

# *Aproximación a la teoría marxiana desde el pensamiento fenomenológico-existencial de Merleau-Ponty, II*

«Le philosophe de l'action est peut-être le plus éloigné de l'action»<sup>1</sup>

En la primera parte de este escrito hemos tratado de mostrar cómo hay en Marx una actitud sobre el ser humano muy aproximada a la perspectiva fenomenológica que se ofrece a través del pensamiento de Merleau-Ponty. Marx según él, capta lo que es en esencia el ser humano (una subjetividad intersubjetiva; nunca un ser aislado o absoluto, sino ya comprometido en origen) y lleva esta intuición a un intento de transformación del mundo en consonancia con ella. Ahora, en esta segunda parte, de nuevo desde el pensamiento merleau-pontyano, veremos su actitud crítica con el marxismo intentando captar el porqué de esta crítica. Nuestra finalidad última (y pensamos que hoy en día de plena actualidad debido a los acontecimientos producidos recientemente en los países del Este) es poner de relieve la anticipación que Merleau-Ponty realiza ya en su época del fracaso marxista. Las referencias que este autor realiza continuamente a sucesos históricos concretos acaecidos en su época quedarán como el telón de fondo de su actitud, pero sin que casi podamos nosotros concederles protagonismo en este trabajo. Por consiguiente, nos centraremos fundamentalmente en las insuficiencias que según la postura fenomenológico-existencial de Merleau-Ponty invalidan la filosofía marxista y en la llamada merleau-pontyana a la subjetividad como recuperación del sentido de las ciencias y del saber occidental.

El fracaso registrado en el marxismo Merleau-Ponty lo comprendió ya en aquel entonces enmarcado en un fracaso más general: el de la racionalidad europea en sus distintas manifestaciones. Merleau-Ponty, en una de sus intervenciones en los *Recontres Internationales de Genève*, hace una somera descripción de este fracaso. Parte del presupuesto de que, en contraste con otras civilizaciones, lo propio de Europa es un cierto tipo de relación entre el hombre y la naturaleza, o entre el hombre y los otros hombres. Hoy en día es esta relación lo que está en crisis: a) Hay crisis de la idea de verdad

---

1. *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1985, p. 68.

y de objetividad; b) crisis respecto de la libertad, c) y crisis en el ámbito del trabajo.

a) La distinción entre el yo y el mundo natural y la consiguiente relación que se desprende entre estos dos elementos de la realidad, sirve de paradigma de la idea de objetividad o verdad. ¿Qué es lo objetivo y, por tanto, aquello susceptible de verdad o certeza?: lo objetivo, cuya tal objetividad se consigue al aislarlo del sujeto. Este criterio de verdad está en el origen de la ciencia occidental; por tanto, en el origen de la técnica; y, por tanto, en el origen de los modos de trabajo europeos.

b) El Estado es considerado en Europa el lugar de realización de la libertad. El Estado no es una masa de gente acumulada sin más, sino el medio humano en el cual la libertad del hombre puede realizarse efectivamente.

c) La invención del trabajo en el sentido hegeliano de transformación del mundo que lleva, por tanto, a considerarlo expresión y realización del ser del hombre, es también una actitud propia de Europa y creada por ella.

Estos tres aspectos de nuestra conducta racional o cultural están en crisis. Veámos: a) Hoy, el criterio de verdad establecido en base a una supuesta separación del sujeto de su objeto, no se sostiene ya más. El objeto que pretende estudiar la ciencia tiene un sentido creado por el hombre y éste es, por tanto, realidad viviente inseparable totalmente del objeto que pretende estudiar. Husserl —el padre de la fenomenología y, por consiguiente, el gran maestro de Merleau-Ponty— muestra una crisis de la idea de la verdad al poner al descubierto la imposibilidad de medida objetiva, independiente del sujeto que realiza la medición.

b) En cuanto a la libertad, es un hecho evidente que los Estados europeos actuales, con su modo de producción capitalista, mantienen a una gran parte de la población en condiciones no-vivibles de inhumana explotación.

c) Y por lo que se refiere al Estado, éste ya no será jamás, en su modo capitalista, el lugar de realización de la libertad universal (hegeliana), pues esa capacidad transformadora que hace del hombre un ser superior, se vuelve contra él en el trabajo que ofrece la producción capitalista y, en vez de expresión de su «poder ser» propio de la esencia humana, se convierte en medio de vaciamiento de sí y enajenación.

Ante el reconocimiento de esta crisis por Merleau-Ponty, la solución que le ve no puede ser retroceder hacia modos de producción precapitalista, sino «ir más allá», ir hacia adelante<sup>2</sup>. Hasta 1950 aproximadamente, este «ir más allá» significaba en él ir de la mano del proyecto marxista hacia una nueva humanidad más universal y «humana». Ahora bien, ya desde 1946, Merleau-Ponty se encuentra en una situación paradójica, especialmente reflejada en *Humanisme et terreur*: por una parte tiene que defender las tesis esenciales del marxismo contra el pensamiento burgués y, por tanto, defender la validez de su proyecto revolucionario; pero, por otra, tiene también

2. *Rencontres Internationales de Genève*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947, p. 133.

que defender la teoría marxiana contra una cierta práctica de ella en la política comuista, que la desvirtúa y no le es fiel. Una vez que el modelo capitalista no parecía idóneo para alcanzar una situación de verdadera libertad para todos los hombres por igual, Merleau-Ponty se va a mantener en una actitud de *attentisme* frente al marxismo. Así como reconoce que era imposible la adhesión total al comunismo tal y como se estaba llevando a cabo, piensa que, a pesar de ello, «se imponía una actitud de simpatía, que reservara las posibilidades de un nuevo flujo revolucionario»<sup>3</sup>. Sin embargo, como confiesa al final de *Les aventures de la dialectique* —posteriormente a *Humanisme et terreur*; en concreto, en lo que va desde 1955 en adelante<sup>4</sup>—, su actitud cambia hacia un sentido fundamentalmente crítico que, aunque ya viene de atrás, ahora supone una visión, por lo menos, abiertamente crítica<sup>5</sup>. El tema del marxismo es abordado repetidas veces, y su postura con respecto a él es resumida en este período, si bien en estas dos obras citadas lo trata con más insistencia y amplitud: así, en *Cours de 1955-56*, califica de «crisis» la dialéctica actual<sup>6</sup>; en *Cours de 1956-57*, sugiere que en el joven Marx de los Manuscritos hay dos concepciones yuxtapuesta sobre la naturaleza «objetiva» y que prescriben la evolución posterior del marxismo científico<sup>7</sup>; en *Cours de 1958-59*, califica la noción de praxis marxiana como una respuesta a la «crisis» «demasiado simple»; la solución de Marx, dice, no está «à la mesure de la crise». Bien pudiera ser, entonces, que de la misma forma que el marxismo le vale<sup>8</sup> para analizar con un espíritu crítico las contradicciones que se dan en este mundo en el que todos estamos ya comprometidos<sup>9</sup>, las reflexiones críticas de Husserl sobre la

3. *Les aventures de la dialectique (AD)*, Paris, Gallimard, 1977, p. 334.

4. *Les aventures de la dialectique* es de 1955. *Signes* tiene escritos políticos datados desde 1949, y su *Préface* lo elaboró en 1960.

5. Ya antes tenía cabida en él la perspectiva crítica hacia el marxismo. Así, el resumen del *Cours* 1953-1954, concluye con la indicación de que se debe «remettre en cause l'idée marxiste d'un sens qui soit immanent à l'histoire» (p. 56). Pero, aunque este cuestionamiento que solicita implica la existencia de una disconformidad, la postura de Merleau-Ponty con respecto a la teoría marxiana aparece todavía un poco titubeante. Un ejemplo lo tenemos en que si en este *Cours* citado llama a cuestionar la lógica de la historia de Marx, en esa misma época, en *Eloge de la philosophie* de 1953 menciona el acierto que tuvo Marx al haber insistido en que es imposible pensar en el porvenir, puesto que su protagonista, el ser humano, es poco seguro e imprevisible (cfr. p. 60). Sin embargo, este supuesto titubeo contradictorio para muchos no lo es tal, como ya hemos mostrado en la primera parte de este escrito.

6. P. 84.

7. Pp. 171 ss.

8. Le había valido y le sigue valiendo. A pesar de todos sus fallos en la práctica, afirma que la dialéctica marxista «elle continue de ronger la société capitaliste, elle garde toute sa valeur comme négation, il reste vrai, il sera toujours vrai qu'une histoire où le prolétariat n'est rien n'est pas une histoire humaine». *AD*, p. 334.

9. Sin duda tiene razón Sichère cuando comenta que en Merleau-Ponty «la réalité

crisis de la racionalidad europea, influyan en la postura distante que Merleau-Ponty adopta ahora *para con la propia teoría marxiana*. Que esta supuesta influencia de Husserl sobre este aspecto se manifieste precisamente ahora no tiene por qué achacarse a que antes Merleau-Ponty desconociera las reflexiones husserlianas sobre la crisis europea. Sí las conocía, y ya se apoya en ellas en los *Rencontres Internationales de Génève* de 1946 para definir la crisis presente. En concreto, cita las conferencias husserlianas de Belgrado. Y ya en su obra *Phénoménologie de la perception*, de 1945, aparece citado del manuscrito de *Die Krisis*. ¿Qué había cambiado para producirse en Merleau-Ponty un pensamiento mucho más crítico acerca ya no de la política comunista (con respecto a esto siempre existió crítica por su parte, si bien no rechazo absoluto), sino de la propia teoría marxiana? Habían ocurrido en el panorama político una serie de circunstancias graves, a su parecer, de las que de ningún modo se podía prescindir. Desde 1947 en que Merleau-Ponty escribió *Humanisme et terreur*, las noticias sobre las diversas prácticas de represión llevadas a cabo en la U.R.S.S. se habían ido sucediendo ininterrumpidamente. En Europa se asistía con estupefacción y desencanto al conocimiento de las deportaciones masivas de ciudadanos soviéticos sin juicio previo, a la privación de libertad de otros en campos de concentración (¡campos de concentración!: en vez de reeducación, ¡castigo!)... Dejando constancia de estos y otros hechos semejantes en donde Merleau-Ponty no puede ver reconocidos los postulados humanistas de Marx, tiene palabras muy duras al respecto. En *Signes*, por ejemplo, manifiesta que la empresa que dió comienzo en octubre de 1917 ha ido cambiando poco a poco, pero tanto, que ahora o se sigue agravando su crisis y se pierde así su sentido de ser, o se hace desaparecer políticamente, pues se ha convertido en un sistema de explotación y de opresión <sup>10</sup>. En la U.R.S.S., el elemento que debiera dar vida a la revolución, el proletariado, lejos de ser «el animador del mecanismo político y sindical», es quien sufre la explotación del nuevo sistema. Esto ocurre hasta el punto de que actualmente es más exacto hablar de un régimen de «explotación» que de un régimen «proletario». No hay comunicación entre el Partido y el proletariado, ni sus acuerdos son sometidos a la democracia proletaria. Se planifica desde arriba <sup>11</sup>. Lo que existe es un Poder centralizado en el Partido, y totalitario, que «tiene en contra suya a todo su proletariado y lo aplasta por medios militares» <sup>12</sup>. Todo esto es un índice de que hoy se puede realizar *con fundamento de causa* una verdadera crítica

---

sociale y faisait problème dans la mesure où le statut d'autrui faisait problème». El presupuesto merleau-pontyano de que la intersubjetividad está en el origen fundante de cada hombre, y del proceso histórico, por fuerza le tenía que conducir a preguntarse sobre si en verdad esta intersubjetividad se vivía plenamente o no. Cfr. B. SICHERE, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris, Grasset, 1982, pp. 113 s.

10. «L'U.R.S.S. et les camps», *Signes*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 333 s, 338.

11. «L'avenir de la Révolution», *Signes*, pp. 354ss, 358, 362.

12. «Sur la déstalinisation», *Signes*, p. 366.

al régimen comunista. El tiempo del *attentisme* llegó a su término. El XX Congreso del P.C.U.S. ha puesto sobre el tapete y confirmado las sospechas de esta situación a la que se ha llegado en la sociedad soviética. Por otra parte, la guerra de Corea es prueba de que, hacia el exterior, el comunismo promueve también una política de imposición imperialista. Todo este cúmulo de atentados comunistas contra la humanidad, *sumados* ahora a los Procesos de Moscú de 1936-1938 (a propósito de los cuales nació *Le Zéro et l'Infini* de Koestler y, en su réplica, *Humanisme et terreur*) abultan ya demasiado para seguir manteniendo la esperanza en el modelo soviético. Como él mismo indica, «*sympathie sans adhésion*» tenía que volver a ser examinada dado que estábamos frente a una nueva situación<sup>13</sup>.

Es entonces, en el último quinquenio de su vida, cuando Merleau-Ponty va a intentar dar con las razones profundas del fracaso de la praxis comunista, coincidiendo con ciertos planteamientos husserlianos sobre la crisis europea en general. Ante tales despropósitos comunistas se impone una relexión. El filósofo tiene el deber de reflexionar sobre cómo son efectivamente las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. No vale ir de una sociedad capitalista a otra simplemente «distinta». No, «hay que elegir — dice — entre la revolución como acción y como verdad»<sup>14</sup> y retomar un rumbo más racional que asuma los fracasos y siga adelante, que vaya «más allá». En este sentido, Merleau-Ponty confiesa que si algo les reprocha a pensadores como Koestler (el cual se limita a denunciar los horrores y la violencia implantada en la U.R.S.S.) es que pertenecen a lo que él llama la «*ligue des espoirs perdus*», a los «*intellectuels en retraite*». Koestler fue militante comunista hasta 1937, en que abandonó el Partido. Por tanto, habiendo vivido el marxismo desde dentro, y habiéndolo comprendido, al encontrarse con las contradicciones actuales del marxismo, él y otros, se han retrotraído, no han intentado trazar, a pesar de todo, «un camino para el humanismo de todos los hombres». En vez de eso, cada uno a su manera, han consentido el caos y, resignados o escépticos, se han batido en retirada<sup>15</sup>. Es firme creencia de Merleau-Ponty que de la crisis no se sale más que intentándolo. Pero hoy en día, una de las características de nuestra crisis es precisamente que casi no se busca:

«Se “vuelve” hacia una u otra de las tradiciones, se las “defiende”. Nuestras convicciones se fundan menos sobre valores o verdades percibidas que sobre los vicios o los errores de aquellos que no queremos. Amamos pocas cosas si detestamos muchas. Nuestro pensamiento es un pensamiento en retirada o repliegue... Decadencia... En este mundo en el que la denegación y las pasiones taciturnas tienen el valor de certidumbre, no se intenta sobre todo ver, y la filosofía, porque exige ver, pasa por impiedad»<sup>16</sup>.

13. *AD*, p. 336.

14. «*Les papiers de Yalta*», *Signes*, pp. 346s.

15. «*La politique paranoïque*», *Signes*, p. 327.

16. *Eloge de la philosophie*, pp. 49s.

Ante la inaceptabilidad del capitalismo y ante el fracaso marxista debemos, pues, no pararnos, sino renacer de nuestras cenizas en una actitud positiva de intentar avanzar. Para este filósofo que había estado en actitud de expectativa ante el comunismo, la paradoja o ambigüedad comunista ha llegado a su colmo en los asuntos de Corea y de Hungría. Seguir a la espera ya no podía sostenerse por más tiempo, y el compromiso urgía la necesidad de definición. *Avanzar* significará, pues, desde *Les aventures de la dialectique*, una negación del comunismo<sup>17</sup>. Pero ahora, negarlo no significa negar únicamente su praxis efectiva y salvaguardar, como acertada, la teoría marxiana. No, «resulta imposible cortar en dos el comunismo dice, darle razón en lo que niega [en sus principios teóricos, en base a los que niega el modo de producción capitalista] y negársela en lo que afirma [el tipo de praxis revolucionaria que de hecho se ejerce]»<sup>18</sup>. Los principios críticos marxianos para con el capitalismo no pueden ser válidos si sólo se quedan siendo «el absoluto de una negación». Absolutizar la negación del capitalismo, es decir, absolutizar la teoría marxista sin de verdad ver hecha realidad la pregonada sociedad sin clases y sin señales de que se pueda hacer realidad algún día, es demasiado grave como para seguir apoyando al comunismo actual por más tiempo<sup>19</sup>.

La crítica y la acción marxista deben constituir un sólo movimiento en la historia. Si la acción no cumple las promesas de la crítica no podemos seguir diciendo eternamente: «guardemos la crítica y dejemos la acción». Por el contrario, hay que intentar salir del estancamiento avanzando hacia la búsqueda reflexiva de las causas que llevan a la inaceptable praxis comunista de la actualidad bajo la sospecha de que, como indica Merleau-Ponty, «en la crítica misma [marxiana] debe haber algo que prepare los defectos de la acción [comunista actual]»<sup>20</sup>. Según piensa este autor, debemos ahora, por tanto, retomar los principios críticos marxianos y revisarlos totalmente. En ellos tiene que haber algún presupuesto que dé pie a lo que todos en este tiempo creíamos que era una incorrecta forma de llevar a cabo la «buena teoría» de Marx, y que ahora se ve que proviene de la misma teoría marxiana.

En dos aspectos podemos resumir la «nueva» postura merleau-pontyana ante el marxismo:

17. Cfr. *AD*, pp. 337 s.

18. *Ib.*, p. 338.

19. «Dire comme nous l'avions fait, que le marxisme reste vrai à titre de critique ou de négation, sans l'être comme action ou positivement, c'était nous placer hors de l'histoire et en particulier hors du marxisme, le justifier pour raisons qui ne sont pas les siennes, finalement organiser l'équivoque». *Ib.*, pp. 337 ss.

20. *Ib.*, p. 338. Subrayado nuestro.

S. Moravia ve en este intento reflexivo de Merleau-Ponty la exigencia de un cierto e indispensable «distanciamiento» de la historia para mejor comprenderla. Cfr. «La crisi della generazione sartriana», *Revista di Filosofia* (1967), p. 428.

- *A-comunismo*, ante la praxis llevada a cabo por los marxistas soviéticos.
- Revisión y crítica de los postulados marxianos para ver de cuáles puede proceder esa inaceptable praxis.

Esta revisión crítica de la teoría marxiana concluye dos cosas. Por un lado, que el DIAMAT es un *realismo*, y que éste es la figura por la que se da juego a una praxis no proletaria ni humanitaria. Por otro, que en Marx se hallan, yuxtapuestas, dos concepciones que se contraponen entre sí: la de los *Manuscritos* y la de *El Capital*.

En el fondo, esta crítica de Merleau-Ponty a la teoría marxiana y marxista se enlaza con su descripción —a su vez paralela a la de Husserl— de la crisis del espíritu europeo. Al igual que pasa con la sociedad capitalista, también se puede ver reflejada la imposibilidad de su Estado actual como lugar de realización y de libertad, y una tendencia de su ciencia del DIAMAT a hacer de lo humano simples hechos «objetivos». ¿Por qué el Estado comunista (es decir, el «Estado» de esta etapa socialista que constituye el segundo paso de la «dictadura del proletariado», a continuación del primero del levantamiento armado) no pone siquiera las bases de una sociedad sin clases, libre y feliz? Puede que porque el HISMAT, que establece los distintos pasos de la revolución, esté contaminado por el «realismo» de su ciencia o DIAMAT. La dialéctica marxista es una falsa dialéctica generadora de las contradicciones y del equívoco de la práctica comunista soviética. La intención del joven Marx cuando desenmascara los intereses que se esconden por debajo de la explotación de los obreros y propone una lucha de clases abiertamente asumida y ejercitada con las armas, abría la esperanza de poder culminar en una nueva Humanidad más inter-subjetiva y humanitaria, pero el socialismo científico que establece el proceso dialéctico de la historia ha de seguir para llegar a esa sociedad feliz, equivoca su concepción del hombre, de ese hombre que en principio debiera ser el sujeto protagonista del cambio; y entonces, en eso, la ciencia marxista es fiel reflejo de la ciencia capitalista y, en consecuencia, también de su crisis y fracaso. Esto aparece denunciado por Merleau-Ponty en sus escritos. Así, por ejemplo, en *Les aventures de la dialectique* de 1955, y en *Cours du Collège de France*, sobre todo en los de 1955-56 y de 1956-57 que dedica al concepto de naturaleza y a la filosofía dialéctica. Hyppolite indica que él había podido constatar personalmente «un décalage entre la pensée philosophique et l'expérience vécue... La dialectique se voulait purement objective et condamnait l'existence à n'être qu'un reflet ou parfois une contingence négligeable. L'existentialisme... de Merleau-Ponty, c'est une réaction contre cette dialectique qui se veut exclusivement objective», y olvida que el organismo humano es una «unité de signification» en un mundo en que sólo se puede percibir en pequeños horizontes. Pero es una reacción que, al decir de Hyppolite, compartían todos los de su generación <sup>21</sup>.

21. Cfr. *Figures de la pensée philosophique*, tomo II, París, P.U.F., 1971, pp. 693-699.

Merleau-Ponty en *Les aventures de la dialectique* denuncia el realismo de Marx, exactamente del segundo Marx, el del «socialismo científico»<sup>22</sup>. En el Marx de los *Manuscritos* de 1844, el hombre y la historia aparecían en su poder de «negatividad», es decir, en su poder dialéctico de negación de lo establecido. Sin embargo, veinte años más tarde, en el período de *El capital*, su noción del hombre aparece notablemente variada. Ya no hay aquí una filosofía de la negatividad, sino una filosofía naturalista que, además de comprender al hombre como ser dialéctico, es decir, como un ser de cuya corporalidad emerge el simbolismo originante de la dialéctica histórica, ve al hombre «positivamente» como ser «natural» u «objetivo»<sup>23</sup>.

«En *El Capital* —afirma Merleau-Ponty—, esta segunda filosofía ha prevalecido definitivamente (de ahí que Marx pueda definir la dialéctica como «la inteligencia positiva de las cosas existentes», y mucho más aún entre los marxistas»<sup>24</sup>.

Entender al ser humano como un ser «natural» u «objetivo» es considerarlo un «hecho» más en el mundo de la materia natural. Las cosas tienen en sí mismas un «principio de identidad» que —al contrario que el hombre que siempre es diferente o trascendente a lo que es por el momento y a lo que de él es visible— que las hace ser lo que son, sin vacilación, sin fisura, en un despliegue exterior producido y permitido por las circunstancias que le rodean. En este sentido, la cosa es plena (ya «hecha» del todo en cada momento) y lleva en sí la positividad. Pues bien, nuestra experiencia humana no se puede definir reduciéndola a la identidad, a la positividad, a la plenitud de la cosa<sup>25</sup>. El hecho de que los seres humanos estemos por principio en lo «objetivo», en la naturaleza, no autoriza al marxismo a prestar tan poca atención al contenido, es decir, al modo cómo estamos en ella; y estamos sabiendo de la naturaleza y de la materia. Pero quizás esta mala dialéctica tenga ya su origen en los propios *Manuscritos* de 1844, porque, de un modo titubeante, Marx presenta aquí a la naturaleza tan pronto como «un estado de equilibrio» alcanzado por sí mismo, como «aquello» que la historia humana niega y transforma. Entre concebir la naturaleza organizándose por sí sola y al hombre en ella como un ser natural, un pedazo más de esa naturaleza que es llevado y situado en esa organización objetiva, y concebir la naturaleza como ese ámbito del que parte el hombre para, con su capacidad simbolizante, negarlo y transformarlo activamente y por su iniciativa, va un abismo. Pues bien, según piensa Merleau-Ponty, ambas concepciones están yuxtapuestas en Marx, y mezcladas. La concepción en la que se toma el hombre por un ser cósmico, natural u objetivo, es decir, por un «hecho» más a analizar sus reacciones, conlleva paralelamente la idea de

22. Pp., 127 s.

23. Cours 1957-1958, p. 137; Cours 1955-1956, pp. 83 s.

24. Cours 1955-1956, pp. 83 s.

25. *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1986, pp. 214 ss.

que la dialéctica está en las cosas mismas. Efectivamente, si el hombre es una cosa más, la dialéctica en la que está inmerso no surge promovida por él; más bien, él es llevado por la dialéctica que la naturaleza y todas las cosas «naturales» lleva implícita. Marx puso, según Merleau-Ponty, «la dialéctica en las cosas mismas» y, por tanto, recayó en una postura de «realismo»<sup>26</sup>. Este fue su error. En este error se apoya el DIAMAT y el socialismo científico. «Las premisas de la degeneración», lamenta Merleau-Ponty, se hallan ya en Marx<sup>27</sup>. La filosofía supone —para afirmarla o para negarla— «una idea completamente objetivista de la Naturaleza»<sup>28</sup>, incluídos nosotros en ella. La naturaleza no es sólo objeto, en opinión de Merleau-Ponty. Es un objeto del que hemos surgido, sí, pero cuyos aspectos se van anudando hasta constituir una existencia, a la que sostiene y suministra sus materiales. Pero esta naturaleza que siempre se da como ya ahí antes que nosotros, sin embargo, bajo nuestra mirada, aparece como nueva. En él cómo vive cada hombre su relación con el medio natural y social (éste es también natural en cierto sentido primario) nace una relación originaria que no es la de un simple objeto a otro objeto. «La Naturaleza de la que podemos hablar no es sino la Naturaleza para nosotros...; un objeto construido por nosotros», aunque ya estaba ahí como fondo material antes que nosotros<sup>29</sup>. Esto no quiere decir que la naturaleza sea «un producto» del espíritu<sup>30</sup>.

En este sentido, Merleau-Ponty aclara una vez más que al insistir sobre la filosofía de la naturaleza marxista criticando su «naturalismo», no lo hace apoyando una solución inmaterialista, pues cree que «una filosofía que margina la naturaleza se encierra en lo incorpóral y da, por esta razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia»<sup>31</sup>. El hombre tiene un cuerpo, y este cuerpo está en la naturaleza. Pero no únicamente como Körper, sino además como *chair* o *Leib*. Por eso, la percepción que se tenga de las cosas dependerá siempre del «cuerpo-sujeto» (*Subjekt-leib*) que posee su experiencia perceptiva. En el fondo de la naturaleza vemos, de este modo, otra naturaleza, la de la «presencia originaria» (*Upräsenz*), experiencia presente por principio en todos los seres humanos por igual<sup>32</sup>. Como él dice, «la cosa plenamente objetiva se fundamenta sobre la experiencia de los demás, ésta sobre la experiencia del cuerpo [*Leib*], que es hasta cierto punto una cosa [*Körper*]». Las cosas son una prolongación del hombre<sup>33</sup>.

26. *AD*, pp. 127, 134.

27. *Ib.*, p. 127.

28. *Cours 1956-1957*, p. 93.

29. *Ib.*, pp. 101 s.

30. «*Le philosophe et son ombre*», *Signes*, pp. 204 ss.

31. *Cours 1956-1957*, p. 91.

32. *Ib.*, pp. 113, 116.

33. «*Le philosophe et son ombre*», *Signes*, p. 222; *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1986, p. 19.

Esto es lo que Marx no contempla en su concepto naturalista del hombre cuando se refiere a la naturaleza como productividad orientada y ciega. Por eso puede decir Merleau-Ponty que la filosofía de la naturaleza marxista supone una concepción del espíritu, de la historia y del hombre, que no contemplan la *significatividad viva* de la experiencia. Y ante la complejidad y problematicidad de la noción de naturaleza, se asombra de que los marxistas le presten tan poca atención a esto que debería ser su problema<sup>34</sup>. Landgrebe incide en una reflexión crítica sobre Marx en un sentido próximo a la de Merleau-Ponty. Según él, Marx es materialista y a la vez no lo es. No es materialista en cuanto que no contempla la materia natural como moviéndose a sí misma, sino que es la autoproducción del género humano quien provoca tal movimiento en la historia; la autoproducción del hombre «caracterizada por el constante encadenamiento mutuo de la transformación material de sus condiciones de vida producida por su actividad material y por la conciencia de esa transformación». Pero sí es materialista cuando quiere convertir esta conciencia del hombre en un simple epifenómeno de la realidad material, entendiéndolo al hombre —sigue diciendo Landgrebe— simplemente «como activo ser sensible-corporal, como ser natural, cuya naturaleza incluye el pensamiento». Quizás, el bagaje de conceptos de que disponía en la tradición filosófica de su época fue la causa de que Marx no lograra dar una respuesta válida a qué es lo esencial del acontecer histórico. En este «su fracaso debido a los límites del pensar metafísico, reside empero —según Landgrebe—, el germen de la posterior superficialización de sus ideas efectuada por el marxismo popularizado»<sup>35</sup>.

El hombre no es un «hecho» más, y el sentido que Merleau-Ponty aporta desde la fenomenología (más en concreto, desde la fenomenología husserliana) al marxismo. ¿Qué ha pasado con la teoría de Marx? Nada está garantizado en la historia, ya lo sabemos y, en este caso, la dialéctica ha sucumbido a la amenaza del pensamiento positivista y ha entrado en el equívoco de la ciencia occidental que desde la Modernidad trata al hombre como «objeto general». En el marxismo científico, afirma Bello, «la concepción filosófica de la dialéctica estaba sacrificada a una ciencia en la que el objeto, lejos de estar implicado en un proceso histórico, era solamente objeto de saber, como el de otra ciencia particular»<sup>36</sup>. Esto, en vez de entender que no existe objetividad ni conocimiento o determinación de las cosas y de los procesos materiales sin el ser humano, y que éste es algo más de lo que la reflexión pertinente me puede dar como objeto, ese «algo más», es que

34. *Cours 1956-1957*, pp. 92, 117; cfr. p. 91, en donde relaciona la filosofía de la naturaleza con una determinada «conception de l'esprit, de l'histoire et de l'homme».

35. *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Avila, 1975, p. 141. Subrayado nuestro.

36. «Comentarios de texto» en su traducción de *Posibilidad de la Filosofía. Resúmenes de los cursos de Collège de France, 1952-1960*, Madrid, Narcea, 1979, p. 267.

yo me sé a mí mismo. Y en cuanto a esto, «la corporalidad, al actuar, sigue siendo inaccesible a la reflexión, y sólo puede llegar a ser experimentada — afirma Landgrebe— en su consumación vital»<sup>37</sup>. Soy *chair*, nunca simple objeto corpóreo. Estoy en el mundo, soy del mundo, pero no soy mundo, pura materia, sólo objeto idéntico a sí mismo.

El marxismo en cierta manera suprime la subjetividad y hace de ella un mero epifenómeno provocado por las condiciones materiales en que vive. Merleau-Ponty que —como señala Paul Ricoeur— no ha cesado nunca de reflexionar sobre las relaciones de la filosofía con las ciencias humanas, tanto por sus resultados como por sus métodos, no podía hacer menos con respecto al marxismo, la ciencia humana más debatida y divulgada en su tiempo; sus resultados acaban siendo totalmente alejados de las expectativas por él levantadas y, por tanto, repudiables; sus métodos «objetivistas» dieron lugar a esos resultados y, por eso, deben ser revisados. En opinión de Merleau-Ponty, lo económico, lo social, u otro factor cualquiera, no opera nunca de forma directa y determinante sobre el pensamiento y la conducta del hombre. Su influencia variará según el modo cómo nosotros *lo vivamos* y reaccionemos. Lo real para la ciencia dialéctica marxista, como para cualquier otra, no deben ser los objetos o lo hechos (porque en ellos no interviene la subjetividad del hombre que los crea y observa), tampoco el hombre considerado como un «hecho» susceptible de ser estudiado empíricamente como si de una cosa más se tratase. Lo real es siempre lo vivido, nuestro mundo vivido. Lo vivido es lo real. Pero la ciencia no lo toma como campo de estudio y de ahí su crisis, cuando, en realidad, aunque intente mantenerse ajena a lo vivido, de lo que sin saberlo parte, siempre hablará únicamente «de las mismas cosas que vivimos»<sup>38</sup>. Toda idealización que se pretenda sobre el mundo y el hombre no puede descansar en sí misma, sino apoyarse en el ser que hace esta idealización, y éste es un ser que se sabe a sí mismo y que al saberse desde su *Körper-Leib*, es punto de unión entre el interior y lo observable, entre la filosofía y las ciencias<sup>39</sup>. El DIAMAT ha recaído, pues, como heredero de un tiempo de crisis del saber occidental, en el mito de las «leyes de la naturaleza», como dice Merleau-Ponty; en el mito de la «explicación científica». Según él, lo que tiene de particular este «racionalismo» es que no creía que estaba cediendo a una mitología (la de la explicación del ser por la ciencia; la de la objetividad científica), sino que se creía hablar en nombre de la razón<sup>40</sup>. Pero, como indica Adorno en 1966, «lo que en... Marx fue insuficiente teóricamente, se comunicó a la praxis histórica. Por eso hay que reflexionar otra vez históricamente en vez de

37. Op. cit., p. 205.

38. *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 23; cfr. *Cours 1957-1958*, p. 130, en donde dice que «i y a una crise de l'intuition, non de la science».

39. *Cours 1959-1960*, pp. 169 s.

40. «Partout et nulle part», *Signes*, pp. 185 s.

obligar al pensamiento a plegarse irracionalmente a la hegemonía de la praxis»<sup>41</sup>. En efecto, esta es también la idea que se nos transmite desde *Les aventures de la dialectique*: el comunismo ha incurrido en una teoría en la que ya no hay lugar para la dialéctica pues, si no hay lugar para la oposición y para la libertad, no hay dialéctica<sup>42</sup>.

La concepción de la dialéctica materialista mirada desde esta perspectiva, de algún modo tiene que repercutir en el materialismo histórico y, lo que es lo mismo, en el plano de lo social. De ahí la gravedad del asunto. Recordemos que uno de los pilares primeros del HISMAT es el de la lucha de clases por parte del proletariado. Para Merleau-Ponty, como para tantos otros de su generación, el proletariado no está llevando las riendas del proceso socialista; y, como él dice en el Prólogo de *Les aventures de la dialectique*, «là où un prolétariat mûr et puissant aurait pu exercer le pouvoir, il ne l'a pas pris ou l'a bientôt perdu». ¿Qué queda, entonces, de esa esperanza en el proletariado?, se pregunta Merleau-Ponty. Ante nosotros tenemos un hecho innegable: y es que la historia-ciencia (DIAMAT, HISMAT), y la historia-realidad, hoy en día permanecen separadas, y en la actualidad no se ve en el comunismo el comienzo de una sociedad verdadera. En la madurez de su crítica al marxismo, Merleau-Ponty trata de dar una explicación de esta falta de protagonismo de la clase proletaria y de la contradicción marxista que en ello va implicada: la contingencia de la historia encierra para él la idea de que, aunque los distintos órdenes de conocimientos estén formando una red referencial y compongan un sólo texto, están abiertos a un cierto desorden o desligamiento. Por ejemplo (¡y aquí se ve la importancia del sujeto en la historia!), «el desarrollo económico puede ser más avanzado que el desarrollo ideológico, [y] la madurez ideológica puede llegar cuando las condiciones objetivas no son todavía o ya no son favorables a la revolución»<sup>43</sup>.

La lógica de la historia, como tal organización de los acontecimientos y encaminamiento hegeliano hacia un final, cuando anda de por medio la imprevisibilidad del ser humano, no es más que una posibilidad entre otras muchas. Este es un «mundo de accidentes», reconoce Merleau-Ponty. Llevada esta idea a todas sus consecuencias por parte de este pensador, le hace reconocer que, entonces, si de nada podemos estar seguros, no lo podemos estar tampoco de la lucha de clases. Esta lucha que para Marx es un hecho esencial a la historia y sobre el que monta su pensamiento teórico sobre la historia como un principio general, deja de tener sentido. ¿Cómo la vamos a considerar esencial si ni siquiera podemos estar seguros de que la historia permanece siempre fiel a su esencia? Porque bien pudiera ser que la lucha de clases fuese tan sólo un accidente constituyente de la trama de la historia

41. *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 148. Subrayado nuestro.

42. *AD*, p. 303: «Il n'y a pas de dialectique sans opposition et sans liberté».

43. «Autour du marxisme», *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1966, pp. 212 s.

por largo tiempo, pero no necesaria para el futuro. Y más todavía: la sustitución del capitalismo por una sociedad socialista será más un deseo de Marx que un hecho cierto sobre el que apoyarse; más una fuerza todavía por crear, que algo seguro. Siempre puede aparecer un hecho fortuito, no predecible. Es lo que aconteció en Rusia, que cuando se sometió a la revolución, estaba sola. Este fue un hecho «imprevisible» que consiguió romper la supuesta racionalidad marxista de la historia. De tal suerte que el análisis marxista, al aplicarlo a los acontecimientos históricos, muy bien se puede perder en los «fenómenos transversales, en las reacciones inesperadas»; corre detrás de los acontecimientos sin adelantarlos jamás<sup>44</sup>. Por eso, la dialéctica histórica es una aventura. El sentido de la historia aparece en filigrana, en un proceso en el que nada está absolutamente garantizado. Siempre cabe el riesgo a equivocarse. Se ha equivocado el capitalismo (¿por qué?: porque no satisface los mínimos derechos humanos para todos y, en este sentido, es una imperfección histórica). Y se ha equivocado Marx y, con él, el régimen comunista soviético. Que el marxismo se haya equivocado es tan sólo una prueba más de que la historia es pura contingencia y que su sentido va apareciendo a través de la negatividad: poco a poco se nos va mostrando en la historia lo que no es; no hay síntesis posible. Cuando se intenta establecer una síntesis, se anquilosa la dialéctica y se ve aparecer la dialéctica en los hechos<sup>45</sup>. Nada puede estar garantizado en ninguna lógica de la historia que, con nuestra capacidad humana, podamos y debemos intentarlo siempre establecer. Como señala Mendoza en su denso y valioso escrito «Marxismo e Filosofía»: Algunas consideraciones sobre los textos políticos merleau-pontyanos de pos-guerra», en cuanto que el socialismo científico pone un fin en la historia, sitúa la dialéctica en las cosas mismas. Y sólo se podría hablar de fin en la historia si la historia fuese una «cosa» para ser conocida y observada desde fuera como un proceso en su totalidad, y si sobre ella rigiese un cierto determinismo mecanicista<sup>46</sup>. Realmente en las cosas únicamente hay indiferencia. Las condiciones objetivas nunca pueden ser el motor de la historia. Situar la dialéctica en ellas, es ir en detrimento del protagonismo de la subjetividad humana, es eliminar la no-determinación de la historia, el azar, la imprevisión y el capricho, incluso, de la acción humana. Fruto de esta ingarantía de la historia, es la predicción existente en el seno del capitalismo. Contra esa creencia salvífica del proletariado, Merleau-Ponty manifiesta en 1955: «La conciencia de clase no es un saber absoluto del cual los proletarios serían milagrosamente sus depositarios; la conciencia de clase debe ser formada y corregida, si bien sólo es válida una política que los proletarios acepten... La razón histórica no es una divinidad que guíe a la historia desde afuera»<sup>47</sup>. Sobre el esbozo que en la historia

---

44. *Ib.*, p. 217.

45. *AD*, p. 14.

46. *Trans/Form/Ação* (São Paulo) 9/10 (1986/87).

47. *AD*, pp. 80, 115.

humana se va trazando, es la conciencia de los hombres la que debe dar término a este esbozo. Aunque sí existe en la historia —dice Merleau-Ponty— «una lógica inmanente que elimina las falsas soluciones, [y] existen los hombres que inventan las verdaderas soluciones y las ensayan,... en ninguna parte existe el porvenir escrito anticipadamente»<sup>48</sup>.

Nada es seguro, pues, acerca de la clase proletaria. Marx tendría que haber admitido «que la revolución podría traicionarse a sí misma», puesto que la verdad no está toda hecha en ella, íntegramente<sup>49</sup>. Cuando Marx sostiene que la función revolucionaria del proletariado está grabada en las infraestructuras del capital, en realidad se está apoyando en el presupuesto de que la dialéctica está en la infraestructura del capital, es decir, «en las cosas»; en los hechos y no en el hombre con su iniciativa y su imprevisibilidad. Por consiguiente, la teoría marxiana es una mezcla de subjetivismo (cfr. la parte I de este artículo) y de objetivismo. Y este objetivismo se manifiesta cuando Marx admite que la revolución proletaria está presente en la dinámica de los hechos y va a tener su cumplimiento antes de haber sido reconocida y ejecutada por seres humanos vivientes. El materialismo marxista, por tanto, excluye la hipótesis según piensa Merleau-Ponty de que pueda no surgir el proletariado como motor del cambio socio-histórico y, por consiguiente, la de que un partido nacido del movimiento proletario pudiese, ya no solamente degenerar, sino volverse contra la propia revolución. Y, al contrario, sostiene la firme idea de que una «sociedad sin clases está inscrita en el proceso de producción capitalista, que ya está ahí y que no bien levante la barrera de la apropiación privada, ese porvenir pesa con todas sus fuerza sobre la política revolucionaria y tarde o temprano terminará por enderezarla»<sup>50</sup>.

Por consiguiente, es claro que Merleau-Ponty está denunciando con esto que los proletarios —y mucho más el Partido— tienden a pensar que la revolución es un principio positivo que se halla trabajando en las cosas o, lo que es lo mismo, que «la dialéctica reside en la materia de la totalidad social, es decir, que el fermento de la negación es aportado por una formación histórica existente, el proletariado»<sup>51</sup>. A partir del ejemplo de la revolución rusa se puede constatar la no necesidad del cumplimiento de las predicciones marxianas: la revolución que Marx presenta como un hecho de madurez se ha realizado en un país tan atrasado como lo era Rusia a principios de este siglo, que no conocía en su carne los grandes contrastes que tenían que originarse debido a un elevado desarrollo capitalista. Y, contrariamente a lo que Marx predecía, las consecuencias negativas originadas en la U.R.S.S. a raíz de la revolución le hacen preguntarse a Merleau-Ponty si

48. *Ib.*, p. 116.

49. *Ib.*, p. 124.

50. *Ib.*, p. 131.

51. *Ib.*, p. 133. Subrayado nuestro.

una revolución puede nacer de este modo, es decir, como ruptura. La revolución violenta crea entre los hombres —incluso entre sus artífices primeros, los proletarios— «una tensión tal que la democracia del partido, la libertad de discusión, la fraternidad revolucionaria, la recuperación del pasado y la unidad de la historia, sólo pueden llegar, si llegan mucho más tarde»<sup>52</sup>.

Si esta libertad, fraternidad, identificación con los otros del propio pasado, etc., no la pueden ver realizada los que llevaron a cabo la revolución, ni acaso se pueda realizar por muchas generaciones, nos tenemos que preguntar si esas expectativas de felicidad para el futuro no serán, más bien, una justificación de los jefes en el poder y una justificación de la demanda de disciplina por el pueblo. ¿Es la ruptura revolucionaria el método idóneo para mejorar las condiciones de los hombres? Si no de los del presente, ¿acaso de los del futuro? Porque ¿cuándo y cómo se va a llegar a la sociedad ideal? De todo esto se va desprendiendo que, a la postre, no existen para Merleau-Ponty muchas razones para seguir conservando por más tiempo la creencia en la revolución proletaria<sup>53</sup>. Es demasiado lo que cuesta una revolución para las propias generaciones que durante años la tiene que padecer. Y, además, piensa que el que

«todas las revoluciones conocidas degeneren, no es... casualidad: es que nunca pueden ser, como régimen constituido, lo que eran como movimiento... Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes».

«Lo propio de una revolución es creerse absoluta y no serlo precisamente porque se lo cree»<sup>54</sup>.

Podemos extraer tres conclusiones de todos estos planteamientos merleau-pontyanos:

1) El modelo de la revolución proletaria como motor del cambio histórico y manera de cerrar la prehistoria de la humanidad, queda invalidado por el ejemplo soviético.

2) Es dudoso que la ruptura sea el procedimiento necesario y más adecuado para el cambio, y que la revolución «valga lo que cuesta».

3) Por el contrario, se plantea el problema de si no debemos buscar un régimen que, en vez de entrar en el círculo de la revolución pretendiendo rehacer la historia desde su base, busque únicamente cambiarla<sup>55</sup>.

Estas conclusiones conducen a Merleau-Ponty a una postura política moderada: su a-comunismo significa algo más que una simple postura pasiva de negación del comunismo que él conoce. Merleau-Ponty presenta una

52. *Ib.*, pp. 138 s.

53. *Ib.*, pp. 139 s.

54. *Ib.*, pp. 324, 328.

55. *Ib.*, p. 303. Sartre opina con respecto a este punto que Merleau-Ponty se negó a condenar en bloque la herencia cultural de la burguesía. Cfr., «Merleau-Ponty», en *Situaciones IV*.

alternativa concreta: la de una *izquierda no-comunista*. Este a-comunismo supondría que, en primer lugar, desde una postura que seguirá siendo de izquierdas (en cuanto no conformidad con el régimen de injusticia capitalista) se podría criticar en perspectiva tanto la ideología capitalista como la realidad del régimen soviético<sup>56</sup>, mostrando cómo las instituciones capitalistas no son los únicos mecanismos de explotación. En segundo lugar, quizás porque —como reconoce Sartre— Merleau-Ponty «era amigo de unir» y, la postura de una izquierda no comunista mantendría unidos, a su juicio, los dos extremos tan necesarios que hoy se dan por separado en el capitalismo y en el comunismo: la libertad (en el primero) y el problema social (en el segundo).

Impelido a elegir, Merleau-Ponty, definitivamente, no puede adherirse al comunismo; al anticomunismo tampoco, pues es innegable que la lectura marxiana del capitalismo es en muchas cosas acertada e imprescindible como denuncia. Sobre este cambio de actitud política podemos recoger la interpretación que nos brindan Gonzalo Puente Ojea y otros pensadores. El primero, cree que hay un hilo de unión entre la actitud procomunismo de *Humanisme et terreur* y el acomunismo de *Les aventures de la dialectique*. Este hilo de unión es una intuición profunda de lo que es la condición humana: es un mundo intersubjetivo con poder de pasar a otro para juzgarnos, con necesidad de ser reconocidas por ese otro nuestras opiniones y de justificar ante él nuestra elección<sup>57</sup>. La historia verdadera, es decir, los otros que han de venir a poblar este mundo, juzgarán —como, de hecho, es lo que actualmente se está haciendo— si es válido y, por tanto, «provisionalmente» verdadero, el camino elegido por mí, por nosotros. Por otra parte, partiendo como hace Merino<sup>58</sup> de que la esencia de una sociedad se conoce, más que por su ideario suscrito, por las relaciones inter-humanas fijadas en la vida económica (se conoce mejor a un hombre por su conducta que por su pensamiento; toda esencia se conoce a partir de una existencia, y la eficacia de una teoría siempre se ha de probar en la práctica), hoy podemos constatar que esa relación verdaderamente humana e inter-subjetiva, no se da —o no se «daba»— en el comunismo. Esa «síntesis» entre un *ego* y un *alter-ego* no se han logrado todavía. Y, ya que la historia se caracteriza por su ambigüedad, ¿Será posible alcanzarla algún día? Tendríamos que responder haciéndonos eco del pensar merleau-pontyano de que en la historia

---

56. AD, p. 328. Simone de Beauvoir criticó duramente a Merleau-Ponty a raíz de unas declaraciones sobre Sartre en AD. De él dice esta filósofa que, al no creer en la lucha de clases, es que ha tomado partido por la burguesía y ha sido víctima del viejo idealismo tradicional de los universitarios franceses. Cfr. «Merleau-Ponty et le pseudo-sartre», *Les Temps Modernes* (1955), pp. 2118-2122.

57. «Existencialismo y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty», *Cuadernos Hispanoamericanos* (1957), p. 84.

58. «El marxismo de M. Merleau-Ponty», *Filosofía Oggi* (1981), p. 240.

siempre quedará una cierta in-completitud y ambigüedad; siempre habrá fisuras en la búsqueda de una sociedad más humana para todos. Si son las conciencias de los hombres las que dan cumplimiento a lo esbozado en los acontecimientos, y si las conciencias son siempre relativas a su momento epocal, luego, el sentido de la historia ha de ser retomado y rectificado continuamente <sup>59</sup>. Como dice M. Dufrenne, Merleau-Ponty «no acepta ni apriori moral, ni apriori político, ni imperativo, ni utopía» <sup>60</sup>. La historia nos la presenta Merleau-Ponty como *genealogía de la verdad*, de una verdad que está siempre por venir y por ser asumida en su propia vida por otros seres humanos distintos de los de la actualidad que conocemos. Por eso, quizás debiéramos adoptar el criterio de Edie cuando se refiere a la concepción de la dialéctica en Merleau-Ponty afirmando que «la síntesis es en sí misma el punto de partida más que el punto de llegada» <sup>61</sup>.

Bien pudiera ser éste el drama de Merleau-Ponty, el cual tiene que elegir no sintiéndose conforme con ninguna de estas dos opciones conocidas en su tiempo en Europa; y que tiene que elegir sin ni siquiera sentir plena seguridad en su postura. Este es quizás el drama no sólo de este pensador, sino también del hombre contemporáneo que aspira a una realidad más humana y que, como indica Centineo, se encuentra cada día teniendo que escoger en situaciones ambiguas <sup>62</sup>. Pero este drama es asumido por Merleau-Ponty como insuperable y una de las características existenciales más originarias de lo humano, pues en la historia siempre se va dar ambigüedad. Es lo más propio del ámbito humano. Como dice Murungi de una forma muy poética, «la falta de éxito es un recordatorio para el hombre de que todavía es hombre» <sup>63</sup>.

Drama lo fue también la elección por la que los procesados de Moscú tuvieron que optar un día. Como señala Mendonca, «a través de *Humanisme et terreur*» se puede percibir que lo «trágico» de la política surge justamente cuando, en el momento oportuno, es preciso decidir cuál es la mejor elección. «Quién leyó mejor la historia» —pregunta Merleau-Ponty... El hombre político es el héroe que, debido a una «elección fundamental», desafía las «fuerzas exteriores» — él es un personaje del «drama de la responsabilidad histórica» <sup>64</sup>. La tragedia de los procesados de Moscú —y, ahora en 1955, la propia tragedia de Merleau-Ponty— es haber tenido que elegir (en cuanto a eso, son culpables) sin saber lo que hacían (inocentes, pues, ya

59. AD, p. 82: «L'histoire dessin(e) un itinéraire philosophique qui ne s'achève qu'à nous, pas notre décision». Cfr. tb. p. 88.

60. «Comment voir L'histoire?», *Esprit* (1982), p. 49.

61. «Merleau-Ponty: the triumph of Dialectics over Structuralism», *Man and World* (1984), p. 309. Cfr. AD, pp. 85 ss.

62. *Una fenomenologia della storia: l'esistenzialismo di Merleau-Ponty*, Palermo, Palumbo, 1959, p. 131.

63. «Merleau-Ponty's perspective on politics», *Man and World* (1981), p. 152.

64. MENDOCA, op. cit., pp. 27-30.

que no poseen el conocimiento global de la historia y no pueden predecir el alcance de su elección). Estamos obligados a elegir dentro de una historia serpenteante, ambigua, de sentidos mezclados muchas veces. La historia es, en este sentido, la narración de la aventura trágica de los héroes que viven un drama de conciencia en el que se refleja el drama que en sí es la historia, y que tienen que elegir bajo su entera soledad y responsabilidad sin saber si eso será andar el camino acertado, en una elección cuya salida feliz no tiene garantía<sup>65</sup>, y en un mundo que nunca tiene un único camino, sino varios caminos, y ninguno necesario.

Merleau-Ponty ha descubierto, en consonancia con esta idea de la contingencia y de la ambigüedad en el plano de la historia, la ambigüedad escondida en los postulados marxistas del DIAMAT y del HISMAT, y ha revelado su entronque con la crisis del resto de las ciencias europeas. Por querer tomar al ser humano como un hecho observable de conducta predecible, el marxismo ha recaído en un naturalismo o realismo que ve la dialéctica inserta en la realidad objetiva de la infraestructura material de las sociedades. El haber denunciado esta ausencia marxista del sujeto y su significación dentro del proceso material de la historia, le hacen a Merleau-Ponty merecedor de esta pregunta que Sartre se hace y con la que finalizamos estas notas: «Sin Merleau-Ponty, ¿acaso Tran Duc Thao hubiera escrito su tesis y tratado de anexionar Husserl a Marx?»<sup>66</sup>.

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

---

65. *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 69 s, 73; cfr. *Eloge de la philosophie*, p. 52.

66. «Merleau-Ponty», en *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 243.