

# DIALÉCTICA Y 'FIN DE LA HISTORIA': MERLEAU-PONTY Y LA POSIBILIDAD DE LA POLÍTICA

Dialectic and End of History: Merleau-Ponty and the Possibility of Politics

Maximiliano Cladakis

Universidad Nacional de San Martín  
maximiliano.cladakis@gmail.com

## Resumen:

El siguiente artículo tiene como objetivo abordar la comprensión merleau-pontyana de la dialéctica por fuera de la idea de "fin de la historia". La dialéctica, liberada de esta última noción, abre la posibilidad de la política como tensión permanente e irreductible del mundo humano. La historia se presenta, entonces, como el "medio" donde desplegamos nuestra existencia en una relación permanente con los otros y no en un proceso determinista donde su realización significaría la superación-eliminación de todas las contradicciones. El planteo del filósofo francés, como se intentará demostrar, tiene como correlato la comprensión de la vida política como un entramado intersubjetivo donde los conflictos sociales deben ser canalizados por medios institucionales.

## Palabras clave:

Merleau-Ponty, dialéctica, marxismo, política.

## Abstract:

The following article aims to address merleau-pontyan understanding of dialectics outside of the idea of "end of history". The dialectic, freed from this last notion, opens the possibility of politics as a permanent and irreducible tension of the human world. The history is presented, then, as the "medium" where we deploy our existence in a permanent relationship with others, and not in a deterministic process where its realization would mean the elimination-elimination of all contradictions. The approach of the french philosopher, as the author will try to demonstrate, has as a correlate the understanding of political life as an intersubjective frame where social conflicts should be channeled through institutional means.

## Keywords:

Merleau-Ponty, Dialectic, Marxism, Politics.

Recibido: 11/06/2019

Aceptado: 25/06/2019

## INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente estudio es abordar la forma en que Merleau-Ponty piensa la dialéctica desligándola de la idea de "fin de la historia" para abrir la posibilidad de una comprensión de la historia que no clausure la política sino que la reconozca como tensión permanente. La problemática tratada posee una relevancia que se abre en tres vías complementarias. Por un lado, resulta relevante dentro de los estudios merleau-pontyanos ya que se trata de ahondar en la dimensión política de la obra del pensador francés. Por otro lado, la relación entre política y dialéctica, prescindiendo de la idea de "fin de la historia", se inserta en una serie de debates contemporáneos acerca de la vigencia de la dialéctica como modo de racionalidad que puede volver inteligible el campo de la política. Por otra parte, la comprensión merleau-pontyana de la política a partir de la díada "reconocimiento-conflicto" puede servir de aporte a las actuales discusiones en torno a la cuestión de las luchas sociales como luchas por el reconocimiento.

Con esta finalidad, el trabajo se encuentra estructurado en cuatro apartados. En el primero, se abordará la crítica de Merleau-Ponty a la idea de "fin de la historia". En el segundo, se expondrán algunos rasgos de la comprensión merleau-pontyana de la dialéctica. En el tercero, se tratará la forma en que el campo histórico-político se encuentra atravesado por una convergencia de conflicto y de reconocimiento que, de ser abolida, implicaría la aniquilación tanto de la historia como de la dialéctica. El cuarto y último punto tendrá como eje la apuesta de Merleau-Ponty por el parlamentarismo y sus posibles resonancias en las teorías contemporáneas acerca de democratizar la democracia.

## LA COMPRENSIÓN DE LA REVOLUCIÓN COMO FIN DE LA HISTORIA

Como es sabido, el siglo XX fue testigo de incontables debates acerca del sentido de la idea de "revolución". Sin lugar a dudas, la Revolución Rusa fue uno de los acontecimientos que hicieron que el debate se torne urgente, no sólo desde una perspectiva teórica sino también política. Los seguidores y los detractores de la Revolución Rusa dentro del campo de la izquierda realizarán inmensos debates en torno al sentido de la "revolución" y de la adecuación o no adecuación del acontecimiento de 1917 a él<sup>1</sup>.

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty se involucra en el debate. Sin embargo, más allá de su posición en torno a la Revolución Rusa, lleva a cabo una crítica a la forma en que suele ser pensada la noción de "revolución". En este texto, el filósofo francés señala que la idea de "revolución" muchas veces es comprendida en una estrecha relación con la idea de "fin de la historia". Sin embargo, Merleau-Ponty aclara que esta relación no se encuentra presente, al menos de manera explícita, ni en Marx, ni en todo el marxismo, pero sí se encuentra en lo que es la variante hegemónica de este. La crítica de Merleau-Ponty recae, ante todo, sobre las

---

<sup>1</sup> El último texto publicado en vida de Erich Hobsbawwn (2011), *¿Cómo cambiar el mundo?*, realiza una muy interesante exposición acerca de los debates acerca del marxismo durante el siglo XX y sobre el significado dado a la "revolución" en los distintos periodos.

doctrinas del Partido Comunista del periodo estalinista. La “revolución”, tal como es comprendida por esta línea doctrinaria, se presenta en el modo de un acontecimiento absoluto que supera y elimina todas las contradicciones de la historia.

Esta articulación entre la revolución y el “fin de la historia” se da sobre una comprensión de la dialéctica donde esta se presenta como un despliegue progresivo de lo inferior a lo superior y donde, en el ámbito histórico-político, se determina mecánicamente que “la producción del Estado hará surgir por sí misma las consecuencias socialistas y comunistas, se verá brotar y florecer la dialéctica mientras el Estado se marchitará” (Merleau-Ponty, 1955: 112). Desde esta perspectiva, cada contradicción es superada en un nuevo momento que, a su vez, engendrará una nueva contradicción y, así, hasta llegar a una síntesis última de la cual ya no emergerán nuevas contradicciones. La revolución sería esa síntesis final que anularía todas las contradicciones y que, por tanto, sería también la realización efectiva de la dialéctica en la historia.

Si bien es en *Las aventuras de la dialéctica* donde Merleau-Ponty elabora más profundamente su crítica a este pensamiento, no se trata de su primera crítica. *Las aventuras de la dialéctica* es escrita en 1955, tras su distanciamiento definitivo con el PCF. Sin embargo, en los años ´40, cuando la relación con dicha institución era cercana, Merleau-Ponty escribe varios textos que son claros ejemplos del posicionamiento crítico que siempre mantuvo con respecto a esa comprensión de la dialéctica y del marxismo. En “Marxismo y filosofía” se diferencia con claridad el pensamiento de Marx del mecanicismo cientificista del que Merleau-Ponty afirma que “nada tiene en común con el marxismo” (Merleau-Ponty, 1963: 222), mientras que en “La querrela del existencialismo” dice que el materialismo vulgar “niega absolutamente el interior y trata a la conciencia como una parte del mundo, un reflejo del objeto, un subproducto del ser (...)” (Merleau-Ponty, 1963: 134),

Sin embargo, es importante destacar que, para Merleau-Ponty, esta consubstancialización de la dialéctica con el “fin de la historia” no tiene tanto que ver con Marx ni tampoco con Hegel, sino que se relaciona más bien con el pensamiento de Kojève. Si bien no es el motivo del presente trabajo abordar una exégesis de esta cuestión, cabe aclarar que algunos especialistas en Hegel sostienen lo mismo que Merleau-Ponty acerca de la confusión entre el pensamiento del filósofo alemán y la interpretación que de este realiza Kojève (Jarczyk y Labarrière, 1996). Sin embargo, lo que sí es necesario aclarar es que, al realizar esta crítica, Merleau-Ponty no intenta anular ni el pensamiento de Hegel ni el pensamiento de Marx.

Por el contrario, en varios pasajes de su obra, Merleau-Ponty contrapone el pensamiento de Marx al del dogmatismo marxista. De Marx, dice explícitamente que este “no habla de un fin de la historia sino de un fin de la prehistoria” (Merleau-Ponty, 1955: 12). En el caso de Hegel, en una de sus últimas notas de curso, “Filosofía y no filosofía después de Hegel”, lleva a cabo una sugerente lectura de la obra del filósofo alemán, sobre todo de la *Fenomenología del espíritu*, donde esta se presenta como un pensamiento de apertura al mundo que excede toda reducción a

un proceso de abstracción idealista y que “intenta captar la relación del *Erkennen* con lo Absoluto como dada en nuestra vida” (Merleau-Ponty, 196: 282).

Como señala Miryan D' Revault de Allones (2001), lo que no acepta Merleau-Ponty es la transmutación de la historia en un “ídolo”. La idolatrización de la historia es el aparecer de esta última en el modo de un objeto movilizad por leyes ya establecidas. Si se leen algunos textos de la época puede verse como la dialéctica se presenta como un proceso que determina de manera mecánica el mundo natural y el mundo humano. Desde esta perspectiva, la historia se convierte en un objeto que se despliega a partir de leyes intrínsecas a su propio desenvolvimiento. Hay un sentido teleológico en la historia que, si bien se presenta a sí mismo como dialéctico, encierra en verdad un mecanicismo. Bajo el dominio de esta comprensión de la historia, el hombre aparece como resultado de su movimiento. Merleau-Ponty intenta desacralizar la historia. Ella no es algo externo a nosotros sino que, por el contrario, es “un objeto extraño, un objeto que somos nosotros mismos” (Merleau-Ponty, 1955: 20). Precisamente, la extrañeza de ese objeto hace que no pueda ser concebido desde una perspectiva objetivista. La historia no es un objeto que se encuentra frente a un sujeto sino que ella es nosotros y nosotros somos ella.

Si bien en *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty centra sus críticas en el marxismo dogmático, las críticas al determinismo histórico trasvasan esta esfera ideológico-política, para desplegarse a lo largo de sus obras sobre distintas corrientes del pensamiento. En la *Fenomenología y las ciencias del hombre* (Merleau-Ponty, 1965), el historicismo se presenta junto al sociologismo y al psicologismo como una de las formas extremas de pensamiento. En dicha obra, esta actitud se contrapone al logicismo que piensa al hombre como pura espontaneidad, liberado de toda determinación. En *Las aventuras de la dialéctica* estas dos actitudes vuelven a aparecer bajo la denominación de “subjetivismo” y “objetivismo”. Para Merleau-Ponty (1955), ambas posiciones, si bien son antagónicas, “son igualmente terroristas” (146). El subjetivismo es terrorista al comprender la historia como resultado de la acción pura de los hombres, el objetivismo lo es al comprenderlo como objeto puro cuyo movimiento se encuentra ya determinado.

Para Merleau-Ponty, la historia no es ni un “ídolo” ni el mero resultado de acciones puras que los hombres realizan de manera absolutamente incondicionada sino que se trata del “medio” donde los hombres despliegan su existencia. La constitución dogmática de la triada dialéctica-historia-revolución engendra la aniquilación de ese medio. En este sentido, resulta fundamental la idea del proletariado como clase universal. Su triunfo y llegada al poder por medio de la revolución significarían el fin de todas las contradicciones históricas al mismo tiempo que la realización de la dialéctica. La historia misma es la que segregaría, en su despliegue dialéctico, a esa clase que llevaría a cabo la realización definitiva de la misma historia en tanto “sería la última de todas las clases, la supresión de todas las clases y de sí misma como clase” (Merleau-Ponty, 1955: 306).

Merleau-Ponty ve un grave peligro en esa absolutización de los conceptos porque cercenan toda oposición. Sin embargo, esto no hace que Merleau-Ponty niegue

ninguno de los tres conceptos. Ni la historia ni la dialéctica ni la idea de revolución significan un peligro por sí mismos.

#### DIALÉCTICA Y CONTINGENCIA

Vincent Descombes (1988) observa que la generación de filósofos franceses a la que pertenece Merleau-Ponty está signada por la importancia de la dialéctica y señala que “la palabra se emplea casi siempre en un sentido elogioso” (28). La observación es adecuada. Sin embargo, se debe remarcar que Descombes toma como ejemplos a Kojève, Sartre y Merleau-Ponty cuando, en verdad, estos comprenden de manera muy diversa la dialéctica. Entre estos tres autores existen grandes y notorias diferencias.

Con respecto a Kojève, ya se ha señalado que Merleau-Ponty critica la noción de fin de la historia. Por otra parte, como sostiene Alexandre Hubeny (2001), la interpretación de la dialéctica del amo y del esclavo realizada por el pensador ruso no es compartida por Merleau-Ponty. En el caso de Sartre, Renaud Barbaras diferencia claramente las concepciones de la dialéctica que se encuentran presentes en ambos autores y sostiene que en ellas radica el núcleo de las diferencias fundamentales entre ambos filósofos. Mientras Sartre comprendería la dialéctica a partir de polos antagónicos irreconciliables, Merleau-Ponty, por el contrario, pensaría la dialéctica como un entrelazamiento entre los elementos en el cual cada uno es el anverso del otro (Barbaras, 1995).

Ahora bien, Merleau-Ponty contrapone la dialéctica a la idea de “fin de la historia”. En *Las aventuras de la dialéctica* dice explícitamente que “no es la dialéctica lo que está caduco sino la pretensión de darle término en un fin de la historia” (Merleau-Ponty, 1955: 301). Merleau-Ponty separa la dialéctica de la idea de “fin de la historia” y, al tiempo que señala la caducidad de esta, afirma la vigencia de la primera. Frente a la concepción mecanicista de la dialéctica Merleau-Ponty contrapone una interpretación radicalmente distinta.

En ese sentido, “la dialéctica no es ni la idea de la acción recíproca ni la idea de la solidaridad de los contrarios y de su superación, ni tampoco de un desarrollo que se provoca a sí mismo” (Merleau-Ponty, 1955: 297). Precisamente, esta es una de las características más propias de la dialéctica merleau-pontyana. En su “Resumen de curso sobre la dialéctica”, Merleau-Ponty (1996) señala que uno de los rasgos propios de la dialéctica es mantener la tensión entre las partes contrarias sin buscar superar una contradicción.

La dialéctica merleau-pontyana, por lo tanto, es una dialéctica de la ambigüedad, de la paradoja que no piensa en la superación-eliminación de las contradicciones. En la dialéctica merleau-pontyana las contradicciones no son superadas en síntesis posteriores. En la dialéctica habita, pues, un sentido de circularidad que no puede ser cercenado por la idea de un proceso mecánico. Cabe señalar que, cuando habla de dialéctica, Merleau-Ponty no se refiere sólo a Hegel o a Marx, sino también a

Platón. Para Merleau-Ponty la dialéctica del filósofo griego es un ejemplo de una dialéctica “que se mantiene, por así decir, en su lugar” (Merleau-Ponty, 1996:111).

Cuando Merleau-Ponty habla de una dialéctica que se mantiene “en su lugar” hay un intento de establecer los límites y posibilidades de la dialéctica, lo que implica una reinterpretación de lo que ella es. Para Merleau-Ponty, la dialéctica es lo contrario a toda posición dogmática ya que descubre en cada elemento una verdad parcial y no se constituye a sí misma como verdad absoluta. Sin embargo, esta comprensión de la dialéctica hace que algunos autores consideren que Merleau-Ponty llame dialéctica a algo que poco y nada tiene que ver con ella. Sartre mismo dirá que Merleau-Ponty la “erige discretamente en método bajo la forma de una dialéctica decapitada” (Sartre, 1965: 60).

Con todo, Merleau-Ponty comprende que una dialéctica que no se fije a sí misma como verdad absoluta posibilita un pensar situado que no reduce el mundo a un proceso de tesis, antítesis y síntesis. La dialéctica no exige que el mundo se adecue a categorías preestablecidas sino que es un pensamiento de apertura al mundo. Con respecto a esto último, es fundamental la relación que Merleau-Ponty establece entre “dialéctica” y “totalidad”. Frente a la idea de la dialéctica como una estructura que articula la realidad, Merleau-Ponty sostiene que ella “es un pensamiento que no constituye el todo sino que está situado en el todo, (...) que permanece inacabado hasta tanto no integre las otras perspectivas y las perspectivas de los otros” (Merleau-Ponty, 1955: 255). En ese sentido, la dialéctica no es la expresión del todo previamente constituido, ni la realización del todo. En cambio, ella se encuentra en todo y permanece, como la historia, siempre inacabada.

Si la dialéctica dogmática lleva en su núcleo la idea de necesidad, Merleau-Ponty piensa la dialéctica como un pensamiento de apertura a la contingencia. La historia, por lo tanto, no es cercenada a partir de la exigencia de acoplarse a un modelo intelectual ya dado. Por el contrario, la historia recupera toda su riqueza, una riqueza que se articula con la ambigüedad y la paradoja.

Esto no quiere decir que la historia no sea racional, pero su racionalidad es siempre provisoria. El acontecimiento histórico no puede ser reducido a una explicación causa-efecto. Por el contrario, cuando emerge, el acontecimiento excede toda explicación, él mismo es un sobrepasamiento que desborda toda reducción. En ese sentido se trata de una experiencia integral donde convergen las acciones particulares, lo imprevisto, las fuerzas anónimas y colectivas. Es el historiador quien intenta establecer nexos causales entre distintos fenómenos para explicar el acontecimiento. Sin embargo, dicha tarea es una abstracción de segundo grado. El historiador no vivió el acontecimiento sino que trata de encontrar una racionalidad en ellos. Esto no quiere decir que Merleau-Ponty niegue el valor de la tarea de los historiadores. Lo que dice es que el sentido del acontecimiento sobrepasa toda reducción y por ello la tarea de los historiadores es infinita.

Ya en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty (1945) sostiene que “el verdadero Walterloo no está ni en lo que Fabricio, ni en lo que el Emperador, ni en lo que el historiador ven; no es un objeto determinado, sino lo que adviene en los confines de todas las perspectivas y sobre el cual se destacan” (417). La clase y la

nación, por ejemplo, son acontecimientos que irrumpen en la historia viva de los pueblos. Sin embargo su definición siempre es provisoria, ambivalente, y nunca termina de agotar el sentido de lo que ellas buscan definir.

El historiador y el filósofo buscan una definición objetiva de la clase o de la nación: ¿está fundada la nación en la lengua común o en las concepciones de la vida? ¿está fundada la clase en los ingresos o en la posición en el circuito de producción. Es bien sabido que, de hecho, ninguno de estos criterios permite reconocer si un individuo pertenece a una clase o nación determinadas (Merleau-Ponty, 1945: 161).

La historia es un entretejido ante el cual el historiador, en términos weberianos, puede encontrar ciertas afinidades electivas, vincular los distintos elementos, pero siempre de manera provisoria. La dialéctica dogmática, en cambio, lo que hace es clausurar la contingencia y cercenar la riqueza del mundo histórico para que se limite en un esquema de racionalidad constituido de manera a priori.

#### LA AMBIGÜEDAD DE LA ACCIÓN POLÍTICA

Sin embargo, la problematización en torno a la dialéctica y a su relación con la contingencia no se limita únicamente a la actividad del historiador. En Merleau-Ponty hay una preocupación nodal acerca de la acción. Bajo la comprensión dogmática de la dialéctica histórica, el sentido de la acción se limita a retrasar o acelerar un proceso histórico que se debe cumplir necesariamente. El sentido de la acción no se encuentra en una lógica de la necesidad ni tampoco se trata de una creación *ex-nihilo*.

Para Merleau-Ponty “sería dar pruebas de un falso rigor si esperáramos disponer de principios perfectamente elaborados para hablar filosóficamente de política” (Merleau-Ponty, 1955: 9). La transposición del método científico-matemático al mundo de la vida no supone rigor sino que, por el contrario, se trata de un error. El “suelo” de la filosofía es, pues, la interpretación de la experiencia y no un sistema abstracto posible de ser reducido a esquemas mecanicistas.

Si bien el campo histórico señala ciertas direcciones, indica cuales podrían ser las decisiones correctas, esto no puede traducirse a un lenguaje de ingenieros. Al mismo tiempo, esas direcciones hacen que la acción no se cree puramente desde sí misma. La contingencia del campo histórico da señales pero dichas señales no son dictámenes semejantes a los de las formulaciones matemáticas. La acción implica una lectura de los tiempos pero nada garantiza que dicha lectura sea la correcta hasta que la acción se realiza. Incluso, en caso de que existiera un secreto de la historia y de que este sea conocido, nada “nos da el conocimiento de sus caminos” (Merleau-Ponty, 1955: 13).

En este sentido, hay algo de trágico en la acción puesto que su sentido se despliega una vez que ella es realizada, se sedimenta en el campo cultural y adquiere una intencionalidad que excede al sujeto que la realiza. Las filosofías de la historia no bastan para llevar a cabo una decisión que adecue la intención a los resultados. Sin embargo, eso no significa que Merleau-Ponty rechace la idea de una

filosofía de la historia ni tampoco de una historia universal. De esta última dice que “no existe para ser contemplada, sino para ser hecha” (Merleau-Ponty, 1955: 11). Sin embargo, el hacer la historia no puede ser determinado a partir de lógicas científicas cuyos criterios se encuentren regidos por la exactitud y el cálculo.

De la misma manera, la acción no puede ser justificada a partir de una instancia exclusivamente moral en el sentido kantiano del término. Si se reduce la moral a la lógica de las intenciones, se produce una escisión entre el sujeto actuante y el mundo sobre el que actúa. Para Merleau-Ponty, esta escisión también representa un proceso de abstracción formulado a partir del entendimiento.

Precisamente, en *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty contrapone la política del entendimiento a la política de la razón. En la contraposición merleau-pontyana resuena la diferenciación realizada por Hegel (2004) entre *Verständnis* y *Vernunft* que resulta fundamental en el entramado de la *Ciencia de la lógica*. Mientras la política del entendimiento toma como fundamento al individuo, la política de la razón lleva a cabo una totalización de la historia. Con respecto a la primera, Merleau-Ponty toma como ejemplo a Alain, quien considera que los problemas políticos se deben a una ausencia de entendimiento. Según Merleau-Ponty, la política del entendimiento restringe el campo de la política a decisiones individuales en virtud de lo que se considera justo.

Para Merleau-Ponty, se trata de una comprensión deficiente de la política que no tiene en cuenta la realización propia de la acción. El puro principismo puede conllevar a que las consecuencias de la acción conlleven a resultados opuestos a los de las intenciones por la cual dicha acción se realizó.

Sin embargo, Merleau-Ponty toma igual distancia de la política del entendimiento como de la política de la razón:

La política nunca es la conversación a solas de la conciencia con cada uno de los acontecimientos, y nunca es la simple aplicación de una filosofía de la historia, nunca considera directamente la totalidad. Apunta siempre, a un grupo de problemas. La política no es moral pura. No es un capítulo de la historia universal que estuviese ya escrita. Es una acción que se inventa (Merleau-Ponty, 1955: 10)

Merleau-Ponty no acepta ninguna de las dos reducciones de la acción política. Ella no es ni moral pura ni un episodio más en el devenir racional de la historia. Lo que se da es una interpenetración entre acciones y hechos que constituyen un complejo entramado donde no puede darse ninguna certeza absoluta. El sentido de la acción no lo da ni la intención ni una comprensión teleológica de la historia. “Los políticos, sean del entendimiento o de la razón, son un vaivén entre la realidad y los valores, entre el juicio y la acción común, entre el presente y el porvenir (Merleau-Ponty, 1955: 10).

Ese vaivén entre realidad y valores constituyen el suelo sobre el cual la acción política se realiza. Hay contingencia, hay ambigüedad, para el filósofo francés no existe la posibilidad de exorcizar el carácter inescrutable que guarda la acción en el

mundo. Ni las intenciones ni la fe en el desarrollo de la historia son capaces de deshacer la bruma que envuelve a los hombres en su situación histórica concreta.

En este punto se encuentra una de las claves de la ponderación positiva que Merleau-Ponty hace de Maquiavelo. El filósofo francés descubre en la obra del Florentino un pensamiento que intenta sumergirse en las profundas sinuosidades de la vida colectiva. Merleau-Ponty señala la confusión que genera la lectura de Maquiavelo y la casi imposibilidad de reducirlo a una categoría ya que, por momentos, defiende la república, por momentos, la monarquía, por momentos, la razón de Estado, por momentos, la virtud y los derechos de la ciudadanía. Esto “desconcierta a los que creen en el Derecho como a los que creen en la Razón del Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de *virtud* en el momento en que ofende duramente la moral ordinaria (Merleau-Ponty, 1960: 271). Esta confusión se debe a aquello a lo que se aboca el pensamiento de Maquiavelo: “el nudo de la vida colectiva” (Merleau-Ponty, 1960: 271).

En este aspecto, Merleau-Ponty realiza una interpretación de Maquiavelo a partir de la cual emparenta su pensamiento con el del autor de *El príncipe*. Esta interpretación posee dos puntos nodales. Por un lado, como ya se ha señalado, se encuentra la caracterización del Florentino como un pensador “sin ídolos” (Merleau-Ponty, 1960: 271) que se atreve a adentrarse en el terreno propio de la política. Por otro lado, la empatía de Merleau-Ponty hacia Maquiavelo radica en el hecho de que, a pesar de ser un pensador sin dogmas, el Florentino indica un tipo de política justa: la que contenta al pueblo.

Si bien Merleau-Ponty reconoce el sentido ambiguo de la acción política, eso no significa que incurra en el escepticismo. La noción de reconocimiento es uno de los ejes nodales del pensamiento político de Merleau-Ponty.

#### ENTRE EL CONFLICTO Y EL RECONOCIMIENTO

La problemática acerca del otro aparece como uno de los núcleos más relevantes de la filosofía francesa de posguerra. Se trata de una problemática que trasciende el planteo acerca de la posibilidad de conocimiento del otro y de su legitimidad gnoseológica para comprender y articular en la praxis las relaciones concretas con el otro. En este aspecto, se torna de suma importancia la cuestión acerca del conflicto y del reconocimiento.

Es sabido que a partir de Hegel la relación entre reconocimiento y conflicto se encuentra ligada a la noción de “dialéctica”. Por otro lado, a partir de Marx y de la idea del comunismo como reconciliación del hombre con el hombre, se trata de una problemática que excede el ámbito teórico para adquirir una importancia crucial en el campo histórico-político. La impronta de estos autores en el despliegue del pensamiento francés, sumada a la inminencia de la Revolución Rusa y de las dos guerras mundiales, implicó un hiato donde lo teórico no podía ser ajeno al discurrir de la historia concreta.

En el pensamiento merleau-pontyano hay un entrelazamiento explícito entre ambos campos. La reflexión en torno a la intersubjetividad a partir de los polos de

“reconocimiento” y de “conflicto” se vincula intrínsecamente con su realización efectiva en el mundo político. El filósofo francés dedicó varios textos a criticar la escisión entre ambos campos. La cuestión del reconocimiento, por ejemplo, es uno de los ejes del humanismo. Sin embargo, Merleau-Ponty, al igual que otros pensadores de la época como Sartre, diferencian entre un humanismo que no tiene en cuenta el carácter situado del hombre en el mundo de un “humanismo real” (Merleau-Ponty, 1960: 282).

En varios textos de la década del '40, Merleau-Ponty critica ese humanismo ingenuo que predica los valores acerca del progreso y de la paz escindidos de la situación donde estos son predicados. En “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty (1963) empleando la primera personal del plural señala que ese humanismo ingenuo se encontraba atravesado por una forma de mala fe: “habíamos secretamente decidido ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia, porque vivíamos en un país demasiado feliz y demasiado débil para poder tan sólo otearlas” (245).

Si bien Merleau-Ponty realiza una crítica muy severa a la predica de estos valores cuando no se tiene en cuenta la situación histórico-concreta donde estos son predicados, no niega estos valores por sí mismos sino que señala que “siguen siendo nominales y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política” (245). El reconocimiento del conflicto y de la violencia es indispensable para que dichos valores se realicen de manera efectiva en la historia.

Sin embargo, a diferencia de Kojève y de Sartre, no piensa que el conflicto sea el sentido originario de la intersubjetividad. Para Kojève, la lucha por el puro prestigio es el primer acontecimiento intersubjetivo. Para el Sartre de *El ser y la nada*, la dialéctica objetivación-subjetivación es el fundamento insuperable de las relaciones con el otro. Si bien Merleau-Ponty comparte con Hegel la idea de lucha por el reconocimiento, su lectura es distinta a la de los autores mencionados. Para Merleau-Ponty hay un momento originario de coexistencia con el otro donde el otro es una extensión de mí mismo de la misma forma en que yo soy una extensión de él. Hay lucha porque hay un fondo de reconocimiento originario.

En su artículo acerca de la intersubjetividad en Sartre, Dan Zahavi (2002) realiza una sugerente diferenciación entre el ser-con heideggeriano y el ser-contra sartreano. En este texto, el autor observa la manera en que Merleau-Ponty realiza una articulación entre ambas figuras. La intersubjetividad implica, al mismo tiempo, solidaridad y lucha. En la “Nota a Maquiavelo”, escrita a fines de los años cuarenta, aparece una figura, mencionada casi al pasar, pero que describe muy bien el planteo merleau-pontyano: la Comunion de Santos negra. La intersubjetividad pensada bajo esta figura hace patente los lazos de solidaridad y de lucha, la forma en que se entrecruzan el conflicto y el reconocimiento. “Hay un circuito de mí a los demás, una Comunion de los Santos negra, el mal que hago, me lo hago a mí mismo, y al luchar contra otro, lucho contra mí mismo” (Merleau-Ponty, 1963: 278).

La interpretación merleau-pontyana de la dialéctica abre a un campo de pensamiento donde la intersubjetividad no se presenta como un proceso que parte del antagonismo absoluto para llegar a una reconciliación definitiva del hombre con

el hombre. La dialéctica es un pensamiento que ve en la condición situada del hombre un juego entre ambos polos. La anulación del conflicto no sería, por lo tanto, la realización de la dialéctica ni de la historia, sino, por el contrario, su eliminación. No hay dialéctica sin oposición por lo que la idea de una superación definitiva de las contradicciones no es dialéctica, sino que es, en verdad, antidialéctica. La dialéctica no se despliega en un orden vertical, sino horizontal. Se trata de comprender la mismidad a partir de la alteridad y la alteridad a partir de la mismidad.

#### PARLAMENTARISMO Y DEMOCRACIA

A pesar de lo dicho, Merleau-Ponty no niega las revoluciones ni lo necesario que ellas pueden ser dentro de una situación concreta, como tampoco es un defensor del estatus quo. Por el contrario, el filósofo francés reconoce que las revoluciones muchas veces son necesarias y que pueden representar un progreso relativo con respecto a un régimen anterior. Precisamente, es en el adjetivo “relativo” donde se encuentra el núcleo del planteo merleau-pontyano. No se trata de ser un “antirrevolucionario” sino de relativizar el concepto de revolución. La revolución deja de ser pensada en un sentido absoluto y se presenta relativa a una situación.

La posición del filósofo francés es clara: “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” (Merleau-Ponty, 1955: 324). En *Las aventuras de la dialéctica* aparece una suerte de esbozo de un programa político al cual Merleau-Ponty denominó como “izquierda a-comunista”. La denominación conjuga la no pertenencia al “comunismo” con la precaución de no convertirse en un anticomunismo que sea funcional a los intereses del capitalismo. Entre el programa y los postulados filosóficos en torno a la dialéctica existe una interpenetración recíproca.

La crítica a la dogmatización de la dialéctica converge con la crítica a la comprensión de la acción propia de las izquierdas ortodoxas. De la misma manera, la presentación merleau-pontyana de la dialéctica se realiza, en cierta manera, en la elaboración de este programa. Merleau-Ponty plantea un programa político que no tenga como finalidad el cese de las oposiciones que atraviesan a las sociedades sino su canalización política. A partir de ello, opta por el parlamentarismo como forma de organización política.

Esto le valió una serie de críticas por parte de varios pensadores y ex- compañeros que tradujeron la toma de posición de Merleau-Ponty como un giro hacia la derecha. Una de ellas, fue Simone de Beauvoir que trata a Merleau-Ponty, en tono despectivo, como un “alma religiosa” (Beauvoir, 1963: 118). Sin embargo, si se lee atentamente el planteo de Merleau-Ponty, si bien se trata de un cambio de perspectivas con respecto a los supuestos de la izquierda tradicional, no se da una defensa del estatus quo. Por el contrario, su planteo toma como punto de partida la existencia de la violencia y de la lucha de clases como realidad efectiva de las sociedades contemporáneas. En términos de Ricouer (2012) podría hablarse de una “fisiología de la violencia” que Merleau-Ponty reconoce.

Desde la perspectiva adoptada por Merleau-Ponty, los conflictos sociales y las revueltas no pierden legitimidad sino que lo que se transforma son los criterios de dicha legitimidad. Las clases oprimidas pueden ejercer actos violentos para hacerse oír. Sin embargo, su legitimidad no proviene de la idea de que su triunfo implicaría el fin de la historia y la superación-eliminación de todas las tensiones del campo social; sino que ellas deben ejercer su derecho a ser escuchadas y a que sus derechos sean tomados en cuenta. Con respecto al Partido Comunista y a los movimientos revolucionarios, Merleau-Ponty afirma que deben ser admitidos. Sin embargo, la razón de la admisión no es que tomen el poder, sino que operen "(...) como amenazas útiles, como un continuo llamado al orden" (Merleau-Ponty, 1955: 332). En efecto, lo que el filósofo francés reivindica del parlamentarismo es el hecho de que a partir de él "(...) 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" (Merleau-Ponty, 1955: 332).

La posición de Merleau-Ponty puede ser comprendido como una democratización de la democracia al decir de Balibar (2013). Se trata de incluir en el sistema las voces silenciadas. En este aspecto, podría encontrarse otra arista de la raíz maquiaveliana del pensamiento de Merleau-Ponty. Si Maquiavelo plantea algo así como una democracia radical<sup>2</sup> ya que no comprende al conflicto como algo que debe ser eliminado sino que se trata del núcleo más propio de la política y lo que debe hacerse con él es canalizarlo institucionalmente, el paralelismo con Merleau-Ponty es notorio.

Precisamente, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Maquiavelo, 1971), el autor sostiene que el conflicto engrandeció a Roma. En este punto es posible encontrar un correlato con la posición de Merleau-Ponty. El conflicto no es negativo sino que es constituyente de la vida política. Por lo tanto, no se trata de anular los conflictos sino de canalizarlos por medio institucionales. Más allá de la idea de parlamentarismo, el núcleo de la propuesta merleau-pontyana es la extensión de posibilidades de que todas las voces de la sociedad sean reconocidas y escuchadas todas las voces de la sociedad, con sus diferencias, en su diversidad, sin pensar en una homogeneización, en presente o en futuro, que anule las oposiciones.

El entramado de diferencias y de oposiciones es, al mismo tiempo, constitutivo de la dialéctica, de la política y de la historia. Por esta razón, su anulación implicaría la clausura de estos tres fenómenos que se encuentran íntimamente relacionados. La clausura de las diferencias es hacer de la historia un proceso cerrado donde quedarían eliminadas todos los antagonismo y oposiciones, por lo que la dialéctica quedaría anulada ya que "(...) no hay dialéctica sin oposición y sin libertad" (Merleau-Ponty, 1955: 303).

## CONCLUSIÓN

---

<sup>2</sup> Esta tesis atraviesa varios de los trabajos compilados en el libro por Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino (2015) *The Radical Machiavelli Politics, Philosophy and Language*.

El planteo realizado por Merleau-Ponty hace que la dialéctica, la historia y la política se articulen en un plexo no dogmático donde la contingencia no pueda ni deba ser exorcizada. Escindida de la idea de “fin de la historia”, la dialéctica se instituye como un pensamiento de apertura a la contingencia que se despliega en la totalidad, habilitando las tensiones y oposiciones del mundo histórico-político sin intentar anularlas, sino comprendiéndolas como las distintas facetas que constituyen la vida colectiva. Desde esta perspectiva, la contingencia no es un problema para la historia al modo de “posibilidades de error” del pensamiento científico, sino que ella es el medio mismo donde la historia se realiza.

Comprendida de esta manera, la dialéctica abre la posibilidad de un pensamiento de la política que no la reduzca a una mera acción, o conjunto de acciones, cuyos criterios de legitimización sean del orden de las intenciones, ni tampoco sean pensadas como momentos del devenir totalizador de la historia. La dialéctica abre el campo de la política como ese “entre” donde las acciones se sobrepasan a sí mismas en el mundo histórico y donde ese mundo histórico se encuentra articulado a partir de las acciones que llevamos a cabo. La ambigüedad de la acción es comprendida como un elemento fundamental de la política.

Por estas razones, la política no debe intentar anular las oposiciones. Como se ha dicho, Merleau-Ponty fue duramente criticado por muchos autores de la época. Sin embargo, no es difícil vislumbrar sus planteos como una suerte de antecedente del pensamiento progresista o de izquierda contemporáneos. En el trabajo se mencionó el paralelismo entre la propuesta de Merleau-Ponty y la idea de “democratizar la democracia” de Balibar (2013). También podría hacerse referencia a la tesis de Chantall Mouffe (1999) acerca de la vida democrática como un sistema de agonal de relaciones donde el conflicto se circunscribe a un ámbito institucional. Incluso, la autora dedica unas páginas de su obra a Merleau-Ponty y retoma su idea de un “universalismo lateral” como posibilidad de pesar un universal que integre las diversidades.

Es interesante señalar, por otra parte, que la idea de “fin de la historia”, por esos devenires de la contingencia que constituyen el entramado histórico del que hablaba Merleau-Ponty, culminó por ser uno de los conceptos fundamentales del neoliberalismo. Como es sabido, la obra más conocida de Francis Fukuyama lleva por título *El fin de la historia y el último hombre*.

La comprensión de la política, por fuera de su reducción a un ámbito tecnocrático, exige el alejamiento de la idea de fin de la historia y la rehabilitación de la diferencia y de la oposición, como así también la comprensión de la historia como apertura indefinida.

Merleau-Ponty pudo ver esto hace más de medio siglo.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, Étienne. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BARBARAS, Renaud. (1991). *De l'être du phénomène*. Paris: Jérôme Millon.
- DE BEAUVOIR, Simone. (1963). *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Siglo XX.
- DEL LUCCHESI, Filippo, FROSINI, Fabio, y MORFINO, Vittorio. (2015). *The Radical Machiavelli Politics, Philosophy and Language*. Boston: Brill.
- DESCOMBES, Vincent. (1988). *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- HEGEL, Friedrich. (2004). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- HOBBSAWM, Eric. (2011). *¿Cómo cambiar el mundo?*. Buenos Aires: Crítica.
- HUBENY, Alexandre. (2001). "Humanisme et dialectique. Le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty". *Chiasmi International. Publication Nro 3*, pp. 149-172.
- JARZYC, Gwendoline, y LABARRIÈRE Pierre-Jean. (1996) *De Kojève a Hegel. Cent cinquantenaire de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (1971) *Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio*. Florencia: Sansoni.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1968). *Collège de France. Résumés de cours 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1996). *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice.(1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard
- .MERLEAU-PONTY, Maurice. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1963). *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1963). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*.

Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1960). *Signes*, Paris: Gallimard.

MOUFFE, Chantal. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

REVAULT D' ALLONNES, Mir an. (2001). *La chair du politique*. Paris: Michalon.

RICOUER, Paul. (2012). *Política, sociedad, historicidad*. Buenos Aires: Prometeo.

SARTRE, Jean Paul. (1943). *L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.

ZAHAVI, Dan. (2002). *Intersubjectivite in Sartre's Being and Nothingness*. *Alter. Revue de Phénoménologie. Sartre fénoménologue*. Paris: Editions Alter, pp. 265-284.

