

# Merleau-Ponty y la encrucijada maquiaveliana

Maximiliano Basilio Cladakis  
UNSAM-CONICET

## Resumen

El objetivo del siguiente trabajo es abordar la manera en que Merleau-Ponty comprende el pensamiento de Maquiavelo como un pensamiento que intenta dar cuenta del mundo histórico y, al mismo tiempo, incidir sobre él. En este sentido, es fundamental la comprensión merleau-pontyana de Maquiavelo como exponente del “humanismo real”.

## Introducción

Sin lugar a dudas, la figura y la obra de Nicolás de Maquiavelo han sido el centro de incontables polémicas a lo largo de la historia. Se trata de polémicas que atraviesan distintas dimensiones: políticas, morales, filosóficas, religiosas, etc. No han sido pocos los filósofos que se han enfrentado, de una forma u otra, a la “encrucijada maquiaveliana”, viéndose muchas veces obligados a tomar partido: desde Descartes a Hegel, de Marx a Althusser, pasando por pensadores tan disímiles como Adorno y Maritain. Merleau-Ponty no es la excepción.

En su “Nota a Maquiavelo”, el filósofo francés se enfrenta a la obra del florentino e indaga en las profundas sinuosidades de su pensamiento. Como se verá en las siguientes páginas, Merleau-Ponty descubre en Maquiavelo un pensamiento que se atreve a dar cuenta de la realidad

efectiva del hombre en el mundo. En este sentido, la reflexión merleau-pontyana acerca del Florentino tiene una doble relevancia. Por un lado, nos abre al pensamiento político de Merleau-Ponty, que aún hoy posee relevancia dentro de los debates de la filosofía contemporánea. Por el otro, brinda una alternativa para replantear el pensamiento de Maquiavelo, más allá de reduccionismos que se asemejan a una caricatura.

Con esta finalidad, el presente trabajo se centra alrededor de tres puntos: el carácter ambiguo y paradójico del mundo histórico, la comprensión de la intersubjetividad a partir del juego reconocimiento/conflicto y la forma en que Merleau-Ponty ve en Maquiavelo un antecesor de su propia posición, la relación entre política y moral más allá del moralismo ingenuo y del cinismo político.

## Maquiavelo y la ambigüedad del mundo histórico

En la “Nota a Maquiavelo”, Merleau-Ponty no duda en señalar el sentimiento contradictorio que produce la obra de Maquiavelo. Frente a las dos posiciones que suelen tomarse sobre la obra del florentino, el filósofo francés trasciende los reduccionismos habituales y se sumerge en la ambigua profundidad del pensador y político renacentista. En líneas generales, existen dos tradiciones: una que vitupera a Maquiavelo a causa

de su supuesta inmoralidad; otra que lo elogia por haber separado la política de la moral y de la ética. Ambas posiciones, si bien son contrarias a la hora de elogiar o condenar, coinciden en la comprensión de la escisión entre moral y política como uno de los núcleos fundamentales del pensamiento maquiaveliano. Esta comprensión cercena el pensamiento de Maquiavelo y Merleau-Ponty se percata de ello.

La contradicción que generan obras como *El príncipe* o los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, más aún, la contradicción que genera la lectura de las dos obras y el debate acerca de si Maquiavelo es monárquico o republicano, es consecuencia de una ambigüedad presente en el propio Maquiavelo. Sin embargo, Merleau-Ponty sostiene que dicha ambigüedad no es otra cosa que la ambigüedad del mundo histórico, del mundo concreto.

¿Cómo podemos comprenderle? Escribe contra los buenos sentimientos en política, y sin embargo está también en contra de la violencia. Desconcierta a quienes creen en el Derecho como a los que creen en la Razón de Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de *virtud* en el momento que ofende duramente la moral ordinaria. Y es que describe este nudo de la vida colectiva en el que la moral puede ser cruel y en el que la política pura exige algo como moral (Merleau-Ponty, 1960, p. 271).

Inmoralidad y virtud, Derecho y Razón de Estado, monarquía absolutista y república: sin lugar a dudas se trata de elementos opuestos. Sin embargo, se trata de una oposición que es tal en virtud del entendimiento abstracto o de una mirada de sobrevuelo. En el mundo histórico son elementos que se articulan dialécticamente. El mundo histórico es un mundo ambiguo donde los límites entre la virtud y su negación no se encuentran delineados de manera determinante. La grandeza y originalidad de Maquiavelo se fundamenta en pensar radicalmente ese nudo que es la vida colectiva.

En sus *Cuadernos de Cárcel*, Antonio Gramsci negaba que Maquiavelo fuera un investigador en el sentido contemporáneo del término. Por el contrario, sostenía que el florentino era un hombre de acción, un partisano (*cf.* Gramsci, 1975, p. 50). En las frases más duras de *El príncipe*, se deja entrever atisbos de una lógica que trasciende el cinismo o la inmoralidad en el sentido corriente del término. Merleau-Ponty observa

que el propio Maquiavelo confesó sentirse tentado por el cinismo. Sin embargo, hay una finalidad detrás de estas obras que el autor expresa explícitamente. En el prólogo a los *Discursos*, Maquiavelo confiesa lo siguiente:

Aunque por naturaleza envidiosa de los hombres encontrar nuevos métodos y ordenamientos haya sido siempre tan peligroso como la búsqueda de aguas y tierras desconocidas, en cuanto ellos están más dispuestos a denostar que a elogiar las acciones de los otros, sin embargo, empujado por ese natural deseo que siempre ha existido en mí de obrar sin temor alguna en aquellas cosas que creo acarrear común beneficio para todos, he decidido tomar un camino que, por no haber sido recorrido todavía por nadie, si me puede provocar fastidios y dificultades, también puede darme el premio de quienes consideren humanamente la finalidad de mis trabajos (Maquiavelo, 2004, p. 49).

En el conocido epílogo de *El príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médici, donde exalta las virtudes de este y los clamores del pueblo italiano, incluso realizando una lectura mesiánica de los tiempos, cuestión bastante extraña en Maquiavelo, guarda un objetivo similar al del párrafo antes citado. El pensamiento del florentino se inscribe en un momento y espacio histórico determinados. La división de Italia en cinco Estados, la constante y amenazante presencia de potencias como España y Francia, la ocupación de la que fuera la “Capital del Mundo” por parte de la Iglesia, son algunos de los elementos que constituyen el mundo histórico de Maquiavelo. La invocación a Lorenzo de Médici debe ser comprendida a partir de la posibilidad del advenimiento de un hombre que, con la fuerza e inteligencia del centauro (*cf.* Maquiavelo, 2012, p. 92), unifique a una Italia acosada por las guerras internas y externas.

El debate acerca de si Maquiavelo es republicano o monárquico es superado si se comprende que se trata de un pensamiento en situación. En los *Discursos*, el florentino hace una apología de la república; en *El príncipe*, invoca la emergencia de una figura casi mesiánica que aúne audacia, fuerza e inteligencia. La contradicción es sólo aparente. Monarquía o república no deben ser planteados como sistemas abstractos de organización política, sino que, deben ser pensados en relación a la posibilidad de su realización concreta.

Merleau-Ponty reconoce en Maquiavelo un pensamiento de la contingencia. “En los

asuntos humanos no hay reglas infalibles” (Maquiavelo, 2004, p. 50). La frase da por tierra las interpretaciones de la obra maquiavelina como expositora de una *techné* relativa a lo político al estilo de las ciencias de la naturaleza modernas. Maquiavelo no es el correlato de Newton en la política. En su obra es posible vislumbrar un sentido de tragicidad inherente a la acción humana que excede y contradice a la razón instrumental<sup>1</sup>. Los ejemplos históricos que atraviesan *El príncipe* y los *Discursos* son ensayos de comprensión, guías auxiliares, no la comprobación empírica de una hipótesis al estilo de las ciencias de la naturaleza. La razón que se despliega en la obra maquiaveliana no es la razón instrumental, sino una racionalidad de la contingencia. Sin embargo, entre la contingencia y la conciencia hay una relación dialéctica. Merleau-Ponty dice lo siguiente:

Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre. Al considerar esta historia en la que hay tantos desordenes, tantas opresiones, tantas cosas inesperadas y tantos cambios, no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental, de una adversidad que la sustrajera a los intentos de los más inteligentes y más fuertes. Y si al final conjura a este genio maligno, no es en nombre de ningún principio trascendental, sino porque recurre a los simples supuestos de nuestra condición. Aparta con el mismo gesto la esperanza y la desesperación.

Cuando Merleau-Ponty habla acerca de la articulación del sentimiento de contingencia con la forma de conjurar ese azar fundamental sin acudir a ningún principio trascendental, está llevando a cabo un correlato entre su pensamiento y el de Maquiavelo. En “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty observa la forma en que la inminencia de la Segunda Guerra Mundial significó un resquebrajamiento de los principios y valores sostenidos por gran parte de la intelectualidad francesa de ese momento. Los acontecimientos anunciaban la irrupción de la Guerra. Sin embargo, la mayoría de los intelectuales estaban cerrados ideológicamente a dicha posibilidad. Comprometidos con una filosofía optimista y con un pacifismo abstracto, se movían en un mundo de ideas y valores escindidos de la historia concreta.

1 Esta es, por ejemplo la posición de Horkheimer (cfr. Horkheimer, 1982, pp.18-45).

Esta filosofía optimista, que reducía la sociedad humana a una suma de conciencias siempre dispuestas para la paz y la felicidad, era de hecho la filosofía de una nación difícilmente victoriosa, una compensación en lo imaginario de los recuerdos de 1914. Sabíamos que existían campos de concentración, que los judíos eran perseguidos, pero estas certezas pertenecían al universo del pensamiento. No vivíamos todavía en presencia de la crueldad y de la muerte, nunca se nos había puesto en la alternativa de sufrirlas y de afrontarlas (Merleau-Ponty, 1963, p. 245).

La contingencia del mundo no puede ser exorcizada a partir de un sistema abstracto de ideas. Por el contrario: dicho sistema de ideas no sólo no exorciza esa contingencia originaria, sino que la vela, la oculta; en términos hegeliano-marxistas, podría decirse que se trata de un fenómeno de alienación. En los escritos políticos de Merleau-Ponty, sobre todo en los de los años 40, la relación entre acción y contingencia es un problema nodal. La cuestión en torno a la moral, a la intención y a las consecuencias de un acto, a la responsabilidad, es visibilizada desde una perspectiva que evade toda simplificación. En *Humanismo y terror* todo esto se ve claramente. A partir de la publicación de *El cero y el infinito* de Arthur Koestler, Merleau-Ponty expone el carácter dilemático de la acción donde ni las buenas intenciones ni la concordación un sistema abstracto de valores justifican la acción misma. Por el contrario, los actos trascienden la intención del sujeto, se depositan en un mundo histórico en el cual encuentran su sentido y, a partir de ello, quedan librados a una contingencia que excede lo que esperaba quien actuaba.

Volviendo a Maquiavelo, la articulación entre contingencia y acción que ve Merleau-Ponty en el pensamiento del florentino se instituye en relación a su propio pensamiento. Un obrar que, más allá de la esperanza y de la desesperación, despliegue su sentido a partir de un entrecruzamiento de acciones recíprocas. Se trata de no negar la contingencia, que Maquiavelo llama Fortuna, ni tampoco el poder de la acción sobre ella, en el caso de Maquiavelo, si así fuera, no habría “virtud”.

### Conflicto y reconocimiento

La problematización acerca del conflicto es una cuestión central en la filosofía francesa de posguerra. Dentro de ella, la reflexión en torno a la

violencia y a su legitimidad o falta de legitimidad es un tema crucial. Desde el ámbito estrictamente filosófico, la introducción de Hegel por medio de Kojève en los años 30 y la centralidad que este le ha dado a la dialéctica del amo y del esclavo han sido fundamentales<sup>2</sup>. Frente al neokantismo dominante en la Academia Francesa, la comprensión del surgimiento de la humanidad a partir de la “lucha a muerte” ha significado un giro radical. Por otro lado, la Segunda Guerra Mundial, como así la Resistencia y la emergencia del comunismo como realidad histórica, han supuesto que el conflicto se visibilice como uno de los temas más concomitantes del mundo histórico, tema que la filosofía no puede obviar, ni tampoco relegar sin más al terreno de la irracionalidad. En el caso de Merleau-Ponty, como también en el de Sartre y Simone de Beauvoir, cualquiera de las dos opciones representaría hacer de la filosofía un mero sistema de abstracto de ideas.

Merleau-Ponty pensaba que lo propio de la filosofía era volver al dato sensible. En el mundo histórico, el conflicto es un *factum* incuestionable, por lo que este debe ser pensado, no negado. En este punto, Merleau-Ponty vuelve a observar en Maquiavelo un pensamiento de aguda profundidad. No caben dudas que el florentino ha abordado el problema del conflicto y de la violencia de manera radical. A diferencia de los idealismos ingenuos, Maquiavelo no trata a las comunidades humanas como una totalidad que se articula pacífica y armoniosamente. Como dice Merleau-Ponty, hablando sobre el pensamiento del florentino: “La vida colectiva es el infierno” (Merleau-Ponty, 1960, p. 271). Así también, el filósofo francés habla del fenómeno intersubjetivo como una “Comunidad de Santos negra” (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

La construcción semántica realizada por Merleau-Ponty se despliega sobre un horizonte donde el conflicto y el reconocimiento se entrelazan dialécticamente. Hablar de “Comunidad de Santos negra” implica hablar de un reconocimiento originario. La comunidad se da a partir de lazos de reconocimiento y reciprocidad. Sin embargo, ella no es idealizada, ya que posee una dimensión infernal. La vida colectiva se desarrolla en medio del conflicto y de la violencia. Aun así, se dan relaciones de reciprocidad.

Pero es original en esto: habiendo postulado el principio de la lucha va más allá sin olvidarlo jamás. En la lucha misma encuentra algo más que el antagonismo. “Mientras los hombres se esfuerzan por no temer, se dedican a atemorizar a los demás, y la agresión que rechazan por sí mismos, la arrojan sobre otros, como si, necesariamente, se tuviera que atacar o ser atacado”. En el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparte de mí es la misma que envío a los otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro” (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

Tanto en *El príncipe* como en los *Discursos*, el ejercicio de la violencia aparece determinado por la necesidad de defenderse. Sin lugar a dudas, el pensamiento maquiaveliano guarda un hondo sentido de tragicidad, ya que no hay más alternativas que ser atacado o atacar. El capítulo XVIII de *El príncipe* como el XXXX de los *Discursos* representan claramente el carácter ineluctable de la alternativa: el príncipe debe hacerse temer para no temer; una de las virtudes de Roma era atacar antes de que la ataquen. En cierta medida, hay un correlato con lo que sostiene Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* acerca de que toda violencia es contraviolencia (*cfr.* Sartre 1985, p. 245). El otro es la amenaza constante, un potencial peligro de eliminación, lo que hace que toda violencia se lleve a cabo como una contraviolencia frente a la violencia, en acto o en potencia, del otro hacia mí. Merleau-Ponty observa que la violencia se instituye en un circuito de reciprocidades, en el mismo conflicto el yo se reconoce a partir del otro y “(...) al luchar contra otro luchó contra mí mismo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

En Maquiavelo, la necesidad ocupa un lugar central dentro de la vida de los hombres. Sin embargo, no se trata de una necesidad en el sentido causalista del término, sino que se presenta como una especie de maldición que recae sobre la humanidad pero que, al mismo tiempo, a partir de la *virtú*, esta puede emplear a su favor. Al mismo tiempo esto implica que, cuando se habla de “emplear a su favor”, se habla también de un “emplear en contra”. Cuando Roma empleaba a su favor la necesidad por medio de la previsión, la empleaba en contra de Cartago. Roma y Cartago estaban atravesadas por la misma condición y el favor hacia una implicaba la ruina sobre otra. Hay, por lo tanto, una unificación de los pueblos, aún en medio de la guerra.

<sup>2</sup> Sobre este tema comendable la lectura de *Lo mismo y lo otro* de Vincent Descombes.

En varios textos, Merleau-Ponty suele hablar de la intersubjetividad como la verdadera subjetividad trascendental. En el texto de 1949, reconoce en Maquiavelo un pensamiento que sostiene “un comienzo de la humanidad que emerge de la vida colectiva a espaldas del poder” (Merleau-Ponty, 1960, p. 271). Merleau-Ponty ve, por lo tanto, a Maquiavelo, en cierta medida, como un antecesor a su propia teoría en torno al carácter originario de la intersubjetividad. La comprensión del inicio de la humanidad a partir de la vida colectiva se resignifica como una intersubjetividad originaria. Sin embargo, eso no equivale a una homogeneidad en el origen. Por el contrario, se trata de una unidad que se da a partir de la heterogeneidad, de la diversidad, de las disputas y conflictos.

Merleau-Ponty suele emplear una serie de figuras para referirse a una unidad en la diversidad: “entrelazo”, “quiasmo”, “*empiètemen-t*”<sup>3</sup>. Se trata de figuras que atraviesan las distintas dimensiones del pensamiento de Merleau-Ponty y que constituyen rasgos inherentes de su filosofía. Desde esta perspectiva, la comprensión de la vida colectiva bajo la figura de “nudo” que utiliza en las *Nota a Maquiavelo* hace referencia a la inexpugnable relación de reciprocidad entre los seres humanos, una reciprocidad que, vale aclarar, nunca implica una identidad absoluta entre el “yo” y los “otros”<sup>4</sup>.

Sin embargo, la problematización en torno a la violencia no se limita, ni en Maquiavelo ni en Merleau-Ponty, a una simple descripción que pueda derivar en un pesimismo extremo. El filósofo francés dice sobre florentino que “el pesi-

mismo de Maquiavelo no es cerrado (...) ya que indicó una política que no sea injusta: la que contente al pueblo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 271).

Cuando en *El príncipe* se recomienda la ejecución de una o más personas en el tiempo propicio, se lo hace con el fin de evitar más muertes a futuro. Incluso la mano de hierro que se recomienda emplear al príncipe se da en un contexto de caos y desorden. En todo caso, la violencia del príncipe es un medio para terminar con la violencia instaurada. Asimismo, como señala Merleau-Ponty, hay un criterio de justicia en la política propuesta por Maquiavelo: el príncipe debe contentar al pueblo que busca no ser oprimido por los poderosos.

La posición de Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*, transita un sentido similar. Al enfrentarse al problema del comunismo en la URSS, el filósofo francés critica a quienes se oponen al comunismo amparándose en el discurso de la no-violencia. Como se dijo unos párrafos atrás, la violencia es un *factum* del mundo histórico. Ahora bien, Merleau-Ponty señala que en un mundo atravesado por la violencia existentes dos formas de está: una que tiene por finalidad perpetuar la violencia; otra, cuyo objetivo es terminar con la violencia. La violencia del comunismo, por lo tanto, no puede ser medida a partir de ideas abstractas sino a partir de sus objetivos de eliminar toda violencia.

### Humanismo abstracto y humanismo real

A diferencia de las tradiciones que hacen de Maquiavelo la encarnación de Satán (*cfr.* Maritain, 1959, p. 232), Merleau-Ponty ve en el pensamiento del florentino un sentido profundamente humanista. Sin embargo, el filósofo francés aclara que dicho sentido humanista sólo puede entreverse desde una forma determinada de comprender el humanismo.

Si llamamos humanismo a una filosofía del hombre interior que no encuentre dificultad de principio en sus relaciones con los demás, ninguna opacidad en el funcionamiento social, y que sustituya la cultura política por la exhortación moral, Maquiavelo no es un humanista. Pero si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que le sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio (Merleau-Pon-

3 Emmanuel de Saint Aubert, en su libro *Du êtres aux éléments de l'être*, (Paris: Vrin, 2004) habla del *empiètemen-t* como noción fundamental en la filosofía merleau-pontyana. La palabra *empiètemen-t* dentro del pensamiento merleau-pontyano es hoy mismo tema de debate. Puede significar tanto “invasión” como “usurpación”. José María Brech en su libro *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento* (Antropos, Barcelona, 2003). En esta obra, el autor traduce la palabra *empiètemen-t* por “intrusión recíproca”.

4 Merleau-Ponty recoge, en otros textos, a su vez, el concepto husserliano de *ineinander*, de ser uno en el otro. Cabe destacar que, en “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”, Merleau-Ponty relaciona el pensamiento de Hegel con un concepto característico de la fenomenología husserliana: el de “uno-en-el-otro” (*Ineinander*). “La conciencia, el verdadero progreso de un saber consiste, no en una comparación exterior de dos términos, sino en el *Ineinander* objeto-saber, *noesis-noema* que se entrecruzan” (Merleau-Ponty, *Notes des tours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 301).

ty, 1960, p. 279).

En las palabras de Merleau-Ponty se encuentra una problematización fundamental en torno a la cuestión del humanismo. Habría, a grandes rasgos, dos formas de humanismo: uno que parte de una idea abstracta del hombre; otro que, por el contrario, parte de la idea del hombre a partir de su concreción existencial. Maquiavelo sería un humanista en el segundo sentido del término.

En este punto, cabe destacar que la discusión en torno al humanismo es central, tanto dentro de la filosofía moderna como dentro de la filosofía contemporánea. La posición de Merleau-Ponty, en torno a esta cuestión, es semejante a la de Sartre, es decir, Merleau-Ponty reivindica un pensamiento humanista<sup>5</sup>. Sin embargo, el humanismo merleau-pontyano, al igual que el de Sartre, no debe ser considerado bajo el modo de un “humanismo abstracto”, lo que significa que se trata de un humanismo que no se fundamenta en una especie de idea universal de Hombre. Tanto Sartre como Merleau-Ponty critican el humanismo esencialista que toma como punto de apoyo la idea universal de hombre<sup>6</sup>.

Frente al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty propone un humanismo que se fundamenta en las condiciones reales de la existencia intersubjetiva. El “humanismo real” no es un discurso moralista, ni una serie de premisas filosóficas que partirían de una conceptualización metafísica del hombre. Por el contrario, se asienta

5 Etienne Bimbenet sostiene que Merleau-Ponty no reduce al hombre a las categorías de “inacabado” o de “libre”, al modo del existencialismo sartreano, sino que aborda el problema de lo humano como algo misterioso y desconcertante. A partir de esto, realiza la afirmación de que Merleau-Ponty no es humanista ni antihumanista. No es la intención de este trabajo discutir la posición de Bimbenet, sino tan sólo atenarnos a los escritos merleau-pontyanos de la década del 40. Bimbenet señala un giro entre el pensamiento del fenomenólogo francés en los años '50 (cfr. Bimbenet, Etienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2004, p. 11.)

6 En el caso de Sartre las críticas a este tipo de humanismo se encuentran tanto *El existencialismo es un humanismo* como en *Reflexiones acerca de la cuestión judía*. En este último texto, Sartre critica duramente el humanismo liberal y la forma en que defiende los derechos del Hombre Universal, en vez de defender los derechos de los hombres concretos. El planteo realizado en este último texto es muy semejante al que Merleau-Ponty lleva a cabo en *Humanismo y terror*, al criticar el humanismo abstracto del liberalismo.

en la comprensión del hombre como ser situado e histórico, rodeado e interpelado por los otros. La posición del filósofo francés en este tema se encuentra profundamente anudada con las críticas hacia las “filosofías pacifistas y optimistas”. No se trata de negar los valores del humanismo, como tampoco de negar la moral, sino de no reducirlos a meros discursos o ideas sin una correspondencia en el mundo histórico.

No estábamos equivocados en 1939 al querer la libertad, la verdad, la felicidad, las relaciones transparentes entre los hombres, y no renunciar al humanismo. La guerra y la ocupación nos han enseñado solamente que los valores siguen siendo nominales y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política; es más: los valores no son nada, en la historia concreta, sino una manera distinta de designar las relaciones entre los hombres según estas se establezcan por el modo de su trabajo, de sus amores, de sus esperanzas y, en una palabra, de su coexistencia (...). En la coexistencia de los hombres, a la cual estos años, nos han despertado, las morales, las doctrinas, los pensamientos y las costumbres, las leyes, los trabajos, las palabras se expresan unos con otros, todo lo significa todo. No hay nada fuera de esta fulguración de la existencia (Merleau-Ponty, 1963, p. 268).

Merleau-Ponty apuesta por un humanismo “hecho carne”. Esto significa que si el reconocimiento entre los hombres no se da sobre un suelo concreto, donde converjan las relaciones económicas, el sistema legal, las instituciones políticas, sólo se trata de una mera abstracción. La idea de “dignidad humana” si no se realiza en la coexistencia concreta de los hombres queda reducida a un mero lema de una liturgia vacía. Maquiavelo se presenta, por tanto, como un pensador que comprende al humanismo desde esta perspectiva. *El príncipe* y los *Discursos* hablan acerca de la posibilidad real de un humanismo.

Pero ¿dónde está el beneficio para el humanismo? En primer lugar está en que Maquiavelo nos introduce en el medio propio de la política y nos permite medir de cerca el trabajo a realizar si es que queremos poner en ella alguna verdad. Además, en esto otro: se nos muestra un comienzo de humanidad que emerge de la vida colectiva a espaldas del poder, por el solo hecho de que busca seducir las conciencias (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

El humanismo de Maquiavelo es esencialmente un humanismo político y, a partir de

ello, Merleau-Ponty lo considera un antecesor a su propio posicionamiento. En Maquiavelo, el humanismo no es un elogio ni una caricaturización del hombre. Por el contrario, se trata, por un lado, de comprender lo concreto de la existencia humana a partir de la experiencia histórica en un mundo social y cultural; por el otro, se trata de apostar por una realización del humanismo como reconocimiento recíproco entre los hombres, cuestión que sólo puede llevarse a cabo políticamente. Es, por lo tanto, en esta esfera donde se juega la “verdad del humanismo”. No existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede proceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión (Merleau-Ponty, 1960, p. 268).

En este aspecto, Merleau-Ponty reivindica de Maquiavelo la forma en que el pensador florentino comprende existencia humana como imbricación recíproca entre los hombres. Merleau-Ponty sostiene que el florentino “indica como único recurso este tener presentes a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento que renunciamos a la aventura y escapara al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 276). Por eso, Merleau-Ponty ve en Maquiavelo a un pensador donde el humanismo sólo tiene sentido si se encuentra encarnado en la verdad efectiva (*verità efetuale*) de la vida de los hombres.

En este sentido, Merleau-Ponty vincula el pensamiento de Maquiavelo con el de Marx. En la “Nota sobre Maquiavelo”, el fenomenólogo francés relaciona explícitamente a ambos autores a partir de una problemática común: el humanismo real. En este escrito, Merleau-Ponty, realiza la siguiente afirmación: “Podemos concluir que, cien años después de Marx, el problema de un humanismo real sigue siendo el mismo, y mostrar un poco de indulgencia para con Maquiavelo, que no podía más que entreverlo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 282). Si bien las palabras de Merleau-Ponty surgen a partir de una crítica que podría hacerse a Maquiavelo, lo que cabe resaltar es que, desde la problemática del humanismo real, el filósofo francés vislumbra un hilo conductor entre Maquiavelo, Marx y su propio pensamiento, un problema que, según el autor, atraviesa los siglos.

Frente al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty propone un humanismo que se fundamenta en las condiciones reales de la existencia intersubjetiva. El “humanismo real” no es un discurso moralista, ni una serie de premisas filosóficas que partirían de una conceptualización metafísica del hombre. Por el contrario, se asienta en la comprensión del hombre como ser situado e histórico, rodeado e interpelado por los otros. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty hablará de la preocupación de Marx en torno a un humanismo real.

Precisamente, en el artículo “Marxismo y filosofía”, Merleau-Ponty critica la variante objetivista del marxismo y sostiene que ni el mecanicismo ni el cientificismo son categorías aplicables al pensamiento de Marx. En debate con Naville y con Garaudy, Merleau-Ponty sostiene lo siguiente:

Todo el mundo tiene el derecho de adoptar la filosofía que más le guste, por el ejemplo, el cientismo y el mecanicismo que durante mucho tiempo han sido el pensamiento de los medios radicales socialistas. Pero hay que saber decir que este género de ideología nada tiene en común con el marxismo (Merleau-Ponty, 1963, p. 222).

Para Merleau-Ponty, Marx abordó, precisamente, dos frentes de lucha: el idealismo y el mecanicismo. Así como Maquiavelo se encontraba en una dimensión que no era ni el cinismo ni la ingenuidad, el pensamiento de Marx se contraponía tanto al idealismo como al mecanicismo. En términos del propio Merleau-Ponty, ambas tendencias, tanto el idealismo como el mecanicismo, son posiciones extremas que, o bien reducen al hombre a un mero resultado de relaciones causales externas, o bien, hacen del hombre una pura espontaneidad, desligada de todo condicionamiento. Lo propio del pensamiento de Marx, aquello que Merleau-Ponty reivindica de él, es, precisamente, no incurrir en ninguna de estas posiciones.

Merleau-Ponty retoma varias de las tesis explícitas de Marx para señalar una comprensión del problema en torno a lo humano que hace de lo social una dimensión constituyente de su ser, pero no algo externo. “El individuo es un ser social. El hombre es un ser existente para sí mismo, por tanto, un ser genérico. El hombre no está en la sociedad como un objeto en una caja, la asume por aquello que posee de más interior” (Mer-

leau-Ponty, 1963, p. 228). Queda claro, entonces, que la comprensión marxiana del hombre como ser genérico, que remite a su vez al universal particular hegeliano, hace del hombre un complejo sistema de relaciones en donde lo interior se articula con lo exterior en una relación dialéctica en donde ninguna de las dos dimensiones queda anulada.

En este sentido, la posición de Merleau-Ponty frente al pensamiento de Marx es muy clara y se evidencia al responder la pregunta en torno al “motor de la historia”.

Si no existe ni una naturaleza social dada fuera de nosotros, ni el Espíritu del mundo, ni el movimiento propio de las ideas, ni la conciencia colectiva, *¿Cuál es pues para Marx el conductor de la historia y el motor de la dialéctica?* Es el hombre comprometido en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en la que se dibuja el modo de sus relaciones con los demás, es la intersubjetividad humana concreta, la comunidad sucesiva y simultánea de existencias en vías de realización en un tipo de propiedad que ellas sufren y que ellas transforman, cada una creada por otro y creándolo (Merleau-Ponty, 1963, p. 228).

Para Merleau-Ponty, hay un humanismo dentro del pensamiento de Marx<sup>7</sup>, un humanismo que parte de la comprensión de la condición humana como una dialéctica abierta en donde el hombre se constituye y es constituido por el mundo natural y cultural. La figura de *empiètement* y la de *Ineinander*, por tanto, se presentan como fundamentos de un humanismo real.

El humanismo, para Merleau-Ponty, si no se encuentra encarnado en infraestructuras políticas y económicas, si no se trata de relaciones concretas entre los hombres, no es más que un simple nominalismo. En el caso de Maquiavelo, Merleau-Ponty sostiene que el florentino “indica como único recurso este tener presentes a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento que renunciamos a la aventura y escapara al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 276). Por eso, Merleau-Ponty ve en Maquiavelo a un pensador donde el humanismo sólo tiene sentido si se encuentra encarnado en la verdad efectiva

(*verità efetuelle*) de la vida de los hombres. Precisamente: El aporte de Maquiavelo al humanismo es semejante al de Marx: no partir de ninguna esencia humana apriorística, ni llevar a cabo una abstracción de las determinaciones socio-históricas del hombre para constituir una reducción metafísica que defina al hombre a partir de cierta noción de interioridad. Si se entiende al “humanismo” desde esta perspectiva, es decir, si se reduce el humanismo al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty señala que Maquiavelo no es, en forma alguna, un humanista.

El humanismo de Maquiavelo es esencialmente un humanismo político y, a partir de ello, Merleau-Ponty lo considera, en parte, un antecesor a su propio posicionamiento. Ni en Maquiavelo, ni en Marx, ni en Merleau-Ponty, el humanismo es un elogio ni una caricaturización del hombre. Por el contrario, se trata, por un lado, de comprender lo concreto de la existencia humana a partir de la experiencia histórica en un mundo social y cultural, por otro, se trata de apostar por una realización del humanismo como reconocimiento recíproco entre los hombres, cuestión que sólo puede llevarse a cabo políticamente. Es, por lo tanto, en esta esfera donde se juega la verdad del humanismo. “No existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede proceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión” (Merleau-Ponty, 1960, p. 276).

## Conclusión

En la interpretación del pensamiento de Maquiavelo, realizada por Merleau-Ponty, convergen en un entramado dialéctico la exégesis de la obra del florentino con problemáticas que se dan dentro del campo histórico de mediados del siglo XX. Hay, por lo tanto, en el abordaje de Merleau-Ponty sobre el Florentino, un doble interés: por un lado, cierta rehabilitación de Maquiavelo por fuera de la *vulgata* moralista y de la comprensión positivista de la ciencia política; por otro, existe el interés, siempre presente por parte de Merleau-Ponty, de comprender el propio tiempo, con sus dilemas y cuestiones abiertas, por fuera de todo dogmatismo y de toda respuesta sencilla.

El mundo de la experiencia es el mundo de lo incierto, el mundo donde el hombre se ve

7 En este punto, son notorias las diferencias entre Merleau-Ponty y las reinterpretaciones del pensamiento de Marx como “antihumanismo” sugidas, principalmente, a partir de Althusser.

interpelado ineludiblemente a la acción en medio de los otros hombres, siendo libre y responsable de sus actos más allá de que haya o no haya concordancia entre intenciones y resultados. En el pensamiento de Maquiavelo habita un carácter ambiguo, paradójico, trágico, que es lo que Merleau-Ponty recupera y reinterpreta a la luz de su propia filosofía. Precisamente, el concepto de humanismo real tiene como correlato el carácter inexpugnable de la experiencia concreta en el mundo, una experiencia que retrotrae ineludiblemente a la idea de “Comunión de Santos negra”.

Frente al humanismo abstracto, Merleau-Ponty ve en Maquiavelo un antecesor de sus propias tesis acerca del carácter situado de la existencia. Como se ha señalado a lo largo del trabajo, Merleau-Ponty es un pensador crítico de los sistemas de valores que no se realizan en el terreno de la praxis y de un “humanismo” que no se encuentre arraigado en las relaciones concretas con los hombres. En este aspecto, Merleau-Ponty apuesta por un humanismo real, del cual considera como antecesores no sólo a Maquiavelo sino también a Marx. En este sentido, la intersubjetividad es la única dimensión en donde es posible pensar un humanismo concreto, que tenga en cuenta las condiciones históricas que atraviesan las relaciones entre los hombres, relaciones que no se definen por contrato sino a partir de un hacer activo.

Esto hace que, a diferencia de Benedetto Croce, Merleau-Ponty no vea a Maquiavelo como aquel que ha separado la ética de la política, sino que vea en el pensamiento del florentino un entrecruzamiento entre moral y política que se encuentra fundado en una comprensión del mundo que trasvase el dualismo entre un mundo de valores eternos, verdaderos e inmutables y un mundo terrenal, efímero, axiológicamente inferior y carente de verdad. En este sentido, el realismo de Maquiavelo tiene, según Merleau-Ponty, como finalidad la superación de las relaciones sociales existentes para la conformación de una nueva sociedad en donde el humanismo no sea una mera idea, sino la encarnación concreta de los valores fundados en el reconocimiento verdadero entre los hombres verdaderamente existentes. Para Merleau-Ponty, Maquiavelo propone, al igual que Marx, que la moral debe estar fundada en condiciones reales de existencia y no permanecer como un ídolo sobre un altar, más allá de nuestro mundo, más allá de los hombres.

## Bibliografía

- Bimbenet, Étienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin 2004.
- De Saint Aubert, Emmanuel d, *Du êtres aux éléments de l'être*, Paris: Vrin, 2004.
- Gramsci Antonio, Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno: Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid: Alianza, 1982
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Buenos Aires: Colihue, 2013.
- Maritain, Jacques, *El alcance de la razón*, Buenos Aires: EMECÉ, 1959.
- Marx, Karl, *Manuscritos de 1844*, Buenos Aires: Arandú, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terrouer*, Paris: Gallimard, 1947.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Paris: Gallimard, 1963,
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l. Histoire*, Paris: Gallimard, 1985.