

Merleau-Ponty y la cuestión política de la república. Debates sobre un legado.



*Merleau-Ponty and the Political Question of the Republic.
Discussions on a Legacy.*

LEONARDO DANIEL EIFF

Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina)

--

leoieiff@yahoo.com.ar

RESUMEN A lo largo de las últimas décadas el desarrollo de los estudios y los debates acerca de la "República" ha suscitado la recuperación de ciertas lecturas y ciertos autores analizados, ahora, en clave republicana. Sin embargo, en general, este conjunto de debates no se ha detenido en el pensamiento político de Merleau-Ponty. Este artículo se propone destacar la relevancia política del pensamiento de Merleau-Ponty, focalizándose en un rasgo singular del llamado "debate republicano": aquel que busca una convergencia, o por lo menos un diálogo, con la tradición socialista. En la puesta en sentido de ese diálogo radica la singularidad política de Merleau-Ponty, singularidad que nos permitirá iluminar de otra manera la cuestión de la república en los tiempos que corren. Por otra parte, nos proponemos discutir con una de las pocas lecturas (Peillon 2003) que se hacen eco del pensamiento político de Merleau-Ponty y lo incorporan al denominado "socialismo republicano". El objetivo de esta discusión, y del artículo, será teórico-político: ¿Qué noción de "lo político" se pone en sentido en las diversas concepciones de la república? y ¿por qué el aporte de Merleau-Ponty puede tornarse crucial para la recreación de esta problemática, más allá del contexto específico en el que se produjo?

PALABRAS CLAVES República, Socialismo, Tradición, Crítica.

ABSTRACT Throughout the last decades, the development of studies and debates on the "Republic" has contributed to the restoration of a number of texts and analysed authors - this time under the auspices of the republican eye. However, by and large, this group of debates did not come to a halt at the political perspective of Merleau-Ponty. This paper intends to highlight the political relevancy of Merleau-Ponty's oeuvre by focusing on a specific aspect of the so-called "republican debate": the one that seeks a point of convergence or, at least, a dialogue with the socialist tradition. The political uniqueness of Merleau-Ponty is based on the sense-making construction process of such dialogue. This uniqueness permits to reconsider the "republic issue" of these days. On the other hand, we intend to discuss with one of the few texts (Peillon 2003) which reflects upon the political perspective of Merleau-Ponty following the so-called "republican socialism". The objective of both this discussion and this paper will delve into political theory: what notion of "the political" emerges out of the different concepts surrounding the republic? And why can the contribution of Merleau-Ponty be of great interest to re-create this problematic issue beyond the specificities of the particular context where this problematic issue first emerged?

KEY WORDS Republic, Socialism, Tradition, Criticism.



RECIBIDO 28/02/2014

APROBADO 30/10/2014



*Dis-moi quelle est ton interprétation de Machiavel et je te dirai
quelle est ta conception de la politique*

Miguel Abensour, *Pour una philosophie politique critique*

*Mais il faudra bien un jour qu'un esprit critique entreprenne
de mesurer l'effet-Furet sur l'intelligentsia française dans la
dernière partie du ving-tième siècle, effet institutionnel, effet
intellectuel, effet politique*

Miguel Abensour, *Lettre d'un "revoltiste" à Marcel Gauchet
converti à la politique normale*

I. Introducción: la república en el horizonte epocal del "fin de la revolución". El contexto francés y su efecto dentro de las izquierdas.

A partir de la década del 70, con la "crisis del marxismo", la desafección casi general de la izquierda intelectual respecto al soviétismo, expresión acabada de la dominación totalitaria ejercida en nombre del socialismo, propició lo que comenzó a llamarse "el retorno de lo político". Redescubrimiento de las "cosas políticas", de los "asuntos públicos", que puso en primer plano a la filosofía política. Sin embargo, en un ensayo reciente (Abensour 2009, 11-46), Miguel Abensour realiza un balance amargo de esa experiencia: la primacía de "lo político" supuso, finalmente, el abandono de la cuestión de la emancipación (auténtico reverso de la crítica de la dominación). No era la apuesta, continúa Abensour, original de los renovadores de la filosofía política; por el contrario, para estos se trataba de religar "lo político" con la aventura emancipatoria más allá de la narración marxista clásica. No obstante, con el correr de las últimas décadas del siglo xx, la furia anti-utópica logró divorciar el pensamiento de "lo político" de la filosofía de la emancipación, y, con ello, se obturó la posibilidad de reflexionar críticamente sobre las nuevas (y las viejas) formas de dominación. Este suceso disparó la querrela entre el retorno de la filosofía política y el retorno de "lo político".

Así, por ejemplo, Claude Lefort (que, según Abensour, siempre desconfió de la "decencia" de la filosofía política) no se privó, promediando

los años 80, de convocar a la restauración de la filosofía política (Lefort 1986, 17). El diagnóstico lefortiano sugería que el exitoso despliegue del marxismo había sepultado la interrogación filosófico-política. No obstante, el desarrollo y la consolidación casi simultánea del totalitarismo inauguró la ocasión de la restauración: la interrogación en espejo de la democracia y el totalitarismo es la llave contemporánea para restañar la *gnosis* de la filosofía política. Una década después, Jacques Rancière responde: la llamada restauración de la filosofía política no es más que un nuevo intento por reponer la tradición platónica que niega el escándalo político (Rancière 1996). Se trata de dos racionalidades: la racionalidad política del litigio democrático y la racionalidad filosófico-política que iguala “lo político” con el orden policial. La filosofía política suprime “lo político” porque niega la contingencia y el conflicto y afirma, por el contrario, la existencia de un fundamento (*arkhé*) que distribuye tareas, “soluciona” los litigios y garantiza el ordenamiento jerárquico de las partes. Como se ve, estamos frente a una relación antagónica: el modelo consensual o el del desacuerdo político. En rigor: el retorno de la filosofía política no implica una vuelta de la política; acaso sea lo opuesto. Por eso, Abensour ensaya una distinción entre el retorno de la “filosofía política” –como ejercicio legítimo del pensar, hasta como *mainstream* académico– y el retorno de las “cuestiones políticas” –irrupciones del conflicto, invenciones de la acción pública–. Sin embargo, ¿toda filosofía política es denunciabile como incautación de la potencia política? La política de los filósofos, ¿es siempre un conjuro antidemocrático, proscriptor de la igualdad? Abensour sugiere matizar: los trabajos de Lefort no pueden incluirse en la crítica al “restauracionismo” emprendida por Rancière; no obstante, la crítica, en líneas generales, es justa: “la filosofía política restaurada apenas parece impulsar su reflexión más allá de lo que los administradores del Estado pueden argumentar sobre la democracia y la ley” (Ibíd., 5-6).

La señalada querella, que, al parecer se condensa en el plano teórico, puede, sin embargo, abordarse desde una mirada histórico-contextual, cuyo eje, por lo menos en Francia, lo constituye una serie de respuestas ideológico-políticas a los acontecimientos de Mayo de 1968. Las mismas ligan el retorno de la filosofía política con la restauración de

la República, es decir, de la tradición y valores del republicanismo francés, a partir de una crítica sin atenuantes de la “política revolucionaria” y de los desbordes “anti-republicanos” del mayo francés. Serge Audier ha producido una precisa semblanza de las pulsiones intelectuales y de las imbricaciones políticas del llamado “pensamiento anti-68”, que, en el caso de la República, de sus debates y legados, se resume en lo siguiente: “*L’État républicain contre le désordre libertaire de mai 68: tel est le slogan qui pourrait résumer certains discours contemporains qui se veulent les héritiers de la tradition républicaine française*” (Audier 2009, 281). Audier reconstruye los resortes de una vulgata intelectual, cuyo emblema son los escritos de Régis Debray, que se propone movilizar la tradición republicana frente al nihilismo individualista *soixante-huitarde*; el resultado es la convergencia entre la República y la restauración conservadora de los años 80. Es decir: la República como garante de un orden amenazado por el legado subversivo del 68. En este sentido, y más allá de la pluralización de la memoria sobre los acontecimientos de mayo, la corriente intelectual que analiza Audier logra, en el marco del fin del horizonte epocal abierto por las revoluciones modernas y bajo el velo de los valores cívicos de la República, una hegemonía sobre los discursos de la filosofía política que se solapa con la hegemonía neo-conservadora—esto más allá de Francia—, suscitando un enfoque sobre la política y “lo político” que, al mismo tiempo que exalta a la “República”, la imbrica con la tradición liberal-conservadora de la modernidad—que se define por el rechazo *a priori* de la revolución o de cualquier promesa emancipatoria— y traza una frontera frente a los restos dispersos del pensamiento político socialista.

117

En rigor, se trata de lo que Abensour llamó el mortal “efecto Furet” dentro del campo intelectual francés (2008, 13). El magisterio histórico de François Furet permitió aunar la crítica de la perspectiva revolucionaria—desde la historiografía progresista sobre la Revolución Francesa hasta el comunismo en todas sus variantes, para acabar impugnando cualquier intento de pensar un orden político-democrático alternativo al vigente—con la restauración de los valores republicanos, extraviados durante el período en el que el marxismo ejerció su dominación ideológica, que se fusionan con un elogio de la moderación y de la “política normal”. Según

Abensour el “efecto Furet” arrastró a cierta filosofía política, personificada por Marcel Gauchet (que también es una figura central de la corriente intelectual analizada por Audier), hacia una aceptación de lo existente que se nutre de la siguiente convicción: todo intento de ligar “lo político” con la emancipación acaba en la cerrazón ideológica, el terror, la dictadura policial o el totalitarismo. Así, si la Revolución, pensada como constelación única e indivisible, acaba en la destrucción de la democracia, cualquier concepción de la democracia, de la política y los derechos que se insubordine frente a las certezas del Estado republicano de derecho enciende las alarmas de los que creen haber superado la ilusión insurgente abrazando la racionalidad pacificadora de la República; en cambio, aquellos que conciben la anterior posibilidad –interrumpir la amalgama entre democracia y Estado– tienden a pluralizar la memoria de las revoluciones, buscando otro entramado para la República y su inherente politicidad. Este es el cogollo de la polémica entre Marcel Gauchet y Miguel Abensour.

Ahora bien, el exitoso trabajo de ideologización del republicanismo supuso un serio desafío para las izquierdas políticas e intelectuales, porque, como vimos, el éxito del mismo radicó en la eficaz destrucción de la memoria plural de las revoluciones, en la denuncia del desconocimiento socialista de los valores de la República y en la expulsión de Marx y el marxismo del terreno de lo político-democrático. En el contexto de la crisis del marxismo, entendida como “experiencia abismal” (Palti 2005, 18), el laboratorio teórico de las izquierdas procuró reinterpretar el legado republicano. En efecto, el trabajo pionero de Claude Nicolet *L'idée républicaine en France* (1994) fue una especie de salvaguarda que permitió intentar reencauzar la discusión en un sentido progresista. El libro de Nicolet esboza una historia crítica de la idea republicana que, más allá de sus tesis centrales,¹ alienta un republicanismo emancipado del igualitarismo jacobino (como se sabe, la herencia jacobina dominó el imaginario republicano de las izquierdas

¹ La principal descansa en el descubrimiento de la profunda ligazón entre el republicanismo francés y el positivismo, que, sin negar la herencia de las luces, define la idea republicana en Francia y sus resortes cruciales: el laicismo, la centralidad de la educación, las nociones de progreso y desarrollo y la discursividad cívica de los cuadros dirigentes. Dicha tesis ha sido puesta en cuestión por Jean-Fabien Spitz en *Le moment républicain en France* (2005). Este texto trabaja cuestiones muy interesantes acerca de la articulación republicana entre la libertad individual y la existencia colectiva del Estado, que, lamentablemente, no podremos abordar aquí.

durante el siglo XIX y XX), pero, al mismo tiempo, promotor de una alianza entre República y progreso social. En rigor, el libro funcionó —dentro de los cuadros intelectuales de la izquierda socialista (Audier 2009, 283)— como una cobertura intelectual para ensayar un programa de renovación filosófica y política de las izquierdas, y de la idea misma de socialismo, que puede resumirse en dos propuestas: 1) salir del esquema jacobino-marxista —con su igualitarismo colectivista y sus dilemas entre reforma y revolución—; 2) encontrar una fórmula política que reconcilie a la tradición socialista con la idea republicana.

En este trabajo vamos a problematizar una de las vertientes de este programa que lleva el previsible nombre de “socialismo republicano” y es sintetizado en un libro de Vincent Peillon. También veremos cómo Serge Audier, sagaz en su crítica del conservadurismo que tiñó las proclamas republicanas de los últimos años, reproduce, influido por Raymond Aron, ciertos tópicos liberales del socialismo democrático. El libro de Peillon nos interesa por dos razones: primero porque sintetiza la discusión que ensayamos alrededor de la querrela de la filosofía política, las consecuencias del “efecto Furet” y el exitoso trabajo de ideologización del republicanismo; segundo porque Peillon convoca en defensa de sus hipótesis el nombre de Maurice Merleau-Ponty, que, nos parece, llevó adelante un intento de renovación teórico-político de las izquierdas tan crítico de la herencia jacobino-marxista como de las posibles derivaciones liberales de la ideología republicana. En realidad, el texto de Peillon condensa, en el primer caso, la eficaz penetración ideológica del liberalismo-conservador, a través de un engañoso “retorno de la política”, que socava la edificación del reclamado “socialismo republicano”. En el segundo caso, la obra política de Merleau-Ponty es interpretada de una manera peculiar a fin de construir un precursor en la crítica del marxismo y en la búsqueda de un socialismo pulido de sus ademanes insurgentes y perfectamente compatible con el liberalismo democrático, que cuadra los límites de los regímenes democráticos a comienzos del siglo XXI. Sin embargo, el objetivo central de este artículo no es el análisis del libro de Peillon, sino una lectura teórico-política del pensamiento político de Merleau-Ponty orientada a recrear el debate republicano teniendo en cuenta el contexto que, en principio,

lo suscitó. Merleau-Ponty no pensó explícitamente la República, ni la tradición republicana francesa, pero, acaso gracias a ello, logró desandar una noción de “lo político”, como efecto de la contingencia y el conflicto, que permitió, si leemos con atención, inyectar una original politicidad a “la idea de República en Francia”. Pero no solo en ella, ya que la filosofía de lo político merleau-pontyana repone una experiencia de la democracia en diálogo con el socialismo, problematizando, sin necesidad de abandonar, el horizonte abierto por Marx, extremadamente sugerente para pensar la democracia, la politicidad republicana, en las sociedades contemporáneas. En consecuencia, el presente trabajo pretende destrabar el nudo que ata al pensamiento acerca de “lo político” a una concepción de la República que se confunde con la defensa del Estado de derecho y con una imprecisa promoción del progreso social.

II. ¿Por qué Merleau-Ponty no leyó a Pierre Leroux? Un debate sobre legados, interrupciones y ausencias.

120 Vincent Peillon –filósofo, militante del Partido Socialista Francés y ex Ministro de Educación, entre junio de 2012 y mayo 2014, del actual gobierno socialista– trabaja desde hace décadas en la compleja relación entre socialismo y democracia dentro de la tradición política francesa. Relación compleja porque el pensamiento socialista, gobernado desde 1905 por el ideario marxista, ha olvidado su anclaje democrático y republicano en pos de un proyecto de revolución que el transcurrir del siglo xx reveló como inviable. Restañar dicha relación a partir de una crítica del socialismo marxista y de una reconsideración del socialismo republicano, que se desplegó con fuerza durante el siglo xix, es, podemos afirmar, el programa intelectual que define el esfuerzo conceptual y político de Peillon. El texto del autor que vamos a considerar –*Pierre Leroux et le socialisme Républicain* (Peillon 2003)– parte de esta premisa: es imprescindible recuperar la tradición republicana y democrática del socialismo sepultada por el marxismo, que, desde 1905 –cuando triunfó la interpretación marxista del itinerario socialista–, propició una confusión teórica y política letal para el socialismo francés. El objetivo: aprovechar el llamado “retorno de lo político” en cuanto reverso de la crisis terminal del marxismo, para recrear, actualizar, potenciar y dar otro sentido a la palabra y la acción socialista.

La confusión marxista a la que alude Peillon supone un lugar muy transitado: la filosofía proletaria de la historia reniega de “lo político” y pone en manos de la historia el venturoso futuro de la humanidad. Además, esa desatención para con “lo político”, que se replica en el menosprecio de la democracia y la república, incuba una verdad despótica, porque la historia, ya escrita, solo puede ser leída por los marxistas, únicos sujetos de la historia. En suma, detrás del llamado a la acción —hay que transformar el mundo antes que interpretarlo— se esconde una despolitización, cuyo emblema es la certeza acerca del rumbo de la historia y acerca de los sujetos seleccionados por ella para cumplir su cometido. En cambio, dirá Peillon, el socialismo republicano, el de Pierre Leroux, supone una filosofía de la historia que incorpora el hecho político: el *lien* social y su traducción político-institucional: la República. Así, para esta última tradición, el socialismo, en cuanto cumplimiento del liberalismo, se solapa con la democracia y hace de la República la forma política para la vida en común. Los lazos indisolubles entre la “república”, la “democracia” y el “socialismo”, antes que el escalonamiento progresivo sugerido por el marxismo, es el legado crucial de la filosofía política de Pierre Leroux; por eso la lectura de su obra es clave para emancipar al socialismo contemporáneo del lastre marxista, que encierra, una y otra vez, a la propuesta socialista en el dilema entre reforma o revolución.

121

De todas maneras, para evitar un pasaje demasiado brusco entre el siglo XIX y los años posteriores al desplome del socialismo real, Peillon busca antecedentes en el largo transcurrir del siglo XX: el de Merleau-Ponty es el que nos interesa. Las críticas merleau-pontyanas al marxismo y al comunismo y su apuesta *mendesiste*² por un nuevo socialismo indican

² Pierre Mendès France (1907-1982) fue un destacado político francés de origen radical que ejerció la Presidencia de Gobierno por un período breve, entre junio de 1954 y febrero de 1955. Sin embargo, el ímpetu de su acción, su afán transformador, le granjeó una serie de apoyos en la opinión pública que paulatinamente hizo de Mendès France un hombre de Estado, que, lamentablemente, no pudo llevar adelante su acción de gobierno (Roussel 2007). El compromiso *mendesiste* de Merleau-Ponty sucede entre los años 1955 y 1961, cuando se creyó posible la constitución de una nueva izquierda alrededor de la figura prestigiosa del político francés. No obstante, la consolidación de la V República gaullista y la conquista de Mitterrand de la dirección política de la oposición de izquierda al gaullismo hicieron naufragar el proyecto *mendesiste*; Mendès France devino hombre de consulta, mito político del estadista incomprendido. Pero Merleau-Ponty no alcanzó a ver este proceso que combinó el alejamiento de la disputa por el poder con la hagiografía, murió en 1961.

para Peillon dos cosas: por un lado la indispensable crítica del marxismo si se pretende liberar otro sentido para el socialismo, y, por el otro lado, la enorme dificultad para iluminar ese otro sentido, debido a la exitosa conquista marxista del socialismo francés, que rescribió su historia a partir de la distinción entre utopía y ciencia. Merleau-Ponty, políticamente interesado en pensar la democracia, descubre el hiato entre el socialismo y el marxismo, pero, atrapado por el relato marxista de la modernidad, no logra edificar otra historia, y así el socialismo en un nuevo sentido queda trunco. En resumen: el nuevo socialismo emergía de la crítica política y filosófica del marxismo, pero se detenía en el lado negativo, ya que la ausencia de una lectura, por parte de Merleau-Ponty, del socialismo republicano de Pierre Leroux impidió el nacimiento de ese otro sentido. Peillon se arroga la tarea de completar el propósito implícito de Merleau-Ponty: la flamante constelación socialista es la del *socialisme Républicain*. Y para ello, como estamos sugiriendo, produce una singular lectura del "sentido político" de la obra del fenomenólogo francés.

122

Esta lectura, sin embargo, se sustenta en un trabajo anterior, que sintetiza filosóficamente la interpretación del pensamiento de Merleau-Ponty que propone Peillon (1994). Allí encontramos la tesis que afirma la división de la obra de Merleau-Ponty en dos momentos claramente delimitados y su explicación a partir de la ruptura del filósofo francés con el marxismo. Sostiene el autor en referencia a la imbricación entre fenomenología y marxismo en el primer Merleau-Ponty: "*le prolétariat va jouer dans l'histoire le rôle que joue au niveau de la conscience perceptive le corps comme troisième genre d'être*" (Peillon 1994, 155). En rigor, si por un lado, en el terreno del conocimiento perceptivo, el cuerpo supera la dicotomía sujeto-objeto, por el otro, y en el terreno de la historia, el proletariado supera la dicotomía entre la contingencia y la necesidad. El cuerpo y el proletariado son formas de ir más allá de las encerronas de la tradición filosófica moderna y de sembrar el camino de una racionalidad al nivel de la experiencia.³ Sea. Pero Peillon, desde un enfoque estrictamente filosófico,

³ Como se sabe, la filosofía de Merleau-Ponty indaga la figura del cuerpo a fin de superar, críticamente, el dualismo antropológico moderno, cuya consecuencia, el cuerpo-objeto, soslayaba la experiencia vivida del cuerpo propio y reponía, una y otra vez, la dicotomía sujeto / objeto. El cuerpo propio rompe con el dualismo. En los textos de la inmediata posguerra, Merleau-Ponty consideraba

va ir revelando cómo la pretendida inauguración de un nuevo horizonte a partir de esos seres de "tercer género" acaba en la constitución de una versión más del sujeto moderno. Es decir, la idea de una "locura esencial en la conciencia" (Ibíd., 29), del cuerpo como ser ambiguo, de la contingencia histórica, desemboca en la edificación de un sujeto como origen del sentido, que hace del cuerpo el sitio privilegiado del conocimiento y del proletariado el actor que conoce y orienta el devenir histórico. El existencialismo, como condensación de la fenomenología y el marxismo, aporta una teoría de la conciencia que se erige en la espectadora principal del mundo, ella lo alumbra y le da sentido. Así, Peillon reproduce el argumento de los dos Merleau-Ponty combatiendo entre sí (Barbaras 1991): uno puja por el surgimiento de una filosofía que vaya más allá de la conciencia, y el otro hace las veces de guardián filosófico evitando los desbordes de la anterior interrogación, al mismo tiempo que la ubica dentro de los márgenes de la metafísica de la conciencia y la historia. La resolución de este dilema se da con la aparición de los últimos escritos merleau-pontyanos, que lograrían derrotar a ese guardián interior y así habilitar la emergencia de esa "otra" filosofía que es, por un lado, la profundización de las nociones de ambigüedad y contingencia, y, por el otro, la ruptura con la perspectiva fenomenológica, marxista y existencialista. En este ensayo, Peillon tiene el mérito de prestarle suma atención a la sucesión de escritos políticos de Merleau-Ponty y darle a la relación con el marxismo el sitio que se merece (Peillon 1994, 188). No obstante, consideramos que termina enfocando erróneamente la cuestión cuando reincide en la tesis de la bifurcación del trayecto merleau-pontyano, agregándole en la cuestión específicamente política una segunda partición: la de la filosofía y la política. Se trata de una lectura del prólogo a *Signes* que en principio consideramos apresurada, pero además nos permite confirmar lo que sospechábamos: Peillon no se interroga por el lugar de "lo político" en la obra merleau-pontyana. Las alusiones a la centralidad de los escritos políticos acaban siendo un instrumento para justificar la hipótesis de un pasaje de la metafísica (el existencialismo, el marxismo) a un pensar del ser.

Sin embargo, podría decirse que esa no interrogación por el lugar

que, con la noción marxista de proletariado, acontecía algo similar: superación del dualismo sujeto / objeto.

de “lo político” se salda con el texto sobre el socialismo republicano; allí aparece un Merleau-Ponty volcado a la cuestión política del socialismo. Por otra parte, el otro sentido, y su imbricación con la permanencia significativa del término, mentado por Merleau-Ponty, sugiere una filosofía política de nuevo cuño (Peillon 2003, 25), que el filósofo, lamentablemente, apenas llegó a esbozar. Este supuesto estado larval le permite a Peillon ensayar una interpretación del giro democrático y antimarxista de Merleau-Ponty a partir de la cercanía del filósofo con el grupo político liderado por Pierre Mendès France y de la lectura de una intervención merleau-pontyana a propósito de los desafíos del socialismo en el siglo xx (Merleau-Ponty 2001, 241-46). Merleau-Ponty sugiere en esa intervención que el socialismo que se propone restañar Mendès France debe superar al mismo tiempo el reformismo tradicional del socialismo doctrinal y las garantías filosóficas de la dictadura del proletariado. Problemática compleja, a la que nuestro autor le dedica vibrantes reflexiones, que, sin embargo, Peillon se apresura por resumir en dos ideas: “*l'idée d'une collaboration des classes plutôt que d'une lutte des classes; celle aussi du refus des avants-gardes, qui s'accompagne du refus de la violence et de la nécessaire conversion del prolétariat à la démocratie*” (Peillon 2003, 19). En esta cita yace la clave para comenzar una discusión con Peillon, que, si por un lado sitúa correctamente en la relación con el marxismo la cifra de “lo político” en la obra de Merleau-Ponty, por el otro instrumentaliza las reflexiones merleau-pontyanas a fin de empujarlas hacia una supuesta “socialdemocratización” de su pensamiento, que es más la expresión de deseos de una franja del socialismo francés contemporáneo que la consecuencia evidente de la intrincada relación de Merleau-Ponty con el marxismo y, sobre todo, el resultado acabado de su pensamiento acerca de “lo político”.

En este sentido, sería provechoso inaugurar la discusión con Peillon ensayando nuestra propia lectura de la conferencia de Merleau-Ponty, dentro del contexto de la producción política de nuestro autor hacia finales de los años 50, para inteligir cómo, si bien compartimos algunos aspectos de la interpretación de marras, estos no nos obligan a concluir que Merleau-Ponty se inclina por la colaboración entre las clases y por la simple conversión del proletariado a la democracia.

La intervención es de diciembre de 1959 y la motiva el debate acerca de la adscripción del *Centre d'action démocratique* al Partido Socialista Autónomo (Kesler 2001, 66-9). Merleau-Ponty preside la sesión deliberativa. Desde el comienzo, el filósofo sitúa la cuestión en un amplio espectro: la decisión de ingresar de Mendès France y su grupo al Partido Socialista Autónomo supone una resignificación de las relaciones entre la democracia y el socialismo. Por eso, el título de su comunicación, recuperado en los *Cahiers de la République*, publicación *mendesiste* de la época (Brehier 2001, 86-90), es "El porvenir del socialismo" (Merleau-Ponty 2001, 241-6). Se trata de una insinuación que ansía interrogar la fuerza de un nombre y su capacidad para movilizar la acción política: ¿cómo pensar el socialismo una vez abandonada la ideología de la dictadura del proletariado y desechadas las maniobras parlamentarias del socialismo tradicional (la SFIO)? La pregunta involucra a Mendès France, que ahora se dice "socialista", porque "si le mot socialisme était confisque par ces deux acceptions-là [...] la décision qu'il vient de prendre met dans une vive lumière un autre sens que le socialisme acquiert dans le contexte de notre présent" (Ibíd., 243). El político francés, que nunca hizo suyo el lenguaje marxista de la revolución ni el lenguaje marxista del socialismo doctrinal y reformista, ahora, a partir de la crisis de esos lenguajes, adopta ese nombre porque, cree Merleau-Ponty, entrevé la posibilidad de su recreación. Pero ¿cómo transcurre la paradoja que revela la crisis de un concepto y su simultánea atracción? Según Merleau, desde la posguerra, tras la derrota del fascismo, el juego político parece inclinarse hacia la izquierda: el Frente Popular está al orden del día. No obstante, las ideologías que abastecen los lenguajes y las acciones de la izquierda no están en consonancia con el desafío de "los tiempos modernos"; la caída de la IV República en Francia y el traumático intento de desestalinización del comunismo es una muestra palmaria de ello. La debacle de la IV República demostró que la práctica parlamentaria era incapaz de luchar contra los grupos de presión (los colonos de Argelia, la facción colonialista del ejército, el gaullismo y el comunismo, cuando actuaban bajo esa lógica, y las clásicas acciones de las corporaciones económicas) y, por el contrario, terminaba mimetizándose con algunos de esos grupos, transformando el parlamento en una mera caja de resonancia de las facciones enfrentadas, por consiguiente, esterilizaba cualquier intento de acción pública. La conclusión llegaba a raíz

de un análisis del impacto demoledor del problema argelino –aún presente y muy candente para fines de 1959– en el funcionamiento del régimen parlamentario francés y matizaba la apuesta realizada cuatro años antes, en *Les aventures de la dialectique*, por una revitalización de la institución parlamentaria (Merleau-Ponty 1955, 313); ahora la revitalización se inserta en un cambio de la vida política, entendida como una dialéctica entre la acción pública y la opinión popular, en relación a la sociedad industrial en ciernes y no se confunde con una práctica institucional específica. Por otra parte, el complejo proceso de desestalinización astilla la ideología monolítica del comunismo y alienta una apertura en la discusión sobre el porvenir del socialismo: el discurso de Khrushchev en el xx Congreso del partido soviético, el aplastamiento sangriento de la revolución húngara (el ejército de “la patria del proletariado” reprime al proletariado húngaro en nombre del proletariado y el socialismo), las insinuaciones de cambio en la Polonia de Gomulka, el policentrismo alentado por el líder comunista italiano Palmiro Togliatti, el reconocimiento de la Yugoslavia de Tito, críticas al pasado stalinista que no saben hasta dónde llegar o críticas stalinistas al stalinismo; sucesos que denotan una sensación generalizada de que “algo pasa en la historia del comunismo” (Merleau-Ponty 1960, 348). Eso que pasa es el fin de una época, la muerte de un lenguaje político-ideológico que ya no puede renovarse postulando una vuelta a los principios leninistas. El stalinismo agrietó definitivamente el vínculo entre ese pasado revolucionario y el presente comunista, ahora la apelación a la revolución y a la dictadura del proletariado funciona como una fórmula ideológica para legitimar el régimen. La consecuencia profunda de la desestalinización es la “secularización” del comunismo. Lo que ocurre en el Este, y que los políticos comunistas buscan a tientas, se sintetiza en el intento de aflojar los resortes de la dictadura a través de una planificación no imperativa de la economía y de la activación de mecanismos más democráticos para la toma de decisiones; pues, eso que sucede allá repercute en el escenario francés porque demuestra que “*la vérité est que le réformisme n’est pas une vieille chose: il est seûl à l’ordre du jour*” (Ibíd, 384). Existen dificultades similares en ambos lados de Europa y para enfrentarlas “*l’alternative ‘réforme ou révolution’ ne s’impose plus devant le problème nouveau qui emerge et que la révolution n’a pas résolu*” (Ibíd., 385). No obstante, el calado de una auténtica política

reformista, en Francia por lo menos, depende —Merleau-Ponty lo repite una y otra vez a lo largo de estos años— de una verdadera desestalinización del Partido Comunista Francés, que logre potenciar la democracia y, dentro de las izquierdas, renueve la posibilidad de un frente popular, que no sea un remedo caricatural del conducido por León Blum en el 36 o el de Checoslovaquia en el 47, que acabó en una “democracia popular”. En suma, todo se define en la senda de un nuevo reformismo, que es otra manera de mentar la recreación del vínculo entre democracia y socialismo.

Ahora bien, ¿cuál es el contexto que pone a la orden del día el reformismo? En primer lugar, Francia está cambiando aceleradamente su morfología social: ella deviene una sociedad industrial⁴ donde el proletariado gana espesor a costa de la clases medias —anclaje social de la democracia parlamentaria y del viejo partido radical, el partido donde Mendès France hizo su *cursus honorum*—; no obstante, ese proletariado, cada vez más vigoroso y socialmente determinante, sigue, en gran medida, marginado del juego político. En efecto, la modificación de la estructura social explica, por un lado, el giro socialista del *mendésisme*: es imprescindible convocar a la opinión popular que gravita alrededor del proletariado para vivificar la escena política. Pero, por otro lado, ese viraje, como dijimos, debe sortear el lenguaje revolucionario o edulcorado del marxismo, porque la revolución proletaria y el socialismo parlamentario de clase media están por detrás de los desafíos que plantea la consolidación de una sociedad industrial. Se trata, entonces, de suscitar un “socialismo para el siglo xx”, que situé la discusión en otro punto de partida. Las alternativas dilemáticas y paralizantes: reforma o revolución, propiedad privada o propiedad colectiva, ganancia personal o igualdad de salarios, sociedad de clases o debilitamiento del Estado, liberalismo económico o planificación dictatorial, se revelan inconducentes teniendo en consideración que “*l’expérience de ces trente années nous a montré*

⁴ El concepto de “sociedad industrial” comenzó a agitarse con fuerza en los años 50; era una marca de modernidad política que los mendesistes hicieron suya. Por esos mismos años, Raymond Aron enfocó sus investigaciones en esa dirección y produjo una serie de ensayos, originariamente cursos sucesivos en la Sorbonne, que tuvieron amplia difusión: *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte de classes y Démocratie et totalitarisme* (Aron 2005). Desde otro ángulo, pero perfectamente convergente, Alfred Sauvy abordó la temática de la composición y distribución de la población en el marco de una sociedad industrial. Sauvy, animador intelectual del grupo mendesiste, influyó en Merleau-Ponty (Melançon 2008, 690).

qu'”ils sont un clivaje artificiel de l'”Histoire, que nulle part aucun régime ne se laisse comprendre par l'”un des termes de l'”antinomie” (Merleau-Ponty 2001, 246). El socialismo del siglo xx no transforma la propiedad jurídica de los medios de producción en una cuestión política crucial, porque de lo que se trata es de poner el funcionamiento de conjunto del aparato económico al servicio del interés público por diversos medios y diversas medidas. Por tanto, no hay que hacer de las nacionalizaciones un sortilegio que conduce al socialismo; sin embargo, Merleau-Ponty sugiere que Mendès France rechaza el *laissez-faire* económico y considera ineludible la responsabilidad política del Estado en la planificación y dirección de la economía nacional. El nudo está, creemos, en la superación del economicismo, o, dicho de otra manera, en reponer una primacía de la política, que Merleau-Ponty llama “una dirección democrática” o una “planificación democrática de la economía”. Son la república, condensación simbólica del interés público, y el socialismo, como fuerza político-social, los encargados de repensar los mecanismos económicos y engarzarlos con las virtudes cívicas y con la democracia como forma de sociedad.

128

La sociedad industrial, con sus exigencias técnicas y productivas orientadas a saciar la demanda social de un aumento constante del nivel de vida, vuelve superfluas las distinciones *a priori* entre capitalismo (libre empresa) y comunismo (planificación centralizada), pero, por el contrario, torna acuciante el problema de cómo va a imbricarse esa sociedad industrial con las instituciones públicas que alojan la vida política y cívica del común. ¿Cuál es la forma política acorde a la sociedad industrial? Si el ensalmo magnético de la dictadura del proletariado está perimido porque la revolución no ha resuelto, vía la planificación dictatorial, ni la productividad de la economía ni el aumento constante del nivel de vida de las masas, y si, además, la argamasa del partido único aniquiló las libertades públicas y con ellas la ocasión de discutir abiertamente los fracasos de la planificación, la cuestión republicana y democrática ocupa ahora el centro de la escena (recordemos que, luego de mayo del 58, el tema del régimen político está al orden del día). No obstante, el crepúsculo de la hipótesis comunista no debe inducir a una aceptación conformista del neo-capitalismo (es el caso del gaullismo). Hay que proseguir la crítica

del capitalismo en clave de un socialismo moderno, esto es, anclada en la fuerza social del proletariado (sujeto medular de la sociedad industrial) y enlazada a la constelación democrática que se define por la contingencia y el conflicto. En suma, la imbricación de la sociedad industrial con la forma política republicana y democrática solo puede advenir, considera Merleau-Ponty, a través del socialismo. De esta manera, la problemática que el filósofo anunciaba desde el comienzo: las relaciones de la democracia y el socialismo, revelan una resemantización política crucial. La democracia conserva su lado republicano más radical: la vida cívica, las libertades públicas, la participación popular, el rechazo a la concentración del poder, pero se lanza al encuentro de una experiencia social total (en el sentido del “hecho social total” definido por Marcel Mauss), liberándose de su corsé formalista—el gozne parlamentario—, que guarda el nombre contemporáneo de socialismo. Y ese socialismo, sin desfigurar su rostro popular, logra emanciparse del anquilosado lenguaje marxista convencional, que pone la libertad en el futuro haciendo del presente un *vía crucis* dictatorial, para hermanarse con la democracia como experiencia de lo político: la contingencia y el conflicto, y la república: el *vivere civile*, que permuta al proletariado en “pueblo político”. Es el compromiso público de Merleau-Ponty con la propuesta de Pierre Mendès France, que es una apuesta porque por el momento el “socialismo del siglo xx” no es más que una idea. Sin embargo: “*si nous devons politiquement survivre ou revivre, ce sera sur cette ligne-là*” (Ibíd., 246).

De acuerdo a nuestra lectura, la conferencia esboza una versión coyuntural y práctica de la intención teórico-político nodal de Merleau-Ponty: imbricar “lo político” con lo histórico-social, nombrados, según las exigencias de su compromiso *mendesiste* y de un empleo de los lenguajes disponibles en ese contexto dentro del debate público, como democracia (comprendida la forma republicana) y socialismo. Dicho intento, creemos, no habilita la interpretación de Vincent Peillon acerca de un viraje del filósofo hacia posiciones abiertamente antimarxistas que deberían completarse con el redescubrimiento de una tradición socialista *cachée*. Es verdad que Merleau-Ponty no sale del cuadro marxista en lo que respecta al análisis crítico de las paradojas y encerronas del socialismo, pero no

necesariamente se debe a un “déficit de historicidad, sino, acaso, a una apuesta por continuar la interrogación de Marx y el marxismo, que, aunque fuertemente crítica, no se plantea una alternativa completa a su legado. Esa es la propuesta de Peillon, no la de Merleau-Ponty. No obstante, la dilucidación de la cuestión reclama una reconstrucción teórico-política del pensamiento político del filósofo francés si pretendemos iluminar su “originalidad” republicana, que, dicho de manera esquemática, enfrenta tanto la lectura marxista de la república como la recuperación liberal, o social-liberal, de la república.

III. República y experiencia de “lo político”: el aporte teórico de Merleau-Ponty.

La dificultad mayor para escudriñar la relación entre la filosofía merleau-pontyana y la cuestión de “lo político” surge de la división a la que es sometida su obra entre un momento marxista y fenomenológico y un momento democrático y postmetafísico. En el primer momento, “lo político” estaría desplazado por la atracción del magma revolucionario; el humanismo proletario acapara el compromiso político del filósofo y reduce la República a un problema social. Como sugiere Peillon, el desencanto frente a la promesa revolucionaria y la producción crítica respecto a la veracidad filosófico-política del marxismo dispara una apuesta democrática, resumida en el vínculo con Mendès France, y, creemos, en una frase notable escrita en las conclusiones de *Les aventures de la dialectique*: “*le Parlement est la seule institution connue qui garantisse un minimum d’opposition et de vérité*” (Merleau-Ponty 1955, 313). El Parlamento, institución clave del republicanismo moderno, guarda la posibilidad de una verdad *à plusieurs*, es decir, una verdad política y pública que incluye las voces de la oposición. La pluralidad es la garantía de la libertad en el reino de lo público, sugiere Merleau-Ponty; en cambio, la dialéctica revolucionaria, convencida de arrastrar en su despliegue la verdad de la historia, reniega de la pluralidad, exilia a la oposición y acaba destruyendo cualquier posibilidad de acción común. El emblema lacerado de la dialéctica, su imposible mantenimiento, en cuanto devenir abierto de la verdad, tras la toma del poder de Estado por parte del partido revolucionario, motiva el replanteo democrático de Merleau-Ponty. Este supuesto giro condensa el llamado segundo momento

del recorrido intelectual del filósofo.

Desde este punto de vista podemos aceptar la distinción señalada; sin embargo, la discusión comienza en la interpretación de la misma: ¿se trata de una ruptura total con el horizonte inaugurado por Marx? ¿Se trata de una mera aceptación de la república y la democracia tal como se constituyó hegemónicamente en la modernidad, tras reconocer autocriticamente el extravío marxista de un texto como *Humanisme et terreur*? La problemática es amplia y define el tipo de lectura global respecto a la obra de Merleau-Ponty; no obstante, si nos ceñimos a la cuestión de “lo político” en su constelación republicana, podemos esbozar un camino alternativo al de la partición entre dos Merleau-Ponty claramente delimitados. Dicha senda se despeja a través de un repaso por la lectura merleau-pontyana de Maquiavelo.

Merleau-Ponty escribió un ensayo sobre Maquiavelo, que, pese a su brevedad, sintetiza las aristas más singulares de la compleja reflexión política ensayada por el filósofo francés (Merleau-Ponty 1960, 267).⁵ Merleau-Ponty intuye rápidamente la importancia de la obra: con Maquiavelo ingresamos en “el medio propio de la política”. En el pensador florentino se encuentra una concepción de “lo político” como relación entre los hombres. Y esa vinculación se define por su dimensión conflictiva. La matriz del conflicto torna inasible, inabordable, insoportable, el pensamiento de Maquiavelo. Por eso, Merleau-Ponty comienza preguntándose: ¿Cómo podemos comprenderlo? Maquiavelo descoloca, está siempre en otro lugar. El abismo al que nos arroja se debe a la compleja articulación que anida en su discurso alrededor del poder y la libertad. Maquiavelo busca la libertad sin dejar de reflexionar sobre el poder. Así, habla de la opresión, de la astucia, del engaño, pero en todo momento tiene *in mente* la posible coincidencia entre los dos polos que dan sentido a “lo político”.

Merleau-Ponty lee en Maquiavelo la institución política de lo social, o, en otros términos, la singularidad política del conflicto inter-humano. Citando al propio Maquiavelo, dirá que el pasaje de los animales a los hombre es el pasaje del combate con la fuerza al combate con las leyes,

⁵ Este ensayo surge de una comunicación titulada *Machiavelisme y humanisme*, leída en el Congreso *Unanesimo e scienza politica*, Roma-Florenca, septiembre 1949. La conferencia fue recopilada en *Signes* con el título de *Note sur Machiavel*.

los hombre viven en el horizonte del Estado y de la ley. El vivir humano se define por una existencia litigante en el seno de una pluralidad unida y diversa. Lo mismo ocurre con el *vivere* político en las figuras del Príncipe y sus súbditos. Pero este conflicto constitutivo no se da entre dos mónadas, sino entre sujetos entrelazados. El conflicto supone la comunión. Tal el descubrimiento nodal de Maquiavelo: el Poder no posee un fundamento trascendente, está amarrado al drama de la lucha social.

Como dijimos, nuestro autor se preocupa en primer término por hallar el medio propio de la política: “*Machiavel ne demande pas qu’ou gouverne par les vices, le mensonge, la terreur, la ruse, il essaie de definir une vertu politique*” (Ibíd., 275). Esta virtud política es la *virtù* —el conjunto de cualidades que hacen conservar a un Príncipe y/o a un pueblo su estado— y también una moral pública, un humanismo político. De esta manera, Merleau-Ponty —como bien nos apunta Eduardo Rinesi (2003, 40)— logra destrabar, décadas antes de las lecturas republicanas de los años 70, el doble corsé que oprimía a las interpretaciones sobre el patriota florentino: una, de tradición jesuítica, hacía de los escritos de Maquiavelo un acervo de reglas inmorales que apuntaba a la destrucción de toda ética comunitaria; la otra, típicamente moderna, decimonónica, hacía de Maquiavelo el símbolo originario de la separación moderna entre política y moral. Para Merleau-Ponty, lo fundamental en Maquiavelo es el descubrimiento de que la política transcurre y se define en la vida concreta de los pueblos y no en el cielo abstracto de las buenas intenciones. Pero este descubrimiento fue posible porque Maquiavelo desterró la ontología clásica del buen orden, estable y armónico. Lo concreto en política es la contingencia. El conflicto, el antagonismo y la lucha están en el origen de lo social, porque la indeterminación es el índice de la vida común. El conflicto emerge también de la singular interacción entre los hombres: la opinión y la apariencia. La radicalidad maquiaveliana, frente a la tradición de la filosofía política, se condensa en la transformación del reino de la apariencia en la verdad de la política.

En este sentido, el filósofo realiza una analogía entre la apariencia política y la percepción fenomenológica, ambas “*doxicas*”, y ambas desestructurantes del “*logos*” entendido como armonía, como la “*esencia del uno*” frente a la “*experiencia de lo múltiple*”. Aquí es al revés. La

contingencia supone la multiplicidad de las producciones sociales, multiplicidad enconada, en conflicto. Tal el drama de la política: dar sentido a un mundo en pugna. Hablamos de drama, pero sería mejor hablar de tragedia:

les actes du pouvoir, réfléchis dans la constellation des consciences, se transfigurante, et les reflets de ces reflets créent une apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique. Le pouvoir porte autour de lui un halo, et sa malédiction, -comme d'ailleurs celle du peuple qui ne se connaît pas davantage- est de ne pas voir l'image de lui-même qu'il offre aux autres. C'est donc une condition fondamentale de la politique de se dérouler dans l'apparence (Ibid., 273).

En este párrafo medular se cruzan las nociones de “apariencia” y las de “imagen”, y florece como resultado de ese cruce una posible contradicción acerca del lugar de la política: ¿ella inaugura un espacio de aparición regido por la acción o es parte de una conciencia imaginaria que se refleja en la vida de los hombres? Merleau-Ponty parece mezclar las nociones y mienta, por un lado, una entramado de conciencias que se reflejan, como en un juego de espejos, dando pie a una subjetivación de la política, ya que la alusión lacaniana al espejo remite al lugar de lo imaginario en la constitución de la conciencia de sí; sin embargo, por el otro lado, el filósofo sostiene que la política es una acción que se manifiesta en la apariencia, la cual puede interpretarse como un espacio des-subjetivado donde la perspectiva de la conciencia es marginada en razón de un perspectivismo como acción *à plusieurs*. De acuerdo a nuestra lectura, esta última variante es la más pertinente: situar a “lo político” en el marco de un espacio aparenial, al estilo arendtiano, urdido por una acción plural y conflictiva. No desconocemos la cuestión del imaginario político, pero esta debe considerarse a partir del espacio de la apariencia, porque de lo contrario el concepto de lo imaginario repone la temática de la conciencia en la senda de una fenomenología de la imagen que se cruza con el psicoanálisis, conduciéndonos a una discusión ontológica y metafísica sobre las relaciones entre imagen, apariencia, percepción e intersubjetividad donde “lo político” se diluye. Entonces, la apariencia sería la manera –y el concepto filosófico, si se quiere– de percibir la escena pública: el poder, el conflicto, la contingencia, esto es: el perspectivismo de la acción que instituye la vida en común. Maquiavelo, concluye Merleau-Ponty, nos da esta sabiduría que supera el

principismo político —el moralismo de la filosofía política— y nos abre paso, no hacia una cruda política inmoral, sino hacia una moral concreta, pública, que sabe de los vértigos de la vida colectiva pero aún así apuesta por la virtud de los hombres.

Para terminar, nuestro autor erige una saga que va de Maquiavelo a Marx y de este a la Revolución Bolchevique, con el foco puesto en los problemas y las tareas de un *humanisme vrai*. La virtuosa fusión marxiana del Estado y lo social a través de la revolución proletaria se ha revelado pueril en la Rusia de Lenin; sin embargo, Merleau-Ponty, para no cortar todas las amarras con la promesa marxista, apela a la incertidumbre respecto a si el fracaso se debió a una inocencia letal de la teoría marxista o a las condiciones aleatorias de la Revolución Rusa. Como sea, cuando “Cronstadt” se ha vuelto sistema, y la élite stalinista construye el “socialismo” sin contacto alguno con el proletariado, parece indispensable volver a Maquiavelo y concluir que el pensador florentino ha diseñado algunas de las coordenadas de todo humanismo serio: inerradicabilidad del conflicto, contingencia de la acción, distinción del poder —estado, leyes, representación— y la sociedad, contribuyendo así a la claridad política. No obstante, lo destacable es que esas coordenadas, que definen el quehacer político, no han sido superadas por una teoría y una práctica proletaria, que, en cuanto síntesis dialéctica del conflicto, la contingencia y el poder, pretendía esbozar una ruptura con la sociedad dividida en clases.

Ahora bien, el ensayo merleau-pontyano ¿oscila entre la ilusión marxista y la cruda veracidad maquiaveliana? Pero ¿es posible afirmar sin más la relativa inocencia marxista de nuestro autor? Porque quizás Merleau-Ponty sea demasiado conciente de las flaquezas políticas del marxismo, y es por ello que va y viene respecto a Maquiavelo, buscando “maquiavelizar” a Marx y, más allá, a la política de izquierda *tout court*. Y decimos demasiado conciente a partir de un texto centrado en los temas intelectuales de la posguerra (Saint-Aubert 2004, 44-5), período sindicado como el del velo marxista de “lo político”; sin embargo, el texto muestra una vibrante reflexión acerca de “lo político” que permanecerá inalterada —de hecho, en el interés creciente de Merleau-Ponty por la obra de Weber se destaca fuertemente este rasgo de “lo político” como efecto de la contingencia y el conflicto—, más

allá del desencanto respecto a la promesa de la revolución proletaria, porque lo que permanece es la interrogación conjunta de Maquiavelo y Marx; o, en otras palabras: “*la résolution de garder en main les deux bouts de la chaîne, le problème social et la liberté*” (Merleau-Ponty 1955, 314). El problema social, pensado en términos de antagonismo y lucha de clases,⁶ se tornaría falaz si abandona el legado marxiano, y la libertad sería una mera abstracción, liberal o comunista, si no esta enraizada, maquiavelianamente, en la vida concreta de los hombres. El sostenimiento tensionado de los dos extremos de la cadena abre una brecha de inteligibilidad acerca de la “originalidad” republicana de Merleau-Ponty.

En este sentido, no podemos compartir las conclusiones liberales del ensayo de Serge Audier (2005). Este autor sugiere que el llamado “momento maquiaveliano francés” (léase Aron, Merleau-Ponty y Lefort), anclado en un pluralismo conflictivo, supera la apuesta republicana de Pocock y Skinner y el democratismo kantiano de Habermas, y camina hacia una noción de la acción democrática que permite renovar el liberalismo (seamos justos: el autor subraya su antagonismo con el neoliberalismo mercantil) en un contexto de crisis de “lo político” (Ibid., 265). El énfasis en el conflicto hace de los “maquiavelianos franceses” más aptos, si los ponemos en paralelo con el ingenuo universalismo republicano de los hombres de Cambridge o con el normativismo de la filosofía habermarsiana, para abordar los desafíos de la democracia contemporánea. El pluralismo evita que el conflicto se dibuje en una batalla decisiva y habilita su convivencia con un espacio público democrático. Pero Audier introduce la cuña aroniana y maniatada a Merleau-Ponty –y a Lefort, creemos– en el estrecho horizonte liberal del conflicto. Es que de entrada Audier se “sacó de encima” a Marx y leyó la interpretación merleau-pontyana de Maquiavelo en clave de una ruptura abrupta con Marx y el marxismo –por otra parte, este apresuramiento por “sacarse de encima” a Marx incluye la débil justificación para la ausencia

⁶ Dice Merleau-Ponty en el corazón de una serie de párrafos que esbozan un conjunto de tareas y apuestas para la constitución de una izquierda no comunista: “Une gauche non communiste est pour nous ce double parti pris de poser le problème social en termes de lutte et de refuser la dictature du prolétariat” (Merleau-Ponty 1955, 313). Cuán lejos estamos de la interpretación de Peillon. Merleau-Ponty, a diferencia de Peillon y cierta corriente contemporánea del socialismo, no cambió el intento de resolución del problema social provisto por la dictadura del proletariado, por otro: la colaboración de clases. Por el contrario, radicalizó la centralidad del conflicto para comprender lo social.

de Louis Althusser en un libro que investiga “el momento maquiaveliano francés” (Ibíd., 33)—. En suma, el “momento maquiaveliano” de Merleau-Ponty se funde con el realismo maquiavélico y liberal de Aron. Sin embargo, la diferencia entre Aron y Merleau-Ponty, que oblitera Audier, remite a la cuestión del capitalismo. Mejor: a la crítica de la dominación. Es cierto que en *Les aventures de la dialectique*, y a partir de Weber, se postula la necesidad de un nuevo liberalismo (Merleau-Ponty 1955, 312), pero ¿en qué sentido? En el marco de la crítica del stalinismo, nuestro autor destaca la centralidad de las libertades públicas: sin ellas, “lo político” (y la revolución, dirá el filósofo con un ademán luxemburguiano) se marchita. Por eso, el comunismo no es lo otro del capitalismo en un sentido absoluto de superación. Pero, la ausencia de un otro absoluto o la revalorización de una esfera pública democrática, no tienen por qué aflojar la crítica del capitalismo. Como sugiere Philippe Corcuff, aludiendo a la última etapa de la reflexión merleau-pontyana, “*le anticapitalisme continue à demeurer une boussole*” (Corcuff 2001, 214).

136

Ahora bien, las diferencias entre Aron y Merleau-Ponty no solo remiten a la cuestión de la dominación capitalista, sino que también estallan en relación a las concepciones de la República. Diferencias, hay que reconocerlo, que nacen de un suelo común, que pudo suscitar el intento de entrelazar ambas perspectivas: la imbricación de la crítica a la opción revolucionaria, en cuanto punto sublime de la historia, y al centralismo político del Estado-Nación, heredero del jacobinismo, con la crítica del sujeto soberano, transparente y autoconciente. En efecto, Aron y Merleau-Ponty desconfían del modelo político francés (Rosanvallon 2007) que hermana el doble universalismo de la legitimidad estatal y del pueblo uno. Ambos critican la generalidad utópica que pretende limar la rugosidad de lo social, e intentan reponer, diremos hoy, la conflictualidad de “lo político” que se sustrae al consenso del “Uno”. No obstante, mientras Aron lo hace diluyendo la figura del pueblo en un conjunto de intereses contradictorios —inscribiéndose en el protoliberalismo del republicanismo madisoniano o subrayando la opción por “la libertad de los modernos”—, Merleau-Ponty pretende recrear una idea de pueblo capaz de soportar el conflicto y alentar las virtudes cívicas. La república aroniana es una república sin pueblo; ése

es su liberalismo. Y desde allí se diferencia del “jacobinismo enmendado” (Ibíd., 195), aún poco liberal. Existen las clases como grupos sociales diferenciados e interesados, pero jamás un pueblo político como garante de la libertad pública. Aron parte de la imagen jacobina de la división entre el estado y la sociedad (lo universal y los intereses particulares) para reclamar moderación, cuando emerge una pugna entre o al interior de cada uno de los polos, y para exigir una profundización en el camino de las enmiendas. Por el contrario, Merleau-Ponty, sin dejar de reconocer el espesor de intereses contradictorios que habitan lo social, busca ir más allá, hacia la producción de una torsión que aguijonee el modelo político francés en clave socialista y republicana. Pero no la república como universalidad sin conflicto, “única e indivisible”, como un *universel de surplomb* dirá, filosóficamente, nuestro autor. Esa república muere con la IV. Tampoco la república social como colectivo revolucionario –el grupo en fusión– al estilo sartreano. Se trata, por el contrario, de un republicanismo de raíz maquiaveliana.

En rigor: el cogollo de la discrepancia de Merleau-Ponty con el liberalismo (o con la amalgama que produce Peillon entre este y el socialismo republicano) se debe al reconocimiento de la distinción entre “lo político” y el “Estado de derecho”. Para el filósofo, a diferencia de los liberales, no es posible reducir “lo político” a la esfera jurídica. La vivencia propia de la politicidad exige una comprensión (política) del carácter contingente de los sucesos históricos y de la conflictualidad inherente a la vida social. Ninguno de estos fenómenos pueden someterse a la racionalidad pacificadora del derecho; por el contrario, solo la existencia de “lo político” permite experimentar e inteligir episodios de tal naturaleza: he aquí el suelo teórico-político del que hay que partir. La especificidad de “lo político”, en cuanto reconocimiento de la primacía de la contingencia y el conflicto, es una de las sabidurías nodales legadas por el pensamiento marxiano, que lo hacen, por un lado, filosóficamente superior al liberalismo, y, por el otro, el epicentro de una aguda indagación acerca del “ser” de “lo político”. Pues bien, esa aguda indagación va a provocar el pasaje desde el “marxismo sin ilusión” de posguerra –que creía posible combinar el contingencialismo maquiaveliano con el historicismo marxiano– hacia la crítica de la “ilusión marxista”, sustentada en una ingenuidad letal: la afirmación de un posible

conocimiento de la totalidad expresiva de la historia y la identificación empírica del sujeto social encargado de realizar tamaña tarea. Sin embargo, y en esto nos gustaría insistir, la crítica del humanismo liberal realizada desde Maquiavelo y Marx persiste y tiñe la concepción merleau-pontyana de la República.

La discusión sobre la “República” se dirime en la noción de “lo político” y en la intensidad de la politicidad acogida por las instituciones republicanas. Maquiavelo o “el momento maquiaveliano” es el barómetro crucial —como dice Abensour: *“Dis-moi quelle est ton interprétation de Machiavel et je te dirai quelle est ta conception de la politique”* (Abensour 2009, 20)— para calibrar los dos rasgos que definen el redescubrimiento de la república en la modernidad tardía y particularmente en los debates republicanos de las últimas décadas, que nacieron, como vimos, del réquiem de la promesa revolucionaria. Merleau-Ponty escribe antes de este amargo final y también escribe sin ningún apego especial por la tradición republicana francesa —en efecto: la III República, en Francia el modelo republicano por excelencia, es criticada una y otra vez a partir de la polémica con uno de sus máximos representante intelectuales: Alain (Merleau-Ponty 1976, 211)—; sin embargo, como tuvimos oportunidad de sugerir, de su lectura de Maquiavelo, de su larga discusión con Marx y el marxismo y de sus aportes coyunturales al debate de las izquierdas en Francia, emerge una noción de “lo político” que nutre al *lien* social de una específica politicidad: la politicidad de la acción à *plusieurs*. Acción que es institución, si la entendemos como “medio de vida” (Merleau-Ponty 2003), como el “medio propio de la política”, y no como un cuadro formal sin espesor. Por eso, Merleau-Ponty presta suma atención a la “acción política” de Mendès France y cuando piensa en las consecuencias institucionales de dicha acción sugiere que *“la question est de trouver des institutions qui implantent dans les mœurs cette pratique de la liberté”* (Merleau-Ponty 1960, 434). Frase bien republicana: instituciones, costumbres y libertad. Las tres viven en, y se deducen de, “lo político”, efecto de la contingencia y el conflicto, y no de derechos naturales o de reglas positivas. En consecuencia, la República puede ser el corazón de “lo político” a condición de pensar la política como relación entre los hombres, percepción y entrelazo de lo

común y no como un conjunto de leyes deducidas de la razón. Concebida de esa manera, la politicidad republicana halla su anclaje histórico-social en el socialismo, cuya virtud cívica se enraizó en la capacidad de politizar, contra el individualismo liberal, el rasgo relacional y abierto de la condición humana. En este sentido, si existe un proto-socialismo republicano en la obra de Merleau-Ponty este no nace meramente de la crítica de la ilusión marxista y de la reconciliación con el costado liberal de la modernidad (“la libertad de los modernos”), sino de una recuperación del “momento maquiaveliano”, que, por su misma politicidad desborda el horizonte liberal del conflicto social para encontrarse, a través y contra Marx, con la experiencia democrática y socialista de la modernidad.

IV. Conclusión: la diagonal entre las tradiciones y el presente democrático.

El debate contemporáneo acerca de la “politicidad” de la República parece gobernado o por la vertiente anglosajona, que busca una alternativa al liberalismo y al comunitarismo, o por las tribulaciones de la izquierda europea y latinoamericana alrededor de la ruptura con el marxismo y el descubrimiento de “lo político”. La primera variante no incumbe a este trabajo debido a la centralidad de la cuestión liberal, que tiende a desplazar la polémica por fuera de las izquierdas, eje articulador de nuestro recorrido. Además, a partir de los estudios pioneros de la llamada Escuela de Cambridge, el debate anglosajón suscitó un gran número de interpretaciones sobre las relaciones posibles, conflictivas o antagónicas, entre una república liberal y/o una república popular (Rodríguez 2012). La segunda variante, la que aquí interesa, en cambio, acaso impulsada por cierta interpretación del pensamiento de Lefort, tiende a solapar la cuestión republicana con la cuestión democrática. La crítica del totalitarismo comunista o de las dictaduras latinoamericanas ponía en primer plano la imbricación entre derechos humanos y democracia; la democracia era sinónimo de garantía de derechos. En este marco, la República, nombrada en un sentido más ético que político, quedaba o confundida con la democracia o reducida a la división de poderes, a la mera formulación del Estado de derecho. Observamos cómo en el caso francés esta apelación republicana era, en realidad, un llamado al orden, un intento por acotar el desborde

democrático. En efecto, esta corriente intelectual hizo de la República un sinónimo del régimen democrático liberal, de la administración regulada de los derechos.

Frente a este panorama, que privilegió el costado instituido de la democracia, enfatizando una y otra vez su antagonismo respecto a cualquier perspectiva revolucionaria o insurgente, surgió, como respuesta, un pensamiento de la inmanencia subversiva de la democracia, de los derechos como potencia, que tendía a arrinconar a las instituciones en el reino de la dominación y el poder disciplinador. En esta constelación la república era desechada, reducida a su costado conservador, o enlazada, a través de Maquiavelo, con el nudo del conflicto democrático. Por otra parte, la filosofía política de Lefort —que sufrió demasiados intentos de relecturas liberal-conservadoras, como las analizadas por Serge Audier— procuró distinguir “los derechos” tanto de su ropaje individual como de su consagración estatal. Los derechos no pertenecen a nadie, son, por el contrario, el espacio de una politicidad democrática que no admite su reducción a la esfera jurídico-estatal (Lefort 1990, 9-36). De esta manera, la democracia no puede ser acotada al Estado de derecho ni tampoco ser hermanada a un inmanentismo a-institucional, que desconoce el lugar simbólico de la ley en la puesta en sentido de “lo político”. Abensour, contra la interpretación liberal o socialdemócrata (Peillon) de Lefort, radicaliza este rasgo del pensamiento lefortiano, transformando el principio —indeterminado, abismal— de la “democracia salvaje” en la dimensión ontológica de la democracia; dimensión que guarda un correlato político inmediato: la democracia contra el Estado (Abensour 1997).

Lefort y Abensour reconocen en la obra de Merleau-Ponty un antecedente singular para abordar la cuestión de la “democracia en otro sentido”. ¿Por qué ambos construyen al mismo precursor? Más allá de las relaciones intelectuales explícitas, consideramos que existe una filiación que liga a los tres autores: el intento de pensar las relaciones entre república y democracia despojándose del peso de la tradición política francesa, de la gran avenida del republicanismo francés. Lo vimos en el caso de Merleau-Ponty. Por eso, para concluir iluminaremos la cifra que libera el sentido de esa pesquisa: la imbricación entre democracia y acción, la carne republicana

de “lo político”.

La acción política y su nexa con la producción institucional de un orden político encuadra la problemática crucial de la obra política del filósofo francés. La acción como inauguración de un espacio-otro, develamiento que es, al mismo tiempo, un proceso inacabado. Para Merleau-Ponty, la acción política es del mismo calibre que la percepción. Ambas suponen una revalorización del mundo de la *doxa*, de la experiencia sensible, frente a la gran arquitectura filosófica del conocimiento que extravía la vida activa o el anclaje sensible-perceptivo, corporal, de la comprensión. La acción es plural –à *plusieurs*– y, al mismo tiempo, se define por el conflicto. Ésa es su tragedia: acciones en pugna que reclaman una misma legitimidad. El “momento maquiaveliano” de Merleau-Ponty supone está noción de acción, o, en otras palabras, considerar la vida política en el corazón de la contingencia y el conflicto. ¿Qué decir, entonces, de la democracia? Para nuestro autor la democracia se hilvana con el tiempo abierto por las revoluciones modernas (de las “burguesas” a las “socialistas”); no es una respuesta al fracaso de las mismas sino su consecuencia. En este sentido, el paradigma de la revolución democrática debe incluir, como momento interior, todo lo tensionado que se quiera, ciertos rasgos de la filosofía marxiana. Porque la “invención democrática” no exige una ruptura total con el legado de Marx y el marxismo; más bien lo contrario. Mejor dicho: sí exige la crítica política de la metafísica humanista del proletariado, de la revolución como disolución del conflicto, pero esta no debe arrastrar al descrédito ciertos hallazgos del pensamiento marxiano; por ejemplo: el fructífero ligamen entre la postulación del conflicto de clase y la transformación social, o, en otros términos, la crítica a la naturalización del orden político. Estos descubrimientos permiten hermanar a la democracia con la revolución (o la insurgencia, al decir de Abensour), es decir, consignar lo democrático no en el horizonte de la estabilidad, sino en el horizonte de la transformación, en un espacio signado por lo inacabado, por una institucionalización siempre fallida, objeto de crítica.

Hace un momento decíamos que existía un solapamiento conservador en las relaciones entre democracia y república a partir de ciertas relecturas “contra-revolucionarias”. Sin duda que el tiempo

político de la modernidad impide una distinción entre ambas “formas políticas”:⁷ la república, emblema de la primacía de la política, de la vida activa y la participación popular, se liga con la democracia, comprendida como una continua, aunque siempre inestable y contingente, expansión de derechos. No obstante, si la república es considerada como un pedestal ético, o una justificación ideológica, para el gobierno de las élites ilustradas, la democracia será lacerada y su costado más radical —la imbricación entre derechos e igualdad— coartado. Como vimos, cierta restauración de la República, mechada con el retorno de “lo político”, camina en esa dirección. Ahora bien, el solapamiento, inevitable, puede albergar otra constelación. La democracia tensada con, y en, el horizonte del socialismo —con su herencia fructífera y maldita de revoluciones y su centro conceptual asociado al pensamiento de Marx— permite construir un puente entre el republicanismo maquiaveliano y el llamado de la insurrección y la transformación social. En Maquiavelo, la república es “lo político” mismo. La lectura merleau-pontyana enfatiza esta cuestión y así, de esta manera, traza una diagonal con la politicidad litigante de la democracia, que, en el momento del conflicto, se confunde con el socialismo.

142

En fin, la intención teórico-política de Merleau-Ponty podría plegarse a la reconsideración de la tradición perdida del socialismo republicano a condición de elucidar la república en un sentido maquiaveliano —esto es: la politicidad republicana es un efecto político de la contingencia y el conflicto— y el socialismo en una clave democrática —entrelazamiento de los derechos y la igualdad— que no implique la renuncia a la emancipación. En este trabajo hemos profundizado en estas condiciones y en su relación intrínseca, lo que obligó por un lado a polemizar con el socialismo republicano de Peillon y por el otro, a situar los puntos salientes del debate republicano vigente en el contexto intelectual francés. El resultado, perseguido desde una lectura en espejo del itinerario de Abensour, reveló el

⁷ Como era el caso hasta la irrupción de las revoluciones políticas modernas. La república asociada al gobierno moderado, sujeto a leyes (la *politeia* aristotélica) y la democracia como el régimen de la mayoría, con su peligro inherente de desborde popular. Así, la república, símbolo de prudencia y sabiduría política, y la democracia, vinculada a las pasiones y los excesos, podían ser pensadas como formas políticas antagónicas. No obstante, esta herencia conceptual de la antigüedad se altera para siempre con los problemas que suscitan el “éxito” de las revoluciones francesa, norteamericana y latinoamericanas.

entrelazamiento entre teoría política y cuestión republicana “aquí y ahora”. El pensamiento político de Merleau-Ponty se sostiene en esa diagonal entre el “momento político” (“momento maquiaveliano”) y el socialismo, que ensancha el sendero democrático (y republicano) de la modernidad.

V. Bibliografía.

Abensour, Miguel. (1997). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.

----- . (2008). *Lettre d'un "revoltiste" à Marcel Gauchet converti à la politique normale*. París: Sens & Tonka.

----- . (2009). *Pour une philosophie politique critique*. París: Sens & Tonka.

Aron, Raymond. (2005). *Penser la liberté, penser la démocratie*. París: Gallimard.

Audier, Serge. (2009). *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*. París: La Découverte.

----- . (2005). *Machiavel, conflit et liberté*. París: Vrin.

Barbaras, Renaud. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.

Brehier, Emeric. (2001). Les cahiers de la république, le courrier de la république: survivance d'une épopée et gestación d'un mythe. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 63-4.

Corcuff, Philippe. (2001/2). Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique. *Les études philosophiques*, 57.

Kesler, Jean. (2001). Le parti PMF: du parti radical au PSA. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 63-64.

Lefort, Claude. (1972). *Le travail de l'œuvre. Machiavel*. París: Gallimard.

----- . (1986). *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*. París: Seuil.

----- . (1988). *Las formas de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

----- . (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva visión.

Melançon, Jérôme. (2008). *Merleau-Ponty et la politique: aux marges de la philosophie*. Tesis de doctorado, Diderot (París 7).

Merleau-Ponty, Maurice. (1955). *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard.

----- (1960). *Signes*. París: Gallimard.

----- (1977). *Sentido y sin sentido*. Barcelona: Península.

----- (1980). *Humanisme et terreur*. París: Gallimard.

----- (1997). *Parcours. 1935-1951*. París: Verdier.

----- (2001). *Parcours. 1951-1961*. París: Verdier.

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

Nicolet, Claude. (1994). *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. París: Gallimard.

Palti, Elías. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Peillon, Vincent. (1994). *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*. París: Grasset.

----- (2003). *Pierre Leroux et le socialisme Républicain*. Bordeaux: Le bord de l'eau.

Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rinesi, Eduardo. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Rodríguez, Gabriela. (2012). *La república entre el liberalismo y el populismo. Relectura y actualidad de 'Republicanism' de Philip Pettit. Terceras jornadas de debates actuales de la Teoría Política*, Universidad de Buenos Aires.

Rosanvallon, Pierre. (2007). *El modelo político francés. La sociedad civil contra*

el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días. Buenos Aires: Siglo XXI.

Roussel, Éric. (2007). *Pierre Mendès France*. París: Gallimard.

Saint-Aubert, Emmanuel. (2004). *Du lien des être aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. París: Vrin.

Spitz, Jean-Fabien. (2005). *Le moment républicain en France*. París: Gallimard.