

LA COMPRENSIÓN MERLEAU-PONTIANA DE LA REVOLUCIÓN COMO INSTITUCIÓN EN EL MARCO DE LA PROBLEMATIZACIÓN EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y POLÍTICA

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS

UNSAM / CONICET, Argentina

Resumen

El objetivo del presente trabajo es abordar la forma en que Merleau-Ponty observa las consecuencias de comprender la revolución en términos absolutos, al mismo tiempo que plantea comprender la revolución dentro de la dialéctica de la institución. En este sentido, el abordaje merleau-pontiano implica una reconfiguración del sentido de “institución” como del de “revolución”, lo que conlleva a pensar la historia desde una lógica que supera los binarismos y los reduccionismos.

Palabras clave: Historia, Dialéctica, Revolución, Política, Marxismo.

Abstract

The aim of this paper is to address how Merleau-Ponty observes the consequences of understanding revolution in absolute terms, while he suggests to understand the revolution within the dialectic of the institution. In this sense, Merleau-Ponty's approach involves a reconfiguration of the meaning of “institution” as “revolution”, leading to think the story from a logic that exceeds binarisms and reductionism.

Keywords: History, Dialectic, Revolution, Politics, Marxism.

Introducción

Eric Hobsbawm denomina al periodo histórico que se despliega desde 1789 a 1848 “la era de las revoluciones”.¹ El mismo autor llama al siglo XX “el siglo corto”² puesto que dicho siglo comenzaría con el inicio de la Primera Guerra Mundial y concluiría con la caída del sistema soviético. En ambos casos, el concepto de “revolución” juega un rol destacado que determinaría las diferentes etapas históricas. Revolución Francesa, Segunda Revolución Industrial, Revolución Rusa son algunos de los grandes hitos epocales que demarcan el horizonte histórico de la contemporaneidad y sus correspondientes “eras”.

Más allá del acuerdo o desacuerdo con la periodización realizada por Hobsbawm, el concepto de “revolución” se encuentra arraigado en el núcleo mismo de la forma en que los últimos siglos han tomado conciencia de sí. La revolución aparece, en términos generales, valorada positivamente y no sólo en términos histórico-políticos, sino también en términos estrictamente teóricos, tal como lo demuestra la promesa kantiana de una “revolución copernicana” de la metafísica. En el campo literario, el gran drama de la revolución es el escenario sobre el que se desarrollan obras tan disímiles entre sí como *Los miserables* o *Hiperion*, donde los destinos individuales de los protagonistas se entretajan con los destinos colectivos de la humanidad.

En muchos casos, la revolución se presenta como una oposición a las sociedades tradicionales, como el hiato que supone la negación de lo antiguo y el advenimiento de lo nuevo. No caben dudas de que existe un complejo entramado semántico-conceptual entre la modernidad y la revolución. Si comprendemos a Descartes como el primero de los filósofos modernos, su punto de partida metodológico tiene este sentido, aun cuando no mencione ni la palabra “revolución” ni la palabra “modernidad”.

Zygmunt Baumann considera que la modernidad, ya desde sus comienzos, conlleva a un proceso de desterritorialización y de licuación que llegará a su apoteosis en la “modernidad líquida”.³ Baumann sostiene que su concepto de liquidez se encuentra inspirado en uno de los párrafos del *Manifiesto comunista*, donde Marx afirma que con el advenimiento de la burguesía como clase dominante “todo lo que era sólido y estable es destruido; todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión”.⁴ Cabe aclarar que para Marx, la burguesía ha sido, por estos motivos, la clase más revolucionaria de la historia, hasta la inminencia del proletariado.

Esta oposición generalizada entre tradición y revolución ha tenido como correlato, durante el siglo XX, la oposición, en términos políticos, de revolucionarios e institucionalistas. Dentro de las corrientes marxistas surgidas esencialmente a partir de la Revolución Rusa, el institucionalismo se ha presentado como una de las encarnaciones

1. Esta formulación da título a su obra *La era de las revoluciones. 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica, 2009.

2. Esta formulación aparece en su obra *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Buenos Aires, Crítica, 1995.

3. Esta idea aparece en *Globalización. Consecuencias humanas*, Madrid, FCE, 1998 y en *Modernidad líquida*, Madrid, FCE, 2002.

4. Karl Marx, *Manifiesto Comunista*, México, Centro de Estudios Socialistas, 2011, p. 34.

del “partido del orden”. Asimismo, ya en los comienzos del siglo XXI, el institucionalismo ha sido pensado como un tipo de racionalidad opuesta a la racionalidad populista, que, en cierta medida, aparece concebida como heredera del discurso revolucionario del siglo anterior, en tanto es la racionalidad que se fundaba en la transformación social. Sin embargo, la configuración del “institucionalismo” como “partido del orden” se retrotrae a la comprensión de la institución como equivalente de lo “instituido”. De igual manera, la revolución aparece concebida como negación de lo ya instituido, como lo puramente negativo.

La absolutización de dicha oposición tiene como correlato una serie de extremismos y dogmatismos tanto en el orden práctico como en el orden teórico. Precisamente, las siguientes páginas tienen como objetivo abordar la forma en que Merleau-Ponty observa las consecuencias de pensar la revolución en términos absolutos, al mismo tiempo que plantea comprender la revolución dentro de la dialéctica de la institución. El planteo merleau-pontiano, por lo tanto, implica una reconfiguración del sentido de “institución” como del de “revolución”, al mismo tiempo que exige repensar la historia desde una lógica que supera los binarismos y los reduccionismos.

Negación o realización de la historia

El siglo XX ha sido el escenario de diversos e incontables debates en torno a la revolución. Dentro de las izquierdas en general, y del marxismo en particular, la revolución se ha presentado, al mismo tiempo, como problema y como *telos* de la política y de la historia. Con respecto a esto último, cabe señalar que el concepto de “revolución” articuló la política y la historia dentro de un plexo de significaciones que conjugaba ambos términos de manera inseparable. El horizonte de la acción política se determinaba sobre el devenir de la historia y ponía en juego el destino de esta. El sentido de la revolución, su determinación conceptual, la disputa en torno a si una revolución era verdadera o no, excedía, por lo tanto, el campo exclusivamente teórico y se extendía sobre el campo político como problema crucial.

En *Las aventuras de la dialéctica*, la reflexión de Merleau-Ponty acerca del problema de la “revolución” se circunscribe a esa injerencia recíproca entre lo teórico y lo práctico. En el texto de 1955, el filósofo francés realiza una fuerte crítica a dos formas de concebir la revolución, opuestas en el campo teórico pero equivalentes en el campo de la praxis. Estas concepciones son el subjetivismo y el objetivismo. En el texto el primero aparece representado por la figura de Sartre y la segunda por el marxismo tradicional, esencialmente por la ideología oficial del Partido Comunista y de la URSS.

En cuanto a Sartre, Merleau-Ponty se refiere, casi exclusivamente, a la serie de artículos publicados bajo el título “Los comunistas y la paz”. En estos textos, Sartre le da un lugar de suma relevancia al partido político como organizador y articulador de la clase obrera, más aún, es el que “hace” al proletariado como clase. En este aspecto, la acción del Partido aparece como el vehículo de toda posible revolución. “Las masas son acción y pasión a la vez; terminarán cambiando al mundo, pero, por el momento, el mundo los aplasta; su impulso puede ser a veces irresistible pero el frío, el hambre, la represión

policial, pueden vencerlos momentáneamente: el Partido es acción pura; tiene que avanzar o desaparecer; es la fuerza de los obreros que están al final de sus fuerzas y la esperanza de los que desesperan.”⁵

Como se ve, Sartre realiza una diferencia entre “masa” y “clase”: mientras la primera se define como una exterioridad que “no puede tener necesidades, sentimientos, voluntad, ni conducta”⁶; la segunda se presenta como “movimiento, acción y su grado de integración se mide por la intensidad de la lucha que lleva contra la maniobra burguesa”.⁷ La masa, por tanto, se vuelve clase cuando adquiere conciencia de clase, es decir, cuando lucha contra la burguesía. Dicha lucha, por su parte, sólo es posible a partir de la acción organizativa del Partido.

Con respecto a esta cuestión, es interesante observar la forma en que Merleau-Ponty opone el pensamiento de su ex compañero al de Marx,⁸ justamente cuando “Los comunistas y la paz” implica un momento bisagra en el pensamiento de Sartre y en su acercamiento al marxismo.⁹ Para Merleau-Ponty, Sartre plantea la revolución como un estallido de libertad del oprimido cuyo fin es destruir lo instituido para comenzar todo de cero. Desde esta perspectiva, la acción del Partido sería la negación de la historia, la pura espontaneidad que quiebra o intenta quebrar con la inercia histórica. Cabe señalar que, en este punto, Merleau-Ponty establece un correlato con la teoría de la acción expuesta en *El ser y la nada* que se encuentra fundada en las premisas ontológicas elaboradas por Sartre en la obra de 1943. En la obra de 1943, Sartre concibe la acción como una negación del mundo que “es”, en pos de un mundo que “no es”. El mundo que “no es” se presenta como un estado ideal de cosas que es creado *ex nihilo* por la conciencia.¹⁰

Merleau-Ponty sostiene que la posición de Sartre es contraria a la de Marx puesto que la comprensión de la revolución se da a partir de las categorías ontológicas expuestas en *El ser y la nada* y, según el autor de la *Fenomenología de la percepción*, estas categorías poco y nada tienen que ver con los ejes nodales del pensador de Tréveris. En Marx son las determinaciones históricas las que posibilitan el advenimiento de un cambio en las relaciones de producción, las revoluciones no emergen de la *nada*. Por el contrario, la revolución sólo es posible a partir de un entrecruzamiento de condicionamientos subjetivos y objetivos.

Al enfrentar a Sartre con Marx, Merleau-Ponty circunscribe la discusión dentro de ámbito del marxismo: es decir, Merleau-Ponty no hace una crítica a Sartre y a su concepto de revolución desde una perspectiva anti-marxista o que, en términos políticos, podríamos denominar como conservadora.

5. Jean Paul Sartre, *Problemas del marxismo I*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 110.

6. *Ibid.*, p. 142.

7. *Ibid.*, p. 143.

8. Cabe recordar que Merleau-Ponty escribe *Las aventuras de la dialéctica* tras la discusión y alejamiento de Sartre y de la dirección de *Los tiempos modernos* debido a sus diferencias políticas con respecto al PCF y a la Unión Soviética.

9. Este acercamiento político al comunismo va aparejado de una profunda reflexión en torno al marxismo. Esta última tendrá como uno de sus resultados la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica*.

10. Cf. Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 510.

Sin embargo, por otro lado, en cuanto al sistema de pensamiento *oficial* del comunismo soviético, Merleau-Ponty también lo contrapone al pensamiento del propio Marx. Dentro de la ideología comunista, la idea de “revolución” se encuentra ligada intrínsecamente a la del fin de la historia, en tanto “realización” de la historia. Según Merleau-Ponty, esta idea se emparenta más con el pensamiento de Kojève que con el de Marx. En este punto, además, Merleau-Ponty señala que entre el pensamiento de Sartre y el de los comunistas se halla un abismo infranqueable, ya que el autor de *La náusea* rechaza toda teleología en la historia que no sea la que el hombre crea a partir de su libertad.

Merleau-Ponty observa que el modelo revolucionario tradicional establece la existencia de una clase que, en su particularidad, se presenta como depositaria del sentido inmanente de la historia universal. La revolución es la toma de poder de esta clase y, por lo tanto, es la aniquilación de la división en clases y de la consecuente lucha entre ellas. La forma en que el Partido Comunista comprende la revolución hace de esta la supresión de las clases sociales y la conciliación-aniquilación de las tensiones que emergen en el mundo histórico. Con el fin de las tensiones acontecería la conciliación definitiva del hombre con el hombre. Sin embargo, esta comprensión de la revolución se funda en una comprensión teleológica de la historia con un marcado sesgo mecanicista.

Para esta variante hegemónica de la filosofía marxista, tanto la historia como la naturaleza son concebidas como objetos poseedores de un movimiento inherente que se despliega a partir de leyes preestablecidas. Si, desde esta perspectiva, la naturaleza es reducida a lo que ella representa para el mundo científico, lo mismo ocurre con la historia. Merleau-Ponty advierte que los comunistas se consideran a sí mismos como aquellos que “saben” las leyes de ese despliegue, leyes que, para los otros, permanecen ocultas. Y, precisamente, la acción comunista se justifica a sí misma a partir de ese saber.

El sentido relativo de las revoluciones

Como dijimos unas páginas atrás, Merleau-Ponty señala que las posiciones de Sartre y las del PC son contrapuestas en el plano teórico, pero que convergen en el plano de la *praxis*.

Sin duda este extremo subjetivismo y este extremo objetivismo tienen algo en común, pues si lo social es una segunda naturaleza, sólo puede ser modificada, como la otra por un técnico, que será una especie de ingeniero político. Y si lo social es solamente el residuo inerte y confuso de nuestras acciones pasadas, no se puede intervenir e imponer orden más que por una creación pura.¹¹

Tanto un extremismo como el otro culminan en el terrorismo. “La filosofía del objeto puro y la del sujeto puro son igualmente terroristas”.¹² Para Merleau-Ponty, esta equiparación en el campo de la *praxis* entre ambas actitudes radica en que, tanto el subjetivismo

11. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 235.

12. *Ibid.*, p. 145.

como el objetivismo, se proyectan sobre el mundo violentamente, o bien, en nombre de una racionalidad técnico-instrumental, o bien desde la idea de una creación *ex nihilo*. Dicha proyección es violenta porque el sentido que emerge del mundo cultural, sus sedimentaciones, sus ambigüedades, el *logos* de ese mundo compartido que nos interpela y que, a la vez, es interpelado por nosotros, resulta aplastado, por un lado, a partir de la lógica de un sentido teleológico que sólo unos pocos conocen, por el otro, a partir de una lógica del sinsentido.

En cierta medida, tanto una actitud como la otra, piensan la revolución en términos absolutos. En este sentido, negación y realización de la historia son dos manifestaciones de dicha forma de comprender la revolución. Se trate de la emergencia de una libertad absoluta que se despliega sobre la historia en el modo de una negatividad radical, o se trate de una comprensión teleológica del desarrollo histórico que piensa el devenir material como un proceso que necesariamente debe atravesar distintas etapas hasta llegar a una finalidad preestablecida desde el inicio, el concepto de revolución adquiere un sentido absoluto.

Frente a la comprensión de la revolución como un absoluto, Merleau-Ponty sostiene que toda revolución es siempre relativa. En este aspecto, Merleau-Ponty señala que la revolución tiene dos momentos: uno como movimiento, otro como poder consolidado. El segundo trae consigo, siempre, la traición del primero. Es decir, una vez consolidado el poder revolucionario, este deja de ser revolucionario para volverse un poder conservador.

Es interesante observar que la traición de la revolución acontece cuando esta se consolida como afirmación, es decir como nuevo sistema. El momento negativo de la revolución es su momento verdadero, en tanto es negación de un estado de cosas, su falsedad radica en comprenderse como afirmación absoluta, como fin de las tensiones y oposiciones, en otras palabras, como finalización de la dialéctica.

Merleau-Ponty toma como ejemplo a la burguesía francesa. Sin lugar a dudas, esta fue la clase revolucionaria del siglo XVIII; sin embargo, ya en el siglo XX es una clase conservadora e, incluso, la misma revolución por la que ella llegó al poder no le despertó ninguna simpatía; “(...) la burguesía que hizo la revolución se convirtió en Antiguo Régimen y al considerar la Revolución francesa se identifica con la clase dirigente”.¹³

Con el ejemplo de la Revolución Francesa, Merleau-Ponty discute la tesis sostenida por amplios sectores del marxismo. Dichos sectores sostienen que el fracaso de la Revolución Francesa, “fracaso” en tanto no anuló ni superó las contradicciones sociales ni económicas, se debe a las particularidades propias de la burguesía. En cambio, Merleau-Ponty comprende que dicho “fracaso” se debe a la forma de comprender revolución como absoluto. En *Las aventuras de la dialéctica* se afirma es que la Revolución sólo es verdadera como movimiento. Como hemos dicho, una vez consolidada en el poder, la revolución deja de ser tal para convertirse en un poder instituido. Sin embargo, el problema no es, para Merleau-Ponty, que la revolución se vuelva institución, sino que niegue la lógica inmanente a la institución que, como se verá en el próximo apartado, implica un movimiento constante.

13. *Ibid.*, p. 245.

Merleau-Ponty no es un anti-revolucionario ni un defensor del orden instituido, por el contrario, reconoce que las revoluciones implican cierto progreso con respecto al pasado, pero ese progreso es, en verdad, relativo, no absoluto. “Sobre esta base se puede sentir simpatía hacia las revoluciones, juzgarlas inevitables en cierto momento, comprobar sus progresos y hasta asociarse a ellas, pero no creemos en ellas como ellas creen en sí mismas, no las hacemos, no somos revolucionarios”.¹⁴ Merleau-Ponty no reniega de las revoluciones como hechos particulares, más aun, afirma que a veces pueden presentarse como necesarias. A lo que se opone es al sentido de la Revolución como realización absoluta de la historia. Con todo, se percató de que si una revolución “(...) se sabe relativa, si admite que en cada momento sólo hace lo relativamente progresivo, entonces está muy cerca de admitir que revolución y no-revolución sólo hacen una misma historia”.¹⁵

Las palabras del filósofo francés son claras: revolución y no-revolución constituyen una misma historia. Pensar a partir de un esquema binario es hacer de la historia un proceso cerrado, donde quedarían eliminados todos los antagonismos y oposiciones, por lo que la dialéctica quedaría anulada ya que “(...) no hay dialéctica sin oposición y sin libertad”.¹⁶

Esto último resulta de suma riqueza para comprender la noción de dialéctica que configura Merleau-Ponty y su relación con la historia y la política. La dialéctica merleau-pontiana es una dialéctica sin una síntesis última, por lo que, necesariamente, las tensiones y antagonismos son una constante que no pueden ser anuladas. Se trata de una dialéctica abierta que, como se verá en el próximo apartado, constituye una comprensión de la historia en donde no hay un “fin último”.

Es interesante señalar que, en el ámbito político, esta concepción de la historia y de la dialéctica es el fundamento de la adhesión de Merleau-Ponty al sistema parlamentario. Al no haber un final de la historia, los conflictos siempre estarán presentes. Por lo tanto, la oposición es algo fundamental y necesario. Esto hace que, finalmente, Merleau-Ponty concluya optando por el parlamentarismo como sistema político ya que “(...) el Parlamento es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad”.¹⁷

Sin embargo, a pesar de esto, Merleau-Ponty reconoce que se vive en un sistema de explotación y de opresión. Las clases oprimidas pueden ejercer actos violentos para hacerse oír. En este caso, hay una violencia legítima. Sin embargo, la razón de esa admisión no es que tomen el poder, sino que operen “(...) como amenazas útiles, como un continuo llamado al orden”.¹⁸ En efecto, el sentido del parlamentarismo es el “(...) de que no se cree en la solución del problema social por medio del poder de la clase proletaria o de sus representantes, de que sólo se esperan progresos de una acción que sea consciente y que se confronte con el juicio de una oposición”.¹⁹

14. *Ibid.*, p. 247.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 303.

17. *Ibid.*, p. 332.

18. *Ibid.*, p. 332.

19. *Ibid.*

La revolución como institución

En las *Notas sobre la institución*, aparece una serie de consideraciones acerca de la “revolución” que amplía y profundiza lo dicho por Merleau-Ponty *Las aventuras de la dialéctica*. La comprensión de la revolución como institución, presentada en dichas notas, articula la historia y la *praxis* política sobre un horizonte que no se encuentra fundado en la idea de un “fin de la historia”.

En términos generales, en estas notas, Merleau-Ponty no se aleja de los planteos realizados en *Las aventuras de la dialéctica*. De todas formas, la lectura conceptual de la “revolución” bajo la dialéctica “instituido-instituyente” conlleva a un enriquecimiento de dichos planteos. La concepción de la revolución bajo el modo de la dialéctica “instituido-instituyente” reconfigura el propio concepto de “revolución” en tanto este se despliega a partir de la lógica immanente de la institución. En esta equiparación entre “revolución” e “institución”, se disuelven los planteos binarios y ambos conceptos se articulan en una dialéctica abierta que no conlleva a ninguna síntesis última.

La revolución no implica, por lo tanto, la negación de la institución, ni la negación de la historia (ni siquiera en el sentido de negación-realización). En las *Notas sobre la institución*, Merleau-Ponty dice explícitamente que la revolución no es lo opuesto a la institución. La revolución, en tanto institución, no es ni la negación de la historia, ni la realización de la historia. Por el contrario, la revolución es la institución de lo aún no instituido. Merleau-Ponty lo dice expresamente. “la revolución es reinstitución, llegando a derrocar la institución de lo precedente”.²⁰

Retomando los términos de *Las aventuras de la dialéctica*, la verdad de la revolución radica en el momento en que instituye lo no-instituido, lo que implica la negación de lo ya instituido. La revolución se presenta entonces, como el momento bisagra en donde el poder instituyente resquebraja lo instituido. Esto implica un cierto horizonte trágico en la comprensión de la historia puesto que lo instituyente que se convierte en instituido es atravesado por nuevos antagonismos y se convierte en aquello que nuevas instituciones pretender derrocar.

Sin lugar a dudas, en este punto hay un notorio paralelismo con *Las aventuras de la dialéctica*. Incluso, en un momento, cuando habla de la institución del tiempo, Merleau-Ponty coloca el mismo ejemplo con respecto a la burguesía contemporánea y la Revolución francesa.²¹

La burguesía instituida se identifica con el Antiguo régimen, no con los fervores revolucionarios del siglo XVIII. De la misma forma, podría agregarse que las revoluciones proletarias se identifican con los revolucionarios burgueses. En términos más ortodoxos: los conservadores del presente se identifican con los conservadores del pasado. Si la burguesía fue revolucionaria como poder instituyente, es reaccionaria como poder instituido.

20. Maurice Merleau-Ponty, *La institución en la vida personal y pública. Notas de Curso en el Collège de France*, Barcelona, Antrophos, 2012, p. 10.

21. Cf. *ibid.*, p. 6.

Sin embargo, Merleau-Ponty no niega las revoluciones, ni tampoco habla de falsas revoluciones. Lo que hace, al igual que en *Las aventuras de la dialéctica*, es relativizarlas. “Revolución real pero relativa. Real: las relaciones sociales ya no son las mismas, es absurdo querer retraerlas a las antiguas, ya no hay clases sociales. Pero relativa: no es el fin de la historia, ni siquiera de la prehistoria, porque no es *Aufhebung* de la historia por sí misma, verdad absoluta de una conciencia absoluta, porque queda mucho por criticar y no se la crítica.”²²

Lo real de las revoluciones no niega su carácter relativo, sino que lo reafirman. Sin la noción de “fin de la historia”, toda revolución es un evento histórico que se articula a partir de la lógica de la institución. En este aspecto, la lógica dialéctica a partir de la que Merleau-Ponty piensa la revolución se diferencia de la del marxismo tradicional. La revolución instituida no es la negatividad realizada sino un régimen positivo. La idea de una realización absoluta de la negatividad es, para Merleau-Ponty, una ilusión que encubre la falta de oposición y de crítica. Como se ha señalado en el apartado anterior, para Merleau-Ponty, estos factores implican el fin de la revolución y el intento de anular la dialéctica, siendo esta última el fundamento teórico del marxismo.

Precisamente, el pensamiento dialéctico, para Merleau-Ponty, implica la posibilidad de trasvasar las lógicas binarias del entendimiento formal. Sin embargo, cuando el filósofo francés, habla de dialéctica, lo hace de manera, no sólo distinta, sino también opuesta, a las formulaciones dogmáticas del marxismo tradicional. Merleau-Ponty visualiza rasgos esenciales de la dialéctica que no constituyen a esta como un simple proceso de tesis-antítesis y síntesis. En uno de sus resúmenes de cursos en el *Collège de France*, Merleau-Ponty enumera tres elementos que constituyen la dialéctica. Por un lado, se trata de un pensamiento de las contradicciones pero que no busca anular la oposición sino que mantiene siempre la tensión entre las partes contrarias. Por otro, que es un pensamiento subjetivo, ya que no toma al ser en-sí, de manera objetiva, sino que establece un nuevo sentido de la subjetividad y de su relación con el mundo. La tercera característica propia de la dialéctica es que se trata de un pensamiento circular.²³

En este mismo texto, Merleau-Ponty reconoce ciertos aspectos de la concepción de la dialéctica sostenida por Platón en sus textos de vejez. En el *Sofista* se realiza una dialéctica que no lleva a ninguna superación sino que se mueve entre las ambivalencias de los términos, de la reciprocidad entre ellos. Esta idea de una dialéctica que no busca superaciones, que no es ni “descendente” ni “ascendente”, que no busca conciliar ni anular a los opuestos, sino pensar el lazo que los une, la manera en que cada elemento nos remite a los otros, es fundamental para Merleau-Ponty. “El *Parménides* de Platón, y también el *Teeteto* y el *Sofista*, han sido estudiados como ejemplos de una dialéctica que no es ascendente ni descendente y que se mantiene, por así decir, en su lugar”.²⁴

22. *Ibid.*, p. 28.

23. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 78-82.

24. *Ibid.*, p. 81. Por su parte, en *Historia de una amistad*, a partir de esta concepción “circular” de la dialéctica, Sartre cuestiona el carácter dialéctico del pensamiento de Merleau-Ponty. “Así, girando y meditando, Merleau permanece fiel a su pensamiento espontáneo –lenta rumia interrumpida por súbitos relámpagos- y es a este pensamiento al que erige discretamente en método bajo la forma de una dialéctica

Ahora bien, con respecto a la problemática acerca de la historia, para Merleau-Ponty, se trata de un juego de reciprocidades en donde se entrecruzan lo instituido con lo instituyente y donde los sujetos son parte de un mismo mundo compartido. En este sentido, la historia es dialéctica en tanto se abren horizontes nuevos a partir de un conjunto de sedimentaciones pasadas que son el suelo de toda praxis.

Hoy del mismo modo que hace cien años, y que hace treinta y ocho años, sigue siendo verdad que nadie es sujeto y es libre solo, que las libertades se contrarían entre sí y se exigen unas a las otras, que la historia es la historia de sus debates, que este debate está inscripto y es visible en sus instituciones, en las civilizaciones, en la estela de las grandes acciones históricas, que hay medios para comprenderlo, para situarlo, si no en un sistema de acuerdo a una jerarquía exacta y definitiva y en la perspectiva de una sociedad *verdadera*, homogénea, última, al menos como una experiencia de una sola vida, de la cual cada uno es una experiencia y puede transmitirla a los que siguen.

Conclusión

La comprensión de la revolución como institución llevada a cabo por Merleau-Ponty implica una resignificación tanto de la problematización en torno al concepto de “revolución” como del de “institución” que abre la posibilidad de un pensamiento no dogmático a la hora de enfrentar temas tales como la historia, la política y la imbricación recíproca de ambos términos. Una de las características del pensamiento de Merleau-Ponty es el intento de pensar por fuera de los esquemas binarios. En el replanteamiento de la relación entre revolución e institución, dicho replanteamiento abre una serie de horizontes que, bajo el dualismo-oposición de ambos términos, quedarían clausurados.

En su momento, lo dicho por Merleau-Ponty fue criticado por la intelectualidad de izquierda francesa, a tal punto que la propia Simone de Beauvoir llegó a decir de él, hablando de un supuesto traspaso ideológico a la “derecha”, que “el humor de Merleau-Ponty con respecto a los comunistas parece, pues, reflejar el rencor de un alma religiosa contra un mundo demasiado humano.”²⁵ Así y todo, lo criticado, en ese momento, como un giro “a la derecha” de Merleau-Ponty; puede ser comprendido, hoy, como un antecedente de los conceptos políticos empleados actualmente por la “izquierda”, e,

decapitada”. La expresión “dialéctica decapitada” hace referencia a la ausencia de síntesis superadoras. Sartre señala el carácter circular del pensamiento merleau-pontiano, la idea de ver siempre entre los opuestos una naturaleza común, “(...) de seguir cada No hasta que se convierte en Sí y cada Sí hasta verlo transformado en No”. Si bien Sartre reconoce que Merleau-Ponty comprende el punto de partida del pensamiento dialéctico, habla de un juego de hurón, a través del cual todo es verdadero y “(...) donde las verdades contradictorias en él nunca se combaten (...)”. En este punto, Sartre menciona el reconocimiento que Merleau-Ponty realiza de algunos puntos de la filosofía de Platón. “Merleau conserva sus coqueterías: en este texto habla aún de la dialéctica. Pero no es Hegel a quien se refiere sino a Parménides, a Platón”, Jean Paul Sartre, *Situations. Portrait*, Paris, Gallimard, 1964, p. 280.

25. Simone De Beauvoir, *J. P. Sartre vs. Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1963, p. 118.

incluso, por la “izquierda radical”. No tanto por la preferencia por el parlamentarismo, sino por la relativización del concepto de “revolución”, por el planteo de la “inclusión” como eje de la disputa política y por la apuesta por el pluralismo y la diversidad.

En este sentido, la posición de Merleau-Ponty si bien se inscribe en una problemática de su época, la actualidad de sus planteos no ha caducado. En varias de las premisas que pensadores contemporáneos como Etienne Balibar o Fredric Jameson plantean en sus últimas obras, resuenan algunos de los temas planteados por Merleau-Ponty. En el caso de Balibar su idea, de “democratizar la democracia”, pensada como tarea permanente, posee un correlato con la idea merleau-pontiana de una revolución que no se detiene jamás en tanto esta responde a la lógica de lo instituido-instituyente. Como se ha visto en el último apartado del presente trabajo, esta lógica implica una dialéctica que, al igual que lo plantean los dos autores mencionados, no posee una síntesis última, es decir, no presume un “fin de la historia”. En ese sentido, el pensamiento de Merleau-Ponty se sitúa dentro de los debates filosóficos contemporáneos con plena vigencia.

Bibliografía

Merleau-Ponty, Maurice, *Collège de France. Résumés de cours 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice, *La institución-La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Barcelona, Anthropos, 2012.

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

Merleau-Ponty, Maurice, *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris, 1996.

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

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

Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

Sartre, Jean Paul, *Problemas del marxismo I*, Losada, Buenos Aires, 1966.

Sartre, Jean Paul, *Problemas del marxismo II*, Losada, Buenos Aires, 1966.