

Aproximación a la teoría marxiana desde el pensamiento fenomenológico-existencial de Merleau-Ponty, I

«Si le philosophe le sait, s'il se donne pour tâche de suivre les autres expériences et les autres existences dans leur logique immanente au lieu de se mettre à leur place, s'il quitte l'illusion de contempler la totalité de l'histoire achevée et se sent comme tous les autres hommes pris en elle et devant un avenir à faire, alors la philosophie se réalise en se supprimant comme philosophie séparée. Cette pensée concrète, que Marx appelle critique pour la distinguer de la philosophie spéculative, c'est ce que d'autres proposent sous le nom de philosophie existentielle... L'existence, c'est-à-dire une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique, et aussi incapable de s'en abstraire que de s'y réduire... L'homme n'apparaît plus comme un produit du milieu ou comme un législateur absolu, mais comme un produit-producteur, comme le lieu où la nécessité peut virer en liberté concrète.»¹

Que Merleau-Ponty aborde cuestiones socio-políticas repetidamente tiene su justificación en el sentido que para él tiene la filosofía como compromiso y en su simpatía para con la filosofía marxiana. Esto es lo que trataremos de mostrar en este escrito.

Verdaderamente, para Merleau-Ponty pensar su tiempo es la primera tarea que él tiene como filósofo: el filósofo debe aprender a «ver» este mundo que vemos y a analizar el recorrido que ha seguido el mundo hasta llegar a convertirse en mundo para nosotros, hombres de hoy; debe obligarle a decir aquello que no se ve por estar situado en un plano no tangible, para saber qué es en realidad el mundo y cuáles son las relaciones entre el mundo visible y el invisible. El filósofo debe «poner la conciencia en presencia de su vida irrefleja en las cosas y despertarla a su propia historia que se estaba olvidando»², porque hacerlo así puede suponer el restablecimiento del mundo y del ser humano como sentido de ser totalmente distinto de lo «representado» y de lo practicado en la vida real y en la ciencia actuales. Todo ello la filosofía únicamente lo puede realizar destruyéndose como filosofía separada del compromiso, de la li-

1. «Marxisme et philosophie», en *Sens et non sens* (SNS), Paris, Nagel, 1966, p. 236.

2. *Phénoménologie de la perception* (Ph.P.), Paris, Gallimard, 1985, p. 40.

bertad..., en fin, de las situaciones históricas³. En este sentido, haciendo suya la opinión de Marx, considera que si bien la filosofía debe dar voz a la experiencia del mundo, esto no tiene que convertirla en una filosofía puramente especulativa. La filosofía como reflexión sí es necesaria e imprescindible, ya que supone ruptura con lo inmediato, y es obvio que el propio Marx fue el primero en practicar una reflexión crítica para elevarse en perspectiva sobre la realidad explotador-explotado que se daba en el capitalismo de su tiempo. Merleau-Ponty en consonancia con Marx, reconoce que la filosofía especulativa es una enfermedad de la conciencia burguesa si se conforma con alcanzar la esencia eterna del hombre y del mundo y no se plantea como programa trabajar —crítica o filosóficamente— en la transformación del mundo.

«La verdadera humanidad se hace a través del trabajo y de la praxis y... no puede definirse de una manera definitiva. [Por eso], la única manera de obtener lo que la filosofía quiere obtener —una posesión completa del mundo—, es juntándonos a la historia en lugar de contemplarla. Como dice Marx en un texto célebre, la única manera de realizar la filosofía es destruyéndola.»

«La filosofía será falsa sólo en tanto permanezca abstracta, en tanto se encierre en los conceptos y en los entes de razón y esconda las relaciones interhumanas efectivas.»⁴

Sí, pues, la filosofía solamente se realiza al suprimirse como filosofía separada, lo que va implícito en ello es una actitud de compromiso por su parte. Por las razones que después se darán, Merleau-Ponty ve en esto lo que debe ser la actitud de la filosofía, y un punto de enlace entre el pensamiento crítico de Marx y la filosofía existencial.

Es indudable que el hecho de vivir en las circunstancias que en Francia en concreto, y en Europa en general, se daban, tuvo que tener mucho peso en Merleau-Ponty; y no sólo en él, sino también en los otros componentes de su generación; como Sartre, quien define la situación de aquel entonces comentando que «lo que hizo que saltase el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra. La guerra, la ocupación, la resistencia, los años que siguieron. Queríamos luchar al lado de la clase obrera —señala—, comprendíamos por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica..., y descubrimos el mundo»⁵. Toda esta experiencia de la guerra, la resistencia francesa y la postguerra le parece a Merleau-Ponty definitiva para verse la filosofía orientada sobre los acontecimientos, sobre lo exterior, sobre la vida política y social. Analizando la Francia de la resistencia durante la II G.M., y el período inmediatamente posterior a ella, en una visión retrospectiva que nos brinda en una conferencia de 1959, la situación de su país le parece a Merleau-Ponty tan ab-

3. *Ib.*, p. 520.

4. «La querelle de l'existentialisme», SNS, p. 136; «Marxisme et philosophie», SNS, p. 235.

5. «Merleau-Ponty», en *Situations IV*.

solutamente dramática y las cuestiones planteadas por aquel entonces tan urgentes para la propia filosofía que por necesidad se tuvo que formar una exigencia de compromiso y una fraternidad entre el personal político y los propios filósofos⁶. No querían renunciar al humanismo. La filosofía se interpreta entonces como debiendo estar en estrecha relación con la vida histórica y social y, lejos de mantenerse independiente, no se va a contentar con sufrir el entorno histórico, sino que va a tratar de cambiarlo al revelar otros rumbos y otras trayectorias posibles, quizás más verdaderas y más próximas al ideal de una humanidad de seres libres. Merleau-Ponty entendió que las circunstancias de su época histórica (la resistencia, la situación de postguerra, la experiencia socialista y los errores de la revolución rusa, el surgimiento de los partidos eurocomunistas, la crisis de las ciencias..., es decir, un clima de zozobra e inseguridad) le imponían su tarea al filósofo; y él, fiel a esta tarea, al igual que se hizo eco de la crisis de las ciencias y quiso entenderla desde su raíz para posibilitar su superación, fue especialmente sensible a las preocupaciones ético-sociales de su generación; de una generación para la que el momento de la historia en que se encontraban era equívoco en cuanto a que ofrecía datos de muy distinto signo: por un lado, un capitalismo inseguro de su propia estabilidad futura; por otro, un marxismo ruso que, si bien socialista en su «modo de producción», había dejado de animar una política verdaderamente proletaria; y, además de todo esto ya bastante desconcertante de por sí, en tercer lugar, una lucha de clases enmascarada bajo el nuevo socialismo eurocomunista que era, según Merleau-Ponty comenta en 1945, hipócrita y contradictorio⁷. Todas estas circunstancias le afectaban como filósofo que trata de entender la realidad en la que vive, y ahí tienen quizás su génesis sus escritos políticos en los que una reflexión sobre el marxismo ocupa, sin duda, el lugar preferencial.

Debemos distinguir tres distintos aspectos de la actitud de Merleau-Ponty para con Marx y el marxismo en general:

1) Reconocimiento del valor epistemológico y humanista de la teoría marxiana desde aquello que a Merleau-Ponty le parece altamente coincidente con la visión fenomenológica del hombre y su mundo. 2) A-comunismo, sin renunciar a la teoría marxiana totalmente y sin tampoco situarse en una postura anti-comunista. Merleau-Ponty entiende que hay una escisión entre lo que se anuncia en la sociedad comunista y lo que se hace en la práctica. 3) Descubrimiento de ciertos aspectos erróneos de Marx, como fisuras en su teoría favorecedoras de las contradicciones de la realidad comunista.

En lo que sigue a este escrito, desarrollaremos el primer aspecto de éstos arriba citados para, finalmente, establecer con claridad en qué puntos concretos convergen marxismo y fenomenología desde la propia visión merleau-

6. «La philosophie de la existence», *Dialogue* 5 (1966), p. 320.

7. Cfr. todo el escrito de 1945 «Pour la vérité», SNS, en donde Merleau-Ponty se manifiesta contra los primeros atisbos de partidos eurocomunistas, los cuales, lejos de pretender la ruptura —en la que él creía—, se avenían a colaborar con los gobiernos burgueses.

pontyana. Y será en la segunda parte de este escrito donde expondremos los otros dos aspectos segundo y tercero.

Cuando Merleau-Ponty se aproxima a la filosofía marxiana no lo hace únicamente porque pueda tener fe en su alternativa revolucionaria. Pensamos que su interés por Marx es también un interés *epistemológico*, es decir, filosófico, y ya no sólo de práctica sociopolítica. Si no logramos entender esto así, fácilmente podemos no comprender bien su simpatía por Marx e, incluso, sus intentos de justificar ciertas afirmaciones de los materialistas dialécticos, del mismo modo que durante toda su vida estuvo preocupado por las ciencias contemporáneas tales como la psicología, el psicoanálisis, la lingüística o la antropología, el marxismo, como ciencia social que es, con una determinada interpretación del mundo y del ser humano, le debió llevar a rastrear en él aspectos de su doctrina con los que viera confirmada su propia trayectoria de pensamiento. Por otra parte, no debemos olvidar que el pensamiento de Merleau-Ponty es *fenomenológico* y, como tal, la mayoría de sus premisas y planteamientos se encuentran, de forma manifiesta o sólo sugeridos, en la filosofía de su maestro Husserl. Por lo que atañe, pues, a su supuesta simpatía por Marx, quizás debiéramos ir estableciendo su congruencia con ciertas ideas del último Husserl que apuntalan tal simpatía. Sin embargo, dado que en esto la comparación Husserl-Merleau-Ponty no nos habría servido más que para evidenciar su *coincidencia* en temas sobre la historia y la crisis de su sentido, y poco podríamos resaltar de puntos exclusivos de la fenomenología de Merleau-Ponty, nos vamos a limitar a exponer, sin más, las afirmaciones merleau-pontyanas sobre los —a su juicio— rasgos positivos del marxismo, y vamos a dar por sobreentendida nuestra firme creencia —que no desarrollaremos por necesidades obvias— de su acuerdo y asunción de los planteamientos del último Husserl.

En «la querelle de l'Existentialisme» de 1945, la cual es una de las primeras referencias de Merleau-Ponty al pensamiento de Marx, encontramos una explicación muy clara de qué ve él en el marxismo que le lleve a admitir de él incluso fórmulas que aparentemente serían inaceptables para un fenomenólogo. Es cierto, dice, que hay un marxismo en sus fórmulas que parece negar el interior del sujeto y que trata a la conciencia como una parte del mundo, un reflejo del objeto, un subproducto del ser, es decir, como un epifenómeno. Así Engels, cuando reclama el establecimiento de «las verdaderas relaciones entre el mundo real y las ideas producidas por el cerebro humano», afirma que estas ideas a fin de cuentas no son más «que un producto de este mundo real» y que las debemos considerar «como los reflejos intelectuales de los objetos y de los movimientos del mundo real»⁸. De un modo similar se manifiesta Lenin. Según este marxista, «el cuadro del mundo es un cuadro que muestra cómo la materia se mueve y cómo la materia piensa», es decir, que «el cerebro [material] es el órgano del pensamiento»⁹. Podríamos añadir más afirmaciones

8. Merleau-Ponty cita aquí la obra de Lenin *Socialisme utopique, socialisme scientifique*, en «La querelle de l'existentialisme», SNS, pp. 134s.

9. *Oeuvres*. Edición rusa, tomo XIII, citado así por Merleau-Ponty en ib., p. 135.

marxistas en este sentido de evidente materialismo, pero todas ellas no valdrían más que para ilustrar la postura —paradójicamente— *comprendiva* de Merleau-Ponty que, a pesar de todo, las salva en lo que tienen de «insuficientes» pues, a su juicio, no andan totalmente erradas en lo que nos quieren dar a entender. Es claro que, como a él, les sucede también a la mayoría de los marxistas que no les parece suficientemente logradas estas fórmulas; no ven reflejada en ellas más que una filosofía metafísica que, como tal filosofía de la inmovilidad, remite todos los fenómenos a una sola sustancia, la materia. Con tales desafortunadas fórmulas reconoce Merleau-Ponty que no se logra expresar lo que —según él— es intuido por la filosofía dialéctica marxista, a saber, que en la realidad se dan necesariamente «*relaciones recíprocas* entre los distintos órdenes de fenómenos y la emergencia de relaciones o de estructuras originales sobre la base de los fenómenos materiales»¹⁰. En su opinión, cuando los marxistas insisten en excluir la noción de subjetividad interior y toda la problemática que le rodea, es precisamente por su intención —hay que reconocer que todavía muy primitiva o insuficiente— de escapar de lo que siempre se había hecho en filosofía situando demasiado el acento sobre uno de los dos extremos —el de la subjetividad— del acto del conocimiento. El marxismo tiene una razón muy profunda para salir del sujeto y, quizás excediéndose en esta renuncia, para situarse así en el objeto y en la historia:

«El materialismo histórico no es la reducción de la historia a uno de sus sectores: es el enunciado de un parentesco entre la persona y lo exterior, entre el sujeto y el objeto que funda la alienación del sujeto en el objeto, la reintegración del mundo al hombre.»¹¹

Esta es la idea que subyace al comentario de Merleau-Ponty de que, para Marx, *estamos comprometidos*. Entiéndase, no que *debamos* comprometernos en una transformación social de la realidad, sino que, de hecho, *ya estamos comprometidos*. ¿De qué modo? Lo estamos en cuanto que somos ya siempre *intersubjetivos*. Es decir, que desde el principio somos arrojados al mundo sin reservas (fuimos y somos, reiterando este hecho en cada momento presente), puestos en el exterior, en un mundo social. En este sentido, no somos para el materialismo marxista una interioridad privada, sino que somos «completamente históricos». Por tanto, cuando el marxismo argumenta contra una filosofía del sujeto, está haciéndolo como una argumentación «existencial» que ve al hombre como *existencia-en-el-mundo*, y no como conciencia constituyente. Piénsese que en *Sens et non sens* Merleau-Ponty señala que el mérito de la nueva filosofía «existencialista» es justamente la noción de existencia aplicada al hombre. *El hombre que existe ni es «cosa» entre las cosas —dice—, ni es conciencia constituyente, puro espíritu interno. El hombre es más bien movimiento,*

10. Ib. subrayado nuestro.

11. *Les aventures de la dialectique (AD)*, Paris, Gallimard, 1977, p. 52. Cfr. p. 49, en donde continúa con esta idea de relativización del sujeto en Lukács.

o sea, existencia: «movimiento por el cual... está en el mundo, se compromete en una situación física y social que queda constituida en su punto de vista sobre el mundo»¹².

La noción de «existencia» por parte de la filosofía pretende denotar, en primer lugar, que la relación entre sujeto y objeto ya no es una relación de conocimiento, sino «una *relación de ser*, según la cual el sujeto es su cuerpo, su mundo y su situación y, de alguna manera, *se cambia*»¹³. La conciencia es «siempre en situación», y esto lleva implícito el hecho innegable de la historicidad de la conciencia o, lo que es lo mismo, de una existencia que nunca está acabada. Precisamente es en esta reclamación para la conciencia de su inherencia histórica en lo que Marx enlaza con el padre de la filosofía existencial, Kierkegaard, quien a su vez con ello se proponía argumentar contra la idea hegeliana de poder superar todas las oposiciones de la historia con sólo el pensamiento¹⁴. En segundo lugar, la idea de la «existencia» supone una «llamada a la acción como medio de superar las oposiciones dialécticas»¹⁵. Y esto piensa Merleau-Ponty que es algo compartido también por Marx. La llamada marxiana a la praxis revolucionaria lo es desde una toma de conciencia por parte del sujeto activo de tal praxis: debe ser consciente de su explotación personal, debe verse a sí mismo perteneciente a una «clase» toda ella igualmente explotada y, en último término, consciente de que su fuerza de trabajo es imprescindible en el proceso productivo, debe confiar en que una revolución efectuada por su clase llegará a buen fin. Es decir, que una praxis sin teoría crítica, sin ser consciente de lo que pasa, de por qué se debe rebelar, de qué hacer y de a qué se podrá ir llegando escalonadamente, por sí mismo, no se sostendría por mucho tiempo y, por tanto, carecería de sentido. Pues bien, desde que Marx plantea la necesidad de esta toma de conciencia del sujeto y de esta comprensión del proceso dialéctico para decidirse y actuar, le está devolviendo al sujeto el propio gobierno de su vida y está admitiendo que, a fin de cuentas, «la historia tendría para él el sentido que él quiera reconocerle»¹⁶.

En nuestra opinión, Merleau-Ponty no reconoce suficientemente en 1945 el hecho de que la idea de necesidad histórica hegeliana todavía se sigue notando en Marx o, por lo menos, no la rechaza de plano; esto desde el momento en que para Marx, el capitalismo, con un elevado grado de desarrollo, *necesariamente* se va a romper, y se va a romper por la revolución proletaria que es su propia contradicción que va incubando en su seno. Y todavía hay «necesidad» en el proceso revolucionario subsiguiente pues, una vez puesta en marcha la revolución, necesariamente se van a seguir unas etapas determinadas (dictadura del proletariado —revolución armada primero y, después, estable-

12. «La querelle de l'existentialisme», SNS, p. 111.

13. *Ib.*

14. Cfr. «L'existentialisme chez Hegel», SNS, p. 111. «Il faut rendre concret l'universel abstrait qui s'est d'abord opposé à la vie», afirma Merleau-Ponty en p. 117.

15. «La querelle de l'existentialisme», SNS, p. 137.

16. *Ib.*, p. 138.

cimiento de un Estado socialista—, desaparición del estado socialista y entrada en la sociedad comunista). Merleau-Ponty no recusa esta herencia hegeliana de Marx de la necesidad de la historia. Pero, con todo, aún reconociéndola como presente en Marx en este sentido, tal idea de la necesidad no anularía al individuo y, por tanto, podemos aceptar las afirmaciones merleau-pontyanas que salvan y elogian a Marx: en primer lugar, si bien es verdad que un alto grado de desarrollo capitalista va a hacer surgir *inevitablemente* la lucha proletaria, lo que Marx no indica es cuándo, en qué momento exactamente sucederá esto. Con esta omisión por su parte creemos que Marx tenía claro que la escala hacia cotas cada vez más altas de productividad y riqueza capitalista no podrá sostenerse indefinidamente, pero el asalto proletario al poder político, económico e ideológico burgueses, *dependía de que los individuos fueran tomando conciencia*, cada uno primero y, a la vez, dentro de la apoyatura de su clase, de qué pasaba, qué se podía hacer, a qué otro sistema se podía llegar, y dependía finalmente, de que *se decidiesen* a actuar en un momento dado y no en otro: «La revuelta no es, pues —indica Merleau-Ponty interpretando a Marx, producto de las condiciones objetivas, es, por el contrario, la decisión que toma el obrero de querer la revolución, lo que hace de él un proletario»¹⁷.

En segundo lugar, Marx sí nos habla de esa serie de etapas revolucionarias, las cuales se seguirán las unas de las otras sin ninguna duda por su parte. Ahora bien, esta fe ciega en tal proceso histórico es puramente *formal*. En ningún momento preestablece una determinada duración temporal para cada una de estas etapas revolucionarias, ni cómo exactamente tiene que ser cada una de sus formas concretas, ni cuándo debe finalizar la etapa socialista, por ejemplo, para dar paso a la definitiva del comunismo. La decisión de dar por lograda y, por tanto, concluida la etapa del Estado socialista en todo caso *dependerá de los hombres que en ella vivan* y consideren, en su momento, que ya están interiorizadas suficientemente las libertades democráticas, y desenvuelto y expandido el proceso industrial lo bastante como para poder vivir comunitariamente de su riqueza. Precisamente quizás porque Marx no prefijó para nada cuándo exactamente se había de producir el paso de un «estado de necesidad» (socialista) a un «estado de libertad» (comunista), hoy se piensa que los países que en su día afrontaron la revolución tendrían problemas para saber cuándo hay ya bastante producción y riqueza como para no seguir necesitando trabajar la gente de un modo tan intenso. Es decir, que Merleau-Ponty supo captar agudamente ya en su época la verdadera intención de los textos marxianos: *sobre el determinismo de la historia* que hace nacer en el hombre de cada «modo de producción» una determinada «mentalidad» o «conciencia» y *no otra*, reflejo de la superestructura ideológica a la vez que de una concreta infraestructura

17. Ph.P., p. 505. Quizás la muestra de que esto es así, hoy la tenemos en el panorama político mundial, con países como EE.UU. —capitalista por antonomasia— en los que no ha surgido nunca ningún levantamiento grave, cuando de hecho sí se daban las circunstancias que Marx verá como definitivas para ello.

de trabajo e interacciones sociales, Marx contempla la iniciativa libre del individuo como un cruce entre el acontecimiento y el sentido: «La historia traza su itinerario, que sólo encuentra su término en nosotros, por nuestra decisión»¹⁸. Es decir, que sobre una «situación» concreta, ideológica y material, piensa Marx —según la interpretación merleau-pontyana— que el individuo decide —parcialmente— de su vida y de su acción. De tal forma que, según entiende Merleau-Ponty, el marxismo «no elimina[n] al sujeto como factor de la historia»; el marxismo no es un fatalismo o determinismo total que niegue las condiciones subjetivas —también determinantes— de la historia. Bien al contrario, quien mueve la historia es el propio sujeto: no el sujeto pensante, sino el sujeto que ejerce una *praxis* externa, objetivada, y dotada de sentido dentro de toda esa red de relaciones e intercambio de todo tipo que es el «modo de producción»¹⁹. Y hasta tal punto la historia depende de la libre iniciativa del individuo (libre, aunque aportando también sus motivos sociales) que Marx, al contrario que Hegel que podía confiar ciegamente en el curso de las cosas, no tiene otro soporte para la *praxis* histórica que la propia coexistencia de los hombres, tan contingente como ella sea.

«Conducido a lo esencial —dice—, el marxismo no es una filosofía optimista, es sólo la idea de que otra historia no es posible, de que no hay destino, de que la existencia del hombre es abierta, de que es la tentativa resuelta de este futuro del que nadie en el mundo ni fuera del mundo sabe si existirá ni cómo será». «Lo propio del marxismo... es admitir que el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, no son necesarios y *dependen de un acto revolucionario* cuya fatalidad no está garantizada por ningún decreto divino...»²⁰. Es más, sigue afirmando Merleau-Ponty: Marx dejó indicado que el caos y el absurdo son una de las salidas posibles para la historia, con lo cual acentúa grandemente el papel de la contingencia en la historia²¹.

En los *Rencontres Internationales de Genève* celebrados en 1947 bajo el tema «L'esprit européen», vuelve Merleau-Ponty a esta problemática con motivo de las intervenciones de Jaspers y Lukàcs. Según piensa, Marx nunca pretendió ofrecernos una vista total de la historia universal, pues es indudable que no podemos escapar de nuestra «perspective», y ella nos impide ver la totalidad del proceso histórico por el que tiene que pasar, en el futuro, la humanidad²². Se puede conjeturar, se puede intentar diseñar lo que sucederá en el futuro pero nunca con la pretensión de un saber científico. Por eso, Lenin explicaba que «cualquiera que sea la vía que parece ser la vía derecha, no es en

18. AD, p. 82. Merleau-Ponty indica, parafraseando a Trotski, que las conciencias de los hombres dan término a lo esbozado. Cfr. p. 116.

19. «La querelle de l'existentialisme», SNS, p. 138.

20. «Autour du marxisme», SNS, pp. 209, 211.

21. «Pour la vérité», SNS, p. 288.

22. «Les marxistes... ont toujours pensé qu'il était impossible de prévoir d'une manière scientifique l'avenir, qu'on n'avait connaissance que des lignes générales de la vie». *Rencontres Internationales de Genève*, Neuchâtel, la Baconnière, 1947, p. 252.

verdad la verdadera vía revolucionaria»²³. Por tanto, no podemos tener certeza del proceso histórico futuro y salir de nuestro horizonte perspectivista. Sin embargo, para Merleau-Ponty este futuro no nos tiene porqué resultar del todo inaccesible ni debemos resignarnos a ello. Todo lo contrario porque, en su opinión, la voluntad de prever lo que ha de llegar y de que el hombre quiera hacerse maestro de su propia historia, lejos de ser algo descabellado, es una necesidad. Es ésta una idea muy valiente por parte de Merleau-Ponty, pues él sabría que se le puede acusar de hegelianismo. Por extraño que a algunos les pueda parecer, considera que si nosotros no intentamos hacer un cálculo de cómo será el futuro —ese futuro derivándose del presente, bien por continuidad con él, bien por una provocada ruptura—, entonces, eso supondría dejar de ejercer uno de los rasgos más propios del ser humano. Y para él, «no se puede ser irracional, estamos condenados a la razón». Por eso, «si los hombres no saben la historia que hacen, no hacen su verdadera historia»²⁴. Tenemos presente que uno de los objetivos más prioritarios de *La structure du comportement* es dejar claro la superioridad del hombre sobre los otros órdenes de los seres vivos. Esta superioridad proviene de que el comportamiento humano es una estructura, no una cosa, un «hecho» cualquiera, pues «el comportamiento no se desarrolla en el tiempo y en el espacio objetivos, como una serie de hechos físicos; cada momento suyo no ocupa un punto y nada más que un punto de tiempo, sino que, en el momento decisivo del aprendizaje, un «ahora» sale de la serie de los «ahora», adquiere un valor particular y resume los tanteos que lo han precedido, así como asegura y anticipa el porvenir del comportamiento, transforma la situación singular de la experiencia en una situación típica y la reacción efectiva en una aptitud. A partir de ese momento, el comportamiento se desliga del orden del en sí y se convierte en la proyección fuera del organismo de una posibilidad que le es interior»²⁵.

Aquí es donde se ve el enlace de Merleau-Ponty con la interpretación marxiana del hombre. Para Merleau-Ponty, los gestos del comportamiento, en cuanto que recuerda y anticipa, no transparentan una conciencia, es decir, que sólo tenga por esencia conocer. Transparentan una cierta manera de tratar el mundo, de «ser en el mundo», de «existir». De modo análogo, el hombre para Marx no sólo conoce e interpreta; es mucho más que eso: es un ser práxico, que sabe que con su acción *puede* transformar eso dado actual que conoce e interpreta. Y, además, es un ser cuyo conocimiento no se limita a la realidad presente. La visión marxiana se parece en esto también a la de Comte del «voir par pré-voir»: porque sabemos cómo es el presente después de efectuar en él un análisis científico (estableciendo «datos», elaborando los conceptos adecuados para distinguirlos entre sí, interrelacionándolos...), podemos ir al futuro. El cálculo de cómo va a ser el futuro, nos será posible en vista de las leyes que hemos extraído del análisis del presente. Por ejemplo, puesta en marcha la rueda del

23. Ib.

24. «Les papiers de Yalta», Signes, Paris, Gallimard, 1985, p. 346.

25. *La structure du comportement* (SC), Paris, P.U.F., 1977, p. 136.

proceso industrial del capitalismo de hoy, es posible hacernos una idea más o menos aproximada de cómo va a seguir siendo la situación económico-social del mañana. ¿Que no nos gusta lo que predecimos que va a ser ese mañana? Pues, entonces, volvemos al presente después de efectuado ese cálculo predictivo, y lo transformamos para impedir que ciertas características de él actuales, al continuar existiendo, produzcan los efectos negativos que predecimos que se seguirán dando en la sociedad futura. Porque no somos un simple «hecho» para Marx, es por lo que podemos realizarnos como seres simbólicos y actuar del presente al futuro, y del futuro de nuevo al presente, para impedir parcialmente tal futuro. «Si no lo hacemos, los acontecimientos caerán sobre nosotros sin que los comprendamos, nos estrellaremos [contra ellos], quedaremos separados de esta historia que se desarrollará según un ritmo que no habremos podido prever»²⁶.

Una vez descartada la idea de un Ser Absoluto que predetermine e infunda necesidad en el trayecto de la historia, queda el hombre como el único responsable de lo que aquí ocurra: y su responsabilidad no es poca. La comprensión que él se forma acerca de cómo puede ir evolucionando la humanidad no le va a proporcionar —como así hace notar Landgrebe refiriéndose a Marx— una seguridad científica o exacta respecto a las posibilidades de su obrar. Pero sí le va a dar «libertad para obrar con responsabilidad en el instante en cada caso único de la historia»²⁷.

Postular una cierta racionalidad en la historia, creer en un cierto racionalismo por el que la historia vaya a suceder en el futuro inmediato más o menos aproximadamente a cómo pensamos ahora que va a suceder, eso es algo que —según dice Merleau-Ponty—, no podemos evitar. Más aún, resulta una necesidad para nuestras vidas el tener alguna idea del proceso de la vida histórica para que el carro de los acontecimientos futuros no nos coja desprevenidos²⁸. Por tanto, la historia sí es susceptible de interpretación objetiva, aunque ésta no sea nunca de rigor científico. Esta es la postura de Merleau-Ponty y lo que él cree que es también la postura del marxismo. A su modo de ver, el propio hecho de la «existencia», a la vez que implica nuestro anclaje en un entorno limitado y nos impide, por ello, captar el todo, nos hace estar religados a una parte de este todo. Entonces, por esta pertenencia a la historia total, tenemos derecho a tomarla en consideración. Renunciar a ello sería mutilarnos a nosotros mismos. Quien más se atreve a hacer prospecciones del futuro es precisamente la clase proletaria pues, como afirma Marx en el *Manifiesto Comunista*, cuando el proletariado, imaginando un futuro más justo y feliz, se lanza a un trastocamiento de la realidad capitalista, no tiene nada que perder y sí mucho que ganar. Ellos son los mejor (¿los únicos?) capacitados para ejercer su libertad, es decir, para hacer realidad una humanidad; y, al ponerse de acuerdo con

26. *Rencontres Internationales de Gèneve*, p. 253.

27. *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Avila, 1975, p. 153.

28. *Rencontres Internationales de Gèneve*, p. 253.

los proletarios de los otros países, una nueva universalidad. Tal es lo que muestra Marx, y lo que de él admira Merleau-Ponty. Porque esta universalidad que Marx pretende con su idea de un comunismo internacional se acopla a la suya del originario «los-unos-en-los-otros» que está en nuestra base y en cada partícula de nuestras existencias, presentes y futuras. Por eso es justificable por Merleau-Ponty en sus primeros escritos políticos (*Sens et non sens, Humanisme et Terreur*) la revolución armada de la dictadura del proletariado. Como para Marx, esta revolución cruenta es para Merleau-Ponty un mal necesario para conseguir una humanidad verdaderamente más universal, igualitaria y fraterna.

Hay en la historia una cierta lógica. Y por ella se entiende que podemos —e, incluso, debemos— predecir el futuro y actuar en consecuencia desde el presente, si queremos comportarnos como sujetos de nuestra historia. Pero, sin embargo, ésta será siempre una lógica muy poco perentoria, ya que continuamente está siendo invadida por la *contingencia*, es decir, por fenómenos, actitudes y comportamientos, *no previsibles*. Para Marx, como para Merleau-Ponty, el hombre sólo puede pensar la historia y elaborar un proyecto a partir de los diversos y equívocos datos que la historia le va ofreciendo. Pero esto sin garantías. Lo único que podemos asegurar, según Merleau-Ponty, es que los hechos accidentales, es decir, aquellos aislados o no exigidos por la situación total, «se eliminan por sí mismos de la historia, a falta de encontrar en el contexto histórico apoyos, concordancias y complicidades... Pero esta selección no garantiza más que la destrucción de los sistemas no viables, de las sociedades irracionales —dice—, y no garantiza la aparición de una nueva forma viable... Es, pues, la conciencia quien pone *definitivamente* razón en la historia [únicamente] religando en un sentido determinado la constelación de hechos. Toda empresa histórica posee algo de aventura al no estar jamás garantizada por ninguna estructura *absolutamente* racional de las cosas; [y] toda empresa histórica comporta siempre una utilización de las casualidades»²⁹.

Como se resume en el título de una de las obras merleau-pontyanas, la dialéctica es toda una aventura (*Les aventures de la dialectique*).

De todo lo dicho hasta ahora podemos ir ya sacando algunas conclusiones sobre la interpretación que Merleau-Ponty hace de Marx. Según el pensador francés, Marx introduce de una manera expresa «*al hombre como sujeto de la historia*»³⁰. Pero ya no sólo al hombre colectivo como «clase», sino también *al hombre individual*; a este hombre que todavía conserva el poder de servir o de traicionar a su clase integrándose o no en ella, y colaborando en un decurso u otro de la historia.

«Marx —señala en este sentido Merleau-Ponty— nos da una definición objetiva de la clase por la posición efectiva de los individuos en el circuito de la producción. Pero también nos dice que la clase no podrá llegar a ser un factor histórico y revolu-

29. «Pour la vérité», SNS, p. 294.

30. «La querelle de l'existentialisme», SNS, p. 139.

cionario decisivo en tanto que los individuos no tomen conciencia de ella... La clase como factor de la historia no es, pues, ni un simple hecho objetivo ni un sin valor arbitrario..., sino un hecho-valor, o un valor *encarnado*... El papel del sujeto en la constitución de la clase como factor histórico es más que nunca visible. [lo que ahora falta, pues] es... analizar el compromiso, el momento en que se unen unas con otras las condiciones subjetivas y las condiciones objetivas de la historia»³¹.

En marxismo no sólo tolera, por tanto, como imprescindible al individuo y a su libertad —situada—, sino que carga al hombre con una *responsabilidad* nada desdeñable; por tanto, con una *decisiva iniciativa* por su parte. ¿Qué es, pues, lo que en definitiva encuentra Merleau-Ponty en el marxismo como resonancia de la fenomenología? Nada menos que el descubrimiento del peso que la intersubjetividad social tiene en el individuo en el proceso de formación de su conciencia o subjetividad propia. Marx descubrió «l'existence sociale comme dimension de notre vie la plus «interieure» y, en consonancia con esto, descubrió igualmente la dinámica —real y objetivada materialmente en la sociedad— del perenne entrecruzamiento entre el individuo y la sociedad. Es decir, lo que Merleau-Ponty definiría en su propia terminología como *ambigüedad*: el sujeto de la historia es a la vez autónomo y dependiente, libre y también constreñido por unos poderes fácticos que repercuten en su forma de vivir y trabajar, y en su mentalidad. Marx establece, por tanto, «una nueva concepción de la conciencia» que desde que viene al mundo «no puede mantenerse en libertad más que comprometiéndola en cada instante»³². No que «deba» comprometerla —que sí debe—, sino que ya desde siempre está formada en base a ese compromiso. Lo que tiene de esencial el marxismo es justamente esta idea de que nada puede ser aislado del contexto social y del contexto total de la historia; ni siquiera las cosas pueden ser aisladas, porque lo que son es el resultado de un trabajo productivo social, y lo que valen («valor de cambio»), lo valen en virtud de la «forma universal de valor», que es una manera que tiene Marx de expresar la intersubjetividad y el intercambio de cosas e ideas, que es sustancial a la sociedad y al individuo. De acuerdo con esta idea, la grandeza del marxismo reconoce Merleau-Ponty que es el haber tratado el trabajo no como una simple capacidad transformadora y productiva de riquezas, sino como «la actividad por la cual el hombre proyecta a su alrededor un medio humano [simbólico] y supera los datos naturales de su vida»³³.

En «Marxisme et philosophie» Merleau-Ponty cita los *Manuscritos* para mostrar la idea marxiana de que no hay más sociedad que encarnada en el protagonismo de los individuos, y de que todo individuo es un ser social. «La sociedad —dice— no es para él un accidente sufrido, sino una dimensión de su ser. El

31. *Ib.*, pp. 139s.

32. *Ib.*, pp. 141ss. Como él afirma, en el existencialismo (que comparte esto con el marxismo) se trata «d'une liberté qui devient ce qu'elle est en se donnant des liens». Cfr. «L'existentialisme chez Hegel», SNS, p. 121.

33. «Autour du marxisme», SNS, p. 189.

hombre no está en la sociedad como un objeto en una caja, la asume por aquello que posee de más interior. He aquí por qué puede decirse citando como hace los *Manuscritos* que «el hombre produce al hombre mismo y al otro hombre»³⁴.

Una vez que para Marx no existe ninguna fuerza sobrehumana que guíe la historia, y una vez que no es la conciencia colectiva abstracta quien la dirige, únicamente le queda señalar como conductor de la historia y motor de la dialéctica, al *hombre comprometido*: el hombre marxiano comprometido con la naturaleza, de la que se apropia; y justamente en el modo como se la apropia y transforma, se dibuja el mundo de sus relaciones con los demás, el sistema de coexistencia humana, lo cual hace posible la evolución de la historia y su sentido. El trabajo como praxis instituye todo un complejo proceso económico-político social y, a la vez que tiende a consolidarse en un «modo de producción» determinado que se transmite a las nuevas generaciones e invita a su conservación, es fuerza creadora y renovadora que incita al cambio y a la evolución. La misma praxis humana que dio lugar a distintas instituciones establecidas (*establishment*), generará también una praxis *humana* revolucionaria desestabilizadora de las formas inertes de la sociedad. Por eso, ahora es el trabajo como praxis el que de nuevo nos evidencia la ambigüedad del ser humano, y el que evidencia que todos los fenómenos ocasionados por el trabajo (vida económica, mercancía, intercambio, alienación, etc.), sólo son posibles «porque el hombre no es ni una cosa ni tan sólo un animal, y porque posee el privilegio de referirse a otra cosa que no es él mismo, porque no sólo es sino que «existe»³⁵.

Marx no hace del hombre una cosa realizando de él una especie de objetivación positivista. Por ejemplo —insiste Merleau-Ponty— él nunca aceptaría hablar de una conciencia colectiva de la que los individuos fuesen los instrumentos (Durkheim). Aquí es donde radica el carácter dialéctico del materialismo marxista, el principio de productividad y de novedad que se llama dialéctica. Por no ser el hombre ni cosa ni un animal cualquiera, ni tampoco sólo conciencia constituyente e interior, su relación práxica y real con instrumentos y objetivos, le compromete en el mundo; y esto de tal modo que le hace tener un afuera «objetivo», «sufriente» o «sensible», es decir, situado natural y socialmente, y una «subjetividad» abierta, activa y capaz de establecer, sobre el mismo suelo de su dependencia, su autonomía»³⁶. Toda sociedad, toda formación ideológica en ella y toda relación que se establezca con la naturaleza y con los hombres entre sí, provienen de una praxis por la que se da a todo eso una significación humana. En esta perspectiva, todo lo que existe, es *objeto humano*, creación de la praxis del hombre. Ha sido Marx quien ha introducido esta noción de *objeto humano* y, por todo lo dicho, Merleau-Ponty reconoce y com-

34. Cfr. «Marxisme et philosophie», SNS, pp. 227s, en donde hace estas citas.

35. Ib., p. 227.

36. Ib., p. 230.

prende el que la fenomenología haya usado tal noción y la haya ampliado³⁷. Con su desarrollo de la teoría de la praxis o de la existencia social como el medio concreto en que se hace posible la historia, Marx —dice— realiza una verdadera «*fenomenología del mundo cultural*» y enlaza con la idea de Husserl de que la subjetividad trascendental es intersubjetividad³⁸.

Especial interés ofrece una nota a pie de página de *Phénoménologie de la perception*, cronológicamente hermana de todas las afirmaciones merleau-pontyanas que en estas páginas hemos ido citando. Esta nota es del año 1945³⁹, y ocupa dos páginas enteras. En ella comienza refiriéndose Merleau-Ponty a la intersubjetividad como intuición de Marx, para luego comentarla desde su punto de vista propio. En esta nota dice que, al igual que con respecto al psicoanálisis podemos dejar a un lado sus concepciones decimonónicas y reductoras («pansexuales») e ir a su pensamiento más «fenomenológico», también podemos hacer lo mismo con el materialismo marxista, separando de él las concepciones «reductoras» y el pensamiento causal, para así dejar emerger en él «un método descriptivo y fenomenológico». Marx «hincha» la noción de «economía», como Freud la de «sexualidad». Por eso, debemos purificar al marxismo de ciertas fórmulas leyéndolo, así, en otra clave y exponiéndolo, si se quiere, en otro lenguaje, que desde luego tiene que surgir de sus propias palabras o de «entre» ellas. Si así hacemos, dice Merleau-Ponty que nos vamos a encontrar, por ejemplo, con que eso que parece ser una reducción de la historia a economía no lo es tal:

«La economía se encuentra reintegrada a la historia más bien que la historia reducida a la economía... El sujeto real de la historia, que ella [la historia materialista] quiere reencontrar bajo la abstracción jurídica del ciudadano, no es solamente el sujeto económico, el hombre en cuanto factor de la producción, sino, de forma más general, *el sujeto viviente*, el hombre en cuanto productividad, en cuanto quiere dar forma a su vida, en cuanto ama, odia, crea o no obras de arte, tiene o no hijos. El materialismo histórico no es una causalidad exclusiva de la economía. Nos inclináramos a decir que no hace descansar la historia y las maneras de pensar en la producción y en la manera de trabajar, sino más generalmente en la manera de existir y coexistir, en las *relaciones interhumanas*. No reduce la historia de las ideas a la historia económica, sino que sitúa a las dos en la historia única que ambas expresan, la de la existencia social»⁴⁰.

37. Ib., pp. 231s.: «On comprend donc qu'il ait été réservé à Marx d'introduire la notion de l'*objet humain* que la phénoménologie a reprise et développée. Les philosophies classiques ont dissocié cette notion: la rue, le champ, la maison étaient pour elles des complexes de couleur en tous points comparables aux objets de la nature et seulement revêtus d'une signification humaine par un jugement secondaire. Marx, en parlant d'objets humains, veut dire que cette signification est adhérente à l'objet tel qu'il se présente dans notre expérience».

38. Ib., p. 237.

39. Ph.P., pp. 199-202.

40. Ib., p. 200. Subrayado nuestro.

Bajo todos estos planteamientos es como hay que leer *Humanisme et terreur*, obra escrita entre 1946 y 1947. La defensa del marxismo que en ella aparece como incondicional es fundamentalmente consecuencia de esta visión epistemológica del hombre por parte de la teoría de Marx, la cual Merleau-Ponty ve muy próxima a la suya propia. La violencia marxista, según Merleau-Ponty, persigue el objetivo de conseguir un mundo más humano, o sea, de unión más igual de los unos con los otros, de ejercicio de una verdadera vida intersubjetiva. Su violencia manifiesta abiertamente un fin deseable y, por lo tanto, la justifica ante los ojos de Merleau-Ponty. Y, al contrario, enseñar la no-violencia, significaría en su época la consolidación de la violencia establecida, es decir, la consagración de un modo de producción que hace inevitables la miseria y la guerra velada⁴¹. Pero la concepción de la realidad marxista no se entiende si no es contrastándola con la otra realidad que pretende negar y superar: la burguesa capitalista. Estableciendo este contraste es como comienza Merleau-Ponty su prefacio de *Humanisme et terreur*; lo cual prueba que éste es para él un punto esencial: bajo el reclamo de principios de la democracia liberal se nos cuela sigilosamente toda la ideología burguesa que violenta — para todo un amplio sector de la población industrial— los más elementales derechos humanos, y que mantiene una política extranjera de explotación de las colonias y, por consiguiente, de avasallamiento de los demás. El mantenimiento de la pureza de los principios liberales no solamente tolera, sino que requiere violencia; aunque ésta sea extremadamente sutil a veces y, por ello, más desapercibida y más eficaz. Asistimos continuamente a una violencia establecida «escondida» bajo una mistificación liberal —afirma Merleau-Ponty— que la consolida y justifica⁴². Y, como quiera que los valores-ídeos valen lo que valen en la sociedad las relaciones del hombre con el hombre, es claro que el liberalismo queda en evidencia. No importa lo que los capitalistas tengan en su cabeza ni lo que propugnen, sino lo que en realidad hace el Estado dentro y fuera de sus fronteras. Y esto que hace y que, en definitiva, es el Estado capitalista, lleva a Merleau-Ponty a la necesidad de llegar a *su sustancia profunda*⁴³, es decir, ideológica; a aquello que Marx califica de ciencia del sistema social burgués: su economía política. Por tener preferencia los intereses del Capital sobre lo que debieran ser unas verdaderas relaciones interhumanas, por eso la alternativa presentada por Marx como desenmascaradora del cinismo liberal le parece muy válido y oportuno a Merleau-Ponty:

«Toda discusión sería del comunismo debe, pues, poner el problema como él hace, es decir, no sobre el terreno de los principios, sino sobre éste de las relaciones humanas».

«El marxismo se abre sobre un horizonte de futuro en donde es para el hombre el ser supremo»⁴⁴. Pero claro, es obvio que para desderrojar la sociedad de

41. *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1980, p. 45.

42. *Ib.*, pp. 39s.

43. *Ib.*

44. *Ib.*, pp. 41, 45.

sus actuales ataduras se impone contrarrestar con la violencia proletaria la violencia represora —también armada, no se olvide— en la que se atrincheran los capitalistas, que tienen mucho que perder y defender. Este tipo de violencia Marx la concibe como algo pasajero e inevitable, y la ve personificada en la violencia proletaria. Toda discusión seria del comunismo debe hacerse sobre la base de que surge como alternativa descalificadora del capitalismo liberal que excluye, de hecho y de principio, toda hipótesis revolucionaria que signifique reconstruir de otro modo más justo las relaciones humanas. Es sólo bajo este espíritu como Merleau-Ponty confiesa que ha retomado la cuestión de la violencia comunista, y no con el ánimo de probar si, por ejemplo Bujarin dirigía o no una oposición organizada, si la ejecución de los primeros bolcheviques era verdaderamente indispensable para el orden y la defensa nacional de la U.R.S.S. Confiesa que tampoco es su propósito rehacer los procesos de Moscú de 1937. Lo que él pretende en *Humanisme et terreur* es —una vez publicada la obra del escritor Arthur Koestler *El cero y el infinito*, con una respuesta sobre ciertos aspectos de la violencia que a Merleau-Ponty le parece insuficiente— reflexionar sobre el problema de la teoría y de la práctica de la violencia en el comunismo, partiendo del caso de Bujarin, de cómo él ejerce sobre sí mismo y motiva su propia condena. Merleau-Ponty aclara que va a intentar comprender a Bujarin como revolucionario situado ante situaciones-límite muy semejantes a las vividas en la reciente historia de Francia. Por nuestra parte, como por motivos de economía de espacio hemos de ir acotando el tema continuamente, de todo esto recogeremos solamente lo que nos parece el eje intencional del discurso merleau-pontyano: Bujarin le sirve a Merleau-Ponty para mostrar en su ejemplo viviente el terrible peso de la contingencia en la historia. Puesto que por una parte el hombre y la historia son aún-por-hacer, y puesto que, por otra parte, el hombre nunca puede conocer desde su situación en perspectiva la pertinencia o no de sus actos, en el transcurso de nuestras vidas —y mucho más en las de los revolucionarios activos— «instituciones amenazadas de nulidad exigen del hombre decisiones fundamentales, y en donde el riesgo es total, ya que el sentido final de las decisiones tomadas depende de una conjetura que no es enteramente cognoscible»⁴⁵. Puesto que el hombre es hombre y no «cosa», sus decisiones se hacen sobre un riesgo o amenaza del sentido. «Marx distingue radicalmente la vida humana de la vida animal porque el hombre crea los medios de su vida, su cultura, su historia y muestra así una capacidad de iniciativa que es su originalidad absoluta»⁴⁶.

Por todo esto, la lectura merleau-pontyana de la teoría de Marx como dialéctica podríamos resumirla en los siguientes postulados que él cree que ambos comparten:

1) El ser humano es una estructura original, pero no en el sentido de conciencia constituyente y privada. Esa «privaticidad» no existe, desde el momen-

45. *Ib.*, p. 43. Subrayado nuestro.

46. *Ib.*, p. 45.

to en que surge sobre la base de unas relaciones de reciprocidad con lo social. Hay un parentesco originario entre el sujeto y el objeto, entre la persona y el exterior.

2) Ni conciencia constituyente ni tampoco «cosa», la originalidad del ser humano proviene de su capacidad —hegeliana— de manifestar su «poder ser» en la actividad transformadora, en la praxis creadora que ejerce a través del cuerpo.

3) Si el ser humano es actividad creadora, entonces lo social no es sólo un objeto, sino ese social-*mío* y de otros, puesto por el hombre y vivido por el hombre⁴⁷.

4) Esta capacidad de crear y transformar —la naturaleza física y sus mismos logros sociales establecidos culturalmente—, es una capacidad que si se vive a través de cuerpo es inmediatamente coexistencia y compromiso. Ni «cosas» ni «conciencias», somos existentes-«en-un-mundo» socio-histórico, constituido por una red de relaciones intersubjetivas de intercambio, tanto físico como ideológico.

5) La praxis del comportamiento humano, sujeto de la historia es, pues, siempre ya comprometida, fuera de sí, trascendiendo la esfera de la individualidad: por un lado, es genéticamente intersubjetiva; por otro, a su vez está siempre dirigida hacia fuera de sí, hacia la intersubjetividad social.

6) La intersubjetividad social constituyente del individuo no elimina su poder creativo personal. El itinerario trazado en el curso de la historia y por la sociedad encuentra su término en la decisión del individuo y en el sentido que le da a la situación. De tal forma que el ser humano lleva en sí una ambigüedad constitucional que le hace ser, a la vez, producto de la materia social, y persona creadora de esa materia social (la cual es, por tanto, «objeto humano»).

7) La praxis creadora de sentido y transformadora del sujeto únicamente es posible sobre la base de una doble in-completitud: tanto por parte de cada ser humano, tanto por parte de la historia.

a) Ni hay carencia de sentido en la historia, ni la historia está ya hecha: el hombre y la historia se hacen y están por hacerse en la dialéctica continua.

b) El sentido de la historia sólo está esbozado y no hecho porque no hay razón histórica que guíe la historia desde fuera. Por eso, hay posibilidad de equívoco, de fracaso, de rectificación, en la historia. Nada está garantizado y todo depende de la propia praxis humana. La historia empírica es el escenario de una verdad en génesis.

c) Pero si bien es cierta la contingencia en la historia, eso no quita que — como seres creadores que somos, y que nunca podemos evitar serlo— tratemos de imaginar cuál será su rumbo, cómo podemos provocar ruptura y hacer de éste un mundo de relaciones más humanas. Estamos condenados a crear sentido, «nuevo» sentido, nueva racionalidad. En ello va implicada la responsabilidad del hombre, y su esencia más propia.

47. «Le philosophe et la sociologie», *Signes*, p. 141.

8) «No existe humanismo más serio que el que espera... el reconocimiento del hombre por el hombre»⁴⁸. La filosofía de Marx es, pues, humanista, ya que afrontó las relaciones entre los hombres como invivibles para una gran mayoría, y se planteó la constitución entre ellos de una nueva situación y de una nueva historia que les fueran comunes⁴⁹. Considerada nuestra injusta época desde un futuro más humano, esta época es la prehistoria de lo que será la verdadera historia, una historia de plenitud de interrelaciones, en la que el hombre se reconciliará con el hombre y con la naturaleza. Esta es la idea perseguida a través del comunismo *internacional*. Todos nosotros y todas las culturas somos variantes de una sola vida; todos somos seres semejantes y que, como tal semejantes, hemos de convivir. La humanidad alcanzada en un país debe hacerse extensible al resto de los países como un derecho inherente a todos los hombres y mujeres por igual, ya que todos nos reconocemos los-unos-en-los-otros más allá de todas las particularidades existentes⁵⁰. La conciencia proletaria no es, pues, un conocimiento bajo la forma de un «yo pienso» (lo cual es lugar de desunión, porque es en él en donde radican las diferencias, diferencias de «mentalidad» simplemente), es una *praxis* humana, que al ejercerse supone la superación efectiva de la rivalidad de las conciencias y del dilema sujeto-objeto de quienes la realizan⁵¹. En la *praxis* humana no sólo se comprende (interiormente) el curso de la historia, sino que también se transforma (exteriormente). El ser humano es, por tanto, en su *praxis* social, más que objeto y algo menos que «sujeto» constituyente. Es, por tanto, en su *praxis* social, algo más que objeto y algo menos que «sujeto» constituyente. Es (radicalmente) ser ambiguo.

M. L. PINTOS PEÑARANDA
(Universidad de Santiago de Compostela)

48. «Note sur Machiavel», *Signes*, p. 281.

49. *Ib.*, pp. 282s; «Partout et nulle part», *Signes*, p. 165.

50. HT, p. 45.

51. AD, pp. 76s.