Merleau-Ponty o las aventuras de la filosofía

POR ELISEO VERÓN

En 1948, Merleau-Ponty analiza lúcidamente la situación del pensamiento marxista, plantea el dilema de la Rusia stalinista y aboga por una política "sin ilusiones" que debe orientarse hacia el pasaje a la sociedad socialista, planteado no como futuro fatal y mecánico de la historia, sino como esfuerzo consciente, abierto sobre una lectura marxista de los acontecimientos contemporáneos [1]. En 1960 afirma que el marxismo ha pasado a ser una "verdad segunda", que suponer que traduce la dinámica misma de la historia es "el colmo de la arrogancia filosófica", y que la importancia actual de Marx consiste en su carácter de "autor clásico" [2]. En 1947 denuncia la violencia ejercida en nombre de la democracia y el fariseísmo de las "libertades democráticas" [3]. Diez años más tarde afirma que "el colonialismo ha terminado en sus tres cuartas partes" y reconoce estar en favor de la permanencia de Francia en África porque "prefiero ser de un país que hace algo en la historia que de un país que soporta la historia"; confiesa creer, al mismo tiempo, en la superioridad histórica de los países occidentales sobre los subdesarrollados [4].

¿Qué ha ocurrido en el pensamiento de Merleau-Ponty que lo llevó del marxismo al anti-marxismo? ¿Cuáles son las claves de ese camino? No pretendo dar respuestas completas en estas páginas; intentaré esbozar algunas.

No está demás señalar, en primer término, la importancia que esos interrogantes tienen para nosotros, tratándose de un autor que elaboró su pensamiento en diálogo constante con el marxismo y con una persistente preocupación política. Tal importancia es aún mayor si se recuerda que, desde un principio, Merleau-Ponty se ubicó decididamente en la línea de un pensamiento estructuralista [5]. Una perspectiva fenomenológica y estructuralista coherente ¿obliga necesa-

[1] *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1948.
[2] *Signes*. Paris, Gallimard, 1960. "Préface".
[3] *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard, 1947. "Préface".
[4] *Signes*, pp. 413, 417, 418.
[5] Véase *La estructura del comportamiento*, sobre todo la última sección.

riamente a salir del marxismo? ¿O bien las pretendidas "aventuras de la diálectica" son apenas las "aventuras" de la filosofía de Merleau-Ponty?

La comparación con Sartre es inevitable, no sólo porque éste parece haber sido un punto constante de referencia para el pensamiento de Merleau-Ponty —no así a la inversa, debe señalarse— sino también porque en el momento en que la reflexión de este último se ha detenido, su actitud respecto del marxismo lo ha dejado en la posición exactamente opuesta a la sartreana. En efecto, en el último trabajo publicado por Merleau-Ponty, la transformación de la verdad marxista en una "verdad segunda", en un "inmenso campo de historia y de pensamiento sedimentados", y la entrada de Marx en la galería de los "clásicos" son entendidas como un acercamiento del marxismo a la filosofía: el marxismo deja de encerrar el secreto de la historia, para incorporarse a la historia —mucho más banal— de la filosofía. "Lo que aquí defendemos bajo el nombre de filosofía —dice Merleau-Ponty— es precisamente el género de pensamiento al cual han sido llevados nuevamente los marxistas por obra de las cosas" [6]. La consagración de Marx como un "clásico" es vista, pues, como una reducción del marxismo como fenómeno total al pensamiento filosófico. Y sólo por arrogancia podría el pensamiento filosófico pretender ser poseedor de la verdad histórica completa. La actitud del último Sartre es exactamente la opuesta. Sartre parte del reconocimiento expreso del carácter ideológico del "existencialismo", tal como fuera desarrollado en sus primeras obras. Mientras Merleau-Ponty concluye que "con los acontecimientos de los últimos años el marxismo ha entrado decididamente en una nueva etapa de su historia, etapa en la cual puede inspirar, orientar los análisis, conservar un serio valor heurístico, pero en la que no puede ya pretender ser verdadero *en el sentido en que se creía verdadero*" [7], Sartre afirma que la esclerosis actual del marxismo "no corresponde a un envejecimiento normal. Es producto de una coyuntura mundial de un tipo particular; lejos de haberse agotado, el marxismo es aún enteramente joven, está casi en su infancia: apenas ha comenzado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo: es insuperable, porque las circunstancias que lo han engendrado no han sido todavía superadas" [8]. Si Sartre insiste aún en desarrollar su reflexión a partir de sus propios planteos filosóficos es porque la circunstancia histórica pareciera haber hecho del existencialismo el lugar de la "verdad concreta" ante la rigidez ortodoxa; pero "a partir del día en que la investigación marxista adquiera la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como fundamento del Saber antropológico, el existencialismo no tendrá ya razón de ser: absorbido, sobrepasado y conservado por el

[6] *Signes*, p. 20.
[7] *Op. cit.*, p. 15.
[8] SARTRE: "Questions de méthode" en *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960, p. 28.

movimiento totalizante de la filosofía dejará de ser una búsqueda particular, para convertirse en el fundamento de toda búsqueda" [9]. El movimiento que Sartre anticipa es, entonces, el contrario del que cree percibir Merleau-Ponty: el marxismo absorberá la filosofía existencial en el proceso de totalización de la verdad [10].

Sea cual fuere la interpretación que pueda hacerse del pensamiento actual de Sartre lo cierto es que éste habla *desde* el marxismo, mientras que la opinión de Merleau-Ponty acerca del "clasicismo" de Marx es una fórmula elegante para justificar el abandono del marxismo. Pienso que Sartre ha formulado correctamente el problema en lo que toca a los siguientes puntos: 1) la noción de una totalización de la verdad; 2) la importancia crucial del problema metodológico; 3) el reconocimiento de la *imposibilidad* de hacer frente a la cuestión de una verdad que se totaliza o se cumple en la historia y a la cuestión de una metodología estructural como instrumento para comprender dicha verdad con las solas armas que puede proporcionar un enfoque puramente fenomenológico. El título mismo de la obra de Sartre, que se presenta como una "crítica de la razón" es, en este sentido, altamente significativo y anticipa dicho reconocimiento. Tal vez esta última idea pueda expresarse más claramente así: *una filosofía fenomenológica bien entendida lleva a otra cosa, encierra un movimiento interno por el que se sobrepasa a sí misma.*

Es evidente que esto replantea el ya viejo debate sobre la relación entre fenomenología y marxismo. Pienso que, dentro de la compleja riqueza de ideas contenida en la fenomenología de Husserl, había, entre otras cosas, gérmenes de varios desarrollos posibles que debían con-

[9] *Op. cit.*, p. 111.
[10] Aunque no podemos extendernos aquí en un comentario de la perspectiva del "último Sartre", es bueno dejar señalado que su posición no carece de puntos embarazosos. En lo esencial, habría que preguntarse si la afirmación simultánea de la verdad esencial del marxismo y de la validez "circunstancial" de la ideología existencialista no encierra en definitiva una contradicción básica. Que el mismo Sartre lo reconozca, al comprobar que los intelectuales marxistas han *vivido* y viven aún esa contradicción, no nos ayuda a resolverla, en caso de tratarse efectivamente de una contradicción, ni nos ofrece un punto de equilibrio. El criterio de justificar la reivindicación de algo que se reconoce como "ideología" —el existencialismo— apelando a "circunstancias históricas particulares" es bastante dudoso. Hay una ambigüedad no resuelta en la larga discusión que hace Sartre en "Questions de méthode": el marxismo actual condensa la verdad histórica y es, en definitiva, la totalización de la filosofía. Al mismo tiempo, los marxistas actuales han olvidado al hombre, y éste parece haberse visto obligado a refugiarse en la filosofía de Sartre. Y si el "marxismo" al cual alude Sartre al hablar del "Saber" no es el marxismo de los marxistas, ¿qué marxismo es? ¿No escamotea Sartre el marxismo histórico y pone en su lugar un marxismo ideal tal como su propia filosofía lo concibe? Y aun cuando se llegara a la conclusión de que ese esquema ideal indica cómo debiera plantearse una filosofía *realmente* coherente con los fundamentos marxistas, la solución no deja de ser poco histórica; tal vez, en suma, poco marxista.

ducir, con mayor o menor coherencia, a posiciones anti-marxistas. Uno de ellos es el que llevó al "conciencialismo" del Sartre de *El Ser y la Nada* y, en general, al primado ontológico de la conciencia. Otro, tal vez, el "relativismo sensualista" que denuncia Tran-Duc-Thao en el último Husserl [11]. Quisiera indicar ahora ciertas características de la filosofía de Merleau-Ponty —prolongaciones de la fenomenología— que ayudan a explicar su abandono del marxismo. Creo que este pasaje a un planteo ajeno al marxismo ha consistido, al mismo tiempo, en un abandono del esfuerzo inicial de Merleau-Ponty por elaborar una perspectiva filosófica estructuralista.

Este esfuerzo inicial estaba, en mi opinión, bien orientado: se trataba de comprender la inoperancia de los dualismos de la filosofía tradicional —dualismos tanto empiristas como racionalistas— a la luz de un pensamiento *nuevo*. La perspectiva fenomenológica debía disolver las dicotomías alma-cuerpo, subjetivismo-objetivismo, relativismo-absolutismo gnoseológicos, realismo-idealismo. El propósito era, así enunciado, genuinamente estructuralista. Las líneas más características del modo en que Merleau-Ponty manejó la fenomenología para resolver estos problemas aparecen muy nítidamente en el texto reproducido en este mismo número, de manera que omitiré una exposición detallada. A partir de las reflexiones husserlianas en torno a la *Lebenswelt*, Merleau-Ponty trató de descubrir un nivel de reflexión que, ubicado más allá de la verdad "segunda" del pensamiento analítico y objetivante, permitiera descubrir una realidad fundante y originaria de experiencia. En este nivel, precisamente, desaparecen las oposiciones del pensamiento analítico; más aún, en él puede descubrirse el movimiento "existencial" en que hunden sus raíces las dicotomías tanto del cartesianismo como del empirismo positivista. La interpretación correcta de la fenomenología exige, pues, desde este punto de vista, afirmar *a la vez* la necesidad del movimiento de reducción y su imposibilidad. La reducción fenomenológica no nos retrotrae a una conciencia pura; la "necesidad de pasar por las esencias" cumple la función de "distender los hilos intencionales que nos ligan al mundo, para hacerlos aparecer" [12]. Se impone así la evidencia de una inherencia mundana anterior a la reflexión de la conciencia, a la "intencionalidad de acto" que parte de la conciencia reflexiva. El cuerpo es, según los complejos análisis de la *Fenomenología de la percepción*, el vehículo de esa paradójica "preconstitución" de un mundo *ya dado*, noción contenida en la idea husserliana de la "intencionalidad operante" [13]. Merleau-Ponty salvaba así el

[11] Cf.: *Phénoménologie et materialisme dialectique*. Paris, Ed. Minh-Tan, 1951.

[12] *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, p. viii.

[13] "Proyecto de posesión intelectual del mundo, la constitución deviene cada vez más, a medida que madura el pensamiento de Husserl, el medio de develar un revés de las cosas que no hemos constituido." *El filósofo y su sombra* (ver p. 21 de la traducción, en este numero).

peligro de una reedición del subjetivismo trascendental en el seno del "existencialismo" (como era el caso de Sartre) y optaba decididamente por una de las posibles interpretaciones del Husserl inédito. En esta perspectiva y hasta este punto, las críticas que Merleau-Ponty dirigió —explícita o implícitamente— a Sartre nos parecen aceptables: toda afirmación de un "primado de la conciencia" traiciona los requerimientos de un planteo estructural. *Este no puede negarse a comprender, sin negarse a sí mismo, el hecho —si se quiere paradójico o, al menos, circular— de que la conciencia, cuyo primado efectivo supone toda reflexión, se sobrepasa a sí misma en el curso de la reflexión, al conducir a la evidencia de un fundamento pre-consciente o antereflexivo de sí misma.* Esta es en mi opinión, por otra parte, uno de los principios nucleares del "estructuralismo" marxista; y así lo comprendió Merleau-Ponty.

Pero este principio básico encierra otras exigencias que Merleau-Ponty, al parecer no llegó a percibir en ningún momento. La tendencia a un "conciencialismo" contenida en la modalidad idealista de la fenomenología, podía reaparecer bajo formas más sutiles que la mera postulación de una conciencia trascendental. Una de estas posibles formas podía operar al nivel de la *metodología* empleada —implícita o explícitamente— en la filosofía de estilo fenomenológico. Si es verdad que la reflexión —que involucra un primado *efectivo* de la conciencia— contiene un pasaje a otra cosa que la conciencia, los principios generales para la construcción de una filosofía "estructural" no pueden meramente tomarse de los caracteres de la "descripción fenomenológica" hecha a partir de la conciencia. Si es verdad que la descripción abre el acceso a una inherencia existencial que la conciencia —para decirlo en los mismos términos que Merleau-Ponty— no puede abarcar íntegramente en transparencia, y si es verdad —como lo indicó, asimismo, Merleau-Ponty— que esa inherencia existencial nos descubre múltiples niveles de significación —la sexualidad, la historia, la sociedad, la economía— no es posible integrar todos estos niveles mediante una mera transposición del "estilo" descriptivo —pura transposición o traslación de ciertos modos típicos de reflexión y no verdadera *traducción*—, lo que es una característica que define toda la filosofía de Merleau-Ponty. Paradójicamente, esta característica es otro modo del "subjetivismo" o "conciencialismo" que Merleau-Ponty buscaba superar. Y encierra una confusión muy grave, porque en él la negación explícita del primado de la conciencia va unida a un primado *efectivo* (implícito) que en ningún momento se trasciende a sí mismo y pasa a otra cosa. La utilización del "estilo" de la descripción, que se aplica sin más para analizar todos los problemas da lugar a una "subjetivización" de la historia, de la sociedad, de la economía que pasan a ser interpretadas "fenomenológicamente".

La característica señalada se adivinaba ya en un síntoma muy significativo de los análisis contenidos en *La estructura del comporta-*

miento y luego, más claramente, en la *Fenomenología de la percepción*, a saber, cierta oposición de fondo entre fenomenología y conocimiento científico. Creo que esta oposición es una constante del pensamiento de Merleau-Ponty, aunque el uso que hace de datos tomados de la psicología, la psicopatología, la antropología, etc., pueda dar la impresión contraria. Podría argüirse que él mismo formuló la tesis de una homogeneidad fundamental entre ciencia y fenomenología [14]. Pero si esto es cierto, también lo es que esa tesis de la homogeneidad difícilmente se concilia con la tendencia persistente en Merleau-Ponty, a conceder a la descripción fenomenológica un privilegio como "reflexión originaria" y a subestimar el "objetivismo" científico como forma de "reflexión segunda" y, por lo general, en su opinión, deformante. Para ser justos, debemos reconocer que a este respecto Merleau-Ponty está lejos de ser claro. Si por un lado busca descubrir en la "reflexión sobre lo irreflexivo" las raíces del conocimiento científico —lo cual es en principio aceptable, y podría integrarse en una perspectiva marxista de la ciencia—, por otro esta develación de las raíces del pensar científico tiende siempre, en su pensamiento, a acentuar la *divergencia* antes que la convergencia entre la comprensión que se obtiene mediante la fenomenología y el "objetivismo" de la ciencia. Si bien por un lado sostiene que la inducción científica y la descripción fenomenológica no son formas de conocimiento irreductibles sino que, por el contrario, hay entre ellas una homogeneidad fundamental, por otro lado la impotencia del pensar científico para comprender los fenómenos del comportamiento, el cuerpo, la percepción, el lenguaje, es un *leit-motiv* de su filosofía. ¿Cómo puede conciliarse esta impotencia al parecer constitutiva del proceso de objetivación científica con aquella afirmación de la homogeneidad esencial entre ciencia y descripción fenomenológica? Merleau-Ponty parece haber ignorado este requisito básico —en mi opinión— de un pensamiento "estructuralista": que si no hay "conciencia pura" que desde sí misma totalice la verdad en una operación trascendental, entonces la "objetividad" científica es un proceso de conocimiento con una positividad propia como *momento* de la verdad; que no se trata de *reducir* los datos científicos a una comprensión fenomenológica que sea enteramente ajena a dichos datos, sino de *integrar* la objetividad científica y su valor intrínseco, como estadio de un movimiento de totalización que los comprende sin destruirlos ni desnaturalizarlos. A esto se agrega una falta de rigor también típica de Merleau-Ponty, que por lo general expuso sus ideas en constante polémica contra enemigos muy imprecisos cuya naturaleza nunca explicitó, y vagamente caracterizados como "objetivismo", "intelectualismo", "pensamiento analítico", etcétera.

Si pasamos al problema de la historia, podemos ver con claridad

[14] Cf.: *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1961.

de qué manera el procedimiento metodológico de aplicar los datos descriptivos mediante una mera trasposición, ayudó a Merleau-Ponty a alejarse del marxismo. En la *Fenomenología de la percepción* se incluía una nota acerca del "materialismo histórico", donde Merleau-Ponty bosquejaba una interpretación estructuralista de la filosofía marxista de la historia: no hay una causalidad económica *pura*, porque el sistema económico no es un sistema cerrado, pero precisamente por esta razón, ninguna acción humana escapa enteramente a la economía: "jamás puede ser sobrepasado ningún componente de nuestra existencia" [15]. En sustancia, el comentario apuntaba a un rechazo tanto del determinismo económico en sentido estricto cuanto del espiritualismo. ¿Qué ofrecía en cambio, en términos de una teoría estructural? Apenas: se afirmaba la *ambigüedad* de la historia, en nombre de una "teoría existencial". "No hay una significación única de la historia; lo que hacemos tiene siempre varios sentidos, y es en este punto que una concepción existencial de la historia se distingue del materialismo tanto como del espiritualismo" [16]. Este tema reaparece y es en parte la base de los conceptos históricos expuestos en algunos ensayos de *Sens et non-sens* y en *Humanismo y terror*. La idea no es en sí misma objetable, pero en modo alguno resuelve el problema; es apenas un planteo general. Se reduce a decir: ni pura contingencia histórica, ni determinismo fatal. Pero esta antinomia —falsa, es verdad, para una perspectiva estructuralista— no se supera porque utilicemos el término "ambigüedad". *No puede aceptarse que "ambigüedad" quiera decir lo mismo al hacer la descripción fenomenológica del campo perceptual y al hablar de la historia.* La reflexión sobre la historia no puede contentarse con aplicar un paradigma de pensamiento elaborado en la descripción a partir de la conciencia; ni aun aceptando que la temporalidad de la conciencia es el fundamento ontológico de toda reflexión sobre la historia [17]. *El tiempo de la historia no es meramente el tiempo de la conciencia; en la reflexión histórica la conciencia se trasciende a sí misma y abre el pasaje a una nueva dimensión que requiere un nuevo género de intencionalidad para que pueda lograrse un "conocimiento" o una "comprensión".* Por obra del error metodológico que hemos señalado, lo que en la *Fenomenología de la percepción* era un simple planteo del problema, se transforma luego en una solución equivocada, inevitablemente reñida con el marxismo. El "mecanismo de pensamiento" típico de Merleau-Ponty aparece con toda nitidez en su último libro, donde las trasposiciones de un nivel a otro, de un fenómeno a otro, tienen lugar sin ningún género de discriminación. En *Signes*, lo que antes llamé el "primado efectivo" de la conciencia domina toda la ex-

[15] *Phénoménologie de la perception*, p. 201.

[16] *Op. cit.*, p. 202.

[17] Cf. J.-F. LYOTARD: *La fenomenología*. Buenos Aires, Eudeba, 1960; cap. IV.

posición; Merleau-Ponty parece haber hallado, en la fenomenología del cuerpo, el secreto conceptual para resolver todos los problemas. El lenguaje se interpreta a la luz de la "comunicación intercorporal", sin reconocer en él, al parecer, elementos *nuevos* o específicos, irreductibles a los fenómenos del cuerpo vivido [18]. Y luego la historia misma —sin medir distancias— es interpretada aplicando idénticas fórmulas. "Así —dice al completar el análisis del lenguaje— las cosas *se encuentran dichas y se encuentran pensadas* como por una Palabra y un Pensar que nosotros no tenemos sino que nos tienen a nosotros... Todos los que hemos amado, detestado, conocido o solamente entrevisto, hablan por nuestra voz. Así como el espacio no está hecho de puntos en sí simultáneos, así como nuestra duración no puede romper sus adherencias a un espacio de duraciones, así tampoco el mundo comunicativo es un manojo de conciencias paralelas. Las trazos se entrelazan y superponen, constituyen una sola estela de «duración pública»." [19] Y agrega en seguida: *"Sobre este modelo habría que pensar el mundo histórico.* Para qué preguntarse si la historia es hecha por los hombres o por las cosas, puesto que evidentemente, las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas y la «fuerza de las cosas» opera siempre a través de los hombres?... No hay análisis que sea último porque hay una carne de la historia, porque en ella, como en nuestro cuerpo, todo cuenta... Se pregunta: ¿*dónde* se hace la historia? ¿Quién la hace? ¿Qué es este movimiento que traza y deja tras él las figuras de la estela? Es el mismo orden que el movimiento de la Palabra y del Pensar y, en fin, que el estallido del mundo sensible entre nosotros: en todas partes hay sentido, dimensiones, figuras más allá de lo que cada «conciencia» hubiera podido producir, y sin embargo son hombres los que hablan, piensan, ven. Somos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje o del ser" [20].

Hay que confesar que, más allá de la retórica, todo esto nada nos dice sobre la historia, salvo algo tan banal como "todo tiene sentido" o "todo es significativo". El resto no contiene más que analogías oscuras y si no se acepta que se trate de analogías son, en el mejor de los casos, afirmaciones inaceptables. Precisamente la historia no es el lenguaje, el "movimiento de la historia", no es el "movimiento" del mundo sensorial, el sentido de la historia no puede aclararse mediante el solo empleo de una "fenomenología del cuerpo". Es verdad que hay una conexión significativa entre las formas económicas y las relaciones humanas, que éstas expresan o manifiestan concretamente los límites y determinaciones inherentes al sistema económico; es cierto también que en la materialidad de nuestro cuerpo está ya grabado lo social, y que éste, inversamente, comienza al nivel mismo en que comenzamos a vivir nuestra biología; es verdad asimismo que nuestra experiencia vivida, nuestro campo psicológico presenta estructuras que pueden relacionarse sistemáticamente con las significaciones de la historia. Pero todo esto es apenas una lista de problemas que pueden estar comprendidos en el programa de una reflexión marxista de orientación estructural. Podemos decir, con Sartre y contra el esquematismo de los marxistas ortodoxos, que la conexión significativa entre estos distintos niveles no puede afirmarse simplemente ni resolverse salvando las distancias con principios abstractos y reduccionistas; que es preciso comprender *la especificidad* de cada uno. Y podemos agregar, contra Merleau-Ponty, que la distancia entre esos niveles tampoco se salva ni las conexiones se establecen obscureciendo las relaciones con metáforas. La relación entre nuestra experiencia de las relaciones interpersonales y las determinaciones económicas, no se aclara empleando un lenguaje 'perceptualista' y psicológico para hablar de la economía. La descripción fenomenológica hecha a partir de la conciencia debe servir para poner de manifiesto, por una parte, los elementos significativos de nuestra "apertura al mundo", y por otra y al mismo tiempo, cómo estas estructuras del mundo perceptual nos llevan, a partir de ellas, a otra cosa, cómo la historia y el sexo, la economía y la política, son dimensiones que una conceptualización puramente "conciencialista" no puede abarcar enteramente. Si —como es el caso de Merleau-Ponty— se trata además de una descripción fenomenológica fascinada por la inmediatez del mundo sensible, por la multiplicidad cambiante del mundo perceptual, un nivel de análisis como el que involucra el pensar histórico marxista se hace imposible. "Decepción —dice— para quien ha creído en la salvación, y en un solo medio de salvación en todos los órdenes. Nuestra historia, en la cual reaparece el espacio, en la cual China, África, Rusia, Occidente no marchan con el mismo paso, es una decadencia para quien ha creído que la historia, como un abanico, iba a replegarse sobre sí misma" [21]. Es imposible, entonces, leer en la historia una *unidad* de sentido. La crisis actual del marxismo es la decepción de quienes han confiado en la convergencia de la historia hacia una transformación revolucionaria. La fe en la *necesidad* histórica era un sueño ingenuo. No parece aventurado sospechar que el ingenuo decepcionado fue, entre otros, Merleau-Ponty. ¿Y a qué lo llevó esta decepción? ¿Pueden los hombres obrar sobre esta historia que se disuelve en múltiples historias paralelas inconexas? Merleau-Ponty acabó reeditando un escepticismo reaccionario: el del filósofo que está "de vuelta" de las esperanzas de la historia humana. Al reflexionar sobre la economía, la historia, la sociedad y la política sobre la endeble base de un pensamiento metafórico, no

[18] Por supuesto que el estudio de la experiencia corporal ilumina aspectos esenciales de la comunicación lingüística; pero no puede aceptarse el empleo constante de *analogías* que llevan a explicar un fenómeno en términos de los *esquemas conceptuales* extraídos del estudio de otro.

[19] *Signes*, pp. 27-28.

[20] *Op. cit.*, p. 28.

[21] *Op. cit.*, p. 47.

encuentra en ellas nada. Y se corta entonces toda relación entre la conciencia humana, que descubre fuera de sí un mundo del ser constituido, y este mismo mundo: no puede comprenderse cómo el hombre puede incidir en él para participar en la construcción de la historia. ¿Hacen la historia los hombres o las cosas? Para señalar que esta alternativa no puede aceptarse, Merleau-Ponty parece haber concluido que *ambas posibilidades son falsas*, cuando en verdad trascendemos esa alternativa si conseguimos demostrar que *ambas partes son verdaderas*. La filosofía de Merleau-Ponty es, pues, en este sentido, un fracaso del pensamiento dialéctico. Cortada la relación entre la materialidad y la humanidad, entre la necesidad y la libertad, sólo nos queda, precisamente *la ambigüedad*. ¿Tiene la historia algún sentido? Merleau-Ponty no se atreve a negarlo, diría más bien que tiene muchos, pero como estos sentidos ya no pueden conectarse con la acción humana que se inserta en la historia (*porque es precisamente esta inserción de la libertad humana la que puede permitirnos comprender, de algún modo, una necesidad histórica*) aparece entonces, vagamente, una unidad inmanente a la historia y una extraña verdad impersonal: "la historia *se hace*"; "las historias locales *cobran forma* ante nuestros ojos"; el mal "no es creado por nosotros o por otros, *nace*"; "*el mundo* está *presente a sí mismo* en todas sus partes como jamás lo ha estado antes". Como consecuencia el filósofo Merleau-Ponty, decepcionado de la historia, nos propone, no una práctica histórica que a través del hombre introduzca el sentido, sino una especie de contemplación: el ejercicio de una *Visión* [22] aplicada a una oscura lectura de "signos". ¿Y para la política? "La conclusión —dice— *no es la revuelta*, sino la *virtu* sin ninguna resignación". La transformación del pensamiento de Merleau-Ponty en el típico apoliticismo pesimista de la derecha no podía ser más acabada: se completa en el moralismo individualista que apela a la buena conciencia.

Merleau-Ponty inició su reflexión filosófica haciendo un esfuerzo por comprender la realidad contemporánea a la luz del marxismo. Pero ciertos rasgos de sus primeros libros —vistos ahora— anticipaban que se trataba más bien de un esfuerzo por absorber el marxismo —si ello era posible— en su propia filosofía. En su trayectoria intelectual, su filosofía no sufrió mayores transformaciones; al parecer se cerró sobre sí misma en la *Fenomenología de la percepción*. Y ante la evidencia de que era imposible asimilar el marxismo a esa fenomenología sin destruirla para hacer de ella otra cosa, sólo quedaba abandonar el marxismo, o lo que es lo mismo, reducirlo a una filosofía y anunciar su "clasicismo". Merleau-Ponty salvó así *su* filosofía, pero perdió la historia. Un precio, sin duda, demasiado alto.

[22] *Op. cit.*, p. 22.