

Ontología y Política en la Obra de Merleau-Ponty

Carlos Belvedere

La cuestión del tiempo ocupa a Merleau-Ponty a lo largo de toda su obra; sin embargo, esta persistente inquietud va siendo objeto de diferentes tratamientos.

Brevemente, pueden marcarse tres estadios. El primero, se concentra en el problema de la **temporalidad** y tiene como obra emblemática la *Phénoménologie de la perception*. El segundo, dedicado principalmente a una filosofía de la **historia**, encuentra su desarrollo más exhaustivo en *Les aventures de la dialectique*. Finalmente, el tercer momento se centra en torno a nuevas nociones -tales como las de ser bruto o salvaje e historia vertical-, dándole a la noción de **eternidad** una gravitación inusitada, tal como se percibe en las notas de trabajo publicadas póstumamente en *Le visible et l'invisible* y los borradores de diversos cursos dictados entre 1958 y 1960.

A lo largo de este itinerario, la manera en que Merleau-Ponty se aproxima a la cuestión del tiempo va mostrando diferentes matices. Se observa una progresiva desubjetivación del problema, que -entre otras- tendrá la consecuencia de conducir hacia una pérdida de relevancia de la noción de perspectiva y un relativo distanciamiento de la historia en dirección a la geografía en busca de nuevas afinidades. También es posible señalar una ampliación de los horizontes conceptuales del autor, que lo van llevando de la fenomenología al marxismo, y de allí a una actitud posfenomenológica y posmarxista. Es preciso insistir en que se trata de una ampliación de horizontes y no de una sustitución de perspectivas. Esto es particularmente claro en los textos donde Merleau-Ponty homologa su posfenomenología con lo que él denomina "fenomenología integral" (la cual, por su parte, surge de una lectura de los últimos trabajos de Husserl).

En lo que sigue, 1º) describiremos el recorrido señalado recién, si bien siguiendo un orden conceptual antes que cronológico; 2º) indagaremos el sentido de estos cambios, en el marco de una lectura global de la obra de Merleau-Ponty; y, 3º) reflexionaremos en torno a la significación de los mismos, su carácter abierto, y la conveniencia de reanudar ese camino que Merleau-Ponty ha trazado.

I

El primer momento encuentra, como dijimos, su más acabada expresión en la *Phénoménologie de la perception*¹. Se trata de una etapa fundante, pues en ella encontramos ya insinuados algunos de los elementos capitales de la ulterior obra de Merleau-Ponty; sin embargo, ellos conviven con nociones que luego habrán de ser descartadas o reformuladas. De todos modos, encontramos ya aquí un importante semillero que irá dando sus frutos con los años, y -más allá de las diferencias que

¹ Paris, Gallimard, 1999. Haremos referencia, en especial, a los siguientes capítulos: "Autrui et le monde humain" (pp. 398-419), y "La temporalité" (pp. 469-495).

oportunamente indicaremos- establece un horizonte dentro del cual tendrán lugar los desplazamientos posteriores de la filosofía de su autor.

1°. La primera dimensión a analizar –la que hace a las representaciones sobre el tiempo- es encarada en esta obra de manera típicamente fenomenológica. Merleau-Ponty admite como punto de partida algunas representaciones de sentido común, que someterá luego a una epojé.

La noción de tiempo de sentido común concibe el pasado y el futuro como un presente al considerarlos como una “sucesión de horas”; con esto, destruye la misma noción de “ahora” y de “sucesión”, pues ella se desmembra en una infinidad de horas que no están presentes a nadie, y por lo tanto no son temporales ni pueden estar encadenados en una sucesión.

También hay otro tipo de representaciones de sentido común, plasmadas en metáforas algo confusas. Tal es el caso de expresiones como la de que “el tiempo pasa”, “el tiempo fluye” (como un río), o el pasado es causa del presente, que a su vez es causa del futuro. Este tipo de nociones quieren homologar el tiempo a una serie de *acontecimientos* sucesivos que tendrían lugar en el mundo objetivo; y, precisamente, allí es donde fallan, puesto que el tiempo no tiene lugar en el ser en sí: antes bien, los acontecimientos *le ocurren a alguien*, que *los funda* desde su perspectiva finita. Luego, colige Merleau-Ponty, el tiempo supone un *punto de vista* sobre el tiempo, un testigo u observador, que puede invertir el sentido del flujo según de dónde lo mire.

Superando estas representaciones de sentido común, Merleau-Ponty establece que el tiempo no es una sustancia, ni un proceso real, ni una sucesión efectiva, sino que nace de mi relación con las cosas. En ellas, el tiempo sólo tiene una “preexistencia” y una “supervivencia” *eternas*. Para que haya tiempo, hace falta el “no-ser del en-otra parte del antaño y del mañana”², que sólo surgen con el para-sí. Como sintetiza Paul Ricoer: “no hay tiempo en las cosas”³.

Pero no toda metáfora de sentido común es errónea: también las hay intuitivamente acertadas. Por ejemplo, cuando se habla del tiempo como de un nombre propio y se lo personifica. Incluso la metáfora del río puede ser válida en la medida en que no se lo considere por su fluir sino porque “forma una sola cosa consigo mismo”⁴. Luego, alguna verdad esconde el sentido común, ya que reconoce -a su manera- esta identidad del tiempo y el sujeto, aunque lo objetifica y así, en algún sentido, también lo ignora⁵.

2°. La ruptura con las representaciones de sentido común abre camino a una aproximación diferente a la cuestión del tiempo. En ella, Merleau-Ponty tematiza la dimensión más ontológica de la cuestión.

En primer término, como dijimos, sostiene que sólo por referencia a una subjetividad tiene sentido la temporalidad, y que ésta última constituye el sentido del sujeto. Esto implica que la temporalidad tiene su propia dialéctica inmanente, que

² *Op. cit.*, p. 471.

³ “Par-delà Husserl et Heidegger”, en: *Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, p. 19.

⁴ **Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999. Haremos referencia, en especial, a los siguientes capítulos: “Autrui et le monde humain” p. 481-482.

⁵ Lo mismo vale para la ciencia, pero no podemos aquí abundar en esto.

conduce a la idea de sujeto, y que el tiempo se constituye por una necesidad interior que sólo puede advenirle por un Para-Sí. Dicho sintéticamente: “Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo.”⁶ Es decir que el pasado y el futuro sólo existen en la medida en que una subjetividad rompe la plenitud del en sí y perfila una perspectiva, introduciendo en ella el no-ser⁷. En este sentido, *el futuro es un hueco* que se forma con anterioridad a él porque “la conciencia despliega o constituye el tiempo”. Luego, que *el tiempo no es sino que se hace*, pues nunca está completamente constituido⁸.

La manera en que se hace, es mediante las protenciones y retenciones (en el sentido analizado por Husserl) en tanto intencionalidades que me anclan en un medio partiendo de mi campo perceptivo. Es importante subrayar que –para Merleau-Ponty– se trata de un campo perceptivo y no de un Yo central, pues algunas críticas pasan por alto este detalle⁹.

Ahora bien: el campo perceptivo arrastra tras sí su horizonte de retenciones y pretensiones sin que el yo pase por ninguna serie de ahora cuya imagen conservaría empalmándolos en una línea¹⁰. Además:

“Mi presente se supera hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos. [...] Para tener un pasado o un futuro, no tenemos por qué reunir por un acto intelectual una serie de Abschattungen, éstas tienen una unidad natural y primordial, y es el mismo pasado o el mismo futuro el que se anuncia a través de ellas. Tal es la paradoja de lo que se podría llamar, con Husserl, la ‘síntesis pasiva’ del tiempo -una palabra que no es, evidentemente, una solución, sino un índice para designar un problema”¹¹.*

Pues bien: ¿cuál es el problema al que apunta la “síntesis pasiva” del tiempo? Veremos que no sólo es un problema para Husserl sino también para Merleau-Ponty, pues lo enfrenta con ciertos límites de su planteo.

La versión merleau-pontiana de la síntesis pasiva se plasma en la siguiente paradoja: “que lo múltiple lo penetramos nosotros y que, no obstante, no somos nosotros quienes efectuamos su síntesis”¹². Antes bien, la síntesis la efectúa la “temporalización”, que –en virtud de su naturaleza– cumple con dos condiciones: 1º) no es resultado de una iniciativa mía; y, 2º) no obstante, constituye el medio de mi realización como yo.

⁶ **Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999, p. 483.

⁷ *Op. cit.* p. 481.

⁸ *Op. cit.*, p. 474.

⁹ Como Foucault en *Theatrum philosophicum* (Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 20 y ss.).

¹⁰ **Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999, p. 476.

* Cita de *Lógica formal y trascendental*.

¹¹ **Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 478-479.

¹² *Op. cit.*, p. 488.

Esto tiene consecuencias ontológicas y existenciales que Merleau-Ponty expone en los siguientes términos:

*“yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización; no he decidido nacer, y, una vez nacido, el tiempo brota a través de mí, haga lo que haga. Y no obstante, este surgimiento del tiempo no es un simple hecho que sufro, puedo encontrar en él un recurso contra sí mismo, como sucede en una decisión que me compromete o en un acto de fijación conceptual. Me arranca a lo que iba a ser, pero me da al mismo tiempo el medio para captarme a distancia y realizarme en calidad de yo.”*¹³

Estas tesis ponen en evidencia otro aspecto del tiempo que hasta ahora no habíamos mencionado: la contracara de la homologación del tiempo y el sujeto es esta dimensión vital del problema. El sujeto introduce el necesario no-ser para que el tiempo pueda hacerse, pero ese sujeto no es sólo una conciencia sino también un cuerpo, con lo cual llegamos a la paradoja aquí tratada. Es en este sentido que decimos que la síntesis pasiva no es sólo un problema para Husserl sino también para Merleau-Ponty, pues lo lleva más allá de la noción central de la *Phénoménologie de la perception* en torno a la cuestión del tiempo: la de que éste es el sujeto.

En efecto: al hablar de una síntesis que es *pasiva*, el lugar del sujeto entendido como conciencia se relativiza y cobra relevancia la noción de naturaleza, con lo cual se hace necesario ampliar la descripción de la relación entre la temporalidad y el sujeto puesto que ésta no puede limitarse a la introducción por parte del segundo del no-ser en el ser. Se ha hecho patente, ahora, que el sujeto es algo más que no-ser: es una naturaleza que se hace visible “en el centro de la subjetividad”¹⁴.

Así, Merleau-Ponty hablará de un yo natural y un tiempo natural que comenzarían ya en la vida intrauterina en tanto “vida anónima”. Es a este tiempo natural al que ya hicimos alusión: el que yo no constituyo y sin embargo me porta en la existencia¹⁵.

Este también será el sustrato del mundo cultural, pues así como la naturaleza penetra hasta la médula mi vida personal y se entrelaza con ella, “los comportamientos descienden a la naturaleza y se depositan bajo la forma de un mundo cultural”¹⁶.

Volveremos pronto sobre esta última cuestión, pero antes debemos abundar en las consecuencias de la primera parte de este argumento. Son, sin duda, consecuencias paradójicas puesto que, por un lado –como dijimos- el sujeto y el tiempo son alguien, pero –por otro lado- el sujeto de la percepción, en tanto naturaleza, es anónimo¹⁷.

La síntesis entre ambas facetas la encuentra Merleau-Ponty en el hecho de que “el pensamiento es una naturaleza pensante, una afirmación del ser a través de la

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Op. cit.*, p. 398.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 399.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Op. cit.*, p. 408.

negación de los seres.”¹⁸ De este modo, ese tiempo que “es alguien”, expresa también un “estallido” o “impulso”: el de “la subjetividad misma”. Se trata, es cierto, de una “subjetividad última” que no es temporal en un sentido empírico (entendido como estados sucesivos de conciencia capaces de captar la sucesión del tiempo) sino de una conciencia que no tiene tras de sí ninguna otra conciencia y que no se despliega en el tiempo. Se trata, entonces, de una conciencia “atemporal” -en el sentido de que no es “intratemporal”-, y sin embargo hace aparecer las dimensiones del tiempo como inseparables. “La subjetividad no está en el tiempo porque asume o vive el tiempo y se confunde con la cohesión de una vida” -lo cual nos devuelve a “una especie de eternidad”¹⁹.

3°. Podemos ahora retomar la segunda consecuencia de esta noción de naturaleza que introduce Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception*: la de que es ella el suelo en que se arraiga la cultura, lo social y la historia.

En este sentido, se nos invita a “redescubrir detrás del mundo natural, el mundo social, no como un objeto o una suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de existencia”²⁰. Esto significa que uno encuentra en su propia vida “las estructuras fundamentales de la historia”²¹.

En este planteo, Merleau-Ponty le brinda una “modalidad existencial” a lo social²², cuestión que se desarrolla con detenimiento en el capítulo dedicado al problema de la libertad²³. Volveremos a encontrar allí descripciones y fórmulas análogas a otras ya comentadas. Así, por ejemplo, se dirá de la relación entre yo y el otro es algo semejante a lo apuntado respecto de la relación entre la conciencia y el tiempo cuando hicimos alusión a la lectura que realiza Merleau-Ponty de la síntesis pasiva: “es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya”²⁴.

De aquí se concluye que es preciso que exista una intersubjetividad en sentido estricto, es decir: “que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta” – doble anonimato del cual nuestro ser-en-el-mundo sería el “portador concreto”²⁵.

Más allá de la analogía con la cuestión de la síntesis pasiva del tiempo, nos interesa señalar la importancia de este doble anonimato porque el mismo constituye la condición de posibilidad de la situación, del sentido de la historia, y de la verdad histórica –“tres maneras de decir lo mismo.”²⁶

La situación se vincula al anonimato porque nuestras iniciativas, y aún “este proyecto rigurosamente individual que somos”, están rodeados de “una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos [...] La generalidad interviene ya,

¹⁸ *Op. cit.*, p. 414.

¹⁹ *Op. cit.* pp. 482-483.

²⁰ *Op. cit.*, p. 415.

²¹ *Loc. cit.*

²² *Op. cit.*, p. 417.

²³ *Op. cit.*, pp. 496-520.

²⁴ *Op. cit.*, p. 512.

²⁵ *Loc. cit.*

²⁶ *Loc. cit.*

nuestra presencia a nosotros mismos está ya mediatizada por ella, dejamos de ser pura conciencia, desde que la constelación natural o social deja de ser un esto informulado y se cristaliza en una situación, desde que tiene un sentido, es decir, en suma, desde que existimos.²⁷ Esto significa que la situación consiste en la cristalización de lo individual en la generalidad circundante, y que es eso justamente lo que le da sentido.

También el yo y el otro se vinculan en la generalidad, pues así como nunca partimos de una sucesión de fragmentos de tiempo que luego son sintetizados por una conciencia constituyente, tampoco el tiempo puede ser considerado como un flujo individual separado de otros flujos semejantes, sino que “es la reanudación de cada subjetividad por sí misma y de las subjetividades, una por otra, en la generalidad de una naturaleza, la cohesión de una vida intersubjetiva y de un mundo.”²⁸

Esta recíproca reanudación de las conciencias también dota de sentido y de verdad a la historia, pues ella “es impotente para llevar a cabo algo sin conciencias que la reanuden y, de este modo, decidan al respecto”. Esto significa que nunca se puede separar la historia de nosotros, como si fuese “un poder extraño que dispondría de nosotros para sus fines, *precisamente porque siempre es historia vivida*”²⁹. De allí que no se le pueda negar un sentido, aunque sea fragmentario.

Este sentido no es producido por una idea ni es un resultado fortuito, sino que se genera a partir del “proyecto concreto de un futuro que se elabora en la coexistencia social y en el Se antes de toda decisión personal.”³⁰ Ahora, no por ello el individuo será ajeno a la historia: nosotros le damos su sentido, pero a partir de lo que ella nos propone. Por eso, si bien lo individual no le es extraño, también es cierto que “el sujeto de la historia no es el individuo” porque hay “un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y dona. Hay un momento en el que el sentido que se perfilaba en el se, y que no sería más que un posible inconsistente, amenazado por la contingencia de la historia, es retomado por un individuo.”³¹

En virtud de lo expuesto, podemos afirmar que la historia tiene un sentido; no toda ella, ni un sentido único, pero sí un sentido que, si hasta puede ser modificado por la libertad, lo es únicamente reanudando o desplazando el sentido “que ella *ofrecía* en el momento considerado”³².

4°. Con estas expresiones, tenemos ya delineado a grandes trazos el horizonte en el cual se moverán los sucesivos momentos de la obra de Merleau-Ponty. No queremos decir que ellos no traerán novedad alguna, lo cual –además– sería un contrasentido (¿en virtud de qué, sino, habríamos de considerarlos *diferentes* momentos?); pero lo cierto es que algunos elementos importantes ya se encuentran esbozados aquí.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 513-514.

²⁸ *Op. cit.*, p. 515.

²⁹ *Op. cit.*, p. 512.

³⁰ *Op. cit.*, p. 513.

³¹ *Loc. cit.*

³² *Loc. cit.*; subrayado en el original.

En algún sentido, los momentos posteriores habrán de transformar en tema cuestiones que aquí aparecen como fondo, o habrán de visitar algunas relaciones para observarlas desde el ángulo inverso. Esto último ocurre de manera especial con la etapa final del pensamiento de Merleau-Ponty, en particular con el eje historia-naturaleza.

II

En cierta medida puede considerarse que las últimas publicaciones y manuscritos de Merleau-Ponty son el complemento (en sentido lógico) de su primer período: allí donde se hablaba de historia, se dirá luego naturaleza o geografía; donde se decía percepción, se mentará indistinción, pues la perspectiva se perderá y la estructura devendrá serie, para luego correr igual suerte.

Sin embargo, estas formulaciones de avanzada coexisten con pasajes más próximos a los planteos iniciales de Merleau-Ponty –expresiones de una obra inacabada, que no ha alcanzado a proferir su última palabra.

1. Del lado de las continuidades, encontramos sobre todo cinco nociones que establecen un nexo profundo entre escritos y borradores de esta época y formulaciones propias del primer período.

a) Hay pasajes en que una de las nociones medulares del primer período –la de **perspectiva**, asociada también a la de sujeto– continúa siendo central para esta concepción de tiempo. Así, por ejemplo, Merleau-Ponty afirma que “es preciso que el tiempo se *constituya*, -sea siempre vista del punto de vista de alguien que *está en él*”³³. Sin embargo, también es imperioso señalar que la noción de perspectiva aquí es desgajada de otras nociones relativamente convencionales. Es decir que su pervivencia tiene lugar en un contexto renovado, pues –por ejemplo– Merleau-Ponty sostiene a las claras que la “puesta en perspectiva” no necesariamente implica una concepción de la historia como movimiento hacia un ente privilegiado sino que remite a variaciones de la relación Ser-ente que no pueden ser jerarquizadas ni clasificadas objetivamente. No hay progreso ni decadencia, porque no hay una marcha sin fin de la historia y ella nunca es superada³⁴.

b) También se mantiene, en otra serie de fragmentos, la categoría de **estructura**, e incluso se la contrapone a la concepción serial (la cual, por otro lado, dominará en diversos textos de este período). Así, por ejemplo, Merleau-Ponty sostiene que el tiempo no es una serie de acontecimientos, un *tempo*, sino “una institución, un sistema de equivalencias”³⁵.

Esta segunda cuestión reintroduce, además de una preferencia por lo estructural, nociones que ya se insinuaban en las últimas páginas de la *Phénoménologie de la perception*, pero que habrían de alcanzar desarrollos más

³³ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 237.

³⁴ Merleau-Ponty, Maurice, “La philosophie aujourd’hui”, en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 138.

³⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 238.

exhaustivos en el período intermedio, dominado por la filosofía de la historia³⁶. Tal, por ejemplo, el tema de la institución.

c) Así como el tiempo es descrito no como una serie inconexa de acontecimientos sino como una estructura, también la historia tiene su hilación: ella no debe comprenderse como una mera sucesión de actos “sino como **institución** que se produce y se reproduce”³⁷. Sin embargo, a pesar de que la institución remite a momentos previos de la obra de Merleau-Ponty, ella también introduce –en el particular tratamiento que aquí recibe- nociones que –si bien ya estaban insinuadas- cobran en este último período una centralidad inusitada.

En efecto: la institución histórica es entendida aquí como la *physis* de los griegos, la cual “comprende a los hombres, los dioses, y no sólo a los animales y plantas”³⁸. Esta noción, a pesar de su incitante novedad, no se desprende completamente –en los bosquejos que aquí comentamos- de antiguas nociones. Tal vez la más clásica de ellas sea la de sedimentación, que constituiría otra manera –relativamente convencional- de dar cuenta de problemáticas afines a la de institución.

d) Merleau-Ponty también se refiere a una síntesis intencional (noción que remite a *Krisis...*, de Husserl) constitutiva, por ejemplo, de la historia del campo semántico, entendida no como una producción de términos sucesivos sino como la “producción de un todo de significación nuevo a partir de elementos que son retenidos, que no tienen ya necesidad de ser considerados aparte”³⁹.

Esta misma noción de **sedimentación** es aplicada a la comprensión del tiempo como desgarramiento. Sedimentación, aquí, “quiere decir que cada situación nueva desdibuja todo, que el ser está siempre completo, -y por lo tanto, bien sabemos que ha habido otra cosa... Hay otra cosa: el presente desgarrado por la *sensación*.”⁴⁰

e) Otra manera relativamente ortodoxa de referirse a la historia es refiriéndose a nociones de inspiración heideggeriana. La ortodoxia en cuestión tiene que ver con dos aspectos: por un lado, con que se trata de términos directamente inspirados y remitidos a la obra de Heidegger; por otro, con que las nociones producidas en esta lectura no se distancian mucho de las que ya venía trabajando Merleau-Ponty.

Véase, sino, la afirmación de que “la historia tiene un sentido” –tesis que aparece en todos los períodos que hemos delineado, en especial en el de la filosofía de la historia y en libros como *Les aventures de la dialectique* y *Sens et non-sens*. En todo caso, lo novedoso es que Merleau-Ponty traduce estas nociones a un lenguaje heideggeriano, por ejemplo al sostener que este **sentido** de la historia “es legible a la luz de la diferencia ontológica Ser-ente. Es comentario perpetuo de esta relación – un

³⁶ A él nos referiremos luego, pues seguimos aquí una concatenación conceptual antes que cronológica.

³⁷ **Merleau-Ponty, Maurice**, “La philosophie aujourd’hui”, en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 127.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 208; subrayado en el original.

sentido [es] un campo en el que lo que se proyecta se revela... como es *selbst* o como diferente de sí. Tal campo existe en lo sucesivo y en lo simultáneo.”⁴¹

De todos modos, esta traducción es indicio de un importante giro en la obra de Merleau-Ponty, que podría ilustrarse diciendo que la historia deja de ser pensada según el esquema marxista para leerse a la luz de Heidegger. De allí, por ejemplo, que se afirme que el sentido de la historia nunca es “proposicional” sino que consiste en “la modalización de la relación ser-ente”. Y continúa Merleau-Ponty, con una expresión terminante respecto de lo que aquí planteamos: “El materialismo dialéctico es para Heidegger una expresión inadecuada de la *Weltlichkeit* cuyo sentido tiene. Pues el *Wesen* histórico del materialismo no es material. Devuelto a su *Wesen*, es verdad, porque expresa (mal) la unidad del *Welt* en la simultaneidad y lo sucesivo”⁴².

No es que pensemos que con estas pocas líneas baste para distanciarse definitivamente del marxismo, sino que ellas ilustran un giro –que ya señalaremos a la hora de referirnos a *Signes*- que es explicitado en otros textos en los que Merleau-Ponty se declara postmarxista. La cuestión no es sencilla, puesto que Marx sigue presente, sólo que de una manera distinta. Por el momento, sólo sabemos que la historia comienza a pensarse en clave ontológica, y que si el marxismo aún interesa lo es por su sentido inmaterial.

2. Este giro –del materialismo a la ontología- se llevará a cabo de manera más decidida en otros textos, o incluso en pasajes distintos de los mismos borradores y notas de cursos que hemos citado aquí. Y no podría ser de otro modo, pues se trata de bosquejos de un pensamiento nuevo que aún no ha alcanzado su formulación definitiva.

Los bordes más sobresalientes de esta nueva ontología no siempre se encontrarán en una escritura extensa o en desarrollos exhaustivos, sino que a menudo se presentarán como destellos que fulguran sobre un fondo más oscuro en cuanto a novedades. Así es que, a continuación, buscaremos rescatar algunos de estos atisbos.

a) El primer punto de ruptura a señalar –tal vez por su radicalidad- es la **desobjetivación** de la noción de tiempo. Llama la atención, incluso, la plena conciencia y deliberación con que Merleau-Ponty emprende esta tarea. En sus propias palabras: lo que en la *Phénoménologie de la perception* podría considerarse como psicología, “es en realidad ontología”⁴³.

b) Resulta afín con esta desobjetivación de la noción de tiempo la **pérdida de perspectiva**. En efecto: toda perspectiva implica un punto de vista, y por ende una posición de sujeto. Ahora bien: este cambio no es fortuito, sino que guarda relación con otra transformación. A saber: que la perspectiva se ve superada por un *pasaje de la distancia a lo vertical*. Al perder relevancia ontológica la distancia horizontal –sin la cual no hay perspectiva-, con el primado de lo vertical, se redefinen términos tales como percepción y horizonte. Circunscribiéndonos a la cuestión que aquí nos ocupa, habrá que decir que la noción de historia es una de las que más radicalmente se ve

⁴¹ *Op. cit.*, p. 138.

⁴² *Op. cit.*, p. 141.

⁴³ **Merleau-Ponty, Maurice**, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 230.

alterada con esta pérdida de perspectiva y de horizontalidad. Surge, entonces, la noción de “historicidad salvaje”⁴⁴.

c) Esta noción remite a términos afines, tales como los de **historia vertical**, **historia primordial**, y **eternidad**. Lo que hace al carácter salvaje de esta historicidad es, justamente, el ser primordial, previo a toda cultura, a toda significación instituida y a toda distinción. Es, también, su carácter vertical, en tanto indistinción o no-coincidencia. Ambos pares significantes –el de la verticalidad y el de lo primordial– conducen, una vez traspolados al terreno de la historia, a una noción de *cuasi* eternidad, pues ¿qué otra cosa sería, sino, esta historia de indistinción? En efecto: la historia ya no puede pensarse como sucesión y diferenciación de fases. Antes bien: “no hay una línea o una serie de los tiempos, sino un nudo transtemporal [...] una suerte de eternidad de lo visible”⁴⁵. Ahora bien: que no se encuentre la concatenación que naturalmente procura un hijo de occidente no significa que la historia sea un amasijo informe sino tan sólo que es menester buscar otros nexos y otras significaciones.

d) En lugar de una historia concebida como proceso o como “cadena causal de acontecimientos determinados”, Merleau-Ponty busca –invocando a Husserl– recobrar la historia fundada en nosotros, la **historia trascendental**, la historia como donación ambigua, “recuperación [*reprise*] que es olvido, olvido que es tradición, interioridad en la exterioridad”, en suma: la “historia vertical y no horizontal”. La tarea no es sencilla, pues exige un pensamiento “alógico”, que cuestione los sedimentos y se conciba –más que como representación– como reactivación.⁴⁶

Este pensamiento alógico no es serial porque la existencia de un término anula y reemplaza a la de los que le precedieron, de manera tal que sólo existiría un término a la vez⁴⁷. En esto, Merleau-Ponty es explícito: “no se puede montar en serie los presentes”. Esta concepción es sustituida por otra, de inspiración nietzscheana: el tiempo no es solamente irreversibilidad, sino también “eterno retorno: no es otro más que porque es el mismo”⁴⁸.

e) En algún sentido, este tiempo inmontable es **un tiempo mítico**, tiempo del “pasado-presente”⁴⁹. La pérdida de perspectiva, la verticalidad, hacen del tiempo algo distinto a la sucesión y la serie: se trata de un relación análoga a la del anverso y el reverso, una no-distancia, una indistinción.

⁴⁴ Merleau-Ponty, Maurice, “La philosophie aujourd’hui”, en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 128.

⁴⁵ Merleau-Ponty, Maurice, “La ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”, en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 209

⁴⁶ Merleau-Ponty, Maurice, “Annexes au cours de 1958-1959”, en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 380.

⁴⁷ Merleau-Ponty, Maurice, “La ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”, en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 208.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 209.

⁴⁹ Merleau-Ponty, Maurice, “La philosophie aujourd’hui”, en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 127.

Se desprende de aquí una variedad de consecuencias. La primera de ellas, tal vez la más general, es que no se puede pensar el tiempo a parte del espacio, pues sin él no sería presente; antes bien: el tiempo es una propiedad del espacio, no sólo de la "conciencia". Merleau-Ponty alude, así, a un "tiempo monumental" y a un espacio que es "símbolo del tiempo" porque participa de su génesis.⁵⁰

Llevando este planteo al vínculo del presente con el pasado, se concluye que se trata de una "relación de un tiempo-espacio a otro que lo desgarrar"⁵¹. También se colige que "el tiempo es sin perspectiva italiana", en el sentido de que "nuestros recuerdos no están ordenados crono-lógicamente según claridad decreciente"; pero también –más allá de lo referente a nuestra conciencia del tiempo- en el sentido de que "los presentes encadenados en el tiempo no son conciliables en una visión única". Sin embargo, hay una "simultaneidad del tiempo": es "la coexistencia en él de presentes imposibles"⁵². Hay, entonces, "un tiempo-magma, i.e. que mezcla sus dimensiones que se hacen de todas partes a la vez"⁵³.

La noción de "tiempo magma" puede –si no sintetizar- al menos nuclear las principales nociones que introduce esta última etapa del pensamiento de Merleau-Ponty. En breve: se trata de una concepción no subjetivista, que –por ende- tampoco está estructurada en sentido estricto sino que debe concebirse como vertical, a-lógica, mítica y espacial. Todo esto hace posible un tiempo-magma, que mezcla sus dimensiones, sin estructura, más allá de la lógica, la secuencialidad y la sedimentación.

III

Hasta aquí se ha señalado la profunda conexión –ya que no continuidad- entre los momentos inicial y final de la obra de Merleau-Ponty. El eje trazado ha sido eminentemente ontológico. Hemos estado hablando de la historia, pero leída en clave ontológica. Husserl, primero, luego también Heidegger, serían las figuras dominantes (aunque no excluyentes). Los cambios han sido notorios; sin embargo, un mismo espíritu parece animar esta empresa del principio al fin. Esta profunda conexión, a la vez que revela una fibra profunda del pensamiento de Merleau-Ponty, nos pone en un brete. Es que aún no hemos hecho alusión a la política: ¿qué sería de la obra de Merleau-Ponty sin esta dimensión?

Si hemos postergado la consideración de este aspecto, no es porque carezca de interés sino porque el orden de la exposición buscaba señalar ciertas afinidades y fricciones. Así como la *Phénoménologie de la perception* y los últimos manuscritos de Merleau-Ponty giran en torno a la ontología, también nos pareció entrever otro eje de

⁵⁰ **Merleau-Ponty, Maurice**, "La ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui", en: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 207-208.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 207.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ *Loc. cit.*

lectura, no desgajado del anterior pero con una vinculación que sus se nos muestra problemática. Es el período de su filosofía de la historia, que se continúa también en textos últimos tales como *Signes*.

A pesar de los notorios cambios que señalaremos oportunamente, si no resulta sencillo articular este momento de la obra de Merleau-Ponty con las etapas hasta aquí comentadas no es tanto por sus diferencias cuanto por sus secretas y profundas complicidades. Ya en el último tramo de la *Phénoménologie de la perception* se introducían algunas nociones medulares, en especial en el capítulo dedicado a la libertad (y, en menor medida, en el destinado al otro y la intersubjetividad). Se hablaba allí de la historia como dimensión existencial del hombre, y se incorporaban rudimentos sobre clase social. Asimismo, se tematizaba –aunque de manera suscita– la cuestión de la conciencia de clase y la revolución. A su vez, hay un punto en el que la *Phénoménologie de la perception* se muestra muy cerca de *Les aventures de la dialectique*: es la pregunta por el sentido de la historia. Ella permite articular nociones cardinales de esta etapa, que se construyen mediante un procedimiento de trasposición de categorías de orden existencial al plano político y colectivo. Tal es el caso de las nociones de percepción, perspectiva y cuerpo, que serán politizadas de manera sugerente aunque también problemática.

Pues bien: a continuación describiremos los principales puntos de continuidad y de ruptura entre la fenomenología existencial y la filosofía de la historia en la obra de Merleau-Ponty operadas tanto en el plano ontológico cuanto en el político, para luego vincularlos con el nuevo marco que abre la ontología de sus últimos años.

1. En primer término, haremos referencia a la **politización de las nociones fenomenológicas**. Ella se expresa en distintos textos –como *Humanisme et terreur* o *Sens et non-sens*–, pero encuentra su punto culminante en la que sin duda es la obra más lograda de este período: *Les aventures de la dialectique*. Ella ocupa un lugar de transición entre el período fenomenológico y el ontológico; sin embargo –y no es un dato menor– se encuentra temporalmente más cercana al último período y lejana del primero. No obstante esto, su profundo arraigo en categorías propias de la *Phénoménologie de la perception*, junto a la escasa presencia de nociones propias de la postrer ontología de Merleau-Ponty, hacen que lo ubiquemos como un momento aparte, aunque afin, a la etapa fenomenológica.

En breve, diríase que estamos ante una trasposición a la política del arsenal teórico establecido en la *Phénoménologie de la perception*. Obviamente, esta politización también introduce modificaciones conceptuales, pero no lo suficientemente radicales como para inaugurar el momento más disruptivo del pensamiento de Merleau-Ponty: su ontología postfenomenológica y postmarxista.

Puede tomarse como eje articulador de las principales nociones vinculadas a esta politización de las nociones fenomenológicas a la **percepción**. La particular manera en que Merleau-Ponty hará uso de esta noción es paradigmática de lo que ocurre con todo el arsenal fenomenológico y del inicio de un camino de progresiva desobjetivación que –como hemos visto– culminará con una fuerte autocrítica en *Le visible et l'invisible*. Nos encontramos, entonces, en un momento intermedio en lo que a desobjetivación se refiere. Ella es, aquí, más política y epistemológica que

ontológica.

a) La noción de perspectiva amplía su alcance, fundamentalmente, en dos direcciones: una, **histórica**; otra, **política**. Por más que ambas dimensiones estén estrechamente vinculadas, puede distinguírselas con precisión. Incluso diremos que hay una relación de fundamentación de la primera respecto de la segunda, pues la condición de una política en el sentido cabal del término (esto es, para esos años, revolucionaria) es una adecuada percepción histórica, entendida como lectura de las líneas de fuerza que ella ofrece.

La percepción histórica, a su vez, puede ejercerse de dos maneras: una, **científica** (cuyo paradigma es Weber); otra, **política** (encarnada por Lenin, entre otros). Sin embargo, ambas deben converger, y a esto apunta Merleau-Ponty -al científico y el político, por decirlo weberianamente-; para lo cual encuentra una fuerte inspiración y auxilio en Lukács.

De Weber, toma la noción de “afinidades electivas”, lo que le permite leer en un hecho religioso un fenómeno económico y -en la particular interpretación que hace aquí Merleau-Ponty- captar la reversibilidad de las formas. Pero también encuentra ya en Weber un aspecto político de esta epistemología: se trataría de un “liberal” intelectualmente honesto, lo suficiente como para aceptar que la evidencia histórica subvierte sus categorías. Así, para Merleau-Ponty, un liberal honesto se transforma, incluso sin advertirlo, en un hombre de izquierda. He aquí, también, la reversibilidad de las formas.

Esta actitud, que Merleau-Ponty cree ver en Weber, en realidad evidencia su propia postura política por aquellos años: la síntesis entre liberalismo y marxismo, en tanto que ambos hacen aportes insoslayables para una nueva política (el liberalismo, la preservación de la libertad; el marxismo, la crítica a la alienación). Así es que, sobre todo hacia el final de esta obra, Merleau-Ponty insiste en fundar una nueva izquierda que retenga lo esencial de ambas posturas pero también que las trascienda. Como quien dice, una suerte de “tercera vía” pero en tiempo, y con un contenido más preciso y revolucionario.

Como ya se habrá advertido, la percepción científica es, a la vez, política. Y, podríamos decir, también a la inversa. De allí que uno de los paradigmas de percepción política sea Lenin: no un mero conductor político, sino también un teórico de la revolución. En él, sin embargo, sabrá valorar no tanto un conjunto de tesis sino una “percepción histórica” -“olfato”, podríamos decir, con un giro porteño. De qué se trata esto, es algo que no podemos ampliar aquí, pues nos llevaría de inmediato a otras cuestiones; por lo pronto, digamos que en Lenin podemos leer un camino que continúa el ya señalado en Weber: de la ciencia a la revolución.

Lejos está del ánimo de Merleau-Ponty el mantener estas dos miradas separadas. En este sentido, también podríamos hablar de una **percepción filosófica** entendida como el intento de vincular la percepción científica y la política, con el objetivo de refundar un proceso revolucionario y una nueva izquierda. En esto, no está solo: encuentra un fuerte referente -como dijimos- en Lukács: ese filósofo (síntesis de lo científico y lo político) que Merleau-Ponty quiere ser, también -a un tiempo- lector de Marx y Weber, revolucionario y liberal, alguien que ha vivido bajo el régimen soviético

y fuera de él⁵⁴.

b) Ahora bien: ¿qué es lo que hace de Lukács un pensador capaz de percibir de manera tan singular la historia y la política de su tiempo? Esto nos conduce a una segunda cuestión; toda percepción se realiza desde una **perspectiva**. Esto, en la *Phénoménologie de la perception*, se tematizaba desde el cuerpo y su ubicación espacio-temporal; en *Les aventures de la dialectique*, además -y sobre todo- desde una posición clasista, histórica y política. No es que el cuerpo deje de jugar un rol de importancia (ya nos detendremos en esto) ni que la *Phénoménologie de la perception* carezca de toda noción de clase y proyecto político, sino que en los textos de este período -incluyendo no sólo *Les aventures de la dialectique* sino también *Humanisme et terreur* y *Sens et non-sens*- la dimensión política de la noción de perspectiva alcanza su máximo desarrollo.

El asunto puede considerarse desde dos puntos de vista, que son -a su vez- objeto central de dos paradigmáticas obras: la **perspectiva propia** -abordada eminentemente en *Les aventures de la dialectique*-, y la **perspectiva ajena** -tratada *in extenso* en *Humanisme et terreur*-. No es ésta una clasificación que emplee Merleau-Ponty, pero ella nos será de ayuda en nuestra lectura pues permite ordenar cierto proceso perceptible en la lectura cotejada de las dos obras mencionadas. Por un lado, puede advertirse que -si bien la noción de que el mundo se percibe desde una perspectiva de clase ya aparece en la *Phénoménologie de la perception*⁵⁵- es en *Les aventures de la dialectique* donde alcanza su desarrollo más exhaustivo. Por otro lado, esta postura tiene su complemento en *Humanisme et terreur*, donde no es tanto la perspectiva propia sino más bien la ajena la que se toma en cuenta, esta vez como amenaza a la revolución y justificación de la “supresión” de quienes -en virtud de su posición- constituyen tal amenaza.

Justo es decir que la postura comentada en último término es algo extrema para el tono habitualmente moderado de Merleau-Ponty, quien no insistirá con este argumento casi stalinista; tal vez esta vehemencia se comprenda mejor recordando que nos referimos a un texto publicado en plena guerra mundial, pero lo cierto es esas palabras existen y han sido rubricadas por Merleau-Ponty. No es posible negarlas, aunque sí insistir en que la postura de fondo -aquella que irá afianzándose con los años- será más bien intermedia: la perspectiva en que me ubico, social y políticamente, no es sólo mi elección sino también la de los otros hombres, no se agota en mi percepción sino que también incluye la manera en que soy percibido, y -sobre todo- no se reduce a una *posición* fáctica, ocupada pasivamente, sino que también incluye un proyecto. Como ya se leía en la *Phénoménologie de la perception*: “No es la economía o la sociedad consideradas como sistema de fuerzas impersonales lo que me califica como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo en mí, tal como yo las vivo”⁵⁶. O, también, en *Les aventures de la*

⁵⁴ Esto último lo expresa en “L’esprit européen” (*Parcours. 1935-1961*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 88).

⁵⁵ Paris, Gallimard, 1999, p. 506.

⁵⁶ **Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999, p. 506.

dialectique: “La historia es un objeto extraño: un objeto que es nosotros mismos; y nuestra irremplazable vida, nuestra libertad salvaje se encuentra ya prefigurada, ya comprometida, ya actuada entre otras libertades hoy pasadas”⁵⁷.

Ahora bien: ¿qué es lo que nos sitúa social y políticamente? Además de nuestra conciencia -indisociable de todo proyecto- es nuestro cuerpo, pues el proyecto no es sólo libertad sino también facticidad, no sólo se abre a un tiempo nuevo sino que también se ancla en un espacio. Sin embargo, el cuerpo aquí tendrá -además de estas connotaciones, que ya se hacían explícitas en la *Phénoménologie de la perception*⁵⁸- un sentido nuevo, ampliado, de innegable proyección política.

c) El **cuerpo** deviene -sobre todo en *Les aventures de la dialectique*- un término resignificado, de amplio y no siempre preciso alcance. Su uso oscila entre la metáfora literaria (involuntaria, tal vez, pues da la impresión de que Merleau-Ponty busca ampliar el campo semántico de sus nociones y no contentarse con la contemplación estética) y una acepción técnica más o menos lograda, según los casos.

En principio, “cuerpo” conecta con “opacidad”, entendida no sólo como falta de transparencia y sentido sino sobre todo como impenetrabilidad, resistencia, densidad. En breve: el en-sí. En esta acepción, puede decirse que la historia tiene cuerpo en la medida en que resulta parcialmente impenetrable a la conciencia, cuando ella presenta sus lagunas y sinsentidos (tema que se desarrolla extensamente en *Sens et non-sens*). Esto significa, a su vez, que si bien la historia tiene sentido, ella no tiene un sentido único sino que ofrece a la percepción política diversas líneas de acción.

Que la historia tenga cierta opacidad también implica que ofrece una resistencia a los designios humanos; en otros términos: que la historia tiene “espesor”. Esto es: que constituye el medio en el que plasmamos nuestros proyectos, pero no de manera inmediata sino venciendo cierta inercia. Este tema, que ya en la *Phénoménologie de la perception* aparecía a propósito del problema de la libertad, será objeto de desarrollos más extensos en *Les aventures de la dialectique*, sobre todo en la disputa con Sartre. Lo que está en juego, allí, es en qué medida la historia responde a la libertad del hombre o presenta sus propias líneas y tendencias. Merleau-Ponty dirá que la política es un oficio -y, como tal, tiene su técnica- que consiste en “trazar una línea en la oscuridad del simbolismo histórico”⁵⁹. En síntesis: la historia presenta un simbolismo que no está exento de oscuridad, e insinúa ciertas líneas que es preciso interpretar y continuar -en esto, justamente, consiste la política.

Pero el hombre de acción no está sólo ante la historia, ni es ella el único lugar donde aparece esta corporalidad politizada. A la opacidad y el espesor de la historia se la enfrenta no sólo con la percepción política privilegiada del conductor de masas sino también con la institución del partido revolucionario entendido como encarnación del proletariado, en la medida en que le da su espesor, su presencia, y lo hace existir en la historia. Ambas nociones -la del líder revolucionario y la del partido proletario-

⁵⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 20.

⁵⁸ Paris, Gallimard, 1999. Vid. “La liberté”, pp. 496-520.

⁵⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 294.

están fuertemente inspiradas en las ideas de Lenin –sin perder, es cierto, el sello propio de Merleau-Ponty. En pocas palabras, el partido sería la existencia encarnada de la clase revolucionaria en la historia. Gracias a él, las decisiones políticas son algo más que elecciones y compromisos al estilo sartreano: son una forma de ser-en-el-mundo, que se arraiga en la facticidad histórica, son, también, una forma de espesor, densidad y objetivación. Es decir: gracias al partido revolucionario, el proletariado tiene peso propio, y sus decisiones gravitan en la historia.

En cierta medida, puede considerarse que la filosofía de la historia de Merleau-Ponty (en especial *Les aventures de la dialectique*) es un fruto lentamente madurado de su fenomenología existencial, gestado bajo el sol del marxismo en tanto emergencia de una nueva fuerza política mundial. Ahora bien: tanto el clima intelectual cuanto el clima político habrían de cambiar para el tiempo en que *Les aventures de la dialectique* viera la luz de las prensas. De allí que ella –el mejor producto de este período- sea un fruto efímero: su cuidada gravidez habría de hacer de ella un hijo tardío, alumbrado a un mundo que ya no era el de su concepción.

2. La **crisis de las nociones establecidas** en la primera etapa del pensamiento de Merleau-Ponty habría de reflejar, a su manera, este cambio contextual. Ya las últimas páginas de *Les aventures de la dialectique* dejaban entrever una decepción y un distanciamiento respecto del marxismo. También algunas líneas, tal vez más sutiles y dispersas, incluían términos que al poco tiempo cobrarían peso propio en una nueva ontología (tales como “carne” o “reversibilidad”). Surge, así, un nuevo marco político y conceptual que abrirá renovadas posibilidades al pensamiento de Merleau-Ponty; posibilidades que habrían de permanecer como tales, dada su muerte súbita.

a) Ya hemos comentado en extenso la nueva **ontología** que se insinúa en los textos y borradores de los años 59 a 61. En breve, y a los fines de nuestro interés más inmediato, podemos nuclear estos cambios en torno a los ejes sobre los cuales hicimos descansar la filosofía de la historia de Merleau-Ponty.

La **percepción** pierde el substrato subjetivista, al no ser concebida ya como anclada tan fuertemente en la conciencia. Su lugar lo comparte ahora con otras nociones, tales como las de *Ineinander* y pliegue, que manifiestan mejor el anclaje preindividual y presubjetivo de la percepción en el tejido de lo sensible.

Este movimiento es solidario de otro, que se opera en dirección a la pérdida de **perspectiva**. En su lugar, cobra importancia la noción de verticalidad, en tanto refiere a un ser que es indistinción, no-diferencia y no-identidad. Con ella, la filosofía de la historia va cediendo su predominio ante un ser pensado como más próximo a la geografía que a la historiografía. La historia pasa a ser pensada como historia primordial, y la percepción, como percepción salvaje –esto es: previa a lo cultural.

Si ha cambiado la manera en que se piensa la percepción, y si la noción de perspectiva pierde relevancia, es porque el **cuerpo** ya no es concebido como antaño. En efecto: el mismo es ahora pensado en una dimensión más amplia (a la que no abarca en su totalidad): la noción de **carne**. Merleau-Ponty ya no se interesa tanto por la relación entre la conciencia y el mundo sino más bien por la consubstanciación del cuerpo, el mundo y el ser en un mismo tejido sensible. Esto no significa que el cuerpo

pierda toda relevancia ontológica sino que adquiere otras nuevas, pues desde que él revela el tejido carnal del mundo, sus paradojas (que ve y es visto, que toca y se toca) tienen el alcance de una meditación sobre lo visible y lo invisible. La carne no es el cuerpo objetivo ni el cuerpo pensado por el alma, sino lo sensible que siente y se siente. En ella, la interioridad y la exterioridad del cuerpo no son separables -por más que puede distinguírselas como “la conveniencia entre la hoja interna y la externa”. En este sentido, la “pulpa” de lo sensible la constituye la unión del dentro y el fuera, el “contacto hacia adentro de lo mismo con lo mismo”. La carne va más allá del cuerpo al establecer una continuidad entre él, las cosas y el mundo. Si la carne es la reversibilidad entre lo que siente y aquello que es sentido, y si lo primero es el cuerpo y lo segundo la “cosa sensible” y el “mundo sensible”, entonces la reversibilidad del ser sensible amarra en una misma trama el cuerpo, la cosa y el mundo.

Pues bien: si la filosofía de la historia descansaba –sobre todo- en estos tres pilares (la percepción, la perspectiva y el cuerpo), nacidos de la filosofía existencial y transportados al terreno del marxismo (lo cual, por cierto, implica un acto de creación por parte de Merleau-Ponty, pues no constituye una tarea sencilla); luego, al cambiar este marco ontológico a partir del giro postfenomenológico, forzosamente esa política, fundada sobre esta síntesis creadora, habría de perder sus fundamentos y comenzaría a exigir otros nuevos.

b) La filosofía **política** de Merleau-Ponty comenzará, ya en las páginas finales de *Les aventures de la dialectique*, pero sobremanera en *Signes*, a buscar nuevos puntos de referencia. En esto, hasta parece optimista, pues espera que las nuevas generaciones, con naturalidad y casi con ingenuidad, hallen –perciban- otros modos de hacer política. Sin embargo, es tan sólo una espera; por aquel entonces (y recordemos que su muerte súbita ha dejado trunco su pensamiento), tan sólo había llegado a establecer dos movimientos: *i)* que Marx pasaba a tener una verdad de segundo grado; y, *ii)* que el marxismo ya no se bastaba a sí mismo como praxis revolucionaria y que, por ende, debía buscar otros compañeros de ruta y nuevos actores con los que operar (como el Tercer Mundo y su lucha anticolonialista).

i) Respecto de la actualidad de Marx –que Merleau-Ponty no niega-, sostiene que ella ha pasado de un grado de verdad primario a otro de carácter secundario, tal vez más duradero y profundo pero también menos ostensible. Así como no tiene mayor sentido preguntarse si uno es hoy cartesiano, hacia 1960 sería absurdo preguntar si uno es marxista o no, ya que hasta los antimarxistas lo son por razones muy marxistas; lo adecuado, en cambio, sería indagar en qué sentido y de qué manera uno es tal.

Esta actitud alcanza a la filosofía política en su carácter mismo. Si Marx ha pasado a este segundo grado de verdad –si su *filosofía* se ha desgajado del mundo- ha sido, ante todo, porque quienes se decían marxistas han convertido su pensamiento en tesis, lo han hecho filosofía en el peor sentido: en el sentido en que se separa de –o hasta se opone a- la acción. Lo han convertido en materia de especulación. Con eso, la política de los filósofos deviene la política que nadie hace, y eso no da ni buena política ni buena filosofía.

Como se ve, hasta aquí la redefinición que Merleau-Ponty busca de su

pensamiento político está anclado en un momento de crítica o desconstrucción de las certezas heredadas o por él mismo adquiridas. Falta –aún nos falta- el momento más constructivo de esta segunda fundación de lo político. Para ello, como ya establecimos, Merleau-Ponty buscaría nuevos horizontes.

ii) El nuevo rumbo que Merleau-Ponty quiere imprimirle a su pensamiento político lo conduciría más allá del liberalismo y el marxismo. Este movimiento ya se percibe con claridad hacia el final de *Les aventures de la dialectique*, y habría de plasmarse en expresiones más concretas y actuales en *Signes*. Sobre todo en esta última publicación, Merleau-Ponty parece orientarse en lo político hacia cierto pragmatismo y espontaneísmo, y a asumir una postura –más que revolucionaria en los países centrales- anticolonialista en el Tercer Mundo (aunque también es preciso decir que será muy duro con cierto colonialismo, tal vez tanto como lo fue anteriormente con cierto marxismo). Sea como fuere, su postmarxismo queda insinuado y determinado a problemas concretos, tales como si Francia debe abandonar los países en los que ha ejercido el colonialismo sin importar las consecuencias (postura con la que es sumamente crítico) o permanecer en ellos y retirarse gradualmente, garantizando una transición que les permita a los países emancipados hacer frente a sus nuevos desafíos evitando caer en peligros peores tales como los regímenes totalitarios. Sin embargo, a nivel filosófico y programático, *Signes* no va más allá que *Les aventures de la dialectique* -el texto más amplio, aunque no por ello concluyente, en lo que respecta a esta cuestión.

Más allá de las inquietudes que nos deja esta última postura política, nos parece que permanece menos esclarecido aún el nexo entre postmarxismo y postfenomenología. ¿Volvería Merleau-Ponty a fundar la política en una ontología? Tal vez el carácter abierto de su política se debía a que aún estaba procurando articular ambos niveles. Hay indicios que indican que esta articulación estaba en el horizonte del pensamiento de Merleau-Ponty, pues ya en sus obras de filosofía de la historia recurría a términos como “carne” e “historia intencional”. Sin embargo, esta síntesis no está plenamente lograda en los escritos interrumpidos por la fatalidad; su consecución es una tarea que, en todo caso, incumbe a sus continuadores.

¿De qué manera puede la ontología volver a fundar la política? La obra de Merleau-Ponty da algunas pistas valiosas, pero sólo algunas. Y no podría ser de otra manera: la historia -no sólo social, sino también intelectual- hace su aporte, y esto Merleau-Ponty no lo ignoraba.

CONCLUSIONES

Ya concluyendo, debemos preguntarnos qué es lo que se ha perdido en el pasaje del primer al tercer período de la obra de Merleau-Ponty. La política –más específicamente, el marxismo revolucionario. Merleau-Ponty se dice ahora postmarxista, así como se dice postfenomenólogo. Sin embargo, notamos una mayor articulación y desarrollo en lo que hace a la redefinición de la fenomenología que en lo que respecta a las categorías políticas. A su vez, la ontología de Merleau-Ponty

muestra mayores conexiones internas con el resto de su obra que la cuestión política. Si llegó al menos a esbozar una nueva ontología, no ha dejado mayores indicios de cómo reformular una política a partir de ella. No es que esto resulte imposible, sino que ha quedado pendiente. Hoy nos toca a nosotros, tal vez, imaginar cómo podría sustentarse una política sobre una ontología que reformula la noción de historia junto a otras como las de perspectiva, corporeidad y temporalidad⁶⁰. Tal vez por eso es que la obra de Merleau-Ponty aún continúa provocándonos, e incitando al pensamiento y la acción.

⁶⁰He realizado una modesta y limitada exploración de las potencialidades de la ontología del último Merleau-Ponty para pensar la política hoy en "Individuo, subjetividad y sujeto. Para una crítica del determinismo ramplón" (en: *El ojo furioso*, otoño '99, año VII, N° 7, pp. 28-34). No es más que un esbozo, pero indica la dirección en la que propongo continuar los desarrollos del último Merleau-Ponty.