

Maurice Merleau-Ponty: Una dialéctica decapitada *Maurice Merleau-Ponty: A decapitated dialectic*

Maximiliano Crespi

Universidad Nacional de La Plata / Agencia Nacional de Promoción Científica
y Tecnológica
maxicrespi@gmail.com

Resumen

La presente exposición tiene un carácter estrictamente exploratorio y se desarrolla en torno a un conjunto de problemas teóricos abordados por el Merleau-Ponty de posguerra. Se trata de un conjunto de formulaciones filosóficas de importante pregnancia teórica para pensar funciones, modelos y desarrollos intelectuales en el horizonte de formaciones culturales. Las nociones de *proyecto* e *institución* en la historia personal y pública suponen en efecto, en el marco de este pensamiento, una alternativa a las determinaciones de la filosofía de la conciencia sin caer en la impugnación estructuralista del sujeto como un componente activo en la dialéctica de la historia. En tensión con los procesos conscientes de constitución de objetos, ambas nociones permitirían en efecto articular un modelo de investigación histórica capaz de dar cuenta de proyectos intelectuales y creativos desde una perspectiva de sujeto instituyente y no constituyente; es decir, definiendo un perfil que no se presuma como “negativo” sino como “alternativo y diferencial” respecto de aquellos con los que debe coexistir en la prosa del mundo.

Palabras clave: intelectuales; instituciones; proyecto; teoría cultural; Merleau-Ponty.

Abstract

This presentation has a strictly exploratory character and develops around a set of theoretical problems addressed by the postwar Merleau-Ponty. It is a set of philosophical formulations of important theoretical complexity to think about functions, models and intellectual developments in the horizon of cultural formations. The notions of project and institution in the personal and public history suppose, in the frame of this thought,

an alternative to the determinations of the philosophy of the conscience without falling in the structuralist challenge of the subject as an active component in the dialectic of the history. In tension with the conscious processes of constitution of objects, both notions would allow in fact to articulate a model of historical research capable of accounting for intellectual and creative projects from a perspective of instituting and non-constituent subject; that is, defining a profile that is not presumed as “negative” but as “alternative and differential” with respect to those with which it must coexist in the world’s prose.

Keywords: *intellectuals; institutions; project; cultural theory; Merleau-Ponty.*

Allí donde se descubre una dimensión común para experiencias distintas, cualquiera sea la duración que las separa, somos reenviados de una simple constatación de la diferencia de los tiempos al pensamiento de un género de ser donde se conserva en lo instituido una eficacia de lo instituyente.

CLAUDE LEFORT

Introducción

“Quien es testigo de su propia investigación casi no puede sentirse heredero de los hombres consumados” (Merleau-Ponty, 1957b, p. 9). La frase abre “Elogio de la filosofía”, la clase inaugural que Merleau-Ponty expone en el Collège de France a comienzos de 1953. El que enuncia no es ya el “distinguido profesor” sino el “filósofo de la posguerra” que se sabe parte de esa generación de teóricos franceses que, al decir de Badiou, “se convencieron [unos a otros] de implicar profundamente a la filosofía en la cuestión política” (2013, p. 16). No sólo cuando deliberadamente se convirtieron en “activistas”; sino también –y sobre todo– al asumir la práctica filosófica como una acción política: buscaban en la filosofía alemana “una nueva relación entre el concepto y la existencia”, buscaban también “una nueva relación entre el concepto y la acción, en particular la acción colectiva” (Badiou, 2013, p. 16).

Que en la práctica esa determinación coincidiera en efecto con la búsqueda de una nueva subjetividad –incluida una “nueva subjetividad conceptual” a la altura de las demandas de los nuevos movimientos colectivos–, desencadenó un proceso de modernización teórica que abrió la ciencia del concepto a un conjunto de relaciones que, en principio, y sólo en principio, deslindó como “exteriores” para mejor saldar su propia inquietud ontológica. Pero al plantearse este nuevo conjunto de tensiones “con la existencia, con el pensamiento, con la acción política y con el movimiento de las formas”, tuvo que asumir también la pregunta por su propio proceso de institución y activación como proyecto intelectual: indagar posibles formas de relacionarse con otras series que le permitieran no encerrarse, no aislarse en

la reproducción de metodologías, retóricas y morales académicas de investigación filosófica. Como afirma Fredric Jameson (2015), la de Sartre y Merleau-Ponty es una generación de filósofos para la cual no hay una “historia de las ideas” o una “historia de la filosofía” de desarrollo autónomo porque, en su perspectiva, “las obras conceptuales son, en forma más o menos implícita, respuestas a situaciones y coyunturas concretas” (pp. 50-51).

Más que la filosofía en sí, lo que estaba en juego para ellos era la práctica intelectual que podía activarse desde sus relaciones con otras series, es decir, su función política. Acaso por eso, Merleau-Ponty juzgó prioritario realizar un estudio crítico de sus límites, sus determinaciones, sus posibilidades y su potencia efectiva. El curso que dicta a fines de 1954 en el Collège de France lleva en efecto el título de “La institución en la historia personal y pública”, y está destinado a problematizar ese conjunto de cuestiones. Deslindar desde el comienzo el vínculo necesario con la conciencia le permite pensar, como dice Claude Lefort (2012), tanto la formulación de proyectos de “vida personal” –y, por ende, la vida interpersonal– como su “dimensión intencional” (que ya no podrá ser pensado única ni estrictamente bajo la categoría de *acto*) y las operaciones que inaugura (y que ya no puede ser pensada como *constitución* sino justamente como *institución*). Pero también le habilita la posibilidad de “una revisión de los correlatos implicados en esta relación: el mundo, los otros, la acción” (2012, p. X). La elucidación de la historicidad del conjunto de acontecimientos que definen la vida personal e impersonal se realiza, por ende, para el filósofo, sobre el trasfondo de una temporalidad abierta –no lineal– donde los momentos se recubren, coexisten, se solicitan lateral y recíprocamente. La noción de institución se define en este contexto como el “establecimiento en una experiencia (en un aparato constitutivo) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una *continuación, una historia*” (2012, p. 8).

La problemática planteada guarda estricta relación con la perspectiva que Merleau-Ponty tiene de la filosofía como práctica intelectual. En una entrevista concedida a Madaleine Chapsal en 1960 queda más que claro: luego de subrayar enfáticamente “la necesidad de elaborar una filosofía de inspiración política”, el filósofo afirma que, así como “la vida y la animalidad han inventado y diseminado en la superficie terrestre mecanismos, organismos e incluso ciertos tipos de instituciones, el mundo humano debe crear también formas culturales y estructuras que constituyen matrices de interpretación de acontecimientos” (1960, p. 161).

El intento por establecer la dimensión filosófica de la comprensión de las formaciones históricas y sociales se deja leer también en las páginas de *Signes* (publicado

por Gallimard ese mismo año). En el ensayo titulado “El filósofo y la sociología”, Merleau-Ponty no sólo sostiene su convicción en la necesidad de quebrar la mistificación que mantiene al saber sociológico separado del saber filosófico. Se pregunta también por las posibilidades de una filosofía de las instituciones y las formaciones sociales, una forma de interrogación de los objetos sociales que fuera capaz de superar, por un lado, el mito que reduce la filosofía a una afirmación autoritaria de la autonomía de un Espíritu Absoluto; y, por el otro, el mito que menoscaba el valor del saber de las ciencias sociales reduciéndolo a una mera notación de regularidades en un determinado campo. En los trabajos del último Husserl, Merleau-Ponty descubre un antecedente en la lucha contra la separación disciplinaria entre la filosofía y las ciencias sociales. Fue el eminente fenomenólogo moravo, afirma, quien percibió la solidaridad que liga a “todas las formas de pensamiento” y quien dejó en claro que “no hay que derribar las ciencias del hombre para echar los cimientos de la filosofía ni derribar la filosofía para echar los cimientos de las ciencias del hombre”, porque si de toda ciencia emana una ontología y si toda ontología anticipa un saber, la tarea del pensamiento es justamente la de “hacer que la filosofía y la ciencia sean ambas posibles...” (Merleau-Ponty, 1964, p. 119).

Si el sociólogo hace filosofía, en la medida en que se encarga no sólo de consignar regularidades sino de comprenderlas, el filósofo no puede estar incapacitado para reinterpretar hechos que no ha observado él mismo si percibe que esos hechos dicen otra cosa (algo más o algo distinto) de lo que en ellos se ha interpretado. Dice Merleau-Ponty: “El filósofo piensa su experiencia y su mundo. ¿Cómo, a no ser por real decreto, iba a dársele derecho a olvidar lo que la ciencia dice de esa misma experiencia y de ese mismo mundo?” (1964, p. 123). La afirmación da cuenta de un derecho y de una obligación: toda la experiencia histórica de la relación social compromete a la praxis filosófica. Los “procesos sociales”, las “formaciones culturales”, las formas del Derecho, del Arte, de la Religión describen, en sus realizaciones empíricas, la subjetividad trascendental que, como afirma Husserl, es en principio intersubjetividad. El filósofo que disponga esa interrogación de las manifestaciones fácticas de lo trascendente en la experiencia social debe asumir que sus “ideas” y sus “evidencias” son parciales y condicionadas, y que por lo tanto su particularidad debe comprenderse sobre la base de una confrontación objetiva con otras formaciones culturales (sobre el fondo de otros prejuicios). El saber de las ciencias sociales y el saber filosófico reencuentran allí su propia historicidad: “Las mismas dependencias históricas que prohíben al filósofo arrogarse un acceso inmediato a lo universal o a lo eterno prohíben al sociólogo sustituirle en esa función y dar valor de ontología a la objetivación científica de lo social” (Merleau-Ponty, 1964, p. 131).

La conciencia histórica de la práctica intelectual no sólo dispone la ilegitimidad de la separación disciplinaria entre los saberes. También obliga a corregir la concepción misma de las relaciones presumidas entre la mente y su objeto. En palabras de Merleau-Ponty, “la inherencia de mi pensamiento a una determinada situación histórica suya, y, a través de ella, a otras situaciones históricas que le interesan”. De ese modo, “hace del conocimiento de lo social un conocimiento de mí mismo, [porque] invoca y autoriza *una visión de la intersubjetividad como mía* que la ciencia olvida aun utilizándola, y que es lo propio de la filosofía” (1964, p. 131). La conclusión compromete radicalmente a la práctica filosofía: “Si la historia nos envuelve a todos, a nosotros toca comprender que lo que nosotros podemos tener de verdad no se obtiene contra la inherencia histórica, sino por ella. Pensada superficialmente, destruye toda verdad. Pensada radicalmente, echa los cimientos de una verdad nueva” (1964, p. 131).

Dice Merleau-Ponty: “sólo la conciencia filosófica de la intersubjetividad nos permite en último análisis comprender el saber científico” (1964, p. 134). Centrada en principio en la noción de intersubjetividad y luego en torno a la de “relación interpersonal”, la filosofía funcionará no como un campo de saber específico sino como una modalización política de la praxis intelectual: la conciencia de una “comunidad abierta y sucesiva de los alter ego que viven, hablan y piensan uno en presencia de otro y todos en relación con la naturaleza [...] en los límites de nuestro campo histórico”. La filosofía no se define, en efecto, por un determinado campo de inferencia. Como la propia sociología, “sólo habla del mundo, de los hombres y del espíritu”. Sin embargo se distingue de ella por “un cierto modo de la conciencia que tenemos de los demás, de la naturaleza o de nosotros mismos”. Por esa razón, “la filosofía no sólo es compatible con la sociología”; sino que incluso “le es necesaria como una constante llamada a sus tareas”, ya que “cada vez que el sociólogo recurre a las fuentes vivas de su saber, a lo que, en él, opera como medio de comprender las formaciones culturales más alejadas de él, está haciendo, espontáneamente, filosofía...”. Dicho de otro modo: la filosofía no es en sí misma un cierto y regulado saber, atado a unos objetos considerados específicos; es, más bien, “la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber” (1964, pp. 132-133). De ahí que la interrogación de los objetos y relaciones sociales la comprometan radicalmente como praxis, tanto en referencia al plano personal como al orden de lo colectivo. El razonamiento del filósofo es en este punto inapelable:

Cuando me doy cuenta de que lo social no es sólo un objeto, sino en primer lugar mi situación, y cuando despierto en mí la conciencia de ese social-mío, toda mi sincronía

se me hace presente, y, a través de ella, llego a ser capaz de pensar verdaderamente todo el pasado como la sincronía que él fue en su momento, y [luego de eso,] toda la acción convergente y discordante de la comunidad histórica me es dada efectivamente en mi presente vivo. (Merleau-Ponty, 1964, p. 135)

Que Merleau-Ponty dispense a Husserl de suscribir esa concepción de la filosofía marca la diferencia de matices en relación con la manera de asumir históricamente la práctica intelectual. Husserl no buscará nunca ser “testigo de su propia investigación”; Merleau-Ponty no podrá sentirse del todo “heredero de los hombres consumados”.

La institución dialéctica

Dice Merleau-Ponty: “No existe un mundo inteligible, existe una cultura” (2012, p. 73). Por esa razón, el sentido es siempre depositado: no se inscribe como conciencia ni se recrea o constituye al ser retomado. Es depositado justamente “como para ser continuado, para terminar, sin que esa continuación sea determinada”. Lo instituido –apunta Merleau-Ponty– cambia, pero el propio cambio, “es llamado por su *Stiftung*”. En su acepción popular, el término oscila entre dos sentidos afines, pero distinguibles: *fundación* e *institución*. Pero, en su ascendencia husserliana, la noción se carga además de un sentido técnico tomado de sus indagaciones sobre “la formación de los sentidos en el campo de la fenomenología genética”. Lo cual permite a Merleau-Ponty disponer de una categoría capaz de integrar el estudio de los procesos de formación de la vida de la conciencia, de sus vivencias y sus correlatos.

Como apunta Larison, la categoría husserliana sitúa la investigación de Merleau-Ponty ante la problemática de la institución y la re-institución de sentidos en el campo de las formaciones culturales, de la misma manera en que “la geometría que, como conjunto de producciones espirituales nacida de una primera adquisición, es transmitida y reactivada luego en el seno de la tradición” (2012, p. XII). Por esa razón, la indagación de la génesis y la transmisión de sentidos culturales demandan, en efecto, una necesaria reflexión sobre la historicidad de sus ajustes, formulaciones y reformulaciones en el horizonte de una tradición determinada.

Este conjunto de problemas será retomado veinte años después por teóricos reconocidos por su especial aporte a la modernización disciplinaria de las investigaciones sobre la cultura y literatura como Raymond Williams (en *Keywords* y en *Marxism and Literature*) y Edward W. Said (especialmente *Beginnings: Intention and Method*), donde curiosamente Merleau-Ponty no aparece referenciado. La ausencia de referencia no implica ni excluye el conocimiento de Williams y Said de los cursos

dictados por Merleau-Ponty entre 1952 y 1960 en el Collège de France (cuyos resúmenes Gallimard publicó en 1968). Al contrario, a lo largo de sus obras, tanto uno como otro dan cuenta de tener un especial conocimiento de la producción crítica y teórica francesa de mediados del siglo XX. (Los nombres de Saussure, Sartre, Bachelard, Garaudy, Althusser, Barthes, Genette, Foucault, Goldmann, Macherey y otros son profusa y atentamente citados en esos mismos trabajos.) Por eso, dada la recurrencia de los temas y la manera de abordarlos, el hecho resulta significativo: si ambos teóricos no estaban al tanto de lo desarrollado en esos cursos, no sintieron la necesidad de revisarlos; si los habían revisado, optaron por no trazar la respectiva referencia. Tanto en el caso de la distancia como en el del desacuerdo, lo que se confirma es una elección: una política de la teoría.

Pero más que entrar en la paranoia de las conjeturas sobre las razones últimas de la no-referencia, interesa aquí explorar algunas de sus consecuencias. El contrapunto entre los dos perfiles de inscripción teórica resulta en principio determinante. Por un lado, el carácter exploratorio y epistemológicamente transversal de los cursos de Merleau-Ponty habilita la posibilidad de problematizar –y dejar abierta la problematización– de las nociones sobre las que reflexiona; por otro, el tenor acotado del trabajo de Said y el carácter práctico y operativo de los de Williams buscaba –según sus propias palabras– estabilizar un corpus de herramientas teóricas orientado a sustentar la producción crítica en el campo específico de las investigaciones literarias y culturales.

Pero también las diferencias de enfoque ponen su peso en la productividad y en el trabajo de los propios conceptos. Merleau-Ponty rastrea y resignifica el concepto de *Stiftung* husserliano abriéndolo en dos sentidos a partir de una traducción que opta por el término inclusivo de *institución* y no por el restrictivo de *fundación*. La opción lexical en favor de la primera acepción obedece a un criterio epistemológico: es, en efecto –argumenta la traductora Mariana Larison (2012, p. XIII)–, a la problemática de la “institución”, con sus capas de sedimentación y reactivaciones de sentidos, y no a la “fundación” (que sólo debe ser considerada uno de sus momentos) a lo que reenvía la categoría apropiada por Merleau-Ponty. Por ello, su reflexión plantea una problemática que abarca tanto las teorizaciones de orden “público” como las de orden “personal”. Trabaja con la acepción político-cultural de “institución” con que lo hará Williams (es decir, las operaciones formalizadas de “establecer, fundar, fijar” con “el sentido general de una forma de organización social específica o abstracta”). Pero también desarrolla aspectos referidos al orden de lo particular, como lo hará Said con la noción de *beginnings* (que se concentra especialmente en aquellos “momentos intencionales y deliberados” en que un autor toma distancia para delinear

un proyecto desde una serie de relaciones –de antagonismo, de indiferencia, de ruptura o de continuidad– respecto de los otros proyectos preexistentes).

Del mismo modo que antes con la categoría de *intersubjetividad*, Merleau-Ponty trabaja en sus cursos con la categoría de *institución* –y con otras categorías de ascendencia fenomenológica complementarias o derivadas de ella, como las de *institución originaria* (*Urstiftung*), *re-institución* (*Nachstiftung*) o *institución final* (*Endstiftung*)–. Pero no las emplea sólo en ese espacio sino que las desplaza o, más exactamente, las reorienta a una fenomenología de la cultura y de la apropiación y reapropiación de los sentidos en el seno de una comunidad histórica, en una perspectiva amplia que va desde la consideración filosófica de la propia vida hasta la de las configuraciones de proyectos de vida intelectual y artística, y la adecuación a nuevos fenómenos de orden jurídico-político en esferas orgánicas, afectivas, cognoscitivas y de enseñanza formal e informal.

En esta serie de exploraciones, Merleau-Ponty empieza a percibir y desarrollar lo que Sartre (1977) describe como “un nuevo vínculo entre el ser y la subjetividad” (p. 158). Los análisis contenidos en el seminario se despliegan en torno a dos momentos fundamentales: el referido a la institución personal e interpersonal, por una parte; y el conjunto de problemas relativos a la institución pública en el entramado de una cultura, por otra. El primer plano se centra en las relaciones entre institución y subjetividad y describe los procesos de la institución de los sentimientos, institución de las obras e institución del saber; el segundo, en la exploración de los aspectos políticos relacionados con la institución histórica o pública.

A lo largo del curso, la institución aparece mayormente considerada como un proceso de introducción de una matriz de producción de sentidos a partir y en torno a la cual se organizarán las series de acontecimientos (historizaciones), permitiendo a los sujetos construir sentidos articulando de manera particular la temporalidad inherente a los propios acontecimientos. En efecto, *instituir* será, en cada uno de esos planos, el proceso por el cual se establece el verosímil y se respalda la legitimidad de una matriz de significación para la prosa del mundo.

La institución (del amor, de la obra de arte, de los fundamentos del saber o de la propia noción de historia) está vinculada y articulada imaginariamente sobre una matriz de experiencia y producción del sentido que, aunque siempre naturalizada o inconsciente, define las configuraciones del pasado, las operaciones del presente y los proyectos de futuro. El propio Lefort hace notar el provecho que Merleau-Ponty saca a la ambigüedad del término *institución*, sobre todo al presentarlo ante un curso de formación variada y asistencia irregular. Lo toma en su “doble sentido”: como “acción que da un comienzo” y como “estado de cosas establecido” (social,

político, jurídico). Pero dejando en claro que, *como fundación*, no es reductible al efecto de un acto, y que, *como establecimiento*, contiene tanto la posibilidad de su perpetuación como la de reactivación de la propia fuerza instituyente (Lefort, 2012, p. XVI).

La intención de Merleau-Ponty es despegar el proceso de la institución de la perspectiva kantiana, donde la constitución está siempre cerrada y determinada por la conciencia que oficia de constituyente. Sostener el doble sentido del término –cierra Lefort– le permite no homologar lo instituyente y lo instituido y, en consecuencia, afirmar sin mayores vacilaciones que el tiempo es el modelo de la institución: “Si la institución es *apertura a*, ésta se produce siempre *a partir de*. No hay exigencia de futuro que no implique una desposesión del pasado” (2012, p. XVII).

“Quien es testigo de su propia investigación casi no puede sentirse heredero de los hombres consumados” (1957b, p. 9). En efecto, el desdoblamiento se afirma sobre el mismo criterio temporal. Indagar en los acontecimientos, los textos, las voces, las escenas que instituyen sentido es definir su historicidad. Por eso, en un sentido estricto, sus análisis tratan menos la transformación que desata el encuentro del amor, del sentido de la obra o del descubrimiento de la ciencia, que el problema de la historicidad del sentimiento, de la obra o de las matemáticas. Por eso mismo también, cuando aborda la cuestión de la institución en la Historia, lo hace preguntándose qué significa considerar la posibilidad –y creer en la viabilidad– de sostener sentidos entre o a través de los tiempos o admitir que la formación y la “consolidación” de un estado de la cultura se erija en caución de legitimidad para el conocimiento de otras.

El antecedente corrobora la inquietud. El curso sobre la *institución* continúa el presentado a comienzos de 1954 bajo el título “Materiales para una teoría de la historia”. En él se puede leer el esquema de argumentación dialéctica que llevará a Merleau-Ponty desde las posiciones tomadas en *Humanisme et terreur* (1947) a las esgrimidas en *Les aventures de la dialectique* (1955). Allí el filósofo descarta la “ilusoria objetividad” de una concepción de la historia que pone al acontecimiento como eje de la narración y “se abstiene de emitir juicios”, pero también critica con agudeza a la historia conceptual de ascendencia weberiana y a la historia filosófica de cuño hegeliano-marxista. Un resumen de las críticas dedicadas a Lukács y al primer Sartre, exigiría –sin duda– un análisis que excede el marco de esta comunicación. Pero en lo referente a su posicionamiento frente a la historia conceptual weberiana, puede decirse en principio que no es uniforme. Como bien explica Lefort, en ella Merleau-Ponty reconoce valor en los aspectos que cuestionan la especificidad y la autonomía epistemológica de las esferas (como ejemplo, basta su deliberada apropiación de la idea de “familiaridad de elección” entre acontecimientos relativos a dominios

diversos). Pero también discute –continúa Lefort– la división naturalizada entre “una realidad supuestamente informe, un ‘puro diverso’, por lo tanto inaprehensible, y el objeto de conocimiento construido por él” (2012, p. XIX). Merleau-Ponty advierte que el hecho de que ese conocimiento se cargue con la “huella de sus valores y de los de su tiempo” impide ver que, en el límite donde se impone la arbitrariedad de sus recortes, emerge “una red de relaciones inteligibles cuya validez se impone universalmente”. En resumen, el núcleo de sus críticas apunta a toda concepción de la historia que mantenga incomunicados –y disciplinariamente escindidos– “el universo del saber y el universo de la práctica” porque, en última instancia, lo que esta perspectiva desconoce es “su propia inscripción en el campo que explora” (2012, p. XIX).

En consonancia con esto, Merleau-Ponty insiste en subrayar que la *institución de la verdad* es el problema intelectual por antonomasia. El acto de conferir sentido –argumenta– “no es un acontecimiento puro”, sino una operación que, conforme a su magnitud, puede repercutir a nivel estructural, desplazando la matriz inicial sobre la que se configuran los sentidos. En tal situación, la reorganización “se da *como si* se descubriera [para los objetos] una propiedad objetiva, verdadera, preexistente, que no se agotará”, “capaz de reordenar los valores y prescribir, en función de ellos, criterios de valoración posteriores” (2012, p. 67).

Que esto suceda *a posteriori* no quita que se blinde como un valor ideológico, como un efecto de perspectiva que cristaliza el sentido sublimando la referencia a su propia historicidad. Lo que la repetición del sentido establecido borra es el hecho de que se trata de “una creación que tuvo lugar y que será conservada ‘en sustancia’ sólo en determinadas condiciones”. La temporalidad de la verdad, afirma Merleau-Ponty, es estrictamente humana. La política del sentido es siempre una cuestión de creación. Se compone y se recompone dialécticamente en la esfera de lo simbólico (la cultura, la elaboración de instrumentos con usos perimidos, la historia acumulativa de todo lo “superado” ejerce su poder sobre el horizonte del sentido). Su existencia está en efecto prendada a la historicidad de las ideas y no a un valor en sí del registro de saber: la verdad no está incluida ni en los fenómenos ni en las palabras; “no existe más que *con* la cadena verbal y las perspectivas”, es decir, “*con* los aparatos que la fijan” en el devenir histórico de “un conocimiento individual e interindividual” (2012, p. 73).

Conclusiones

La conclusión es sin duda categórica: “No existe un mundo inteligible; existe una cultura. [Es decir], aparatos de conocimiento (palabras, libros, obras) que abren un campo ideológico” (Merleau-Ponty, 2012, p. 73). La historización de esos aparatos

permite comprender las condiciones de su utilidad en un contexto determinado. Pero eso no quita que los límites interior y exterior de la cultura estén paradójicamente constituidos por “los aparatos y su campo”. El estudio de “los objetos culturales y las consciencias que los animan” no puede realizarse, en efecto, desde la lógica del encadenamiento serial o la ilación de lo discontinuo, pero tampoco bajo “la ilusión retrospectiva” –de que el pasado contiene el presente o de que el presente conserva todo el pasado en su profundidad viviente.

En ese contexto, el filósofo encuentra en la dialéctica la fórmula de un movimiento, que sólo la expresión consigue realizar, en el que salir de sí es a la vez plegarse sobre uno mismo. La apuesta de Merleau-Ponty radica en articular “las dos relaciones juntas”. La razón es clara: el sentido no es inherente a los objetos, pero en su repetición mecánica adquiere una consistencia ideológica, una fuerza que “pone en marcha una teleología” (2012, p. 73) y que acaso sólo pueda desarmarse mediante un pensamiento crítico “gravado de contingencia” o, para decirlo con Sartre, “bajo la forma de una dialéctica decapitada” (1977, p. 208).

Referencias bibliográficas

- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Jameson, F. (2015). *Conversaciones sobre el marxismo cultural*. Madrid: Amorrortu.
- Larison, M. (2012). “Merleau-Ponty y los cursos en el Collège de France”. En M. Merleau-Ponty, *La institución - La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)* (pp. V-XIV). Barcelona: Anthropos.
- Lefort, C. (2012). “Prefacio”. En M. Merleau-Ponty, *La institución - La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)* (pp. XV-XLI). Barcelona: Anthropos.
- _____ (2013). *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marchant, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1957a). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Leviatán.
- _____ (1957b). *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (1960). “Entretien”. En *Les Ecrivains en personne par Madeleine Chapsal* (pp. 145-163). Paris: Juillard.
- _____ (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- _____ (1969). *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Editorial Proteo.
- _____ (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.

- Merleau-Ponty, M. (1986). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán.
- _____ (2012). *La institución - La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Barcelona: Anthropos.
- Rosa, N. (1987). *Los fulgores del simulacro*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Said, E. (1985). *Beginnings. Intention & Method*. Nueva York: Columbia University Press.
- Sartre, J.-P. (1977). *Literatura y Arte. Situación 4*. Buenos Aires: Losada.
- _____ (1979). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- _____ (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.