedad, en fin, el acontecimiento. Es una historia descarnada, sin espesor. Ahora bien, hay un tipo de oposición al hegelianismo que no convence totalmente a Merleau, y es el que surge de los trabajos de Claude Lévi-Strauss⁵⁰. Nuestro autor va a criticar el escepticismo lévi-straussiano, es decir, la asunción de la inconmensurabilidad de las culturas; porque, en principio, el antropólogo francés considera que sólo desde el saber científico –despojado de historicidad– pueden

⁴⁷ Merleau-Ponty. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*. París: Belin, 2003. 36. Propia traducción.

⁴⁸ Merleau-Ponty. *Signos*, op. cit. 28.

⁴⁹ Merleau-Ponty. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, op. cit. 45.

⁵⁰ No es baladí agregar que las investigaciones de Lévi-Strauss inspiraron profundamente a Merleau-Ponty. El artículo “De Mauss a Lévi-Strauss” publicado en *Signos* es una muestra palmaria de ello. Para Merleau, la etnología “es una manera de pensar” que inaugura la posibilidad de un “universal lateral”, ajeno al universal de sobrevuelo que suprime el punto de vista del otro, “un camino fuera de la correlación sujeto-objeto que domina la filosofía de Descartes a Hegel”. Se trata, entonces, de un camino que se cruza y dialoga con el emprendido por Merleau-Ponty.

inteligirse los sucesos históricos. Esta confianza en la mirada estructural de la ciencia restituye de alguna manera el saber absoluto del filósofo hegeliano, ya que el rostro opaco de la historia sólo es iluminado por el sabio que descubre estructuras que, como las leyes físicas, explican las acciones de los hombres. Así, Lévi-Strauss acaba afirmando, contradictoriamente, un saber absoluto y un relativismo absoluto.⁵¹ A esta conjunción de opacidad y sistema Merleau le antepone el concepto de institución, como una diagonal que atraviesa el contingencialismo radical y la rigidez lógica.

Merleau-Ponty trae a colación el trabajo de Lucien Febvre *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, para exhibir la porosidad del tejido histórico. Porosidad en un doble sentido. Por un lado, si bien es cierto que todo hombre es de su tiempo, y uno de los objetivos del trabajo es refutar el anacronismo que hace de Rabelais un ilustrado perdido en el siglo XVI, por otro lado esta pertenencia no significa encierro: nuestra encarnadura tiene un reverso de libertad. Por eso, Febvre explica cómo Rabelais comparte cabalmente el horizonte religioso de su siglo y, al mismo tiempo, lo cuestiona. La otra cara de la porosidad es la que le permite al historiador penetrar en otra época. A un lado el anacronismo, y descartadas las opciones del saber absoluto filosófico o científico, la medula del conocimiento histórico comienza a manifestarse si admitimos que la historia pivotea sobre lo singular y sobre lo abierto. Ésta es su dimensionalidad. Por supuesto, la dimensionalidad que señalamos sugiere un potente anclaje ontológico: la reversibilidad carnal que singulariza nuestro cuerpo frente a las cosas sin dejar de preservar la apertura que le permite confundirse con ellas. El cuerpo es un ser de dos hojas. Lo mismo puede decirse de la historia, de su matriz simbólica. Dicha matriz supone un entramado de significaciones que no están disponibles –como un objeto– ni para una *praxis* autoconciente que las sintetiza ni para un sabio legislador que las estructura. La historia no es ni una proyección de la actividad de la conciencia ni un campo contingente e inerte sometido a un conjunto de leyes inconscientes del pensamiento.

⁵¹ Merleau-Ponty. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, op. cit. 120.

Que la historia sea institución quiere decir que nadie la *hace*, esto es, que no existe un sujeto encargado de tamaña tarea, pero también quiere decir que la historia no es mera contingencia; por el contrario, ella posee su espesor. La *carne* de la historia torna absurda la pregunta humanista por el hacer histórico, y tiende a problematizar la concepción estructuralista de la historia como sistema de diferencias sin grosor. Las afinidades electivas, la dimensionalidad, la carnalidad, el campo histórico particularizado y poroso, constituyen una batería conceptual lanzada contra las filosofías del sujeto soberano y contra el contingencialismo de las diferencias. La institución es un *médium* significativo no comprensible de modo geométrico sino, como vimos, por una dimensionalidad *lateral*; pero en ese *médium* late una verdad. Hay una verdad de la historia, “una verdad emergente y que nadie posee”⁵², es decir, una verdad que es intermundo, *lien* humano, clavada en nuestra vida, una verdad *à plusieurs*.

La historia es *pública*. Por consiguiente, no puede ser privatizada por un sujeto omnisciente que pretende apropiarse de su diversidad, ni ser encerrada en un sistema de intercambio generalizado disponible, como un mapa, para la aprehensión científica. La publicidad de la historia desborda su ser-para..., y, su veracidad se alimenta de la pluralidad. Pluralidad irrepresentable, abierta y significativa. En suma, la institución pública de la historia es hiperdialéctica.

Cuando hacíamos referencia al marxismo weberiano de Merleau-Ponty pretendíamos precisar este aspecto de su pensamiento histórico: la amalgama de la dialéctica de la *praxis* marxiana y las afinidades electivas weberianas, es decir, la hiperdialéctica como *experiencia* de la historia. El campo de la historia no es nocional, es un *universal de existencia* no conceptual⁵³, un medio de vida; medio (*milieu*): es decir, *institución*. En otras palabras: trazos rugosos, nudos significativos que le dan espesor a dicha experiencia, tonifican una sensibilidad, una forma de vivir, la nuestra, que es histórica. La *praxis* como carne y la carnalidad de la historia permite entrever un más allá del *telos* subjetivo-dialéctico, y también una profundización

⁵² *Ibid.*, 164.

⁵³ *Ibid.*, 118.

respecto al simple contingencialismo. Lo *carroso* de la historia incorpora la contingencia y la densidad significativa (por ejemplo, la afinidad entre la ética del calvinismo y la racionalidad capitalista), ambos elementos conforman la genealogía histórica de la verdad.

Ahora, y para terminar, es momento de interrogarnos por las consecuencias de esta experiencia en relación con lo político.

La radicalización del marxismo (el marxismo weberiano) supone una cartografía del ser histórico que ya no admite una relación inocente entre sujeto e historia, ingenuidad anclada en las figuras del proletariado como clase universal y en la de la revolución como cristalización de una sociedad realizada. No obstante, esta radicalización recrea el vínculo de lo *político* y lo *histórico-social*. Por ejemplo, en el terreno de la acción.

En *Humanismo y terror* la acción política tendía a confundirse con la práctica crítica de la filosofía. Se trataba del intento de sintetizar el momento maquiaveliano de la contingencia y el conflicto con el momento marxista de lo universal concreto. Sin embargo, la renovada indagación del ser-histórico exige una distinción. Merleau-Ponty, contra el compromiso sartreano que pretende, a fuerza de decretos reflexivos, amalgamar al pensamiento crítico con la acción política, sostiene que existen dos géneros de acción: la acción de descubrimiento y la acción de gobierno.⁵⁴ El reconocimiento de la distinción sólo puede emerger una vez que se ha roto con la superstición de una historia como devenir de la razón. Por el contrario, Sartre, que, a su manera, persiste en la fe racional, no alcanza a desplegar una teoría de la acción.⁵⁵ Pues bien, entremezclada con la polémica anti-sartreana, Merleau esboza una teoría de la acción en dos planos.

Primero: autonomización de esferas. La acción de descubrimiento es una *acción a distancia*. No a distancia del mundo, sino con una temporalidad política propia. Es decir, alejada de la inmediatez que obliga a enhebrar una explicación ante

⁵⁴ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*, op. cit. 197-8.

⁵⁵ *Ibid.*, 211.

cada suceso. Esta acción exige el develamiento, la puesta en marcha de la crítica. Es la tarea, dirá Merleau en el prólogo a *Signos*, de la filosofía en sentido amplio. La acción de gobierno, o de partido, no puede permitirse demasiados matices, soporta mal las ambigüedades y las paradojas, debe vivir el acontecimiento sin perder su rostro, tiene que ser siempre distinta y, sincrónicamente, ser reconocida como la misma. La acción de gobierno dice *sí* o dice *no* según las circunstancias, sin por eso abandonar su rasgo ideológico fundamental. En cambio, la acción a distancia no detenta esas “facilidades”, ya que el *sí* o el *no* afectan la potencia crítica de su pensamiento; no obstante, posee el favor de la ambigüedad, de la interrogación perpetua y de la menor resistencia que ofrece el papel respecto a la árida realidad. Ahora bien, la distinción establecida no implica ajenidad. La mala relación de la filosofía con la política que provenía de la metafísica hegeliano-marxista no se resuelve con una separación radical, sino con una mejor articulación. Reconocer las propiedades singulares de la filosofía (debemos incluir bajo este nombre a todas las variantes del pensamiento crítico) como acción de develamiento y de la política como acción de gobierno es un primer paso. El siguiente es el de su imbricación en el marco de una *teoría política*.

Segundo plano –y una cita que se dibuja en el horizonte de la discusión con Sartre–: “una libertad de este género nunca se convierte en lo que hace. Nunca es un *hacer*. (...) Esta libertad que nunca se hace carne, que nunca se sedimenta y nunca se compromete con el poder, es en realidad la libertad de juzgar, la que conserva el esclavo encadenado”⁵⁶. La libertad en Sartre se deduce de la conciencia como pura significación. Toda negativa elude el terreno carnosos de la acción. Por consiguiente, su declamado activismo es el reverso de su inmovilismo: soy siempre libre, pero esa libertad no puede transformarse en una acción en el mundo, ya que persiste en los límites de la conciencia soberana: el esclavo encadenado es la prisión del *cogito*. Por el contrario, el *hacer* (la acción, es decir: *agir* y no *faire*, aunque Merleau no es siempre fiel a las distinciones propias del acervo arendtiano) supone la libertad

⁵⁶ *Ibid.*, 219. (destacado del autor).

sedimentada, el comienzo que es siempre un re-comienzo. A diferencia de la libertad de la conciencia –que acaba en Sartre en la fantasmagoría de la acción pura–, la libertad que se hace carne es la acción política. El sedimento es una carga y también una condición de posibilidad (lo que torna absurdo preguntarse si los hombres hacen la historia), es la opacidad constitutiva de lo político o el espesor de la historia. Oscuridad que no inhibe sino que, por el contrario, abre a la acción.

En conclusión, podemos sugerir que la acción política como efecto de la contingencia y el conflicto aloja en su interior el sedimento de lo histórico-social. La reversibilidad de lo político y lo histórico-social, que no acabó de engarzarse en el horizonte marxista, vuelve a plantearse, porque la reversibilidad es “verdad última”⁵⁷. La *carne* de lo político acoge la institución de lo histórico, y la *carne* de la historia adquiere una visibilidad significativa en la afinidad ontológica entre la contingencia, siempre conflictiva y plural, y lo político. La experiencia de la historia como institución afecta el sentido de lo político, sin dañar su “esencia” contingente y conflictiva, al situar su dimensionalidad en el denso armazón de lo histórico-social. Es decir, el concepto de lo político no implica un suelo liso, a-histórico, donde se escenifica el conflicto, se constituyen hegemonías o se plantea el litigio por la igualdad. Por el contrario, la gramática de la acción política se traza en un campo rugoso y sedimentado, un campo minado que, sin ensombrecer la radical indeterminación de lo político, lo ancla (ontología vertical) a través de la figura del entrelazamiento. Ligazón como elemento carnal, pero no encarnación plena, sin reverso, como la que creía el marxismo que el proletariado encarnaba en la historia. Esta “reconciliación” sin pliegues pulveriza lo político, esto es, anula la distancia que permite el comienzo de la acción y la distinción entre los géneros de acción. En suma: la historia y lo social, sus sentidos engarzados, no escapan del determinismo marxista para caer en los azares del juego discursivo o en una mera política acontecimental. Más bien, recuperan su indeterminación sin perder su espesor significativo: *lo político habita la experiencia histórico-social*.

⁵⁷ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, op. cit, p. 192.

Bibliografía

- Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México D. F.: Era, 1971.
- Lefort, Claude. *Sur une colonne absente, écrits autour de Merleau-Ponty*. París : Gallimard, 1978.
- . *Essais sur le politique. XIX^o-XX^o siècle*. París: Seuil, 1986.
- . *Las formas de la historia*. México D. F.: FCE, 1988.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945 (traducción castellana: *Fenomenología de la percepción*. México D. F.: FCE, 1957).
- . *Sens et non-sens*. París: Nagel, 1948 (traducción castellana: *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península, 1977).
- . *Humanisme et terreur*. París: Gallimard, 1980 (traducción castellana: *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán, 1986).
- . *Éloge de la philosophie*. París: Gallimard, 1953 (traducción castellana: *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006).
- . *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard, 1955 (traducción castellana: *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Leviatán, 1957).
- . *Signes*. París: Gallimard, 1960 (traducción castellana: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964).
- . *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964 (traducción castellana: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1966).
- . *Résumés de cours*. París: Gallimard, 1968.
- . *La prose du monde*. París: Gallimard, 1969 (traducción castellana: *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus, 1971).
- . *Notes de cours. 1959-1961*. París: Gallimard, 1996.

------. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique, Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*. París: Belin, 2003.

Sartre, Jean Paul, *Problemas del marxismo I. Situaciones VI*. Buenos Aires: Losada, 1965.

------. *Problemas del marxismo II. Situaciones VII*. Buenos Aires: Losada, 1965.

------. *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard, 1960 (traducción castellana: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1964).

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D. F.: FCE, 2004.