

Merleau-Ponty y la Política

La filosofía política ha constituido hasta mediados del siglo XIX, una parte esencial de todo pensamiento filosófico. Pocos son los grandes pensadores —Descartes es uno de ellos— que no se hayan preguntado por el sentido y formas de organización de la vida común. En la mayor parte, en cambio —piénsese, por ejemplo, en Platón, Locke, Hegel— esta pregunta constituye la preocupación básica de donde surge y en que culmina su pensamiento.

El fenómeno característico de la filosofía europea a partir de los epígonos de Hegel —estos aún, en su rama izquierdista, muy politizados— es la progresiva desaparición de la problemática política, hasta llegar incluso a la imposibilidad de su planteamiento (Husserl y los fenomenólogos). El que esto sea así, nada tiene de sorprendente. La reflexión sobre la convivencia humana va haciéndose cada vez más peligrosa para el orden social establecido, según la filosofía de la clase ascendente va ganando posiciones. Hoy, dentro del “horizonte burgués”, no es posible preguntarse por el *sentido* del orden político y social. La pregunta en sí es incluso subversiva: sobreentiende que la democracia burguesa no es el modelo eterno y perfecto de convivencia humana, que tal vez las formas y las ideas políticas establecidas sean superables. Por ello, el pensamiento burgués se ha visto obligado a sustituir la filosofía política —pregunta por el sentido y la razón de las formas de convivencia— por la “ciencia política”, descripción empírica de las formas dadas, como formas eternamente invariables.

Es enormemente significativo, por tanto, que la filosofía francesa de la postguerra, en sus dos figuras más representativas, Sartre y Merleau-Ponty, haya planteado de nuevo la pregunta por lo político. El que esta pregunta vaya adquiriendo carta de naturaleza en los medios filosóficos, es síntoma claro del grado de descomposición de la ideología de la clase dominante. No será ocioso, por consiguiente, considerar cómo surge esta pregunta y qué problemática lleva consigo, refiriéndonos a una experiencia concreta: la de Merleau-Ponty.

La formación intelectual de Merleau se realiza dentro del horizonte de su clase. Poco a poco va deshaciéndose de esta perspectiva, sin lograr nunca

romper con ella definitivamente. El catolicismo en que se educa no resiste la crisis de la adolescencia. El idealismo de la generación anterior¹, de que está empapada la Universidad en la que estudia, se muestra incapaz de plantear siquiera, los problemas concretos que implica el vivir. La reacción consiguiente es un anhelo de asentarse sobre bases seguras, de hacerse cargo de lo cotidiano, de lo concreto. La consigna de Husserl, "a las cosas mismas" resume la aspiración más profundamente sentida por su generación: rechazando todo escapismo, del que es buena muestra el arte y la literatura de los años veinte, enfrentarse con las cosas tal como son, sin antojeras ni metafísicas previas. Poco importa que tal programa implique una determinada ontología y surja de una perspectiva concreta: el subjetivismo idealista del cogito. Lo decisivo es que Merleau, desde el nivel de su clase y de su tiempo, cree ver en la pregunta por la "esencia" de la percepción, la cuestión básica, "el principio del principio", una vez en posesión del "método propio de la ontología"²: la fenomenología.

Merleau, consciente del método y de la problemática, asentado en una sociedad que parece inamovible, se pone manos a la obra. La catástrofe de 1940 destruye de repente no sólo las estructuras políticas y jurídicas, sino que pone en tela de juicio los valores y las ideas a los que se prestaba más firme asentamiento. La destrucción vertiginosa del orden social hace patente, por lo pronto, su realidad primaria. "La derrota de 1940 ha tenido para muchos el valor de una duda radical y la significación de una experiencia revolucionaria porque ponía al desnudo los fundamentos contingentes de la legalidad, porque mostraba cómo se construye una nueva legalidad"³. El intelectual se descubre, no como un superhombre que está sobre todo lo humano para aprehenderlo en la Idea, sino perteneciendo a un grupo, empuñando las armas, obedeciendo y mandando, en solidaridad y dependencia con otros hombres.

Por ver primera se le hace patente qué significa con-vivir. El participar en una obra que sobrepasa la conciencia individual aparece como algo pleno de sentido. Más aún, la lucha en la Resistencia era lo único que podría proporcionar un sentido al más insignificante o al más decisivo de los actos privados "En este combate, no nos estaba permitido permanecer neutros. Por vez primera habíamos sido llevados no sólo a constatar, sino incluso a asumir la vida de sociedad."⁴

Merleau toma contacto en 1943 con el C. N. E., grupo de intelectuales resistentes, manejado prácticamente por los comunistas. He aquí cómo un intelectual burgués, un profesor de filosofía, se encuentra dentro de una praxis cuya intención y aliento son puramente revolucionarios. La situación excepcional de una Francia ocupada, no deja resquicios para salidas intermedias, para compromisos matizados; hay que elegir entre la traición de los colaboracionistas o el afán revolucionario de los resistentes. La Resistencia va a hacer de Merleau un revolucionario. Desde que perdió la fe, a los veinte años, y con ello rompe con una infancia feliz, sólo aspiraba a poder inte-

¹ LEON BRUNSCHWICG y H. BERGSON son los nombres más representativos.

² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pág. 35.

³ "Le Yogi et le Proletaire". *Les Temps*

Modernes (citado en lo sucesivo *TM*), N. 13 octubre, 1946, pág. 24.

⁴ "La guerre a eu lieu". *TM*. N. 1 octubre, 1945.

grarse en una comunidad, reconstruir, en cierto modo, el paraíso perdido. La guerra le ofreció la gran oportunidad. La lucha en la Resistencia, la ensoñación de un mundo más justo, que estaba tan lejos y tan cerca en el momento de una victoria segura, le descubre "lo común" como llamaba Heráclito a ese saberse participando en una realidad solidaria y trascendente.

El fenomenólogo Merleau se ha visto obligado a participar activamente en la vida política de su país. Una participación que no se reduce a votar de vez en cuando, sino que implica incluso el arriesgar la vida. Y ello, ¿en nombre de qué?, ¿en qué puede fundamentar el fenomenólogo Merleau su decisión? Desde su horizonte filosófico, no es posible una respuesta —"desde la perspectiva de la conciencia, la política es imposible"⁵— y sin embargo, está plenamente seguro de que no se puede hacer otra cosa, de que lo único que tiene sentido es combatir la opresión fascista. La pregunta por la fundamentación de esta certidumbre, le descubre la realidad de la Historia.

Es esta, precisamente, la gran aportación de la guerra. "En suma, hemos aprendido la historia y pretendemos que es preciso no olvidarla"⁶. Esta experiencia significa que si bien la historia no es una realidad metafísica por encima de los hombres —la historia la hacen los hombres— este hacer tiene una existencia objetiva que sobrepasa al cogito, a la conciencia individual.

La guerra le ha hecho participar en la vida social de una manera activa y consciente. Esta participación, este "hacer política" le ha obligado a preguntarse por el sentido de lo político, y lo político sólo es explicable desde una dimensión histórica. Una política —que se muestra siempre como lucha política— sólo es racionalmente sostenible, cuando esa lucha tiene un sentido histórico. Pero ¿es que la historia tiene un sentido? La pregunta por el sentido de lo político —la filosofía política— se disuelve a nuestro nivel histórico, en la pregunta por el sentido de la historia —la filosofía de la historia.

Plantea así Merleau una cuestión, la de la filosofía de la historia, que la filosofía que conoce y en la que está incluido su propio pensamiento —empirista, fenomenológica, existencialista— no está ni siquiera en condiciones de plantear, y por consiguiente, no le queda otro remedio que negarla como reminiscencia teológica⁷. A Merleau, sin embargo, viviendo día a día el entusiasmo de la Resistencia, le parece evidente la respuesta, sin haber llegado a plantear correctamente el problema y, por tanto, sin ser apenas consciente de la contradicción radical de que un fenomenólogo sea marxista, afirma esta filosofía como la única filosofía de la historia. "Considerado de cerca, el marxismo no es una hipótesis más, reemplazable mañana por otra, es el simple enunciado de las condiciones sin las cuales no habría humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia. En este sentido, no es una filosofía de la historia, es la filosofía de la historia, y renunciar a él es hacer una cruz sobre la Razón histórica. Después no hay más que ensoñaciones y aventuras"⁸.

⁵ Idem, pág. 56.

⁶ Idem, pág. 63.

⁷ Véase el libro de K. LÖWITZ, *Meaning in History*, Chicago, 1949.

⁸ TM. N. 16, pág. 690.

Rara vez, sin embargo, llegaba Merleau a tener esta seguridad en la Historia y en su filosofía. Su actitud real era más paradójica: surgía de la experiencia de la necesidad e imposibilidad de ser marxista. El marxismo es la única filosofía de la historia, pero ¿es que es posible una filosofía de la historia? Merleau era marxista más por voluntad —fuera del marxismo no hay nada— que por íntimo convencimiento —tal vez no haya nada—. El P. C. le atraía y le repelía a la vez. Le atraía su sentido revolucionario, su solidaridad proletaria. Durante la guerra, sus mejores amigos habían sido comunistas. Sólo en el partido presentía la realización de esa integración en lo humano, a la que en el fondo quizás sólo aspiraba desde la crisis de la adolescencia. Le repelía, buen intelectual, su seguridad dogmática, su determinismo ingenuo. La historia tiene objetividad, sí; pero la historia la hacen los hombres —surge de millones de decisiones libres. Estas decisiones son contingentes. El marxismo no explica, no da lugar a la contingencia. Ciertamente esta crítica sólo es válida refiriéndose a un marxismo no dialéctico y, por tanto, ingenuamente determinista. La dialéctica exige y parte de esta polaridad —necesidad y contingencia— sin negar ninguno de estos dos términos. Negar la necesidad es caer en el irracionalismo, no reconocer la contingencia, en el determinismo. Merleau no llegó nunca al pensamiento dialéctico y se debatió, por tanto, en la afirmación de uno u otro polo. Su marxismo era la afirmación de la necesidad en la historia, la creencia en una Razón histórica. Su no-marxismo consistía en afirmar la radical contingencia de lo humano, en rechazar el determinismo simplista que implica una concepción no dialéctica de la necesidad.

Merleau llega a la historia. Sabe que una política sólo puede ser racional cuando se base en una filosofía de la historia y que la única filosofía de la historia es el marxismo. Llega a las puertas, pero permanece fuera. La comprensión de esta filosofía presupone el pensamiento dialéctico. La dialéctica es para Merleau un “gros mot” que explica todo y que en realidad no quiere decir nada, un concepto que conviene evitar. Merleau llega a la historia, pero al ser extraño a la dialéctica, permanece, en rigor, al margen de ella.

Merleau es un marxista no dialéctico, como lo eran casi todos los de su generación, pero a diferencia de éstos, no es un incauto ni un creyente. Si hay que hacer una política, ésta tiene que ser comunista —todo lo demás es claramente irracional— pero no hay ninguna garantía para afirmar que al fin y al cabo esta política tenga un sentido histórico. Parece lo más indicado, desde nuestra perspectiva actual es la única que puede sostener nuestra confianza en el hombre, pero no hay que perder un momento la conciencia de su gratuidad. “Si hay una huelga, estar con los huelguistas. Si hay una guerra civil, estar con el proletariado. Hacer lo que dependa de nosotros para evitar un conflicto entre los Estados Unidos y la U. R. S. S. En suma, la política efectiva del P. C. Reconstruir con el proletariado, no hay, por el momento, otra cosa que hacer. Simplemente haremos esta política de espera, sin ilusión sobre los resultados que cabe esperar y sin honrarla con el nombre de dialéctica. ¿Sabemos si existe aún una dialéctica y si la historia al fin será ra-

cional? Si el marxismo continúa siendo verdad, lo volveremos a encontrar en el camino de la verdad actual y en el análisis de nuestro tiempo"⁹.

La política del partido, la política de la Unión Soviética se apoya en la violencia. La política revolucionaria es una política violenta: todo cambio, toda transformación exige modificaciones que no pueden hacerse con el agrado de todos. Koestler en "El Cero y el Infinito" ha revivido el proceso de Moscú. Comunismo significa terror: es el gran argumento de la burguesía. Merleau se revuelve con indignación contra tal sofisma. ¿Es que el comunismo ha inventado la violencia? ¿Es que no existía antes de la Revolución de Octubre? ¿Acaso no hay violencia fuera de los países comunistas. El terror que lleva consigo el comunismo sería muy fácil de condenar desde un mundo de la no-violencia. Un mundo social donde no hubiera violencia no necesitaría de ninguna violencia revolucionaria. Esta más que injustificable sería incomprensible. La elección no se plantea entre el terror y el no terror, sino entre dos clases de terror. "No existe más que violencia y la violencia revolucionaria debe preferirse porque ésta tiene un porvenir de humanismo"¹⁰

El argumento es válido siempre que se muestre que el comunismo tiene un porvenir humanista, que el terror revolucionario acabará un día con el terror, en vez de convertirse en una nueva forma de terror. ¿En que basa esta creencia Merleau? ¿En qué puede basarla un hombre que se pregunta si existe una dialéctica, si a final de cuentas la historia será racional? Para Merleau no puede ser más que una fe que se ha ido cimentando en los hermosos días de la resistencia. Al margen de la razón dialéctica, su marxismo tiene que ser un acto de fe, una creencia: el terror revolucionario acabará un día con el terror. Si no sucediera así, nada tendría sentido. Pero, ¿por qué la historia ha de tener un sentido? Quizás la vida social no sea más que violencia, todo sistema político se base en la violencia y no haya forma de salir nunca de la violencia.

En 1950 el acaso se convierte en evidencia, cuando se entera de que en la Rusia "progresista" hay más de diez millones de condenados a trabajos forzados, que el stalinismo se ha visto obligado a implantar de nuevo la esclavitud para sostener "el orden revolucionario" y aumentar la producción. El privilegio que a sus ojos gozaba el terror revolucionario no puede justificarse por más tiempo. Es preciso denunciar la violencia, la esclavitud, la explotación al este como al oeste. Merleau publica en *Les Temps Modernes* un artículo¹¹ que es en cierto modo la palinodia de "Humanismo y Terror" No existe un terror humanista, no hay un terror privilegiado. Todo terror es de la misma calidad. El marxismo no dialéctico de Merleau se derrumba tan de repente como había surgido y por razones semejantes a las que lo habían originado, razones no del entendimiento, sino del corazón. La historia, ese gran descubrimiento de la guerra que nos decía que no había que perder, se le ha convertido en la absurda repetición de una violencia.

⁹ TM. N. 4, pág. 60b.

¹⁰ TM. N. 13, pág. 275. Vuelto a publicar en "Humanisme et Terreur". París, 1947, pág. 4.

¹¹ *Les jours de notre vie*. TM. N. 51, enero 1950; págs. 1.153-1.168.

Merleau-Ponty creyó en Dios, y a los veinte años perdió la fe. Creyó en la revolución, en un nuevo humanismo. El terror estaba justificado en virtud de un futuro humanista. Los campos de trabajo forzado en la Rusia de Stalin destruyó su creencia en la Razón histórica. Desde entonces se siente incómodo en *Les Temps Modernes*, rodeado de gentes que "inocentemente" creen en el progreso, en la historia, en el socialismo. Aprovecha la primera oportunidad para salir de la Revista¹³, para retirarse de una vida pública que le parece absurda, para meditar en soledad sobre la situación del hombre que ha perdido la fe y ha perdido la Historia.

El desarrollo de Sartre ocurre en sentido inverso. En el año 45 estaba muy lejos de la historia. La lectura de "Humanismo y Terror" le abre los ojos a la objetividad de un proceso por encima de intenciones subjetivas. Sartre va tomando poco a poco conciencia de esa realidad humana que está por encima de la conciencia. En sus avances por esta realidad, para él ignota, se va apoyando en Merleau, y cuando hace el descubrimiento de la historia, cuando publica él también su "Humanismo y Terror", Merleau está ya de vuelta en el camino. Sartre se apoya en un Merleau en el que él mismo ya no se reconoce. "Yo creía permanecer fiel a su pensamiento de 1945 y que él lo abandonaba; él creía permanecer fiel a sí mismo y que yo le traicionaba; yo pretendía continuar su obra, él me acusaba de arruinarla"¹³. En 1955 sale Merleau, por última vez, de su silencio político, para criticar el ensayo de Sartre "Los Comunistas y la Paz"¹⁴. En él, Sartre se solidariza con la política comunista, no desde el marxismo, sino desde su propia filosofía. "Es cierto: la finalidad de este artículo es declarar mi acuerdo con los comunistas en cuestiones precisas y limitadas, razonando a partir de mis principios y no de los suyos"¹⁵. Sartre muestra abiertamente su simpatía por el comunismo, pero lo hace desde su clase y desde su pensamiento. Sin pertenecer al partido, en cierto modo por encima de él, se reserva el derecho de juzgarlo e interpretarlo. En último término, aprueba la política comunista pero no su filosofía.

Merleau señala muy acertadamente, la contradicción que tal postura implica. ¿Cómo es posible que la praxis acertada del partido no surja dialécticamente de una teoría acertada de la realidad social e histórica? Si la praxis es correcta y la teoría inadmisibles, es aquella simplemente un pragmatismo oportunista. Y entonces, ¿en virtud de qué principios podemos hablar de una praxis correcta? Si, por el contrario, la praxis comunista es el reflejo dialéctico de una teoría cierta, que surge de esta praxis, entonces el no-marxista Sartre no tiene razón en sus juicios que se apoyan en una filosofía falsa. "Si Sartre tiene razón de fundamentar como él lo hace el comunismo, el comunismo no tiene razón de pensarse como se piensa. Si el comunismo

¹³ El pretexto fué el siguiente: Sartre decide publicar un ensayo que le han ofrecido sobre economía marxista. Merleau, disconforme con el artículo, escribe un encabezamiento crítico. Sartre, al repasar las pruebas lo suprime, sin haber consultado previamente a Merleau.

¹³ J. P. SARTRE. *Merleau-Ponty Vivant*. TM. No. 184-185, pág. 352.

¹⁴ J. P. SARTRE. *Les Communistes et la Paix*. TM. No. 81, julio, 1952.

¹⁵ J. P. SARTRE. *Les Communistes et la Paix*. TM. No. 84-85, pág. 706.

se fundamenta correctamente, entonces no es exacto lo que Sartre piensa de él. En el límite: si Sartre tiene razón, Sartre no tiene razón”¹⁶.

He ahí la contradicción fundamental en la que desembocan Sartre y Merleau-Ponty. La política revolucionaria a la que se sienten llamados, sólo es defendible racionalmente cuando tal política se deduce de una filosofía de la historia que dé cuenta del futuro. Desde sus respectivas filosofías, basadas ambas en la fenomenología, una aprehensión de la historia es imposible. Ello significa que todo lo que hagan o digan en el terreno político, juzgado desde sus propios criterios tiene que parecerles gratuito.

Merleau ve esto con claridad meridiana y está cargado de razón al reprochar a Sartre la defensa de la política comunista, a partir de “sus principios”. Desde el cogito es imposible una filosofía de la historia y con ello la fundamentación racional de una praxis revolucionaria. Si Sartre es consecuente con sus principios, si para él la ontología que está en la base del “Ser y la Nada” sigue vigente, si la historia no tiene una realidad en sí y no es más que el resultado de millones de decisiones individuales y libres, esta filosofía fundamentaría en todo caso una política liberal o anarquizante, pero nunca una revolucionaria.

Esta contradicción básica —la historia no puede concebirse a partir de la conciencia y ésta no es sin más reductible a lo histórico— van a resolverla Merleau y Sartre de forma polarmente opuesta. Para el primero, que no llegó nunca a la dialéctica, no cabe otra salida que decidirse por uno de estos dos términos. De 1945 a 1950 se inclina por la historia; a partir del golpe recibido al comprobar la existencia de campos de trabajo forzado en la Rusia soviética, queda encerrado de nuevo en la conciencia. Porque no hay una Razón histórica, la violencia comunista es tan sinsentido como cualquier otra violencia. “Secularizar el comunismo es privarlo del prejuicio favorable al que tendría derecho si hubiera una filosofía de la historia”¹⁷. Frente a la historia sólo cabe una actitud agnóstica. Nada puede justificarse por un futuro que es radicalmente incierto. A Merleau no le queda, por tanto, otra salida que volver al viejo liberalismo burgués y con su maestro Alain defender una “política del entendimiento” en vez de una “política de razón”. Política del entendimiento significa conformarse con tomar al hombre tal como es, luchando en un mundo oscuro, en un momento opaco, que como totalidad no tiene sentido. En vez de soñar con revoluciones y cambios radicales, que no sabemos muy bien a dónde conducen ni incluso si vale la pena pagar el alto precio que exigen, debemos esforzarnos por resolver los problemas uno a uno, según se vayan presentando, y decidiéndonos en cada caso concreto por esos pocos valores cuya evidencia reconocemos en nuestra subjetividad. El último Merleau no se separa mucho de las tesis positivistas y agnósticas que dominan la ciencia social burguesa.

Sartre, en cambio, se declara en el año 52 por la política comunista. Las razones que aduce, pensadas a partir de “sus principios” están llenas de contradicciones que Merleau se ha encargado de mostrar y Sartre de vivir dia-

¹⁶ *Les aventures de la dialectique*. Gallimard. París, 1955; pág. 136.

¹⁷ *Idem*, pág. 246.

léticamente. Pero en vez de renunciar por ello a la praxis revolucionaria, se lanza a la búsqueda de una filosofía de la historia que dé cuenta de estas contradicciones. Su esfuerzo culmina —no podía ser menos— en el descubrimiento del marxismo. El revolucionario Sartre llega así a la filosofía que da razón del proceso histórico, que justifica y da sentido a la revolución. Obsérvese, operación inversa a la de Merleau, que pretende poseer primero esa filosofía para poder lanzarse después a la praxis revolucionaria. Es desde la praxis revolucionaria que se llega al marxismo, no desde la meditación teórica que se acepta su práctica.

Mientras que Merleau se encierra en sí mismo —la muerte de su madre, con la que se sentía profundamente ligado, es el último golpe— y sólo sale ya a la calle, los jueves, para acudir al Colegio de Francia, Sartre, llegado al marxismo, se pregunta por la razón que lo fundamenta, por el alcance y los límites de la Razón dialéctica.

IGNACIO SOTELO

Colonia, mayo, 1963.