

Contingencia de la acción y espacialidad del conflicto. Encuentros y desencuentros entre Arendt y Merleau-Ponty

Contingency of action, spatiality of conflict. Encounters and disagreements between Arendt and Merleau-Ponty

Diego Paredes Goicochea
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN El propósito del presente artículo es discutir el vínculo entre el pensamiento político de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty a partir de la pregunta por la relación entre la contingencia de la acción y la espacialidad del conflicto. Intento mostrar que, si bien la preocupación compartida por una fenomenología de la acción instituye un terreno común entre sus teorías, el examen de lo que cada uno entiende por conflicto y por el espacio en que este se despliega, introduce una serie de diferencias filosóficas que se revelan como desencuentros significativos entre los dos autores. Así, aunque ambos se aproximan a la acción a partir del descentramiento del sujeto y cuestionan la concepción de un espacio objetivo y “egocentrado”, el modo como intervienen la historia y lo social en la dilucidación de la espacialidad del conflicto muestra un desajuste entre la pluralidad arendtiana y la coexistencia merleau-pontiana. Un desajuste que sin duda tiene importantes consecuencias con respecto a lo que cada uno entiende por acción política.

PALABRAS CLAVE Acción; Conflicto; Espacio político; Hannah Arendt; Maurice Merleau-Ponty.

ABSTRACT *The purpose of this article is to discuss the connection between Arendt and Merleau-Ponty's political thought based on the relation between the contingency of action and the spatiality of conflict. Even though the shared concern for developing a phenomenology of action institutes a common ground between their theories, I intend to show that there are significant philosophical differences when it comes to their understanding of*

conflict and the space in which it unfolds. Although both authors approach the question of action by decentering the subject and by rejecting the notion of an objective and “egocentered” space, the way in which history and the social sphere inform their elucidation of the spatiality of conflict reveals a mismatch between Arendt’s plurality and Merleau-Ponty’s coexistence. I argue that this mismatch holds important consequences as to what each of them understands by political action.

KEYWORDS *Action; Conflict; Hannah Arendt; Maurice Merleau-Ponty; Political Space.*

RECIBIDO RECEIVED 30-01-2017

APROBADO APPROVED 09-05-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

~

52

~

NOTA DEL AUTOR

Diego Paredes Goicochea, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

El presente trabajo se encuentra financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Correo electrónico: dfparedesg@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6342-9910>

En una carta dirigida a Heidegger, el 2 de febrero de 1972, Arendt sostiene que alrededor de esa fecha tuvo la oportunidad de leer por primera vez a Merleau-Ponty (Arendt y Heidegger, 1999, pp. 224-225). Como se observa en la primera parte de *La vida del espíritu*, Arendt recurre principalmente a *Signos* y a *Lo visible y lo invisible*¹ para enriquecer y precisar su discusión sobre la relación entre la cuestión de la apariencia y la actividad de pensar. En dicha lectura no se encuentra ninguna mención al pensamiento político de Merleau-Ponty. Sin duda, son otros los intereses de Arendt en esos años. Sus preocupaciones sobre la *vita activa*, y en particular sobre el problema de la acción, ya habían sido tratadas de manera explícita años atrás en *La condición humana* (1958), en un periodo en el que los textos merleau-pontianos no figuraban dentro de sus lecturas.² Sin embargo, no son pocas las afinidades que pueden ser encontradas en una revisión rápida de sus interrogaciones sobre la política: ambos autores—los dos atentos lectores de Maquiavelo— piensan la política a partir de una fenomenología de la acción humana en la que se destaca no solo su contingencia en condiciones de pluralidad, sino también su carácter conflictivo en conexión con la visibilidad y la aparición de los actores.

En las páginas siguientes quisiera ocuparme de este vínculo entre el pensamiento político de Arendt y Merleau-Ponty. No solo para señalar sus convergencias, sino para tratar de mostrar que la fenomenología de la acción que en principio instituye un terreno común entre sus interrogaciones, se basa en supuestos heterogéneos que revelan una brecha entre ambas aproximaciones a la política. Como espero sugerirlo más adelante, un examen de la espacialidad del conflicto, esto es, de la especificidad de lo que cada pensador considera un vínculo conflictivo y de la concepción del espacio en la que se despliegan estos vínculos, muestra que el diferente tratamiento de la relación que lo político establece con lo social y con la historia

¹ Las referencias de Arendt se extraen principalmente de estos textos tardíos de Merleau-Ponty (cabe recordar que *Signos* es de 1960 y *Lo visible y lo invisible* es un manuscrito publicado póstumamente, en 1964, bajo el cuidado de Claude Lefort). Sin embargo, Arendt también incluye una referencia de la obra temprana del autor francés que encuentra citada en *Merleau-Ponty's Critique of Reason* (1966) de Thomas Langan (Véase Arendt, 1978, pp. 23 y 219).

² Aunque hay unas pocas referencias a Merleau-Ponty—todas ellas vinculadas a Sartre y al existencialismo francés— en la conferencia de 1954 "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" (Arendt, 1994, pp. 436-439).

condiciona los alcances de una reflexión sobre la contingencia de la acción política.

La contingencia de la acción política

En el conocido capítulo quinto de *La condición humana*, Arendt nos recuerda reiteradamente, a medida que expone su concepto de acción, que los asuntos políticos están siempre acompañados de una notoria incertidumbre. A diferencia de la fabricación, la acción no es posible en aislamiento, necesita de la presencia de otros. Dicho relacionamiento con los demás ocasiona que el actor nunca pueda comandar, de manera voluntaria y soberana, las acciones que pone en marcha. Esta incertidumbre, y esta falta de soberanía sobre nuestras acciones, también es considerada por Merleau-Ponty cuando, en el prefacio de *Humanismo y terror*, destaca el riesgo del error y el elemento de azar fundamental que atraviesa a la política: “¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común?” (1986, p. 32).

54 Ambos autores coinciden en que es la pluralidad humana, que Merleau-Ponty prefiere llamar “coexistencia” o “vida entre varios”, la que impide que el sentido de la acción esté dado de antemano y, por lo tanto, sea gobernable y predecible. Al manifestarse en un espacio compartido, la acción es una iniciativa que no nos dice casi nada sobre su desenlace; excede siempre las intenciones, proyectos y motivaciones de los actores. Por eso actuar significa enfrentarse a la falta de certeza, a los efectos no previstos e incluso no deseados de las acciones, y a la posible inversión de los propósitos iniciales. Pero esta sugerente convergencia entre Arendt y Merleau-Ponty con respecto a la contingencia de la acción, no se observa de la misma manera en los supuestos que cada uno de ellos utiliza para dar cuenta de la incertidumbre constitutiva de la política. Para decirlo por ahora de manera muy esquemática y sin duda simplificada, mientras que Arendt conecta la contingencia de la acción no solo a la pluralidad, sino también a la condición humana de la natalidad, Merleau-Ponty la vincula a la coexistencia social y a la ambigüedad de la historia.

Según Arendt, "filosóficamente hablando, actuar es la respuesta humana a la condición de la natalidad" (2015, p. 111). Si la condición del pensamiento metafísico es la mortalidad, la del pensamiento político es el nuevo nacimiento, que comparte con la acción el *factum* de "poder-comenzar", la capacidad de tomar la iniciativa. De manera más precisa, Arendt sostiene que el ser humano puede actuar, iniciar algo inédito, justamente porque él mismo es un inicio.³ Con esto la autora evita ligar la acción a la guía del intelecto o de la voluntad, ya que la actividad de poner algo en movimiento es idéntica a la espontaneidad, a la posibilidad de "comenzar por sí mismo una cadena" (1997, p. 66). Por eso, en vez de elegir entre opciones preestablecidas, o emerger de determinado movimiento causal, sea este mecánico o teleológico, la acción es una suerte de interrupción improbable: "siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente" (1997, p. 64).

Este elemento de imprevisibilidad, inherente al nuevo comienzo, está también relacionado, para Arendt, con el hecho de que la acción no es nunca el producto de una voluntad subjetiva. Para decirlo de otro modo, los actos no pueden ser remitidos a un autor último, a las realizaciones voluntarias de las motivaciones de un sujeto. Como ya ha sido mencionado, la acción se manifiesta siempre en una trama de relaciones humanas, pero, conectado con esto, el actor no antecede a la acción, sino que es contemporáneo a ella; el actor se revela, muestra "quién" es, a través de sus actos y palabras. De este modo, la incertidumbre que caracteriza a la política no se asocia solamente a la naturaleza inédita del inicio, sino también a la condición humana de la pluralidad en la cual nace o aparece el actor.

La condición de la pluralidad, con su doble carácter de igualdad y distinción, es al mismo tiempo fuente de la potencialidad y de la fragilidad de los asuntos humanos. Sin ella no hay acción ni discurso ni, en consecuencia, una manifestación de la singularidad de los actores. Pero es ella la que explica, en gran medida, la triple frustración de la acción: (i) la imprevisibilidad de su resultado; (ii) la irreversibilidad del proceso y (iii) el carácter anónimo de sus autores (Arendt, 1993, p. 241). Dado que se actúa con otros, con seres únicos y distintos, de las

³Véase, por ejemplo, Arendt, 1993, p. 201, 1997, p. 66, 2006, p. 166.

acciones siempre hay que esperar lo inesperado. En su relación con los demás, el actor entra en un medio de acciones y reacciones en el cual él es tanto agente como paciente. Además, actuar es establecer nuevas relaciones, y tal productividad inmoderada desconoce limitaciones y fronteras. Esta ilimitación e imprevisibilidad de la acción es la otra cara de la falta de soberanía del actor frente a sus acciones. Su iniciativa nunca se consume, de manera inequívoca, en un único acontecimiento y no puede ser revertida, aun cuando sus consecuencias excedan o contradigan completamente sus expectativas. Y así como no es posible aislar el autor de determinada acción, tampoco el actor puede controlar o incluso conocer su propio “quién”.

Esta notable atención a la fragilidad de los asuntos humanos, lleva a Arendt a reconocer que “quien actúa nunca sabe del todo lo que hace” (1993, p. 253). Conclusión a la que también llega Merleau-Ponty cuando afirma que “una acción puede producir una cosa distinta a la que se proponía” o que la tragedia de la acción consiste en que “la política no puede justificarse sobre lo imprevisto; pero lo imprevisible existe” (1986, pp. 27-30). Merleau-Ponty habla de un “drama” de la coexistencia que, como en toda tragedia griega, revela que al actuar “no sabemos qué hacemos” (1986, p. 33). De nuevo, como en el caso de Arendt, en el centro de este drama aparece la pluralidad humana. Pero para Merleau-Ponty esta pluralidad no hace referencia a la condición bajo la cual los actores se distinguen y revelan su singularidad, sino al vértigo que acompaña a la vida en común y, en consecuencia, al equívoco de la acción. Según él, “la acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios” (1986, p. 26).

Merleau-Ponty destaca la impureza de la acción y el drama de la coexistencia, puesto que los actores, que interactúan entre sí en la vida en común, no son conciencias autónomas, desarraigadas, completamente libres y razonables. Al igual que en sus trabajos sobre el cuerpo y la percepción, en este caso el autor parte de “una relación con el ser que acredite nuestra participación del ser” (Lefort, 2012, p. 94).⁴ Por eso, al reflexionar sobre la acción política, Merleau-Ponty

⁴ Por ejemplo, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma: “Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo,

evita aplicar un “pensamiento de sobrevuelo” y, sumergiéndose en la dinámica de los fenómenos, asume que toda conciencia actuante es siempre una conciencia encarnada, anclada en un mundo que la envuelve y la condiciona. Para él, esto quiere decir que los actores no solo están situados en relaciones sociales concretas, sino que además se encuentran expuestos a los avatares de la historia.⁵ Estar arrojado al mundo significa, entonces, depender de la fragilidad de la vida interhumana y de la contingencia de los acontecimientos.

Así pues, Merleau-Ponty, como Arendt, piensa la política desde el vínculo humano y desde el descentramiento de la subjetividad en la acción, pero, a diferencia de ella, considera que este vínculo y esta acción están fundamentalmente atravesados por un drama social y condicionados por la historicidad de los actores. Este drama está asociado a la conflictividad de la coexistencia que define el problema humano y revela las dificultades de la vida en común. Por eso, la incertidumbre de la política no solo se explica por la acción entre varios, sino asimismo por la lucha entre posiciones antagonistas. En otras palabras, la pluralidad a la que hace referencia Merleau-Ponty no está exenta de confrontaciones, puesto que el vínculo humano está también marcado por relaciones sociales de dominación y de opresión. De hecho, es en el marco de esta conflictividad, en la cual es preciso “traducir los valores en el orden de los hechos”, que “la política es el arte de lo posible” (Merleau-Ponty, 1986, p. 29).

El drama de la coexistencia tiene lugar en un mundo y en una historia inacabados. Lo que quiere decir que “siempre, en tanto haya hombres, el porvenir estará abierto” (1986, p. 138) y, por tanto, lo actual nunca igualará lo posible. La realidad social, que depende de la acción humana, no está fijada de antemano, no ofrece una única opción a seguir, sino un sinnúmero de probabilidades de las cuales no se tiene un control completo. El actor avanza en la historia enfrentándose en cada momento a una “situación general que cambia, como un viajero que

es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo” (1997, p. 417).

⁵ Como lo dice en su sugerente artículo “La guerra tuvo lugar”, escrito en 1945: “No es posible salir de la historia [...] No se puede sobrepasar la historia ni el tiempo; uno no puede fabricarse en ellos una eternidad privada, ficticia como aquella del loco que se cree Dios” (1977, p. 223).

avanzara dentro de un paisaje inestable que se modifica a sus propios pasos, donde lo que era obstáculo puede convertirse en pasaje y donde el camino recto puede convertirse en sinuoso” (1986, p. 140). Por eso el drama de la coexistencia no es para Merleau-Ponty el de la colisión entre el “hombre interior” y la “exterioridad de la historia”,⁶ sino el de la acción intersubjetiva comprometida en una situación histórica. Lo verdaderamente trágico aparece cuando el actor comprende que sus actos tienen lugar en una situación que él no eligió plenamente y que sin embargo asume. El drama, dice Merleau-Ponty, “está unido las estructuras más generales de la acción humana”:

Sea cual fuere su buena voluntad, el hombre emprende la acción sin poder apreciar exactamente su sentido objetivo, se construye una imagen del porvenir que no se justifica sino por su probabilidad, que en realidad solicita al porvenir y sobre el cual entonces puede ser condenado, pues solo el acontecimiento no es equívoco. (1986, p. 108).

58
Así pues, tanto en la descripción que Merleau-Ponty hace del drama de la coexistencia como en la exposición arendtiana de la acción en plural, se muestra que, al actuar, el ser humano se encuentra en una situación que siempre le resulta inmanejable; la imposibilidad de dirigir las consecuencias y el sentido de sus propios actos es consustancial a la actividad política que inicia en una red de relaciones. Sin embargo, la cercanía entre ambos autores en este punto no debe llevar a subvalorar la brecha que se abre entre ellos una vez se examinan los supuestos de la contingencia de la acción. El modo como interviene la historia en el caso del pensamiento de Merleau-Ponty y como se enlaza la pluralidad con la existencia social, introduce importantes discrepancias entre las reflexiones que hemos venido considerando.

⁶ Esta sería, para Merleau-Ponty, la posición de Arthur Koestler en su novela *El cero y el infinito* y en su ensayo *El yogi y el comisario*. En estos textos la tragedia de la acción política es presentada como una “alternancia de la eficacia y de lo humano, de la acción histórica y la moralidad” (Merleau-Ponty, 1986, p. 67). Para Merleau-Ponty, en cuanto es un mediocre marxista, Koestler solo ve en la historia a un dios insondable que se opone de manera fehaciente a la conciencia subjetiva. Por eso no logra comprender la ambigüedad de la historia y la verdadera tragedia que está en juego tanto en los juicios de Moscú como en la acción política en general.

Acción política y conflictividad

Las diferencias entre Merleau-Ponty y Arendt, en lo que respecta a la comprensión de la contingencia de la acción, son profundizadas una vez se examina el papel del conflicto en sus respectivas aproximaciones a la política. Como ya lo he sugerido, en el caso de Merleau-Ponty, la fragilidad interhumana está atada a un drama, a un problema humano que pone de manifiesto que la existencia en común no corresponde a una situación armónica, libre de confrontaciones y luchas. Arendt tampoco postula un permanente estado de concordia de la escena política, porque la acción en plural no implica el surgimiento de un vínculo homogéneo o consensual. Sin embargo, para Merleau-Ponty, a diferencia de Arendt, el conflicto político está enraizado en el antagonismo social y está enlazado con cierta concepción de la historia.

En *Humanismo y terror*, como en otros textos del periodo de posguerra (1945-1949), no es fácil precisar hasta qué punto Merleau-Ponty suscribe algunas de las tesis centrales del pensamiento de Marx.⁷ Pero como lo señala Lefort, “de alguna manera, el marxismo le enseña lo que él busca” (2012, p. 93).⁸ Desde una comprensión no-economicista y no-mecanicista del marxismo, Merleau-Ponty comparte con Marx que existe una división originaria de lo social que se expresa en las relaciones concretas entre los seres humanos. A través de una especie de hegelianismo concreto,⁹ Marx, según Merleau-Ponty, constata

⁷Según Claude Lefort, “el procedimiento de Merleau-Ponty es, pues, desde esta época, singular: no razona como marxista, y sin embargo pretende llamar a la verdad de la obra del fundador a los que, por motivos opuestos, desfiguran su sentido; no la restituye para atenerse a ella, pero tampoco para superarla, ese proyecto supondría un poder que él no tiene [...]” (2012, p. 85). Para una discusión más amplia sobre la relación entre Marx y Merleau-Ponty, véase Paredes Goicochea (2017); Eiff (2014); Revault d’allones (2001).

⁸Aunque en una entrevista que Merleau-Ponty le concede a Georges Charbonnier en 1959, sostiene, retrospectivamente, que el objetivo principal de *Humanismo y terror* era solo “comprender” (2016, p. 198), no es difícil observar que su texto está atravesado por una toma de posición frente al problema comunista y por determinadas simpatías con la filosofía de Marx.

⁹“Se pudo decir sin paradoja que *El capital* es una ‘Fenomenología del espíritu concreta’, es decir, que se trata tanto del funcionamiento de la economía como de la realización del hombre. El nudo de los dos órdenes de problemas se encuentra en la idea hegeliana de cada sistema de producción y de propiedad implica un sistema de relaciones entre los hombres, de tal manera que nuestras relaciones con los demás se descubren en nuestras relaciones con la naturaleza, y nuestras relaciones con la naturaleza en nuestras relaciones con los demás. No se puede aprehender en definitiva toda la significación de una política marxista sin volver a

que la sociedad humana se encuentra “en estado natural de conflicto, puesto que cada conciencia quiere hacer reconocer por las otras su autonomía” (1986, p. 194). En un sistema de conciencias encarnadas, donde cada conciencia se exterioriza a través de las otras y de la naturaleza, el conflicto aparece de manera inevitable en el momento en que cada conciencia busca particularizarse tomando posesión de ciertos bienes y reduciendo a objeto a las otras (1986, p. 148). Este es el problema de la coexistencia humana que el marxismo quiere resolver a través de la sociedad sin clases o de un humanismo concreto. Aunque en el periodo de *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty reconoce que la solución marxista a este problema no ha sido exitosa y la hipótesis del proletariado no ha sido confirmada por el desarrollo histórico, sostiene que la imposibilidad de la solución no suprime el problema (véase 1986, pp. 194-195).¹⁰ De este modo, se podría decir que en el ámbito práctico-político, Merleau-Ponty asume una actitud de “comprensión sin adhesión”,¹¹ pero en el orden teórico, que es lo que más nos interesa en este caso, adopta un “prejuicio favorable”¹² hacia la filosofía de Marx, en particular hacia una versión heterodoxa de su filosofía de la historia.

Lo anterior significa que al conectar la contingencia de la acción política con el drama humano, es necesario tener presente que Merleau-Ponty parte de una conflictividad social que se define a partir de relaciones humanas de dominación. Hay conflicto porque hay lucha antagónica entre conciencias encarnadas. Por esta razón, como se mencionaba unas páginas atrás, la acción no solo es impura porque es

la descripción que da Hegel de las relaciones fundamentales entre los hombres” (Merleau-Ponty, 1986, pp. 147-148).

¹⁰ En este libro, Merleau-Ponty adopta una actitud que más tarde llamará de “espera o expectativa marxista” [*attentisme marxiste*]: “Aun cuando no haya tomado posesión de la historia, aun cuando en ninguna parte se haya producido el advenimiento del proletariado como clase dirigente, la dialéctica marxista continúa carcomiendo la sociedad capitalista, conserva todo su valor como negación, sigue siendo verdad, seguirá siendo verdad que una historia en la que el proletariado no es nada no es una historia humana. Así como era imposible la adhesión al comunismo, pensábamos, por eso mismo que se imponía una actitud de simpatía, que reservara las posibilidades de un nuevo flujo revolucionario” (véase 1957, p. 254).

¹¹ Véase Merleau-Ponty (1986, p. 195). Como lo dice explícitamente en el prólogo de *Humanismo y terror*: “No se puede ser anticomunista, no se puede ser comunista” (p. 16).

¹² Como lo reconocerá él mismo, años más tarde, en *Las aventuras de la dialéctica*. Véase Merleau-Ponty (1957, p. 256).

acción entre varios, sino porque es acción de unos sobre otros, porque implica relaciones desiguales. Hay una dificultad de principio en la vida colectiva, una opacidad en el funcionamiento social. La relación del ser humano con el ser humano es problemática y, por eso, el conflicto tiene un papel central en la vida en común.¹³ Pero esta visión franca de la coexistencia humana, que comprende lo que es y no se queda solo en el terreno de los principios abstractos, va acompañada, hasta cierto punto, de una *promesa* emancipadora: la *posible* solución del problema humano. A su vez, como ya se sugería anteriormente, esta probable solución parece estar anclada a una concepción bastante particular de la filosofía marxiana de la historia.

En su lectura de Marx, Merleau-Ponty no solo enfatiza en el carácter fortuito e imprevisto de los acontecimientos históricos, sino también en aquello que los acomuna, esto es, en una especie de hilo conductor u orientación que los comunica entre sí. La dialéctica marxista, que da cuenta de la ambigüedad de la historia, no debe confundirse con la dialéctica de los sofistas o de los escépticos donde “todo es relativo” y “cada idea se convierte en su contraria” (Merleau-Ponty, 1986, p. 165). A igual distancia del relativismo vulgar y del racionalismo que plantea una visión metafísica del mundo, “lo propio del marxismo es pues admitir que existe a la vez una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario” (Merleau-Ponty, 1977, p. 186). Al apelar a esta lógica de la historia, el marxismo, según Merleau-Ponty, no renuncia a la contingencia, sino que la inscribe en un esquema de inteligibilidad atado a la *praxis* humana. Por esto esta filosofía de la historia no depende ni de una armonía preestablecida ni de una garantía teleológica. Sin embargo, los acontecimientos históricos sí tienen un sentido compartido y los proletarios, “que están en posición de realizar la humanidad”, son los portadores de dicho

¹³ Este es uno de los puntos que Merleau-Ponty destaca en su célebre “Nota sobre Maquiavelo”, presentada originalmente en un congreso en Italia en 1949. Además de insistir en la aguda comprensión maquiaveliana de la contingencia de la acción, Merleau-Ponty señala que el florentino constata que “la vida colectiva es el infierno” (1960, p. 344), que la división y la rivalidad entre el sí mismo y el otro no cesa nunca, que “hay que sufrir la coerción o ejercerla” (p. 344). Incluso, hacia el final de la nota, se establece una sugerente relación entre Marx y Maquiavelo para pensar las condiciones de un “humanismo real”, un humanismo que parte de las relaciones conflictivas de la coexistencia.

sentido (Merleau-Ponty, 1986, pp. 157-158, 164). Aunque en textos posteriores, como *Las aventuras de la dialéctica* o *Signos*, Merleau-Ponty renunciará, explícitamente, a su expectativa frente a la realización de la hipótesis marxista del proletariado¹⁴ y a la búsqueda de una única solución del problema social, seguirá pensando el conflicto de la coexistencia y la ambigüedad de la historia a partir de la relación entre contingencia y sentido.¹⁵

Pero más allá del inicial compromiso con la teoría marxiana del proletariado, es justamente esta preocupación por la historia y por la conflictividad social, la que Arendt evita al pensar un vínculo político no consensual. Nada más alejado de la concepción arendtiana de la acción que la postulación del lazo común en términos de un problema social a resolver. En primer lugar, es conocida la distinción conceptual que la autora establece entre lo político y lo social. Aunque entre las diferentes actividades humanas, es solo la acción la que “no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres” (1993, p. 37), el vínculo político que emerge a través de la acción trasciende el mero vivir juntos, que usualmente se asocia con la gestión de las necesidades y la organización del proceso vida. En ámbito social se establecen relaciones de normalización, donde el comportamiento excluye a la acción espontánea y la unanimidad del conformismo anula la posibilidad de la distinción. Por eso el vínculo humano es político en la medida en que se diferencia de la relación social. Es únicamente en el ámbito político donde la acción puede tener lugar y donde se presentan las condiciones para la revelación de la singularidad de los actores. En segundo lugar, para Arendt, el carácter específico de la política no se define a partir de un problema de la vida en común — que para ella tendría la forma de la instrumentalidad—, sino a través

14 Véase, en especial, el epílogo a *Las aventuras de la dialéctica* y el prefacio a *Signes*.

15 Esto se observa particularmente en el prefacio de *Las aventuras de la dialéctica* y en la conexión entre el primer capítulo sobre Weber y el epílogo del libro (1957, 13-36; 227-259). Pero, de hecho, la simpatía de Merleau-Ponty con la filosofía marxiana de la historia, incluso con esta versión herética, da lugar a cierta tensión en el mismo *Humanismo y terror*. Por ejemplo, Lefort (2012) señala que, hacia el final del libro, reivindicar el derecho de pensar la experiencia histórica bajo todos sus aspectos es “recusar la idea de que una y solo una perspectiva, la que instituye nuestra participación de la clase revolucionaria, da acceso al sentido de la historia” (p. 98). Eiff (2014) también insiste en esta tensión e incluso habla de los “dos rostros” de Merleau-Ponty en *Humanismo y terror* (pp. 183-186).

de la manifestación de la pluralidad y de la unicidad [*uniqueness*] de los agentes.

Pero si los asuntos políticos no son tratados por Arendt como un problema social, tampoco son tematizados, estrictamente, en términos de un conflicto determinado. Es decir, como lo mencionaba anteriormente, el vínculo político —a diferencia del vínculo social— está atravesado por una situación de pluralidad en la que se expresan disensos y divisiones. Por lo tanto la acción en plural crea una escena de desacuerdo, en la cual se presentan manifestaciones polémicas, puntos de vista que se diferencian y que muchas veces son opuestos. Pero esta conflictividad no se explica por una división particular del campo social ni depende de la situación específica de sus actores o de sus proyectos. Si bien Arendt no desarrolla explícitamente el tema del conflicto en su fenomenología de la acción, se podría decir que, para ella, la conflictividad de la comunidad política está conectada principalmente con las iniciativas por medio de las cuales los agentes muestran su “única cualidad de ser distinto [*unique distinctness*]” (1993, p. 200). En la exposición del quién, en la cual el actor se desidentifica con respecto a las cualidades y talentos que solo alcanzan a definir lo que él es, emerge una singularidad que en la contienda se distingue de otras singularidades.¹⁶ Por eso el actuar-juntos arendtiano no está exento de antagonismos. Los vínculos propiamente políticos que se instituyen a través de la acción en común están también atravesados por las contradicciones entre los agentes.¹⁷

En esta concepción del conflicto, que evidentemente es muy diferente a la de Merleau-Ponty, la historia solo interviene en cuanto es comprendida como “recuerdo” [*remembrance*] (Arendt, 1993, p. 22), como la narración de las acciones y de los relatos de vida de los actores. Arendt rechaza una comprensión de la historia como

¹⁶ Esta relación entre distinción y contienda también se observa en las referencias arendtianas al “espíritu agonal” de la *polis* griega, aunque en ellas la autora resalta no tanto la disputa como la revelación de la individualidad en relación con los otros. Véase, por ejemplo, Arendt (1993, pp. 52 y 217, 2005, p. 16).

¹⁷ Al insistir en el carácter conflictivo de la acción política arendtiana enfatizo más en su dimensión “expresiva” y “agonista” que en su cualidad “comunicacional” y “asociativa”. Para una discusión interesante sobre estas diferentes dimensiones de la acción y de la esfera pública en el pensamiento arendtiano, véase Villa (1999, 128-154).

una totalidad de acontecimientos que se estructuran a partir de las nociones de proceso y fin. Según la autora, “si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es ‘hecha’ [made] por ellos” (Arendt, 1993, p. 209). No hay un autor tras bambalinas de la historia ni una causalidad, mecánica o teleológica, que atraviese el desarrollo de los acontecimientos históricos. Por eso, para Arendt, todas las filosofías de la historia, y en particular aquellas que convierten la historia en un proceso de fabricación, pueden ser entendidas como intentos por escapar de las perplejidades que genera la fragilidad de la acción en plural (véase 2006, p. 79).

De este modo los puentes que parecen tenderse entre Arendt y Merleau-Ponty se agrietan, por decir lo menos, cuando se precisa el tipo de conflicto que para cada uno atraviesa la acción y la escena política. El acuerdo tácito sobre el carácter contingente de la acción política contiene un desacuerdo de base frente al papel del conflicto social y de la historicidad en el despliegue de esta contingencia. Sin embargo, podría sostenerse que a medida que Merleau-Ponty se va separando de sus reflexiones de posguerra, al renunciar a la concentración del sentido de la historia en el proletariado e incluso al desistir de la idea misma de una solución del problema humano, se va aproximando a la comprensión arendtiana de la conflictividad política. En efecto, la renuncia a la posibilidad de una sociedad idéntica a sí misma, homogénea, donde se superarían todas sus contradicciones, exige, hasta cierto punto, una revisión de las condiciones y del sentido de la acción política. Aunque esto último es cierto, cabe notar que tanto en *Las aventuras de la dialéctica* como en el prefacio a *Signos*, Merleau-Ponty no deja de insistir en la centralidad de la situación histórica y de la división social en el despliegue de la vida en común, incluso en términos de una lucha de clases (1957, p. 251). La crítica al mecanismo marxiano de la “superación” [*Aufhebung*] no conduce, para el autor, a la anulación del problema del conflicto de la coexistencia, sino a la constatación de que ciertos antagonismos se encuentran absolutamente ligados a la existencia de una totalidad social. Si hay algo que Merleau-Ponty le reconoce al marxismo es “esa idea de que ningún aspecto de la cultura y ningún aspecto de la vida humana es independiente del otro” (2016, p. 216). La noción de “totalidad social”

y la idea de la "interconexión" entre los diferentes fenómenos de la vida humana, revelan que no es posible separar la vida política de la conflictividad social y económica.¹⁸

Conflicto y espacialidad

Si la anterior discusión parece alejar a Merleau-Ponty de Arendt, otra cosa sucede, a primera vista, con la espacialidad del conflicto. En cuanto recurren al descentramiento de la subjetividad para pensar la acción y la conflictividad, los dos autores rompen con una representación "egocentrada"¹⁹ del espacio político y, por lo tanto, se rehúsan a definirlo en referencia a una conciencia constituyente. Al descentramiento del sujeto le corresponde un descentramiento del espacio, porque, para decirlo por ahora de manera bastante abreviada, este no se concibe en términos de "extensión", sino de "relación". Esta concepción del espacio político se aprecia, con sus diferencias, tanto en el "entre" [*in-between*] arendtiano como en la "coexistencia" merleau-pontiana.

Para Arendt, la acción y el discurso se dan en este "entre", que tiene una dimensión "objetiva" y otra "subjetiva". Cuando está atravesado por un mundo de cosas y se ocupa de los intereses mundanos, el vínculo es literalmente un *inter-est*, "que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las" (Arendt, 1993, p. 206). Pero a este "entre objetivo" se le superpone un "entre" intangible que no depende de objetos físicos, sino exclusivamente de actos y palabras. A este último vínculo Arendt le da el nombre de "red o trama" de relaciones humanas [*web of human relationships*], que es el tejido en el cual se revelan los actores. Esta relación intangible tiene la particularidad de que logra unir y separar, al mismo tiempo, a los seres humanos. Es decir, los reúne, pero no los fusiona. Establece un lazo entre ellos, pero no anula su singularidad. Por eso el "entre"

18 "[...] no veo como sería posible separar vida económica y vida política. ¿Cómo concebir las relaciones políticas de los hombres sin reportarlas por lo menos al mundo de las relaciones económicas, o vice versa?" (2016, p. 225). También se puede encontrar una reflexión de Merleau-Ponty sobre la "unidad del acontecimiento social" en la extensa e interesante nota 18 de la *Fenomenología de la percepción* (1997, pp. 188-190).

19 La expresión es de Tassin (1999, p. 531).

es en su misma definición un espacio plural y, si se quiere, un espacio descentrado o, incluso, dislocado.²⁰

Este carácter intangible y plural del “entre” resulta esencial para comprender lo que, en *La condición humana*, Arendt llama “espacio de aparición”. Este espacio no está dado, no existe con independencia de la interacción de los actores, ni corresponde a un lugar físico determinado. De hecho, puede emerger “entre” los participantes prácticamente en cualquier momento y lugar. Tampoco es un espacio objetivo, ordenado, que contiene a los actores y los ubica en una posición definida o que los acomuna según sus gustos, costumbres o necesidades, como sucedería, para Arendt, en un ámbito comunitario o social. Por el contrario, dice ella, “este espacio no siempre existe” (1993, p. 221), esto es, no se da en cualquier tipo de lazo social, solo surge cuando los seres humanos se relacionan entre sí políticamente, por medio de la acción y del discurso en medio de sus acuerdos y desacuerdos. Paradójicamente, la acción necesita un espacio que la acoja, en el que pueda desplegarse, pero al mismo tiempo es ella la que teje el vínculo propiamente político, pone a los actores en relación e instituye el espacio de aparición. Por eso resulta importante destacar que este espacio, aunque es condición de la acción, solo despliega su realidad fenoménica a través de ella.

Dicha realidad fenoménica hace referencia a la publicidad que caracteriza al espacio de aparición. El espacio político-público es aquel en el que aparezco ante otros y otros aparecen ante mí. Es decir, es un espacio cuya realidad no está dada por el mero estar-ahí de los demás, sino por su apariencia, por aquello que es visto y oídos por los otros y por nosotros mismos. Por eso Arendt insiste en el hecho de que en este espacio “los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas sino que hacen su aparición de manera explícita” (1993, p. 221). El espacio político es siempre un ámbito de visibilidad y manifestación.²¹ Un “entre” en el que no hay nada subyacente, puesto que, como sucede con la revelación del actor, ser y aparecer coinciden

²⁰ Tassin habla de un espacio “pluricentrado” (1999, p. 532), pero me parece que la renuncia arendtiana al espacio “egocentrado” va más allá de esta pluralización de puntos de referencia, porque sugiere que en la relación que define al espacio político se presenta una renuncia a todo centro, una especie de desquicio o desorden del *topos*.

²¹ Para una discusión en profundidad de la cuestión de la apariencia en Arendt, véase Tassin (2004).

(1993, p. 59, p. 222). Así pues, en este ámbito de las apariencias, el conflicto que se asocia a la exposición del “quién” configura, y permanentemente reconfigura, la escena de manifestación de los actores. Al estar descentrado, el espacio político arendtiano es inestable: su disposición se modifica de manera constante según las relaciones conflictivas entre los actores, según sus disensos y divisiones. De este modo, el conflicto político no solo tiene lugar en el espacio de aparición, sino que su manifestación desordena y recrea el “entre” que une y separa a los actores.

El carácter descentrado del espacio, así como su inestabilidad, son rasgos que también están presentes en la topografía política de Merleau-Ponty. Para este autor, en nuestra experiencia del espacio (del espacio general, no solo del espacio político), no nos enfrentamos primordialmente a un espacio físico. Tampoco a uno geométrico. El espacio no es ni el lugar donde se encuentran las cosas, en una relación de continente a contenido, ni “el sistema indivisible de los actos de vinculación que lleva a cabo un espíritu constituyente” (Merleau-Ponty, 1997, p. 259). Merleau-Ponty no se conforma con esta alternativa entre una comprensión empirista o una intelectualista del espacio —ambas objetivantes—, porque “el ser es sinónimo de estar situado, de ser en situación” (1997, p. 267). La experiencia originaria del espacio es existencial y la existencia misma es espacial: estamos arrojados a un entorno relacional de sentido, anclados en un contexto con el que ya estamos, de alguna manera, familiarizados. Por eso, nuestra experiencia perceptiva del espacio no es, de entrada, objetiva, sino vivida y orientada.

Esta concepción del espacio es ciertamente deudora de la idea de vínculo [*lien*] que recorre la filosofía de Merleau-Ponty. Como ya ha sido mencionado, la conciencia no puede pensarse separada de sus condiciones, esto es, desvinculada del cuerpo, de la sociedad, del todo social y de su situación histórica. Para ponerlo en otras palabras, dado que “no puedo rehuir el ser más que en el ser”, existir es ser-en-el-mundo: “me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social” (Merleau-Ponty, 1997, p. 371). El mundo social no es para el autor una suma de objetos, sino una dimensión de existencia. Por esta razón es un tipo de relación originaria, pre-científica si se quiere, frente

a la cual siempre estamos situados. De la misma manera que el rechazo de comunicar es ya un modo de comunicación, la filosofía solipsista presupone una comunidad de seres humanos hablantes e incluso la retirada reflexiva del filósofo no puede dejar de arrastrar a los demás (1997, p. 371-372). Es decir, la existencia del otro es incontestada en el horizonte de mi propia experiencia. Por esta razón, la coexistencia no es un añadido secundario al individuo, sino el entorno primordial en el que se encuentra ya inmerso.²²

Esta relación de existencia, en particular aquella que se refiere al mundo social, es la que define la espacialidad del conflicto de las conciencias encarnadas. La acción entre varios, la de unos sobre otros, que atraviesa al drama social, se manifiesta en este entorno descentrado que se teje entre los actores. Pero aunque el vínculo está, en cierta medida, ya dado, no está determinado. Como en el caso arendtiano, el espacio político se modifica y se reconfigura según la interacción conflictiva. Los otros no se presentan como objetos disponibles, sino como actores que aparecen, que se manifiestan, en el entramado indeterminado de las relaciones de la coexistencia. La acción en común se da en este campo social en el que no hay lugares preestablecidos ni posiciones o funciones fijas. De esta forma, al hablar de "modos de coexistencia", Merleau-Ponty evita dividir el espacio social en objetos determinables. Por ejemplo, para él la nación o la clase "no son ni fatalidades que sujetan al individuo desde el exterior, ni tampoco valores que este plantearía desde el interior" (1997, p. 374). Ni el pensamiento objetivo ni la reflexión idealista explican estos fenómenos, porque la nación o la clase son primordialmente maneras de ser-en-el-mundo, esto es, son condiciones que ganan su concreción en cuanto las vivo o las llevo en mí. Por eso, como lo explica Merleau-Ponty, "la cuestión estriba siempre en saber cómo puedo estar abierto a unos fenómenos que me sobrepasan y que, no obstante, nada más existen en la medida en que los recojo y los vivo" (1997, p. 374).

En principio, esta dilucidación del espacio, que evita la alternativa entre la objetivación y el subjetivismo, no haría más que acercar la

22 En palabras de Merleau-Ponty: "[...] cada otro existe para mí a título de estilo o medio de coexistencia irrecusable, y mi vida tiene una atmósfera social como tiene un sabor mortal" (1997, p. 375).

reflexión de Merleau-Ponty a la de Arendt. Para decirlo de nuevo en pocas palabras, el espacio del “entre”, como espacio de aparición, no se define a partir de una conciencia constituyente ni se reduce a un orden objetivo prefigurado. Sin embargo, existe una diferencia de base que separa a ambas aproximaciones: para Arendt, hay que recordarlo, el espacio político no es nunca una relación de ser originaria, sino un ámbito instituido. Para que la política sea una realidad mundana, para que el conflicto sea tangible en palabras y actos que puedan ser vistos y oídos, se necesita un espacio delimitado y específico en el que los actores puedan revelar su singularidad. El espacio político, según Arendt, no está dado de antemano, no siempre está ahí, pero además es un entorno que traza una frontera, establece un adentro y un afuera: lo que está al interior de este espacio es político por definición, pero lo que queda en su exterior no es propiamente político. De ahí que Arendt insista tanto en distinguir el vínculo político del social. Merleau-Ponty, por su parte, quiere insistir no solo en la coexistencia originaria, sino asimismo en las relaciones, la comunicación, entre lo político, lo social y lo histórico. Aunque en ocasiones pueda hablar de un espacio específicamente político, este no se define a partir de su separación de la totalidad social, sino en su entrelazo. Como ya se mencionaba, para él el espacio social no es el lugar del comportamiento y la homogeneidad, sino el ámbito donde se despliega el conflicto, donde se manifiesta un permanentemente descentramiento ligado a la lucha entre los actores, según sus modos de coexistencia.

Consideraciones finales

El lazo que aúna las reflexiones de Arendt y Merleau-Ponty con respecto a la contingencia de la acción política se tensiona en extremo, casi hasta su ruptura, cuando se profundiza en la concepción que cada uno tiene de la espacialidad del conflicto. El supuesto de la conciencia encarnada que subyace a la visión merleau-pontiana del espacio, acentúa el papel de la historia y lo social en el drama de una política que no puede escapar de la imprevisibilidad y de la incertidumbre. No solo es la presencia de los demás lo que disloca las motivaciones e intenciones de los actores, sino la lucha que se da en el campo social, las relaciones de dominación que lo definen y lo condicionan. Con esto Merleau-Ponty no incurre

en la adhesión a ningún tipo de materialismo, ni siquiera al marxista. Pero sí en la aceptación del principio marxiano sobre la totalidad social, que se resume en la crítica del pensamiento separado o, si se quiere, de la conciencia aislada del mundo (2016, pp. 216-217). Por eso donde Arendt encuentra delimitaciones y distinciones, Merleau-Ponty acentúa las conexiones, las relaciones que ponen en contacto todos los aspectos de la vida humana.

Algo similar sucede en el caso del condicionamiento histórico de la política. La crítica de Merleau-Ponty al mecanicismo marxista no lo conduce, como en el caso de Arendt, a la renuncia de la tematización explícita del papel del proceso histórico en la contingencia de la acción. Precisamente, a mi juicio, lo más interesante de la reflexión merleau-pontiana sobre la historia es su apuesta por rechazar la alternativa entre una filosofía de la historia determinista y una visión de la historia como el despliegue de acontecimientos aleatorios e inconexos. Ni siquiera en *Humanismo y terror*, cuando todavía conserva cierta expectativa sobre los desarrollos de la teoría del proletariado, Merleau-Ponty reduce su reflexión sobre la concepción marxiana de la historia a una causalidad implacable o a un *telos* concebido como una orientación irresistible.²³ La historia interviene como un medio [*milieu*] en el que me encuentro arrojado, en el cual actúo, pero sobre el cual no tengo pleno control. Así, no solo la "coyuntura interindividual" (Macherey, 2006) intermedia en la incertidumbre de la acción, sino el hecho de que esta coyuntura tiene lugar en un fondo histórico que sobrepasa los proyectos y las intenciones de los actores.

Por eso el examen de la espacialidad del conflicto revela el desajuste entre la coexistencia merleau-pontiana y la pluralidad arendtiana. Aunque a primera vista la contingencia de la acción se explica en ambos por la presencia de los demás, esta presencia tiene, en cada caso, condicionamientos distintos. Mientras que la contingencia

²³ Con esta afirmación no pretendo desestimar lo que significa para la concepción merleau-pontiana de la historia la renuncia a concentrar el sentido del desarrollo histórico en el "sujeto de la revolución" y la reevaluación de la solución del problema social en la reconciliación final del reconocimiento del hombre por el hombre. En lo que quiero enfatizar es que aún en sus textos de posguerra, Merleau-Ponty no simplifica el problema de la filosofía de la historia marxiana, y su propio pensamiento sobre la historicidad se juega en este punto medio entre la lógica y la contingencia del acontecer histórico.

política en Arendt requiere de la delimitación de un vínculo y de un espacio específico, desligado de lo social y de toda filosofía de la historia, para Merleau-Ponty es justamente la conexión de la acción política con lo histórico-social lo que potencia e incluso explica en gran medida dicha contingencia. Así, la diferente concepción entre el descentramiento del sujeto y del espacio, directamente conectado con la incertidumbre inherente a la experiencia política, muestra en el fondo el contraste entre el hábito de la distinción, que Arendt misma reconoce como un hábito aristotélico (Hill, 1979, p. 337-338), y la relación dialéctica de Merleau-Ponty, que no es ni la unidad de los contrarios atada al mecanismo de la *Aufhebung*, ni tampoco un desarrollo inmanente, sino la "cohesión global y primordial de un campo de experiencias donde cada acontecimiento abre una visión sobre los demás" (1957, p. 228).

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future* [Entre el pasado y el futuro]. New York, Estados Unidos de América: Penguin.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1994). *¿Qué es la política?* (R. Carbó, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Essays in Understanding. 1930-1954* [Ensayos sobre la comprensión]. New York, Estados Unidos de América: Schocken.
- Arendt, H. (2015). *Sobre la violencia* (G. Solana, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Alianza.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind* [La vida del espíritu]. New York, Estados Unidos de América: Harcourt.
- Arendt, H. (1997). *The Promise of Politics* [La promesa de la política]. New York, Estados Unidos de América: Schocken.
- Arendt, H. y Heidegger, M. (1999). *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse* [Correspondencia 1925-1975]. Frankfurt, Alemania: Klostermann.

- Paredes Goicochea, D. (2017). *Política, acción, libertad. Hannah Arendt, Karl Marx y Maurice Merleau-Ponty en discusión*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Eiff, L. (2014). *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional de Córdoba.
- Hill, M. (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* [Hannah Arendt: la recuperación del mundo público]. New York, Estados Unidos de América: St. Martin's Press.
- Lefort, C. (2012). *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Macherey, P. (2016, octubre 19). "Humanisme et terreur" de Merleau-Ponty: pour une politique de l'ambigüité? [Humanismo y terror de Merleau-Ponty: ¿por una política de la ambigüedad?] [Web log message]. Recuperado de <http://philolarge.hypotheses.org/1795>
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959* [Entrevista con Georges Charbonnier y otros diálogos, 1946-1959]. Paris, Francia: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Humanismo y terror* (L. Rozitchner, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Las aventuras de la dialéctica* (L. Rozitchner, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *La fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido* (F. Montero, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes* [Signos]. Paris, Francia: Gallimard.
- Revault d'Allones, M. (2001). *Merleau-Ponty: La chair du politique* [Merleau-Ponty: La carne de lo político]. Paris, Francia: Michalon.
- Tassin, E. (2004). La question de l'apparence [La cuestión de la apariencia]. En M. Abensour et al. *Politique et pensé* (pp. 87-119) [Política y pensamiento]. Paris, Francia: Payot.

Tassin, E. (1999). *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique* [El tesoro perdido. Hannah Arendt, la inteligencia de la acción política]. Paris, Francia: Payot.

Villa, D. R. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* [Política, filosofía, terror. Ensayos sobre el pensamiento de Hannah Arendt]. Nueva Jersey, Estados Unidos: Princeton.