

LA HISTORIA Y LA IRRUPCIÓN POLÍTICA DEL CONFLICTO. MERLEAU-PONTY Y EL “MOMENTO MAQUIAVELIANO”

Leonardo Eiff ¹

(Conicet. UNGS)

leoieiff@yahoo.com.ar

"Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos"

Leonardo Eiff “LA HISTORIA Y LA IRRUPCIÓN POLÍTICA DEL CONFLICTO. MERLEAU-PONTY Y EL “MOMENTO MAQUIAVELIANO”” vol. 1, n° 3, año 2, del 15 de mayo de 2013, pp. 55-73 ISSN 2250-8139

RESUMEN

El trabajo se interroga por el sentido de lo político en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Con este objetivo toma dos escritos señeros, que permiten inteligir esta búsqueda. El análisis de estos dos escritos (Nota sobre Maquiavelo y el prólogo a Humanismo y terror) da cuenta del núcleo nodal de la filosofía de lo político de Merleau-Ponty más allá de las habituales periodizaciones a la que es sometida el conjunto de su obra. Ese núcleo condensa una noción de lo político como contingencia y conflicto de raíz maquiaveliana que dialoga críticamente con la tradición marxista. Por otra parte, el trabajo concluye con la hipótesis acerca de que las reflexiones merleau-pontyanas sobre lo político

¹ Licenciado en Ciencias Políticas (UBA). Doctorando en Ciencias Sociales (F. Cs .Soc UBA). Becario del Conicet Tipo II. Docente en el curso de ingreso de la UNLAM, materia: filosofía. Publicaciones.

Libros: Filosofía existencial y ensayo político. Sartre, Merleau-Ponty y los debates argentinos. Colección Humanidades-Ediciones UNGS, Los Polvorines, 2011. ISBN: 978-987-630-108-4.

Artículos en revistas: “Merleau-Ponty lector de Marx. La praxis dialéctica como genesis de sentido”, en A Parte Rei. Revista de filosofía, 67, Enero 2010, [http:// serbal. Pntic.mec.es/cmunozz11/page77.html](http://serbal.Pntic.mec.es/cmunozz11/page77.html). “Una polémica epistolar”. Ensemble. Revista electrónica de la Casa argentina de París, Sección: artículos de investigación, N° 7, Diciembre 2011. ISSN: 1852-5911. “Reconstruyendo el camino de Merleau-Ponty”, Reseña bibliográfica de: Merleau-Ponty Maurice, Parcours I y II, Verdier, París, 1997-2000. Ensemble. Revista electrónica de la Casa argentina de París, N° 7, Diciembre 2011. ISSN: 1852-5911.

se nutren de un concepto de humanismo que se sustrae a la visión heideggeriana del mismo para enmarcarse en la saga republicana del humanismo político.

Palabras clave:

Político, conflicto, sentido, contingencia, historia.

ABSTRACT

HISTORY AND POLITICAL IRRUPTION OF CONFLICT. MELEAU-PONTY AND THE “MACHIAVELLIAN MOMENT”

The paper wonders about the sense of politics in the thought of Maurice Merleau-Ponty. With this aim, the paper takes two outstanding writings that allow us to understand this search. The analysis of these two writings shows the main core of politics philosophy of Merleau- Ponty beyond the regular periodization of his work. This core condensates a notion of politics as contingency and conflict of Machiavellian roots that critically dialogues with the Marxist tradition. On the other hand, the paper concludes with the hypothesis that Merleau- Ponty’s reflections about politics nourish from a humanist concept subtracted of the Heidegger same issue in the republican saga of the politics humanism.

Key words:

Political, conflict, sense, contingency, history

1. Maquiavelo, la cesura

La obra política de Merleau-Ponty parece, en un primer momento, cumplir con todos los requisitos del pensamiento generalmente llamado “político” en el siglo XX –antes del giro representado por el movimiento de lo que se ha denominado el “retorno de lo político” – (Abensour, 2009), esto es, de un pensamiento que piensa *la política como historia*. En otros términos: que nomina como político a lo histórico-social.

Esta obturación del sentido propio de lo *político* puede corroborarse si atendemos al especial énfasis que ha puesto nuestro autor en el derrotero teórico-práctico del marxismo. Así, cuando Merleau-Ponty –como tantos otros en el siglo de los totalitarismos– intentó filosofar sobre lo político, construyó una flamante filosofía de la historia. Su intensa preocupación por el marxismo, podemos decir, lo arrojó a las poderosas garras de la filosofía de la historia y del historicismo. Y si a eso le sumamos su giro weberiano es factible concluir que la frecuentación del sabio alemán lo apartó de sus creencias proletarias, pero lo hundió aún más en las cenagosas aguas de la historia y de lo social. Nada nuevo, entonces, emergería de la obra política de Merleau: ella vive lo político contaminado por el discurso de la historia –con sus leyes y procesos–, y por la conflictividad social –con su determinismo de clase y su sistema de necesidades–. Y, en rigor, no hay en Merleau-Ponty una preocupación por definir con precisión el concepto de lo político; quizás porque no entrevió su honda crisis, como lo advirtieron otros, al estar plenamente cobijado –¿cegado?– por el magno relato moderno de la Revolución.

Merleau se movería entonces dentro del horizonte de la revolución social. Horizonte abierto con la Revolución Francesa, y profusamente reactualizado con los ecos del octubre ruso que relampaguean en el corazón de los años centrales del siglo XX, época a la que pertenece cabalmente nuestro autor. De esta manera, Merleau-Ponty sería uno más entre los intelectuales que se lanzaron a teorizar la revolución luego de la gesta bolchevique, como lo había hecho Marx en el siglo XIX a partir de la Revolución Francesa. Merleau-Ponty: teórico de la revolución. Desde ese encuadre conceptual pensaría la política, con todas las limitaciones del caso. Porque, como sabemos, la idea moderna de revolución –tal como la entendieron los actores políticos y sociales– le debe más a la noción de historia como proceso que a la añeja preocupación por *el mejor* régimen para una comunidad. Lo político emergería para rápidamente ser negado bajo los efectos de la historia y de lo social. El intento, denominado “político”, de pensar la revolución y la clase que la

concretaría para la humanidad toda ocultaría *lo político* en manos de la historia y la sociedad, porque la teoría de la revolución sería subsidiaria de una filosofía totalizadora de la historia, y el emblema del proletariado como clase universal despuntaría de una metafísica de lo social.

En suma, la lectura de la obra política de nuestro filósofo arrojaría *prima face* un resultado magro, poco alentador para los debates actuales alrededor del llamado “retorno de lo político”. En última instancia, oficiaría de muestra de época: así se intentaba pensar la *vita activa* bajo el reinado de la historia (Eslin, 1982). O, en el mejor de los casos, podrán recuperarse determinados aspectos del pensamiento merleau-pontyano para introducirse en el seno de lo político, pero estos aspectos se encontrarían más en la ontología del filósofo que en sus escritos políticos. La prosa merleau-pontyana parece demasiado contaminada por el “virus” marxista, por las exigencias del compromiso, para ser recuperable hoy, en los tiempos de la autonomía de *lo político*.

Pues bien, rápidamente podríamos aceptar esta serie de cuestiones y acordar acerca del anacronismo que supone la lectura de ciertos tópicos que emergen de la producción política merleau-pontyana. Por eso, no sorprende que la visita a su obra esté siempre amparada en determinados consensos teóricos –básicamente: la autonomía, la centralidad contingente y la indecibilidad última de lo político–, que, por supuesto, no nos son ajenos. Sin embargo, nos gustaría sugerir la posibilidad de realizar una primera indagación acerca de lo *político* en Merleau-Ponty suspendiendo por un instante”, de nuestros prejuicios políticos contra la historia. Sólo con esta “*époje*”, con está puesta entre paréntesis –momentánea, por supuesto– podremos ingresar de lleno en la propuesta teórico-política de Merleau-Ponty.

Para comenzar, nos gustaría señalar la ya remanida cuestión de lo que podríamos llamar, utilizando la expresión acuñada por John Pocock, el *momento maquiaveliano* del pensamiento político de Merleau-Ponty. En este caso, intentaremos desplegar nuestra hermenéutica de Merleau-Ponty a través de su ligazón con la herencia maquiaveliana, para trazar un breve esbozo de los necesarios vasos comunicantes entre la democracia, entendida como una forma de sociedad y la revolución, comprendida como una empresa de transformación social.

Desde ya, no se nos escapa que Maquiavelo está en el centro neurálgico de la recuperación de las asuntos políticos operada en los últimos 40 años. Y es por eso que, en primer término, pretendemos sugerir la posibilidad de ubicar a Merleau-Ponty en esa línea de pensamiento que tiene como vigas maestras la revalorización de la *vita activa* y la primacía de la contingencia y el conflicto. El

Maquiavelo que se lee hoy en día es hijo (todo lo rebelde que se quiera) de la tradición del humanismo y el republicanismo cívico florentino. La novedad de esos tiempos no sólo permiten dilucidar los cambios que hacen posible la modernidad política (Skinner, 1985), sino –y es en varios sentidos lo más trascendente– una vía alternativa para el pensamiento y la práctica política. Leemos, entonces, a esa tradición y a su máximo representante como el esbozo de un camino divergente respecto al tipo de modernidad política que finalmente se constituyó. Maquiavelo es el ícono de una *contramodernidad* fallida pero vigorosa, que emerge cada vez que lo político pugna por retornar. De allí los *momentos maquiavelianos* que, como mojones, se expanden en el zigzagueante itinerario de la política moderna, en los puntos de fuga, en el vacío de un relato moderno que, como sabemos, va tendencialmente apagando la llama del *vivere civile* (Pocock, 1975). En este sentido, Maquiavelo es el revés de la trama del discurso sobre la política dominante en la modernidad.

La vinculación de Merleau-Ponty con el “momento maquiaveliano” permite urdir un dialogo entre una noción de lo político como contingencia y conflicto y la concepción marxiana de la historicidad de la *praxis*. Se trata de una diagonal problemática, porque sitúa en el mismo espacio a la *revolución* y a la *democracia*. Espacio ambiguo, plagado de tensiones que, sin embargo, no cesa en su apuesta por pensar la cuestión de lo político en la estela de la emancipación social

2. El sentido de lo político

Vamos a presentar dos textos nodales para comprender el corazón del pensamiento político merleau-pontyano en relación al tensionado espacio de la democracia y la revolución. Ambos pertenecen al denominado primer periodo filosófico (fenomenológico y marxista) y se inscriben a grandes rasgos en la problemática del comunismo, para nuestro autor: qué liga –para bien y para mal– a Marx con la empresa soviética. Sin embargo, a pesar de estas “bajezas”, hallamos una serie de definiciones sobre lo político que cierta vulgata querría ver sólo en textos como *Les aventures de la dialectique*, es decir, las mismas definiciones pero acompañadas por tranquilizadoras críticas al marxismo de estado. Los textos que proponemos analizar (dijimos dos, pero puede agregarse *Lecture de Montaigne*) lejos de diluirse en un marxismo estrecho, que enarbola meros conceptos fetiches, no dejan de problematizar, y en algún sentido socavar, las apoyaturas de la filosofía y la política marxista; no obstante, están fuera del par revolución democrática / dominación totalitaria, y,

sin embargo, nos ofrecen una sensibilidad para con lo político a la altura de las más exigentes discusiones contemporáneas.

El primero gira alrededor de la figura de Nicolás Maquiavelo. Se trata de una comunicación en el marco de un congreso de humanismo y ciencia política realizado en Italia en 1949, luego recopilado en *Signes* bajo el título de “Note sur Machiavel” (Merleau-Ponty, 1960)². Para Merleau-Ponty con Maquiavelo ingresamos en *el medio propio de la política*.

En los escritos del florentino encontramos una concepción de lo *político* como relación entre los hombres, definida por su dimensión conflictiva. La centralidad del conflicto torna inasible, inabordable, insoportable, el pensamiento de Maquiavelo. Por eso, Merleau comienza preguntándose: ¿Cómo podemos comprenderle? Maquiavelo descoloca, está siempre en otro lugar. El abismo al que nos arroja el florentino se debe a la compleja articulación que anida en su discurso alrededor del Poder y la Libertad. Maquiavelo busca la libertad sin dejar de reflexionar sobre el poder. Así, habla de la opresión, de la astucia, del engaño, pero en todo momento tiene *in mente* la posible coincidencia entre los dos polos que dan sentido a lo *político*.

Merleau lee en Maquiavelo la institución política de lo social, o, en otros términos, la singularidad política del conflicto inter-humano. Citando al autor de *El príncipe*, dirá que el pasaje de los animales a los hombre es el pasaje del combate con la fuerza al combate con las leyes: “Los hombres viven en el horizonte del Estado y de la Ley” (Merleau-Ponty, 1960: p. 269). El vivir humano se define por una existencia combativa en el seno de una pluralidad unida y diversa. Lo mismo ocurre con el *vivire* político en las figuras del Príncipe y sus súbditos. Pero este conflicto constitutivo no se da entre dos mónadas, sino entre sujetos entrelazados. El conflicto supone la comunión. Con la lógica propia de la política no sucede nada distinto, el poder del Príncipe que aparece desgajado –como el cuerpo propio al desligarse de la generalidad anónima– de los súbditos no tiene otro origen que el que surge de la trama societal. Tal el descubrimiento nodal de Maquiavelo: el Poder no posee un fundamento trascendente, él está amarrado al drama de la lucha social. Por eso, el dominio del Príncipe es siempre inestable, corroído en todo momento por las volteretas de la Fortuna. La aparente crueldad del Secretario florentino no emerge de otro lugar que no sea de esta certeza

² Nosotros trabajamos con la edición original francesa, pero utilizaremos para citar la edición española: *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964. La paginación es la original. Lo mismo ocurre con los otros textos de Merleau-Ponty.

acerca de la realidad del Poder. No obstante, el autor de *El príncipe* no describe simplemente el funcionamiento de la técnica del poder, sino el natalicio de la vida común. Nacimiento que, para ser propicio –es decir, republicano popular– deber sortear las mistificaciones del Poder y mirar de frente al conflicto, a la lucha entre los hombres.

Merleau-Ponty inclina sus reflexiones hacia el problema del Poder, más que a la institución de una vida política libre cara a la tradición republicana. De allí, que la mayoría de las citas sean de *El príncipe*. Más, y es en algún sentido sorprendente, las cuatro apelaciones a los *Discorsi* se realizan a través de citas indirectas tomadas del *Maquiavelo* de Augustin Renaudet. Nuestro autor parece adscribir a la idea de una bifurcación en el pensamiento maquiaveliano entre un lado principesco y otro republicano cuando denota que “Maquiavelo no dice nada más sobre las relaciones entre el poder y el pueblo en *El príncipe*. Pero sabemos que es republicano en los *Discursos sobre Tito Livio*” (*Ibid*: p. 271). Pero luego de marcar esta diferencia, señala que el punto de posible unión es la noción de *virtud* como medio de vivir con los otros. Y un paso atrás sostenía que la única apelación maquiaveliana a las relaciones entre Príncipe y pueblo era la famosa frase del capítulo IX acerca de los dos humores, del pueblo que no desea ser oprimido y los grandes que desean oprimir y dominar. Con el foco puesto en el gobierno de un *Principado*, Maquiavelo sugiere que el Príncipe sustentará mejor su poder con el apoyo del pueblo antes que con el apoyo de los Grandes. Merleau tiene muy claro que la noción de *virtud* se ancla en la tradición antigua de la *vivere civile*. Él no indaga en la revolución maquiaveliana respecto a las antiguas concepciones de la virtud, pero sí tiene muy presente la novedad del enfoque maquiaveliano (Skinner, 1981). También deja pasar la radicalidad del concepto de no-dominación, del pueblo que no quiere ser oprimido, que todo el republicanismo del siglo XX trabaja en profundidad. Aunque podemos sospechar que, Merleau intuye lo siguiente: en las ideas de “virtud” y “pueblo” yace el núcleo de la ruptura maquiaveliana.

Como dijimos, nuestro autor se preocupa en primer término por hallar el medio propio de la política: “Maquiavelo no pide que se gobierne como los vicios, la mentira, el terror, la astucia, trata de definir una *virtud* política” (Merleau-Ponty, 1960: p. 275). Esta virtud política es la *virtù* –el conjunto de cualidades que hacen conservar a un Príncipe y/o a un pueblo su estado– y también una moral pública, un humanismo político. De esta manera, Merleau, como bien nos apunta Rinesi en *Política y tragedia*, logra destrabar, décadas antes de las lecturas republicanas de los años 70, el doble corsé que oprimía a las interpretaciones sobre el patriota florentino: una, de tradición jesuítica, hacía de los

escritos de Maquiavelo un conjunto de reglas inmorales que apuntaba a la destrucción de toda ética comunitaria; la otra, típicamente moderna, decimonónica, hacía de Maquiavelo el símbolo originario de la separación moderna entre política y moral. Pues bien, Merleau juega a dos bandas y rompe filas con esta doble tradición de oposición simétrica. Veamos cómo.

Lo fundamental en Maquiavelo es el descubrimiento de que la política transcurre y se define en la vida concreta de los pueblos y no en el cielo abstracto de las buenas intenciones. Pero este descubrimiento fue posible porque Maquiavelo desterró la ontología clásica del buen orden, estable y armónico. Lo concreto en política es la opinión y la contingencia. El conflicto, el antagonismo y la lucha están en el origen de lo social, porque la indeterminación es el índice de la vida común. El conflicto emerge también de la singular interacción entre los hombres: la opinión y la apariencia. La radicalidad maquiaveliana, sostiene Merleau, deviene de autonomizar el reino de la apariencia y transformarla en la verdad de la política.

El ejemplo *princeps* seleccionado es el pasaje de Cesar Borgia que tenía fama de cruel.... En este punto, Merleau realiza una analogía entre la apariencia política y la percepción fenomenológica, ambas *doxicas*, y ambas desestructurantes del *logos* entendido como armonía, como la *esencia* frente a la *experiencia* de lo *múltiple*. Aquí es al revés. La contingencia supone la multiplicidad de las producciones sociales, multiplicidad enconada, en conflicto. Tal el drama de la política: dar sentido a un mundo en pugna. Hablamos de drama, pero sería mejor hablar de tragedia:

Los actos del poder, reflejados crean una apariencia que es el lugar propio y en suma la verdad de la acción histórica. El poder lleva a su alrededor un halo, y su desgracia- como la del pueblo que tampoco se conoce-, es la de no ver la imagen de sí mismo que ofrece a los demás. Es pues una condición fundamental de la política desarrollarse en las apariencias (*Ibid: p. 273*).

No hay entonces una *verdad* política por fuera del reino de las apariencias: somos como nos ven. Y lo importante es conocer cómo nos ven, porque no podemos vernos si no es a través de la perspectiva de los otros. Merleau entonces enumera los consejos maquiavelianos acerca de cómo el Príncipe debe mostrar su poder. Porque ese mismo poder no está fundado más que en una apariencia, sujeta a cambios, impudosa y atenta a los resultados: la opinión popular.

Maquiavelo, inquiera Merleau, nos da esta sabiduría que supera el principismo político –el moralismo de la filosofía política– y nos abre paso, no hacia una cruda política inmoral, sino hacia una moral concreta, pública, que sabe de los vértigos de la vida colectiva pero aún así apuesta por la virtud de los hombres.

Sin embargo, existe una segunda paradoja en el seno del pensamiento maquiaveliano. La primera, recordemos, surgía de la distancia entre los propósitos y los resultados de una acción, que no necesariamente guardan un correlato. La segunda, nace de la descripción de una práctica política maniatada en un mundo contingente y aparente, y, al mismo tiempo, la visión de la acción humana como libertad: “Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre” (*Ibid*: p. 275). ¿Cómo puede convivir ese azar, esa fortuna (que como un río “inunda todo”), con la libertad de los hombres para instituir lo común? Es que la fortuna no juega más que en los puntos ciegos de la virtud: es la forma que toma nuestro desconocimiento de los hombres, de los tiempos. La fortuna no es una Diosa exterior, ella anida en el reverso de nuestra virtud. Así, la única manera de conjurarla es develar los principios mismos de la institución de lo social. Los que no comprenden a Maquiavelo son los que creen que puede haber una razón de espaldas a la sin-razón, un orden sin la contaminación de lo contingente; en suma, una moral sin política- o una política sin moral-, un sujeto sin mundo.

Merleau entonces les “devolverá la pelota”, a los moralistas y a los que ven en lo político maquiaveliano una mera técnica de ejercicio del poder: Maquiavelo, también con sus “consejos al Príncipe”, despunta una ética, o, un “verdadero humanismo”. Porque él iluminó el sitio auténtico de la práctica política, allí donde coincide con la virtud pública: en la relación entre los hombres. El secretario florentino es un humanista radical, porque derribó la arquitectura trascendental del poder – y del ser-humano, desde ya– arrojando a lo político, que ahora sólo podrá contar con el mero albergue de su humana virtud, a la intemperie de la contingencia y el conflicto.

Es el carácter instituyente, salvaje, del mundo político maquiaveliano lo que vuelve insoportable su asunción por parte de los liberales dirá Merleau. Si preguntamos –como una y otra vez se insiste en las obras del Secretario– ¿quién sostiene los principios enunciados?, ¿cómo van a ejecutarse?, ¿con qué hombres y prácticas? El cielo abstracto de las declamaciones se oscurece. Merleau cita un ejemplo: el problema de la esclavitud durante la revolución francesa. Los principios y valores de

la Declaración Universal de los Derechos del Hombre se toparon con los beneficios económicos que traía la esclavitud para la sociedad francesa y con la guerra de esta última con Inglaterra. Y entonces, sólo el combate de los esclavos haitianos puso en apuros la contradicción entre unos valores y una práctica. El mismo Napoleón mandó una flota a *Saint-Domingue* para restablecer la esclavitud en nombre de la Revolución, y Toussaint-Louverture fue acusado de agente del extranjero.³ Es que el drama de la política no nace de una lucha entre valores nominales contrapuestos, sino en el combate por el sentido divergente de unos valores que todos comparten. Maquiavelo vio esto, y Merleau-Ponty, su fino lector, también.

Para terminar, nuestro autor erige una saga que va de Maquiavelo a Marx y de éste a la revolución bolchevique, con el foco puesto en los problemas de un humanismo *real*. En las dos últimas páginas de su ensayo, vemos condensados el conjunto de dilemas políticos que colorean el trabajo, los mismos oscilan entre la confianza en las potencialidades emancipatorias del marxismo y la reserva respecto a lo que acontecía en la Rusia soviética. Consideramos que Maquiavelo pone una cuña en esta situación dilemática.

Merleau-Ponty comienza por los límites del humanismo político maquiaveliano que se contentó con buscar un poder que no sea injusto, sin definirlo acabadamente; quizás, sostiene nuestro autor, por la convicción acerca de la inmutabilidad de los tiempos y de los hombres. Aquí, Merleau-Ponty empobrece su lectura de Maquiavelo (el autor de los *Discursos* rompe con la lógica de la inmutabilidad temporal) para realizar la transición hacia Marx. El filósofo alemán habría retomado el humanismo real maquiaveliano historizándolo y poniendo en el lugar del poder a los sin poder: de el Príncipe al proletariado. Hay aquí un gesto gramsciano en el modo de pasaje. La apuesta marxiana del reconocimiento del hombre por el hombre a través de la revolución proletaria supone una profundización virtuosa respecto a los audaces consejos maquiavelianos. El legado de Marx –y de Maquiavelo– es recogido por los hombres políticos del Octubre ruso que tienen la tarea de crear en la práctica nuevas formas políticas. Pero ocurre, dice Merleau, que luego de los acontecimientos de Cronstadt “el poder revolucionario perdió contacto con una fracción del proletariado, y, para ocultar el conflicto, empezó a mentir” (*Ibid*: p. 282). El poder político de los bolcheviques se vuelve un poder

³ Merleau se apoyó en el conocido libro de C.L.R. James *Los jacobinos negros*, que narra los acontecimientos de la Revolución haitiana. El libro fue comentado en *Les temps modernes* con polémica incluida: Merleau-Ponty, Maurice (1997) “Les jacobins noirs”, en *Parcours 1935-1951*, Verdier, París, pp.125-133.

similar al que creía combatir inspirándose en Marx, y, como todo poder al margen del pueblo ocultó el conflicto constitutivo y lo transformó en espionaje, conspiración, y a los proletarios en lucha en meros agentes de la reacción. Estos hechos parecen entonces darle la razón a Maquiavelo, que no creía posible la liquidación de todo poder separado de lo social. La reabsorción marxiana del poder en lo social a través de la revolución de los sin-poder se demuestra falsa en la Rusia de Lenin; y Merleau, para no cortar todas las amarras con la promesa marxista, apela a la incertidumbre respecto a si el fracaso se debió a una inocencia letal de la teoría marxista o a las condiciones contingentes de la Revolución rusa. Como sea, Merleau endereza de vuelta el timón: ahora (1949), cuando Cronstadt se ha vuelto sistema, y la élite stalinista construye el “socialismo” sin contacto alguno con el proletariado, parece indispensable volver a Maquiavelo. En suma, en estas dos breves páginas se va de Maquiavelo a Marx, y, luego de *ver* al marxismo en acción, de Marx a Maquiavelo, para concluir que el pensador florentino ha diseñado algunas de las coordenadas de todo humanismo serio: inerradicabilidad del conflicto, contingencia de la acción, distinción del poder – estado, leyes, representación– y la sociedad, contribuyendo así a la claridad política. No obstante, lo destacable para Merleau es que esas coordenadas, que definen el quehacer político, no han sido superadas por una teoría y una práctica proletaria, que, en cuanto síntesis dialéctica del conflicto, la contingencia y el poder, pretendía esbozar una ruptura con la sociedad dividida en clases.

Es grande la tentación de darle a este “pasaje de manos” una interpretación lefortiana y sostener que el tránsito de Maquiavelo a Marx se ancla en la ilusión de una superación del conflicto, de la política, a través de la creencia metafísica en la reconciliación y el reconocimiento del hombre por el hombre, y, por el contrario, la vuelta de Marx a Maquiavelo se hilvana con el descubrimiento de la insuperabilidad del conflicto y del carácter inevitablemente tensionado del vínculo entre el poder político y lo social. El ensayo, entonces, oscilaría entre la ilusión marxista y la cruda veracidad maquiaveliana. Pero ¿es posible afirmar sin más la inocencia marxista de nuestro autor? Porque quizás Merleau sea demasiado conciente de las flaquezas políticas del marxismo, y es por ello que va y viene respecto a Maquiavelo, buscando “maquiavelizar” a Marx. En este sentido, podemos recurrir a otro texto donde se ve este intento, con las variantes del caso, junto a otra muestra de lo que Merleau entiende por humanismo *real*. Nosotros diríamos: *político*.

El texto es el prólogo a *Humanismo y terror* (Merleau-Ponty, 1980). El mismo se articula en tres dimensiones: 1) definición de lo político, 2) crítica del liberalismo, 3) verificación de la hipótesis marxista sobre la sociedad sin clases.

El prólogo es también una respuesta a las diatribas lanzadas contra las primeras partes del ensayo, publicadas como adelanto en *Les temps modernes*, acusándolo de exaltar la violencia comunista. Merleau se vuelve maquiaveliano para enrostrarle a sus críticos la falsedad de sus principios, diciendo que: “toda discusión seria del comunismo debe plantearse el problema, pues, como el mismo comunismo lo hace, es decir, no sobre el terreno de los principios, sino sobre el de las relaciones humanas.” (*Ibid*: p. 41). Hay entonces un gesto maquiaveliano para horadar el juicio político de la pureza de los principios y orientarlo hacia el seno del antagonismo social. En este gesto, *prima face*, se incluye al marxismo como crítica concreta de la abstracción liberal. El liberalismo doctrinal se esfuerza por mantener el candor de los principios para mejor ocultar la opresión. En suma, la crítica de Merleau se sintetiza en la denuncia de la opresión y la injusticia de las sociedades occidentales nominalmente liberales. El ejemplo es extraído de las colonias. El liberalismo inglés o francés respeta los derechos humanos en Londres o París pero ¿qué ocurre en Palestina o en Egipto, en Argelia o Túnez? Para juzgar a la URSS hay que ver el cuadro completo de la llamada civilización liberal. Se trata (y la operación se acerca sorprendentemente a los discursos anticoloniales de un Césaire o un Fanon) de develar la hipocresía fundamental de las sociedades liberales. Hipocresía sustentada en un formalismo jurídico de prosapia kantiana que no es más que el complemento solemne de la violencia. El liberalismo está lejos de sustraerse a la violencia, y, cuando transforma su doctrina en un dogma puede tornarse una ideología de guerra.

La superioridad del marxismo respecto al liberalismo surge de este reconocimiento explícito de la realidad del conflicto, de la violencia, de la sociedad desgarrada. Marx sabía que no era posible postular un universal *a priori*, porque eso significaba un ocultamiento del conflicto, un *handicap* inestimable para que las clases dominantes justifiquen su opresión. Por el contrario, se trataba de ir hacia lo particular encontrando en él la posibilidad de lo universal. Merleau retoma la teoría marxista del proletariado y la distinción constitutiva de la violencia proletaria respecto a las otras. Pero rápidamente pasa del comunismo teórico de Marx al comunismo concreto que se desarrolla en la Unión soviética, y entonces surge el problema: el comunismo soviético está en contradicción flagrante con el comunismo de Marx. Situación inextricable: no se puede ser anticomunista, no se

puede ser comunista. He aquí el drama político / intelectual de Merleau, y de toda una generación intelectual. Primero se realiza la crítica de la sociedad liberal burguesa apoyándose en Marx –y también porque no, en Maquiavelo–, y luego, cuando desde Marx se va al socialismo ruso se produce el estupor. ¿Qué hacer?

Nuestro autor va a elegir el suspenso, el *attentisme marxiste*, pero también va a buscar una definición de lo político que sitúe la comprensión de la violencia en un horizonte emancipatorio. En este sentido, *Humanismo y terror* puede considerarse como una versión ampliada del texto sobre Maquiavelo, ya que ambos revelan una misma inquietud: el problema de *lo político* dentro de la teoría marxista.

En el prólogo a dicho texto, Merleau se esfuerza por mostrar que su trabajo gira alrededor del problema de la legitimidad de la violencia, y no de la justificación de la misma en aras de la construcción de una sociedad futura idílica. Sólo los que creen en la transparencia del decurso histórico pueden lanzar tan temeraria afirmación: la lógica de la historia justifica, y explica, la violencia. No. La violencia no puede legitimarse por un ídolo llamado Historia. Y sin embargo, la violencia existe, acontece. Es entonces vital reflexionar sobre ella, sobre sus diversos y divergentes modos. Por ende, hay un problema con la legitimación de la violencia, que, para Merleau, se resume en una pregunta históricamente concreta: ¿Bujarin murió por la revolución, por una nueva humanidad? El drama de Bujarin –ser fiel a uno mismo o plegarse al colectivo triunfante– pone en crisis a la dialéctica marxista. Y ese drama emerge de la ascensión de lo político *tout court*. “La acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios”; “Gobernar, como se dice, es prevenir, y la política no puede justificarse sobre lo imprevisto. Pero lo imprevisible existe. Esa es la tragedia”; “La maldición de la política consiste precisamente en esto: que debe traducir los valores en el orden de los hechos” (*Ibid*: pp. 62-64). Estas frases sintetizan magistralmente el pensamiento político merleau-pontyano y su indudable raíz maquiaveliana. De allí surgen dos consecuencias: uno, que el político es un *actor*, representa un papel. Y dos, que una política para ser buena tiene que triunfar. Es decir, que la política no puede justificarse por las intenciones, ni por un acuerdo entre los proyectos y la conciencia subjetiva. Hay entonces un desacople *originario* que define el quehacer político.

Merleau ancla su noción de lo político en la pluralidad humana. Pero esa pluralidad no puede cobijarse en el paraguas de una racionalidad práctica, porque ella está en todo momento corroída

por lo imprevisible (contingente), y también por la violencia entendida como lucha de clases. El carácter contingente de la acción política le quita toda legitimidad trascendente al Poder, volviendo tan legítimos el derecho del Poder como el de la oposición.

Nuestro autor no se priva de citar a Montaigne en el mismo sentido que luego le imprimirá a su indagación sobre el mismo pensador. Pero en todo momento acecha la figura de Maquiavelo en el clima de ideas que dirige el prólogo. ¿En quien, si no, están inspiradas las páginas sobre el político como actor, la centralidad de la eficacia en política y la soldadura entre la libertad y lo imprevisible? Bujarin recuerda a los personajes que desfilan por los escritos maquiavelianos, ya que se toma su drama como símbolo, y se tiende a desechar el aspecto propiamente histórico. Este corrimiento fue señalado críticamente por Lefort en su estudio preliminar a *Humanismo y terror*. Pero, sorprendentemente, Lefort no se detiene en este ademán maquiaveliano que busca símbolos de lo político y no una disimulación de los efectivos acontecimientos históricos, como le reprocha el discípulo a su viejo maestro. No hay duda, que el problema de la violencia, en relación con la concepción merleau-pontyana de lo político, tiene como fuente las tumultuosas fintas maquiavelianas, y muy singularmente despierta la remembranza del relato sobre el asesinato de Remo y las reflexiones que le deparan al pensador florentino.

Por el mismo sendero van sus diatribas contra el moralismo kantiano, que ensombrece a la política francesa –de derecha a izquierda– a partir del implacable impacto de las dos guerras mundiales. Esa tradición esteriliza lo político e irresponsabiliza a los hombres públicos bajo el velo de las buenas maneras. Merleau sostiene que sus afirmaciones ya se hallaban en el corazón del pensamiento griego, en el juicio a Sócrates, en la tragedia de Edipo. “Toda la tragedia griega sobrentiende esta idea de un azar fundamental que nos hace a todos culpables y a todos inocentes porque no sabemos que hacemos” (*Ibid*: p.69). Es notorio cómo se hilvana la alianza entre política y tragedia. Imbricación que conocían perfectamente los griegos y que nuestro autor saca de nuevo a relucir en sus reflexiones sobre el problema del comunismo. Reflexiones que florecen de la atribulada convicción acerca de la imposible solución definitiva de la existencia en común, es decir, la efectiva construcción de una sociedad sin conflictos desgarradores y, al mismo tiempo, la irrenunciable apuesta por una vida política libre.

A partir de esta líneas podemos sospechar que el nombre de Max Weber debe aparecer. Y aparece. Merleau recurre a él apoyándose en el trabajo de Raymond Aron sobre la sociología alemana

contemporánea, para apropiarse de las conocidas reflexiones weberianas acerca de los dilemas del hombre de acción, de la ética de la responsabilidad y la convicción, del politeísmo de los valores. Ese mismo politeísmo es el que sostiene Merleau-Ponty en relación con la Unión Soviética y Occidente. ¿Para qué? Para hacer más ancho el camino que lleve a una vida política libre sin las ilusiones simétricas de una filosofía dogmática de la historia y de una libertad ídolo; ambas, meras fachadas al servicio de la opresión.

3. Conclusión: por un humanismo político

Merleau-Ponty emplea con frecuencia en sus textos políticos la palabra *humanismo*. Lo hace, por supuesto, con un objetivo conceptual preciso. En sus textos filosóficos este concepto no es trabajado positivamente; más: el humanismo entendido como antropología filosófica es sometido a una creciente crítica desde las páginas dedicadas a la libertad en la *Fenomenología de la percepción* hasta *Lo visible y lo invisible* o el prólogo a *Signos* donde Merleau se despega explícitamente de cualquier vinculación con el humanismo antropológico. La crítica merleau-pontyana al diseño de una conciencia constituyente, trascendental, es concebida de forma similar al llamado “sueño antropológico” que describe Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*. Sin embargo, en sus textos políticos, o cercanos a ellos, la palabra humanismo vuelve una y otra vez. Por ejemplo, en *El hombre y la adversidad*, ensayo bisagra, especie de hendidura respecto a la posturas más cercanas al sartrismo. Aquí la adversidad, la resistencia de lo sensible, adquiere más fuerza y pone en aprietos al humanismo optimista que se quiere heredero de la ilustración. Por eso, a ese humanismo idealista, “de sobrevuelo”, Merleau le antepone un *nuevo humanismo* que interiorice la realidad de la contingencia, asuma la *mélange* del espíritu y el cuerpo, el obrar del lenguaje. Los ejemplos de esta nueva etapa histórico-filosofica, que requieren como correlato *otro humanismo*, se extraen del psicoanálisis freudiano, la literatura proustiana, la fenomenología, la crisis del marxismo revolucionario y la ascensión de la lógica de la guerra fría (Merleau-Ponty, 1960).

Podrá argüirse que nuestro autor va paulatinamente modificando su lectura del humanismo, vía Heidegger, hasta llegar a las reflexiones de *Lo visible y lo invisible*. Aunque también hay otra lectura posible. Porque el modo de presentación del humanismo en los diversos textos señalados no parece coincidir demasiado con la idea de una metafísica humanista; es más: el nuevo humanismo, humanismo serio, ha interiorizado, hecho propia, la crítica al humanismo como *technè*.

En efecto: Heidegger, en su conocida *Carta sobre el humanismo*, define a todo humanismo como una metafísica. Una metafísica que olvida la pregunta por el ser y se inclina hacia la realidad del ente para terminar en el terreno del dominio técnico (Heidegger, 1988: p.74). Esas páginas tuvieron un gran impacto en el escenario filosófico, sobre todo en el francés. Las filosofías que durante los años 60 se despegaron de la fenomenología encontraron una viva fuente de legitimidad en esta carta heideggeriana. La fenomenología merleau-pontyana, pese a sus sutilezas, también caía bajo la crítica del filósofo alemán, según sus entusiastas lectores, o mejor: su filosofía era expulsada del debate francés acerca del *hombre* (Derrida, 1998). Podemos intuir entonces lo que habría ocurrido alrededor de la tematización merleau-pontyana cuando ésta aborda la institución de un *humanismo real*. En consecuencia, la posibilidad de otra lectura debe sortear el obstáculo heideggeriano.

Encontramos esta alternativa en un ensayo de Lefort dedicado al nacimiento de la ideología y el humanismo (Lefort, 1988: pp. 199-235). En él se realiza una explícita crítica a la generalización heideggeriana que sindicada a todo humanismo como metafísica. Lefort sospecha del gesto heideggeriano de apilar diversos humanismos en la estela de la ceguera metafísica, y concentra su crítica en el modo de trabajar la *humanitas* renacentista. Heidegger reduce el humanismo a su representación, en el sentido de un renacimiento de la *romanitatis*, y así excluye de su mirada al suceso florentino, al humanismo cívico. Episodio que está regido por una apertura hacia el pasado que redundante en una dimensión histórica de la experiencia que no coincide plenamente con su representación. El reproche clave de Lefort a las tesis del filósofo alemán se ancla en el afán identificador entre el humanismo y su representación –la esencia del hombre– y la consecuente reducción de la diversa saga humanista a un pensamiento de la técnica que olvida el ser. Nuestro autor concluye el sentido de su crítica de la siguiente manera:

El humanismo romano requiere ya una interrogación de lo político, no como un conjunto de significaciones empíricas, localizables a cierta distancia de la llamada cultura, sino como institución de lo social y autodescripción de lo social, articulación y representación de las señales de la existencia. (*Ibid*: p.234).

De esta interrogación sobre *lo político* adolece la mirada heideggeriana sobre el humanismo renacentista. Porque será justamente el carácter *político* de ese humanismo el que marcará su aspecto distintivo. Los humanistas florentinos descubren en su visita al pasado romano el

fundamento político de la institución de lo social y ubican la *humanitas* no en la esencia del hombre como ente, sino en la ley como libertad. Lo *político* del humanismo cívico evita la caída en el esencialismo metafísico y proyecta un pensar sobre el ser.

Dimos este rodeo por Lefort para observar cómo hay una constelación humanista que puede sustraerse a la cerrazón antropologizante realizando una apertura hacia lo político. Esta vía de entrada tiene su punto más alto en Maquiavelo –aunque, como subraya el propio Lefort, éste rompe con varios presupuestos de la tradición del humanismo cívico (Lefort, 1972)–, a raíz de su profunda meditación ontológica sobre la configuración política de lo *real*. Por eso, creemos que cuando Merleau-Ponty se refiere al humanismo real, serio, tiene *in mente* esta constelación. No se trata de un humanismo en el sentido metafísico que Heidegger –y demasiados luego de él– había convocado a abandonar. Tampoco se trata de la identificación sin más del *humanismo real* con el comunismo y la emancipación, como sugiere Marx en sus manuscritos de París. Sino de un humanismo *político* que hace propio el abismo de la contingencia y también el vértigo de la libertad como pluralidad práctica en conflicto y comunión. El humanismo y la libertad no refieren a la consabida metafísica de la conciencia –que Merleau-Ponty no se cansa de criticar en Sartre–: más bien apelan a la existencia política, a la institución política de la libertad.

Dichas reflexiones sobre el humanismo, la institución política y la libertad pueden perfectamente considerarse como el *momento maquiaveliano* dentro de la filosofía de lo político de Merleau-Ponty. O mejor: hay una exacta simetría entre la noción de *humanismo político* y la de *momento maquiaveliano*. Ésta es la significación principal del concepto de “humanismo” en los escritos políticos merleau-pontyanos, ya que en ellos no se entiende la *humanitas* como una conciencia transparente, plena presencia a sí, ni como consumación de la emancipación, sino como “*virtù* sin resignación” (Merleau-Ponty, 1960: p.45).

Miguel Abensour emplea la misma cita para situar a Merleau en el cruce que atraviesa los trayectos de Marx y de Maquiavelo (Abensour, 1998). Y en este sentido podemos preguntarnos por la vinculación de Marx con el denominado humanismo político. Sabemos que Abensour pone a *un cierto* Marx en esta saga: el joven Marx de *la crítica a la filosofía del derecho de Hegel* y el maduro de la Comuna de París estarían dentro de ese singular *momento maquiaveliano* que se anima a escrutar el enigma de lo político en clave de una democracia contra el Estado. De acuerdo a esta hermenéutica sagaz no hay necesidad de producir una ruptura total con Marx para acceder a lo

político. Claro que para ello es vital desprenderse de la filosofía de la historia, de la teoría del proletariado y de la crítica económica de la política que anidan en la obra del “barbudo de Tréveris”. Por tanto, sólo es “recuperable” un cierto Marx: el Marx maquiaveliano.

Nosotros señalamos que Merleau busca “maquiavelizar” a Marx dando primacía a las dimensiones de la contingencia y el conflicto frente a la siempre presente inclinación marxista por cobijarse en las certezas de una metafísica de la historia. No hay duda de que este gesto no alcanza –por no estar del todo predispuesto a abandonar el magma de la Revolución– para operar una reducción, en el mejor sentido de la palabra, como la que décadas después va a emprender Abensour. Aunque es factible concluir que si en el ensayo de Abensour el joven Marx, a partir de su combate frontal contra la representación teológica del mundo, redescubre lo *político* como democracia *contra* el Estado, en el pensamiento de Merleau, a raíz de su combate contra el marxismo dogmático, se redescubre la condición propia de lo *político* como humanismo de la *virtù*. Pero este develamiento va acompañado todavía por la idea de que el marxismo es –apelando a un sartrismo *avant la lettre*– la filosofía insuperable de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel (1998). *La democracia contra el estado*. Colihue. Buenos Aires.
- Abensour, Miguel (2009). *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka. París.
- Derrida, Jacques (1998). “Los fines del hombre” en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid.
- Eslin, Jean Claude (1982). “Critique de l’hummanisme vertueux” en *Revue Esprit*. N°66.
- Heidegger, Martín (1988). *La carta sobre el humanismo*. Ediciones del 80. Buenos Aires.
- Lefort, Claude (1972). *Le travail de l’œuvre. Machiavel*. Gallimard. París.
- Lefort, Claude (1988). *Las formas de la historia*. FCE. México.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. París. (traducción española: *Fenomenología de la percepción* (1957). FCE. México.)
- Merleau-Ponty, Maurice (1948). *Sens et non-sens*. Nagel. París. (traducción española: *Sentido y sinsentido* (1977). Península. Barcelona.)
- Merleau-Ponty, Maurice (1980). *Humanisme et terreur*. Gallimard. París. 1980. (traducción española: *Humanismo y terror* (1986). Leviatán. Buenos Aires.)

Merleau-Ponty, Maurice (2000). *Les aventures de la dialectique*. Gallimard. Paris. (traducción española: *Las aventuras de la dialéctica* (1957) Leviatán. Buenos Aires.)

Merleau-Ponty, Maurice (1960) *Signes*. Gallimard. París (traducción española: *Signos* (1964) Seix Barral. Barcelona.

Merleau-Ponty, Maurice (1997). *Parcours. 1935-1951*. Verdier. París.

Pocock, John (1975) *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*. PUP Princenton. New Jersey.

Skinner, Quentin (1985). *Los fundamentos del pensamiento político moderno I: El renacimiento*. FCE. México.

Skinner, Quentin (1981) *Maquiavelo*. Alianza. Madrid.