


## Lógica y contingencia de la historia. Merleau-Ponty y el marxismo

Diego Paredes Goicochea

Investigador del CONICET (IIGG, UBA), Universidad Nacional de Mar del Plata 

<https://dx.doi.org/10.5209/asem.104221>

Recibido: 13/08/2025 • Aceptado: 10/02/2026

**Resumen.** En este artículo exploro el problema de Merleau-Ponty en el marxismo, o la interrogación sobre la lógica y la contingencia de la historia. Especialmente en lo que se refiere a sus intenciones de profundizar, después de sus trabajos sobre la percepción, en la conexión entre sus investigaciones sobre el fenómeno de la expresión y el problema general de las relaciones interhumanas. Mi propósito es mostrar que, en primer lugar, este carácter experimental es el que mejor revela la singularidad de su filosofía de la historia en la comprensión marxista del individuo como ser social e histórico en el plano de las relaciones intersubjetivas. De ahí que Merleau-Ponty adopte la conocida actitud de una “espera marxista” [*attentisme marxiste*] en esta época, convencido de que, según los principios de la filosofía marxista, la contingencia del ocultamiento del proletariado en un periodo determinado no invalida la posibilidad de un futuro flujo revolucionario. Sin embargo, al introducir la noción de “institución” en su interpretación, la historia es comprendida ahora a partir de ese medio simbólico en el que la interrogación del sentido o la atención a la institución en la historia acentúa el vínculo entre pasividad y resistencia al sentido. Algo que era menos claro en una concepción de la contingencia que ponía todo el peso en la actividad humana. Así pues, de una solidaridad entre fenomenología y marxismo, Merleau-Ponty pasa a un cuestionamiento ontológico de Marx. Esto en paralelo con su paso de la fenomenología, centrada en la conciencia, a la ontología.

**Palabras clave:** historia; institución; marxismo; ontología; política.

### **EN** Logic and contingency of history. Merleau-Ponty and Marxism

**Abstract.** In this article, I explore Merleau-Ponty's problem in Marxism, or the inquiry into the logic and contingency of history. Especially concerning its intentions to delve deeper, after his works on perception, into the bond between his research on the phenomenon of expression and the general problem of interhuman relations. My purpose consists, firstly, in exhibiting that this experimental character reveals in a better way the singularity of his philosophy of history within the Marxist's understanding of the individual as a social and historical being on the scope of intersubjective relations. That's why Merleau-Ponty adopted the well-known attitude of a “Marxist waiting” [*attentisme marxiste*] during this period, convinced that, according to the principles of Marxist philosophy, the contingency of the proletariat's concealment in a certain period does not invalidate the possibility of a future revolutionary flux. Nonetheless, by introducing the notion of “institution” into his interpretation, history is now understood through that symbolic medium in which the inquiry into meaning or the attention to institution in history emphasizes the bond between passivity and resistance to meaning. This was less clear in a conception of contingency that placed all the weight on human activity. Thus, from a solidarity between phenomenology and Marxism, Merleau-Ponty transitions towards an ontological questioning of Marx. This runs parallel with his shift from phenomenology, centered on consciousness, to ontology.

**Keywords:** history; institution; marxism; ontological; politics.

**Sumario:** 1. Una dificultad interna al marxismo; 2. El marxismo es el humanismo; 3. La inercia de la historia; 4. Consideraciones finales; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Paredes Goicochea, D. (2026): “Lógica y contingencia de la historia. Merleau-Ponty y el marxismo”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 59 (1), pp. 9-18.

“Lo propio del marxismo es, entonces, admitir que hay al mismo tiempo una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario” (1996, p. 146). Estas palabras, extraídas de uno de los primeros textos de posguerra reunidos en *Sentido y sinsentido* (1948), resumen una interpretación de la filosofía marxista de la historia, que Merleau-Ponty reitera incluso en *Las aventuras de la dialéctica* (1955), cuando toma una distancia crítica del marxismo. Así pues, la idea de que la filosofía marxista reconoce la contingencia de los acontecimientos históricos, pero no reduce la historia a un acontecer sin sentido, sugiere una línea de continuidad en la lectura que Merleau-Ponty realiza de esta filosofía en diferentes momentos de su obra. Sin embargo, esta continuidad revela menos la persistencia de una tesis invariable sobre la visión marxista de la historia que una interrogación cambiante sobre el problema más amplio del sentido de la historia, que Merleau-Ponty explora en diálogo con el marxismo.

Los estudios sobre el pensamiento político y social de Merleau-Ponty suelen concentrar sus indagaciones en la cercanía y posterior ruptura del autor con la práctica y la teoría del marxismo. Con frecuencia, esta elección reduce las discusiones de Merleau-Ponty con la filosofía marxista a la transición de una inicial simpatía con el comunismo a la adopción de un liberalismo reformista. Pero este esquema no considera con suficiente atención el lugar que los escritos políticos de Merleau-Ponty ocupan en su itinerario filosófico<sup>1</sup>, especialmente en lo que se refiere a sus intenciones de profundizar, después de sus trabajos sobre la percepción, en la conexión entre sus investigaciones sobre el fenómeno de la expresión y el problema general de las relaciones interhumanas. En lo que sigue me propongo abordar la interrogación merleau-pontiana sobre la lógica y la contingencia de la historia en el marxismo considerando esta conexión. Como espero mostrarlo más adelante, esta interrogación se modifica significativamente conforme Merleau-Ponty introduce la noción de “institución” en su interpretación de la filosofía marxista de la historia y tematiza el problema de una inercia de la historia<sup>2</sup>. Para hacerlo, rastrearé cómo Merleau-Ponty aborda el problema de la lógica y la contingencia de la historia en los tres libros publicados en los que se ocupa del marxismo.

## 1. Una dificultad interna al marxismo

Probablemente es en el escrito “Acerca del marxismo” (1945), incluido en *Sentido y sinsentido*, donde puede encontrarse la versión más representativa de la interpretación que Merleau-Ponty realiza de la visión marxista de la historia en los textos que escribe inmediatamente después de la segunda guerra<sup>3</sup>. El marxismo percibe en la historia “hechos dialécticos”, sostiene Merleau-Ponty, es decir, reconoce que los acontecimientos históricos son azarosos e inesperados, pero asimismo advierte que ellos forman un sistema inteligible y ofrecen un desarrollo racional (1996, p. 145). Esta articulación entre racionalidad y contingencia permite comprender los acontecimientos históricos sin tener que elegir entre un simple cúmulo de circunstancias inconexas y una historia universal que correspondería al puro despliegue de una razón todopoderosa. Así, el marxismo sobrepasaría la alternativa entre la irracionalidad del mero acontecer de hechos aislados y la racionalidad de una filosofía dogmática de la historia. Pero la superación de esta alternativa supone, entonces, que el reconocimiento de una razón inmanente a la sinrazón no implica la postulación de una estructura absolutamente racional de las cosas que eliminaría por completo la posibilidad de cualquier evento aleatorio.

Para tratar de esclarecer la concepción de racionalidad en cuestión, conviene recordar que, para Merleau-Ponty, la noción de “lógica de la historia” no sólo implica que “bajo todos sus aspectos la historia es una y compone un solo drama”, sino también que las fases de este drama están ordenadas hacia una conclusión (1996, p. 146). La historia es *una* en el sentido de que todos los acontecimientos –sean de orden económico, jurídico, político, moral, etc.– tienen una significación humana, están interiormente interconectados y se expresan mutuamente, conformando así un solo texto inteligible en el que ninguno de ellos es la causa exclusiva del movimiento histórico. Lo anterior está implicado en la noción de “totalidad”, que Merleau-Ponty considera como una de las categorías fundamentales del marxismo (1996, p. 153)<sup>4</sup>. Pero, en este periodo, la noción de lógica también hace referencia a que el drama humano se ordena

<sup>1</sup> Las excepciones más relevantes son Whiteside y en particular el trabajo reciente de Feron.

<sup>2</sup> Whiteside sostiene: “Merleau-Ponty’s most original contribution to the interpretation of Marx is his argument that historical materialism is metaphysics of meaning rather than of matter” (p. 145).

<sup>3</sup> Esta interpretación se reitera con algunas variaciones en otros artículos reunidos en *Sentido y sinsentido*, la mayoría escritos entre 1945 y 1947. Pero al respecto también resulta pertinente considerar la larga nota dedicada al materialismo histórico en *La fenomenología de la percepción* (1945, pp. 210-212).

<sup>4</sup> Como ha sido señalado, el holismo es central en la interpretación del marxismo que Merleau-Ponty presenta en estos textos (Jay, 1984). En esta postura se revela, sin duda, una afinidad con la perspectiva de Lukács, en particular en *Historia y conciencia de clase* (Smyth, 2014). Tendremos la ocasión de volver sobre ella más adelante. Pero, sin duda, en esta atención a la totalidad en el marxismo, resuena la noción de *Gestalt* o estructura, fundamental para Merleau-Ponty desde *La estructura del comportamiento*. No sólo en lo que se refiere a la preeminencia del conjunto sobre las unidades atomizadas (Taminiaux, 1985, p. 157), sino en la interacción recíproca entre los elementos que conforman una situación histórica total.

según su realización, que en el caso del marxismo correspondería a la desalienación humana en una sociedad sin clases.

Ahora bien, la singularidad del marxismo, tal como la comprende Merleau-Ponty, consiste en sostener que esta realización de la historia no está garantizada ni por un decreto divino ni por una estructura metafísica del mundo (1996, p. 146). De ahí que la síntesis final a la que presuntamente se dirige el desarrollo histórico no se encuentre asegurada por ninguna lógica preestablecida que trascienda la coexistencia humana o, de manera más precisa, la praxis interhumana. El único sostén de la historia es esta praxis, y es sólo en contacto con ella que el marxismo puede referirse a un sentido del movimiento histórico. Por eso, para el marxismo, la realización de la historia no puede ser determinada *a priori*. Como lo aclara Merleau-Ponty en otro texto de la época, es imposible afirmar como “tesis dogmática el ‘hombre total’ antes de que el acontecimiento haya sucedido” (1996, p. 101). Así, el advenimiento de la sociedad sin clases es *de facto*, no *de jure*. Enraizada en la praxis interhumana, la lógica de la historia no es separable de su acontecer efectivo. En este sentido, la llamada “síntesis final”, la supuesta reconciliación del ser humano consigo mismo y con la naturaleza, no es para el marxismo una solución inmanente al desarrollo histórico. Sin el presupuesto teológico de un fondo racional del mundo, no hay ninguna certeza de que esta reconciliación llegue a tener lugar: “el acontecimiento revolucionario es para ella contingente, para ella la fecha de la revolución no está inscrita en ninguna parte, en ningún cielo metafísico” (1996, p. 100). Así pues, la historia puede avanzar hacia la revolución, pero también hacia el caos.

Esta disociación entre lógica y necesidad es el aspecto central de la interpretación que Merleau-Ponty ofrece del marxismo en estos primeros textos de posguerra. Sin renunciar a un sentido de la historia, el marxismo reconoce que la contingencia es irreductible. Es decir, en lugar de una racionalidad que busca asegurar de antemano el sentido del curso histórico y, en consecuencia, enmarca cualquier acontecimiento dentro de la necesidad de su desarrollo, el marxismo descubre en la historia un sentido que es tan frágil e indeterminado como la acción humana. Quizá esta afirmación pueda ser aclarada considerando la diferencia que Merleau-Ponty traza entre las filosofías de la historia de Hegel y Marx en este periodo. Si bien Hegel revela la lógica inmanente de la experiencia humana en su despliegue histórico –indica Merleau-Ponty– sucumbe ante la ilusión de poder contemplar la totalidad de la historia acabada. En consecuencia, la historia es para él historia *hecha*, universal, el filósofo especulativo sólo encuentra en ella el sentido que él mismo ya había establecido<sup>5</sup>. En contraste, Marx observa que la historia sólo puede ser descifrada al interior de sí misma, que es imposible desprenderse de ella situándose en un pretendido punto de exterioridad. Por eso, lo decisivo de la crítica de Marx a Hegel en este caso, según Merleau-Ponty, consiste en recordar que el filósofo no sobrevuela la historia, sino que está “inmerso en ella y frente a un futuro *por hacer*” (1996, p. 162). Ahora bien, esta conciencia de la propia inherencia histórica no es otra cosa que la constatación del carácter siempre incompleto de nuestra comprensión de la historia. Por eso, cuando Merleau-Ponty afirma que la totalidad es una de las categorías principales del marxismo se refiere a esta totalidad abierta, inevitablemente inconclusa.

Pero es justamente en esta separación entre lógica y necesidad que Merleau-Ponty encuentra una de las dificultades centrales del marxismo en los primeros años de posguerra. Sin la garantía de una racionalidad absoluta “la lógica de la historia no es más que una posibilidad entre otras” (1996, p. 147). El principio de la lucha de clases puede servir más que otros principios para comprender el desarrollo histórico, pero no podría ser considerado como “un hecho esencial”, si no hay seguridad de que la historia efectiva se ajuste a él. No habría así ninguna certeza de que las desviaciones de la historia, tomadas inicialmente como simples accidentes provisorios, no terminen por configurar indefinidamente la trama del desarrollo histórico. En pocas palabras, ante la ausencia del supuesto de una fuerza inmanente a las cosas, existe la posibilidad de que el curso del acontecer histórico se separe por completo de los lineamientos de la lógica marxista y de que la revolución deje de ser considerada como la dimensión fundamental de la historia. Para Merleau-Ponty esta incertidumbre revela, entonces, una dificultad interna a la filosofía marxista de la historia; una dificultad que por lo demás es especialmente visible para el autor en el momento en que escribe estos textos. Si la lógica de la historia incluye a la contingencia en su misma definición, el marxismo no puede ser sino un marxismo “sin ilusiones” y “completamente experimental” (1996, p.151).

Ahora bien, esta dificultad no es para Merleau-Ponty un defecto del pensamiento marxista. Por el contrario, es este carácter experimental el que mejor revela la singularidad de su filosofía de la historia. En el marco de las reflexiones reunidas en *Sentido y sinsentido*, el marxismo deja ver en el campo de la historia y de la política los signos de una “nueva idea de la razón” que emerge ante la experiencia de la

<sup>5</sup> En *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty encuentra en Hegel un precursor de la fenomenología y del existencialismo en la medida en que “inaugura la tentativa de explorar lo irracional y de integrarlo en una razón ampliada” (1996, p. 79). Pero sostiene lo anterior haciendo de la salvedad de que habría que distinguir el Hegel de 1807 de aquel de 1827. Sólo el primero, aquel de la *Fenomenología del espíritu*, es compatible con el existencialismo: es posible hablar de un “existencialismo de Hegel”, afirma Merleau-Ponty, puesto que se propone “revelar la lógica inmanente de la experiencia humana en todos sus sectores” (1996, p. 81). Asimismo, habría una forma de hacer a Hegel “mucho más marxista”, sostiene Merleau-Ponty en otro texto de *Sentido y sinsentido*, “se puede fundar su lógica sobre su fenomenología y no su fenomenología sobre su lógica” (1996, p. 100).

“sinrazón” [*déraison*] (1996, p.7). Los acontecimientos que conforman el presente en el que Merleau-Ponty escribe estos textos ponen de manifiesto, para el autor, “el fondo de no-sentido sobre el que se perfila toda empresa universal, y que la amenaza con el fracaso” (1996, p. 8). De esta forma, la filosofía marxista de la historia se acerca a los hallazgos de la filosofía fenomenológica o existencial: en la comprensión marxista del individuo como ser social e histórico Merleau-Ponty encuentra, en el plano de las relaciones intersubjetivas, otra forma de referirse a la conciencia encarnada, a la inherencia del ser humano al mundo, que es medular en la experiencia perceptiva descrita en la *Fenomenología de la percepción*. En esta filosofía de la historia se vislumbra, así, que la amenaza del fracaso es parte constitutiva de una lógica de la historia. Pero esto quiere decir que, así como en el acontecer histórico el orden no es fatal, tampoco lo es el desorden.

## 2. El marxismo es el humanismo

Sería esperable que, en *Humanismo y terror*, publicado apenas unos años después de la mayoría de los artículos de *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty reitera la interpretación sobre la lógica y la contingencia de la historia de sus primeros escritos de posguerra. Sin embargo, como ha sido frecuentemente comentado, en este libro la posición del autor sobre la filosofía marxista de la historia atraviesa un cambio significativo<sup>6</sup>. El elemento decisivo para tratar de dilucidar su sentido y sus alcances, especialmente en lo que se refiere a la lógica y la contingencia de la historia, es la centralidad que adquiere la teoría del proletariado en la interpretación merleau-pontiana del marxismo.

Si, como veíamos en el análisis de los textos de *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty definía la lógica marxista de la historia a partir de la lucha de clases y la desalienación humana como reconciliación del ser humano consigo mismo y con la naturaleza, en *Humanismo y terror* explicita que esta racionalidad de la historia es encarnada por la clase proletaria. En cierta medida, con esto Merleau-Ponty no hace más que profundizar, como se observa en el siguiente fragmento, en la interpretación humanista del marxismo que ya se sugería en la articulación entre la racionalidad de la historia y la praxis humana en sus textos anteriores:

El marxismo percibió que nuestro conocimiento de la historia es inevitablemente parcial, pues cada conciencia está históricamente situada, pero en lugar de concluir que estamos encerrados en la subjetividad y condenados a la magia desde el momento que queremos actuar hacia afuera, encontraba, más allá del conocimiento científico y su sueño de verdad impersonal, un nuevo fundamento para la verdad histórica en la lógica espontánea de nuestra existencia, en el reconocimiento del proletariado por el proletariado y en el crecimiento efectivo de la revolución. Descansaba sobre esta idea profunda de que las visiones [vues] humanas, por más relativas que sean, son el absoluto mismo porque no hay nada más y ningún destino. Por nuestra praxis total, ya que no [sinon] por el conocimiento, tocamos el absoluto, o más bien la *praxis* interhumana es lo absoluto (1986, p. 61)

Con esta última frase Merleau-Ponty reitera que la filosofía marxiana de la historia se sostiene sobre la subjetividad y actividad situadas históricamente, por lo tanto, supera la alternativa entre la pura exterioridad de la historia y la pura interioridad de la conciencia. En otras palabras, sostener que la praxis interhumana es lo absoluto es otra manera de referirse al humanismo concreto defendido por el marxismo. Este no opone a la historia –considerada como “dios insondable” – la abstracción de la conciencia moral, sino que afirma que el ser humano es el valor supremo para el ser humano en sus relaciones efectivas, en su compromiso con los demás y con la naturaleza. Ahora bien, según la intuición del ser humano propuesta por el marxismo, estas relaciones efectivas no se presentan como inmediatamente armónicas. Por el contrario, “la historia es esencialmente lucha”, sostiene Merleau-Ponty, “en el sistema de las conciencias encarnadas, cada una de ellas no puede afirmarse si no es reduciendo a objetos a las otras” (1986, p. 148). Es este problema de la coexistencia humana, este antagonismo originario que no puede ser inmediatamente solucionado por una moral universal, el que el marxismo se propone resolver realizando en la historia “el reconocimiento del hombre por el hombre” (1986, p. 158).

Desde el punto de vista del marxismo, como lo indica Merleau-Ponty, el proletariado, en su condición de clase universal, es el único en posición “realizar la humanidad” (1986, p. 158). La misión del proletariado no es providencial, sino histórica, y su universalidad no es concebida, sino vivida. Con estas formulaciones Merleau-Ponty destaca que la universalidad del proletariado es concreta, se prepara en el presente, es en la existencia proletaria donde “las concepciones abstractas se convierten en vida, donde la vida se hace conciencia” (1986, p. 159). Y esta conciencia proletaria es ya el comienzo de una “verdadera coexistencia humana” (1986, p. 158). Dicho de otro modo, el proletariado es una universalidad en acto, es un producto

<sup>6</sup> Martin Jay, por ejemplo, contrasta la “fuerte nota de precaución” de sus textos iniciales con la “audacia” de sus afirmaciones en *Humanismo y terror* (1984, p. 370). Claude Lefort, por su parte, señala que, a pesar de que Merleau-Ponty afirma en este último libro que el marxismo es insuperable como crítica del mundo existente, en las conclusiones de este trabajo se entrevé el paso hacia la interrogación de los principios del marxismo que el autor realizará algunos años después en *Las aventuras de la dialéctica* (1978, pp. 80-98).

de la historia que al mismo tiempo porta el sentido de la historia: la nueva humanidad ya está esbozada en la experiencia de esta clase. Por eso dice Merleau-Ponty que la teoría del proletariado no es un apéndice en el marxismo, sino el centro de la doctrina: “la teoría del proletariado como portador del sentido de la historia es el aspecto humanista del marxismo” (1986, p. 164). Así, aunque la solución al problema de la coexistencia humana no esté garantizada, la historia es inteligible y tiene una orientación. La “historia es contingente”, reitera Merleau-Ponty, “pero tiene su límite en el hecho de que en esta contingencia se dibujan líneas de fuerza, un orden racional, la comunidad proletaria” (1986, p. 163).

Podría concluirse entonces que, al incorporar la teoría del proletariado en su comprensión de la filosofía marxista de la historia en *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty profundiza en lo que define para esta filosofía el sentido histórico, sin llegar a modificar sustancialmente su inicial interpretación de la articulación entre la lógica y la contingencia de la historia. Aunque el humanismo proletario permite distinguir a la dialéctica marxista del relativismo vulgar, no introduce ninguna garantía objetiva en el curso histórico. La lógica marxista de la historia no es más que “lo absoluto en lo relativo” (1986, p. 166). Sin embargo, a pesar de reiterar esta posición, e incluso de constatar en la época en la que escribe este libro que la historia no tomó el camino esperado por el marxismo, Merleau-Ponty sostiene que, como crítica del mundo existente y de otros humanismos, el marxismo es insuperable. Y, de este modo, renunciar a la hipótesis marxista es renunciar a la filosofía de la historia:

Considerado de cerca, el marxismo no es una hipótesis cualquiera, reemplazable mañana por otra, sino el simple enunciado de las condiciones sin las que no habría ninguna humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia. En este sentido, no es *una* filosofía de la historia, es *la* filosofía de la historia, y renunciar a ella es sepultar la Razón histórica (1986, p. 201).

A primera vista estas palabras parecieran sugerir que Merleau-Ponty encuentra ahora una solución a la dificultad interna al pensamiento marxista planteada en *Sentido y sinsentido*: la lógica de la historia propuesta por el marxismo ya no es una lógica entre otras. O, dicho de otro modo, la solución del problema humano defendida por esta filosofía es la condición *sine qua non* de la racionalidad en la historia<sup>7</sup>. La vacilación de los textos anteriores se transformaría radicalmente, una vez se explicita el proletariado es el portador concreto de todos valores humanos y que “la historia es una *Gestalt*: un proceso total en movimiento hacia un estado de equilibrio: la sociedad sin clases” (1986, p. 176). Así, el marxismo no sólo es una filosofía de la historia puesto que presupone que la historia humana es una totalidad en movimiento, en la que las diferentes dimensiones de la coexistencia humana conforman un único problema, sino porque encuentra el sentido de esta totalidad en la realización de la misión histórica del proletariado, que es el reconocimiento recíproco entre los seres humanos. Es en este reconocimiento mutuo, sólo realizable por el proletariado, en el que Merleau-Ponty observa la superioridad crítica del marxismo en el periodo en el que escribe este texto. Sin embargo, esta observación no lo lleva a concluir que el marxismo descubre en el humanismo proletario una garantía de que algún día ese reconocimiento llegue a ser efectivo. En otras palabras, de la identificación de la humanidad reconciliada con la razón de la historia no se infiere la supresión de la contingencia histórica. Ciertamente no es una hipótesis que sea preciso probar como una ley física, sino una enunciación de las condiciones en las que sería posible una historia plenamente humana.

Aunque el marxismo no es una hipótesis histórica cualquiera, no es más que una hipótesis y, dado que no se basa en ningún garante trascendente a la historia, el argumento de Merleau-Ponty se sostiene esencialmente en una concepción del humanismo que el marxismo comparte con el existencialismo: la contingencia fundamental que amenaza de discordancia al mundo humano, “*lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar de él*, con la única condición de recordar que los elementos son los hombres y de multiplicar las relaciones humanas de hombre a hombre” (1986, p. 238). De ahí que Merleau-Ponty adopte la conocida actitud de una “espera marxista” [*attentisme marxiste*] en esta época, convencido de que, según los principios de la filosofía marxista, la contingencia del ocultamiento del proletariado en un periodo determinado no invalida la posibilidad de un futuro flujo revolucionario.

<sup>7</sup> Algunos comentaristas, como Whiteside, han señalado que en este estilo de formulaciones se entrevé que la interpretación merleau-pontiana de la filosofía marxista de la historia, en este periodo, se apoya en una transformación fenomenológica del argumento trascendental kantiano: “Merleau-Ponty’s hypothetical Marxism continues this tradition of receiving and transforming transcendental analysis. Throughout his phenomenological research, he argues that there are “conditions of reality” that make experience comprehensible and conduct moral. These conditions relate not to the timeless structure of the human mind, but to the fact of having a body and of living in a particular culture. The theory of the proletariat closes out this series of transcendental perspectives by posing, in effect, the “conditions of reality” of historical rationality” (1988, pp. 152-153). Jay sugiere, por su parte, que en su crítica a Sartre en *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty va a menospreciar “the role the proletariat had played in his own thought as the covertly transcendental ground of historical meaning” (1984, p. 374).

### 3. La inercia de la historia

El capítulo que Merleau-Ponty le dedica a Georg Lukács en *Las aventuras de la dialéctica* ocupa un lugar decisivo dentro la argumentación global de este libro. A través de una interpretación libre del pensamiento de dicho autor, centrada en *Historia y conciencia de clase*, Merleau-Ponty dilucida los rasgos de la dialéctica a la que, según él, el marxismo irá renunciando hasta llegar a la concepción del comunismo propuesta por Sartre. De este modo, este capítulo permite medir qué se pierde cuando la inicial filosofía sintética es sustituida por las antinomias que ella buscaba sobrepasar. Ahora bien, dado que la dilucidación de la dialéctica marxista es inseparable del problema de la historia, esta interpretación del pensamiento de Lukács es central para el tema que venimos rastreando desde *Sentido y sinsentido*. En ella se hace visible una formulación de la tentativa marxista de articular una lógica y una contingencia de la historia, situada ahora en una discusión filosófica más abarcadora sobre el devenir del marxismo en la primera mitad del siglo XX. Y en esta formulación se vislumbran los indicios de la crítica a la filosofía de la historia del marxismo que Merleau-Ponty desarrolla en el conjunto del libro.

Como en sus textos anteriores, también en esta ocasión Merleau-Ponty insiste en que el marxismo disocia la racionalidad de la historia de cualquier idea de necesidad: “ella no es necesaria” –sostiene, leyendo a Lukács– “ni en el sentido de la causalidad física, donde los antecedentes determinan las consecuencias, ni en el sentido de la necesidad del sistema, donde la totalidad precede y llama a la existencia aquello que se produce” (1955, p. 52). En la medida en que reconoce la historicidad de su propio saber sobre la historia, el marxismo renuncia tanto al mecanicismo como a una filosofía dogmática de la historia. Sin embargo, como observábamos en la lectura de *Sentido y sinsentido*, esta renuncia no implica la recusación de la noción de “totalidad”. Lukács, recuerda Merleau-Ponty, habla de una “totalidad de lo empírico” o de una “tarea de totalización”, que permite una comprensión de conjunto de los acontecimientos conocidos, pero excluye un dominio del todo (1955, p. 48). Por lo tanto, lo que se recusa en el marxismo es el dogma hegeliano de “la totalidad como sistema acabado”, “de la filosofía como posesión intelectual de ese sistema” y, en general, el tipo de racionalidad que se sostiene *de jure* en esos dogmas (1955, p. 51). Así, lo que Merleau-Ponty quiere acentuar en este aspecto de su lectura de Lukács es el cambio en la concepción de racionalidad implicado en la reinterpretación de la dialéctica hegeliana por parte del materialismo histórico. En particular, le interesa señalar que, cuando deviene material, la dialéctica “se hace más pesada” [*s'alourdisse*]: hay en Marx “una inercia de la historia, y también, para realizar la dialéctica, un llamado a la invención humana” (1955, p. 51). El fondo del materialismo histórico no es, entonces, la reducción de la historia a uno de sus sectores, sino su comprensión a partir de las relaciones entre personas mediadas por las cosas, esto es, “por los roles anónimos, las situaciones comunes, las instituciones en las que los hombres se han proyectado, de tal forma que su suerte se juega desde entonces fuera de ellos” (1955, p. 49). Dicho de otro modo, el materialismo defendido por el marxismo es el vínculo entre la persona y el exterior, las llamadas “fuerzas materiales” son “proyectos humanos devenidos instituciones” (1955, p. 49). Por eso la trama de la historia es ese devenir fuerza material o institución de la vida espiritual o de las significaciones. Así, según la lectura merleau-pontiana de Lukács, la racionalidad de la filosofía marxista de la historia no es equiparable a la hegeliana, el sentido de la historia aparece en ese lugar ambiguo que se denomina “materia humana” (1955, p. 51).

En apariencia, esta interpretación del materialismo histórico, que ahora Merleau-Ponty explicita en el pensamiento de Lukács, no es muy diferente a la que el autor sostenía en sus primeros textos de posguerra. Pero la referencia a la inercia de la historia en conexión con las instituciones conduce a un punto de inflexión en la elucidación merleau-pontiana del marxismo. Es en relación con esta cuestión que Merleau-Ponty señala los límites de la filosofía marxista de la historia:

Al marxismo del joven Marx como al marxismo “occidental” de 1923 le faltaba el medio de expresar la inercia de las infraestructuras, la resistencia de las condiciones económicas, así como naturales, el estancamiento de las “relaciones personales” en las “cosas”. La historia, tal como la describían, carecía de espesor, dejaba transparentar demasiado pronto su sentido; tenían que aprender la lentitud de las mediaciones (1955, p. 93).

Así pues, aunque la lógica de la historia del marxismo reconoce la contingencia, carece desde sus orígenes del medio para expresar el peso de lo social. Para comprender el sentido de la historia y lo que resiste a él, le hacía falta considerar su medio propio, esto es, la institución<sup>8</sup>, ese medio que es irreductible

<sup>8</sup> Es conocido que Merleau-Ponty se ocupa del tema de la institución en su curso de los jueves de 1954-1955, titulado “La ‘institución’ en la historia personal y pública”. En el resumen a ese curso, afirma: “entendíamos aquí por institución aquellos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia, - o incluso los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamado a una continuación, exigencia de un futuro” (1968, p. 61). Sin embargo, (las raíces de) la noción de “institución” de *Las aventuras de la dialéctica* (tal vez pueden ser halladas) pareciera acercarse más a esa “modulación de nuestra coexistencia” que Merleau-Ponty denomina “sistema simbólico” en la lección inaugural que pronuncia en el Collège de France en enero de 1953 (1953, p. 57). Pero incluso se puede trazar una línea de continuidad entre esta lección y lo afirmado sobre la “historia integral” en su proyecto de enseñanza y la “historia total” del inédito de Guérault (2001, pp. 36-48).

a la mera materia o al espíritu puro, porque se refiere a esa trama ambigua en el que se entrecruzan las personas y las cosas. Un medio cuyo desarrollo, sostiene Merleau-Ponty, no está sujeto ni a leyes causales ni a ideas eternas, sino que depende tanto de las significaciones como de los elementos fortuitos que lo modifican. Es decir, un “orden de las ‘cosas’ que enseñan las ‘relaciones entre personas’, sensible a todas las pesadas condiciones que la enlazan al orden de la naturaleza, abierta a todo lo que la vida personal puede inventar” (1955, p. 94). Es en este del “medio del simbolismo” que el pensamiento de Marx debía encontrar su salida, según Merleau-Ponty. Pero en lugar de profundizar en la ambigüedad de la dialéctica, el marxismo en su devenir teórico-práctico la reemplaza por un realismo ingenuo (naturalismo). Ese es para Merleau-Ponty el destino del bolchevismo, y también el del último Lukács frente al Lukács de *Historia y conciencia de clase*. Pero más significativo aún, es la salida que Marx mismo encuentra cuando liquida su primer periodo filosófico a favor del socialismo científico. En todos estos casos, la dialéctica termina reducida a la inteligibilidad de la materia considerada como un orden en sí, exterior a la praxis y completamente separada de ella. Bajo este esquema la historia ya no es la relación entre personas mediadas por las cosas, sino una ‘segunda naturaleza’, “opaca y determinada como la primera” (1955, p. 95), y, en consecuencia, la praxis no es más que una acción de tipo técnica que gestiona lo social. Este extremo objetivismo es la respuesta que la filosofía marxista le da al problema de la inercia de la historia (a la traducción de la densidad). Y el extremo objetivismo es la otra cara del extremo subjetivismo de Sartre en el que se consuma la ruina de la dialéctica<sup>9</sup>.

Ahora bien, si la carencia del medio para expresar la inercia de la historia ya estaba en el pensamiento del joven Marx, no es posible separar este desenlace de la dialéctica de los supuestos originarios de la filosofía marxista de la historia. Por lo tanto, la radicalidad de la crítica merleau-pontiana apunta, en última instancia, al corazón de la doctrina del marxismo: a la teoría del proletariado. Su cuestionamiento se dirige esencialmente hacia la encarnación del sentido de la historia en una clase empírica determinada. La filosofía marxista del proletariado suponía que esta clase, en cuanto universal en acto, llegaría a suprimirse a sí misma, esto es, realizaría su propia autocrítica en el desarrollo de la historia. Lo que implicaba que el proletariado, como universal concreto, debía ser de hecho, y no sólo en derecho, la negación de la sociedad existente. Y esto era suponer que era posible “juzgar la historia a nombre de la historia” (1955, p. 320). Pero, como lo advierte ahora Merleau-Ponty, identificar la dialéctica con el proletariado era, en el fondo, hipostasiar el trabajo de lo negativo –la crítica de sí– en una formación histórica y asumir dogmáticamente que el sentido total de la historia podía circunscribirse al desarrollo *de facto* de esta clase. Es decir, era confiar ciegamente que la potencia de interrogación y de duda inherente al pensamiento dialéctico –“siempre a punto de sacar de cada fenómeno una verdad que lo supera” (1955, p. 83) –, quedaría incólume una vez realizada en un portador histórico:

Pero la ilusión era solamente precipitar, en un hecho histórico, el nacimiento y crecimiento del proletariado, la significación total de la historia, de creer que la historia organizaba ella misma su propia recuperación, que el poder del proletariado su propia supresión, negación de la negación. Era creer que el proletariado fue, él sólo, la dialéctica, y que la empresa de ponerlo en el poder, sustraída provisoriamente a toda apreciación dialéctica, podría poner a la dialéctica en el poder (1955, p. 284).

Ahora bien, esta ilusión de una negación realizada en la historia sólo era posible haciendo del “futuro no capitalista un Otro absoluto” (1955, p. 129): postulando una resolución de la coexistencia humana en una sociedad homogénea o sin clases. En pocas palabras, la crítica del capitalismo del marxismo era inseparable de este absoluto de la negación, de la realización de esta sociedad última, cerrada sobre sí misma, sin exterioridad alguna. Esta negatividad pura que se fundamenta en última instancia en una plena positividad futura revela que el marxismo era más tributario de la tradición racionalista que lo que Merleau-Ponty suponía en sus primeros textos<sup>10</sup>. Pero, como se observa en *Las aventuras de la dialéctica*, esta conclusión está vinculada con un cambio en la forma como el mismo autor comprendía el sentido histórico del marxismo en sus trabajos anteriores. La introducción del simbolismo para expresar las relaciones interhumanas –el devenir del sentido en las instituciones– ya no está dirigido por el ideal de total transparencia de lo social y de la historia presupuesto en el humanismo marxista. Dicho de otro modo, la idea de una lógica de la historia no queda circunscrita a la solución del problema humano, sino que es comprendida ahora a partir de ese medio simbólico en el que la interrogación del sentido se sustrae a una respuesta última. Asimismo, la atención a la institución en la historia acentúa el vínculo entre pasividad y

<sup>9</sup> No es este el lugar para desarrollar los detalles de la crítica a Sartre que, como se sabe, motivó hasta cierto punto la escritura de *Las aventuras de la dialéctica* y ocupa una parte considerable de este libro. Sin embargo, cabe destacar que, en la defensa de la política comunista desplegada por este autor, Merleau-Ponty encuentra una justificación del comunismo basada en la negación de la verdad, la filosofía de la historia y la dialéctica. Sartre sustituye la dialéctica y la filosofía de la historia por una filosofía del sujeto, en la que la acción queda reducida a la creación pura. En este voluntarismo radical sartriano queda al descubierto la incapacidad de la teoría del proletariado para traducir la densidad de las mediaciones: del “intermundo”, de medio del simbolismo, de la verdad por hacer.

<sup>10</sup> La deuda del marxismo con el racionalismo de la filosofía política occidental es señalada por Claude Lefort en su lectura del pensamiento político de Merleau-Ponty (1978, p. 103).

resistencia al sentido<sup>11</sup>, que era menos claro en una concepción de la contingencia que ponía todo el peso en la actividad humana.

#### 4. Consideraciones finales

La evolución de la comprensión de Merleau-Ponty sobre la lógica y la contingencia de la historia está intrínsecamente ligada a su propia revisión crítica de sus investigaciones previas, particularmente aquellas presentes en *La fenomenología de la percepción*. El asunto fundamental de una esencia de la historia que se devela a partir de sí misma presuponía un principio de inteligibilidad y una orientación única de la historia. El papel del proletariado, desde esta perspectiva, es crucial, pues representa una universalidad activa, resultado de la historia, pero al mismo tiempo encarnando el sentido y la dirección de la historia misma. Si bien, para Merleau-Ponty, la historia es contingente y no hay una solución predeterminada a la coexistencia humana, la historia es comprensible y posee una orientación inherente que puede vislumbrarse en la figura del proletariado.

No obstante, esto se modifica con la introducción del concepto de *institución*, que transforma la idea de un sentido único de la historia en la de una multiplicidad de sentidos. La institución, tal como la comprende Merleau-Ponty, es la materialización de la vida espiritual y las significaciones; es decir, la historia se manifiesta como la conversión de ideas y sentidos en una fuerza tangible. No es una simple «cosa» externa ni un fenómeno puramente subjetivo de la conciencia, sino un «intermundo», o «cuasi-ser» como lo denomina Feron (2022, p. 253), que existe entre el sujeto y el objeto. Este concepto permite a Merleau-Ponty abordar una carencia en el marxismo al ofrecer una ontología social y una comprensión más profunda de la infraestructura. La institución se convierte así en un «modo de ser» de lo social, permeando la actividad humana y adquiriendo una autonomía y materialidad propia (incluso una «corporalidad») en el momento que en que se ha establecido.

Ahora bien, la relación intrínseca de la institución con la historia radica principalmente en que la praxis humana se constituye como su fundamento. La capacidad de los seres humanos para instituir, para ir más allá de sus «premisas» dadas (tanto objetivas como subjetivas), es lo que impulsa la historicidad. Esta capacidad de creación y transformación permite que las estructuras sociales evolucionen al ser reinterpretadas y retomadas por otros, asegurando que la institución no sea estática, sino un producto dinámico de la actividad humana que, una vez cristalizada, influye de nuevo en el curso de la historia.

De este modo, el nuevo énfasis en la noción de institución redefine la contingencia, la cual ahora es vista no solo como la indeterminación inherente a la actividad humana, sino también como una pasividad y resistencia al sentido, descrita como «resistencia pasiva», «falla de sentido» o «adversidad anónima», tal como se señalaba anteriormente. Este cambio conduce a Merleau-Ponty hacia una posición filosófica menos racionalista y humanista de lo que era inicialmente. En este sentido, *Las aventuras de la dialéctica* se presenta como un texto de transición fundamental en este replanteamiento: “El problema consiste en saber si sólo hay *hombres* y *cosas*, como dice Sartre, o si también hay este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse.” (1955, p. 223).

Desde esta perspectiva, se entiende de otro modo dicha carencia que identificaba Merleau-Ponty en el marxismo. A pesar de que la racionalidad histórica para el marxismo se ancla en la praxis inmanente a la vida de los seres humanos y el sentido histórico es también inmanente al acontecimiento interhumano y, por tanto, resulta inherentemente frágil, Merleau-Ponty critica que a la filosofía marxista de la historia le faltó reconocer plenamente esta resistencia al sentido y el peso de la contingencia. No obstante, esta crítica no le impide ver en Marx a un verdadero clásico, tal como lo expresa en reiteradas ocasiones en el Prefacio de *Signos*.

Justamente, es en *Signos* donde se puede observar con mayor claridad cómo este discernimiento en Merleau-Ponty se desarrolla en paralelo con su propio giro filosófico, transitando de un proyecto de articulación entre marxismo y fenomenología, y de una fenomenología centrada en la conciencia, a una ontología o a un cuestionamiento ontológico de Marx. Así pues, no es que un sentido sin equívoco habite lo real y lo racional, como en Hegel y Marx, sino que lo real y lo racional son recortados de la misma estofa, que es la existencia histórica de los seres humanos, y por ella lo real está prometido a la razón. Este giro implica también, por parte de Merleau-Ponty, una revisión de la ontología subyacente a su fenomenología, pues el paso de la conciencia encarnada a la noción de *carne*, y de allí a la naturaleza como ámbito simbólico previo a la escisión sujeto/objeto, sugiere una apertura hacia una ontología del *entre*, donde el sentido no es preexistente, sino que se instituye en la expresión. En este marco, la historia ya no es concebida como el despliegue de una razón que se realiza, sino como un medio simbólico en el que el sentido se interroga y se hace, sin garantías ni modelos trascendentes.

<sup>11</sup> Siguiendo otros textos de Merleau-Ponty, se podría hablar de una “resistencia pasiva”, de una “falla de sentido” o de una “adversidad anónima” (1960, p. 390).

Esto conduce a Merleau-Ponty a hablar de una dialéctica abierta e infinita, marcada por la ambigüedad. De hecho, en *Elogio de la filosofía* incluso parece usar el concepto de dialéctica como sinónimo de ambigüedad (1953, p. 63). Lo relevante aquí es que la idea de dialéctica se vincula con la noción de reversibilidad y con el paso de una conciencia encarnada a carne, es decir, el paso del punto de vista del sujeto al Ser. Tal como lo indica en esta misma conferencia, Marx no desplaza simplemente la dialéctica de la conciencia hacia la dialéctica de las cosas, sino que la desplaza hacia los seres humanos en tanto que transforman la naturaleza y las relaciones sociales mediante el trabajo y la cultura, esto es, mediante la praxis. Sin embargo, la confianza en la praxis, que en el marxismo encerraba la idea de una superación de la naturaleza por la actividad humana (aunque no se trata de un simple Prometeo), se matiza con la noción de pasividad y la importancia de la institución.

El abandono del humanismo prometeico del marxismo conlleva un consecuente énfasis en la importancia de la naturaleza, que ya no es vista como un otro inerte a ser dominado por el ser humano, sino como un ámbito que lo excede. Y en el simbolismo ya se ve lo que excede al ser humano. Es, por tanto, a partir de la distancia con el subjetivismo humanista que se vuelve a pensar la centralidad de la historia o, específicamente, a concebir la continuidad entre naturaleza e historia. En otras palabras, no hay que perder de vista que dicho distanciamiento del humanismo prometeico coincide con el interés de Merleau-Ponty, después de la publicación de *Las aventuras de la dialéctica*, en un estudio del concepto de naturaleza, que abre el camino para el esbozo de una nueva ontología. De ahí que Taminiaux (1985) señale que la ontología que Merleau-Ponty encuentra en Marx pueda comprenderse como auto-productividad (*self-productivity*). Para Marx, el ser humano, como auto-productividad, significa que tiene el estatus de principio ontológico, y esta auto-producción es comprendida por Merleau-Ponty como *ser-en-el-mundo*. Bajo esta lectura, la adversidad se convierte en una característica correlativa a una actividad que no tiene ni garante ni modelo superior al que pueda referirse. ¿Pero qué pasa con la contingencia cuando se ve desde la noción de expresión?

Desde la perspectiva de la expresión, hay un cambio en la pregunta por el sentido y, por lo tanto, la contingencia se vuelve aún más radical: no es solo que no haya un sentido, sino que el sentido no es preexistente. Merleau-Ponty insiste en el hecho de que el análisis de la expresión debe conducir a una teoría de la intersubjetividad, de las relaciones entre los seres humanos, la cual implica una reflexión sobre la filosofía de la historia. Pero, como se señalaba anteriormente, se trata de una totalidad no acabada, pues la historia y el sentido se conciben como abiertos, inacabados y por hacer. Justamente, en *Signos* se puede rastrear esta interrogación sobre el problema del sentido histórico buscando una alternativa al marxismo, ya que pone en cuestión “el concepto sintético de la historia como advenimiento de la razón”, en palabras de Taminiaux (1985).

En definitiva, la concepción de Merleau-Ponty sobre la historia y la verdad se transforma, alejándose de la teoría tradicional y asumiendo la expresión como su eje fundamental. Este desplazamiento lo lleva a otra comprensión de la historia y a un cambio de la dialéctica problema-solución a la interrogación, al devenir de la verdad como verdad por hacer. Es decir, la verdad se comprende como un acto de sedimentación en la experiencia, un proceso permanente que no termina en una comprensión definitiva o absoluta. Por esta razón, la historia es concebida como génesis de la verdad, pues ésta no es un saber preexistente o totalmente transparente que se descubre, y tampoco el sentido está preestablecido, sino que es el “exceso de lo que nosotros vivimos sobre lo que ya ha sido dicho” (1960, p. 104). Así pues, la verdad no es algo que se revela de manera definitiva ni como algo dado de antemano, sino que es algo que se instituye y se reinstituye en el devenir histórico. El pasado, por tanto, se revela en el contexto simbólico y no podemos extinguir o agotar su sentido, ni tampoco la comunicación supone la abolición de esa distancia.

De ahí que Merleau-Ponty, tal como lo indica Feron (2022), profundice su filosofía de las instituciones, describiendo el “ser instituido” a través del contacto con el pensamiento de Marx y con una filosofía dialéctica, en tanto lógica del fenómeno de la institución, y lo conduzca hacia una ontología de la naturaleza, como sentido del ser del “ser natural”, llegando finalmente al proyecto de una ontología general que capte la articulación entre el ser natural y el ser instituido.

## 5. Referencias bibliográficas

- Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2001.
- Coole, Diana. *Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-humanism*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Dayro Iván Vásquez Morales. *Política y emancipación. Una aproximación desde la ontología política de Miguel Abensour*, Bogota, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2020.
- De Souza Chauí, Marilena. *La experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Eiff, Leonardo. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.

- Esposito, Roberto. *Institución*, Barcelona, Herder, 2022.
- Feron, Alexandre. *Le Moment marxiste de la phenomenologie française. Sartre, Merleau-Ponty, Tran Duc Thao*, Paris, Springer, 2022.
- Jay, Martin. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Los Angeles, University of California Press, 1984.
- Kruks, Sonia. *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. New Jersey, Humanities Press, 1981.
- Labelle, Gilles. "Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort", *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, pp. 9-44.
- Larison, Mariana. *L'Être en forme : Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Mimésis, 2016.
- Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Gallimard, 1978.
- Lefort, Claude. "Flesh and Otherness", en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Johnson, G. & Smith, M. (eds.), Evanston, Northwestern University Press, 1990, pp. 3-13.
- López Sáenz, M<sup>a</sup> Carmen. "Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty", en *Daímon, Revista Internacional de Filosofía*, n° 51, 2010, pp. 103-121.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1953.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Éditions Gallimard, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror, Buenos Aires, Editorial Leviatan, 1986*.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Éditions Gallimard, 1996a.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours deux 1951 - 1961*, Paris, Éditions Verdier, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Éditions Belin, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Œuvres*, Paris, Éditions Gallimard, 2010.
- Neves, J. L. "Merleau-Ponty e o marxismo: política e filosofia da história", en *Dois pontos*;, Curitiba, vol. 13, n°1, 2016, pp. 111-127.
- Plot, Martín. *The Aesthetico-Political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*. New York: Bloomsbury, 2014.
- Revault d'Allones, Myriam. *Merleau-Ponty: La chair du politique*. Paris, Francia: Michalon, 2001.
- Smyth, Byan A. *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, New York, Bloomsbury Academic, 2014.
- Taminiaux, Jacques. "Merleau-Ponty. From Dialectic to Hyperdialectic", en *Dialectic and Experience. Finitude in Modern Thought*, Nueva Jersey, Humanities Press Inc., 1985, pp. 155-172.
- Whiteside, Kerry H. *Merleau-Ponty and The Foundation of An Existential Politics*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.