

Merleau-Ponty y el Humanismo de Maquiavelo

Maximiliano Basilio Cladakis
UNSAM-CONICET

Resumen

El objetivo del presente trabajo es abordar la forma en que Merleau-Ponty expone su interpretación del pensamiento de Maquiavelo a la luz de la problemática del humanismo y sus repercusiones en los debates contemporáneos. Con esta finalidad, el presente trabajo se centrará alrededor de cuatro puntos: la comprensión de la intersubjetividad a partir del juego reconocimiento/conflicto y la forma en que Merleau-Ponty ve en Maquiavelo un antecesor de su propia posición, la relación entre política y moral más allá del moralismo ingenuo y del cinismo político, la forma en que Merleau-Ponty establece una relación entre el pensamiento del Florentino y de Marx a partir de la idea de un "humanismo real" y, por último, se abordará la oposición entre una comprensión cíclica y una comprensión dialéctica de la temporalidad histórica.

Palabras clave: Merleau-Ponty – intersubjetividad – humanismo – Maquiavelo - política.

Summary

The objective of this paper is to address the way in which Merleau-Ponty exposes his interpretation of Machiavelli's thought in light of the problematic of humanism and its repercussions in contemporary debates. To this end, the present work will focus on four points: the understanding of intersubjectivity from the recognition / conflict game and the way in which Merleau-Ponty sees in Machiavelli an ancestor of his own position, the relationship between politics and moral beyond naive moralism and political cynicism, the way in which Merleau-Ponty establishes a relationship between Florentine and Marx's thought based on the idea of a "real humanism" and, finally, will address the opposition between a cyclical understanding and a dialectical understanding of historical temporality.

Keywords: Merleau Ponty - intersubjectivity – humanism – Machiavelli - politics.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es abordar la forma en que Merleau-Ponty interpreta el pensamiento de Maquiavelo como una forma de humanismo con la cual el filósofo francés se identifica. La relevancia del tema se abre en tres direcciones, que se articulan dialécticamente: por un lado, nos permite comprender algunos ejes nodales del pensamiento político merleau-pontyano; por otro, se trata de

una interpretación que puede servir de aporte a los debates en torno a las interpretaciones filosófico-políticas del pensamiento del Florentino; en tercer lugar; es posible que contribuya a la discusión contemporánea acerca del humanismo y sus incumbencias éticas y políticas.

No caben dudas de que la obra de Maquiavelo ha sido motivo de innumerables polémicas a lo largo de la historia. Dentro de la tradición filosófica, Hegel, Marx, Adorno, Maritain, Gramsci y Althusser, por nombrar sólo a algunos de los más relevantes, se han enfrentado al pensamiento del Florentino tomando las más diversas posiciones. Merleau-Ponty no ha sido la excepción. En su “Nota a Maquiavelo”, el filósofo francés lleva a cabo una reivindicación del autor de *El príncipe*, reivindicación que no se encuentra exenta de aclaraciones y de algunas críticas.

Merleau-Ponty apuesta por un “humanismo real”, del cual considera como antecesores no sólo a Maquiavelo sino también a Marx. A partir de esta perspectiva, la historia y la política son las dimensiones donde es posible pensar un humanismo concreto, que tenga en cuenta las condiciones históricas que atraviesan las relaciones entre los hombres, relaciones que no se definen por simples discursos morales sino a partir de un hacer activo y efectivo.

Cabe aclarar que el presente trabajo, como así también lo es la propia interpretación merleau-pontyana, se circunscribe al ámbito de la reflexión ética y política desde una perspectiva filosófica, no se trata de una investigación filológica ni historiográfica. Obviamente, la filología y la historiografía son fundamentales para la ampliación y progreso del saber, y las interpretaciones de índole filosófica no existirían sin ellas. Sin embargo, considero importante la aclaración ya que establece el marco desde donde se realiza el trabajo.

A continuación, desarrollaré cuatro apartados. En el primero, se aborda la tensión entre conflicto y reconocimiento en la filosofía francesa de posguerra y la manera en que Merleau-Ponty reasume el pensamiento de Maquiavelo dentro de dicha problemática. En el segundo, se expone la relación entre moral y política como partes de un mismo plexo. En el tercero, se toma como eje la idea de “humanismo real” y la relación que Merleau-Ponty establece entre Maquiavelo y Marx. En el cuarto y último apartado, se problematiza la noción de historia desde la perspectiva dialéctica de Merleau-Ponty.

El nudo de la vida colectiva: conflicto y reciprocidad

La problematización acerca del conflicto es una cuestión nodal en la filosofía francesa de posguerra. Desde el ámbito estrictamente filosófico, la introducción de Hegel por medio de Kojève en los años '30 y la centralidad que este le ha dado a la dialéctica del amo y del esclavo

han sido fundamentales.³⁵ Frente al neokantismo dominante en la Academia Francesa durante las primeras décadas del siglo XX, la comprensión del surgimiento de la humanidad a partir de la “lucha a muerte” ha significado un giro radical. Por otro lado, la Segunda Guerra Mundial, como así la Resistencia y la emergencia del comunismo como realidad histórica, han supuesto que el conflicto se visibilice como uno de los temas más apremiantes del mundo histórico, tema que la filosofía no puede obviar, ni tampoco relegar sin más al terreno de la irracionalidad. En el caso de Merleau-Ponty, como también en el de Sartre y Simone de Beauvoir, cualquiera de las dos opciones representaría hacer de la filosofía un mero sistema de abstracto de ideas.

En el mundo histórico, el conflicto es un *factum* incuestionable (cfr. Merleau-Ponty, 1947:23) por lo que este debe ser pensado, no negado. En este aspecto, Merleau-Ponty descubre en Maquiavelo un pensamiento de aguda profundidad. No caben dudas de que el Florentino ha abordado el problema del conflicto y de la violencia de manera radical. Como es reconocido ampliamente, Maquiavelo no trata a las comunidades humanas como una totalidad que se articula pacífica y armoniosamente. Como dice Merleau-Ponty, hablando acerca del pensamiento del Florentino, “la vida colectiva es el infierno” (Merleau-Ponty, 1960: 271).

A partir de la comprensión de la vida colectiva como un “infierno”, Merleau-Ponty habla de una “Comunión de Santos negra” (Merleau-Ponty, 1960: 268). La construcción semántica es sumamente sugerente puesto que ella viene a significar un horizonte intersubjetivo donde el conflicto y el reconocimiento se entrelazan dialécticamente. Hablar de “Comunión de Santos negra” implica hablar de un reconocimiento originario ya que la comunidad se da a partir de lazos de reconocimiento y reciprocidad. Sin embargo, ella no es idealizada, puesto que posee una dimensión infernal. La vida colectiva se desarrolla en medio del conflicto y de la violencia. Aún así, se dan relaciones de reciprocidad.

Pero es original en esto: habiendo postulado el principio de la lucha va más allá sin olvidarlo jamás. En la lucha misma encuentra algo más que el antagonismo. “Mientras los hombres se esfuerzan por no temer, se dedican a atemorizar a los demás, y la agresión que rechazan por sí mismos, la arrojan sobre otros, como si, necesariamente, se tuviera que atacar o ser atacado”. En el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparto de mí es la misma

35 Sobre la impronta que los cursos de Kojève en el despliegue de la filosofía francesa de los años cuarenta y cincuenta, es recomendable la lectura de *Lo mismo y lo otro* de Vincent Descombes. Por otra parte, ya en cuanto a la historia del hegelianismo en Francia, también es muy interesante el texto de Jarczyk, Gwendoline, y Labarrière, Pierre-Jean, *De Kojève a Hegel. Cent cinquanteans de pensée hégélienne en France*.

que envió a los otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro (Merleau-Ponty, 1960: 268).

Tanto en *El príncipe* como en los *Discursos* el ejercicio de la violencia aparece determinado por la necesidad de defenderse. El pensamiento maquiaveliano guarda un hondo sentido de tragicidad ya que no hay más alternativas que ser atacado o atacar. El capítulo XVIII de *El príncipe* como el XXX de los *Discursos* representan claramente el carácter ineluctable de la alternativa: el príncipe debe hacerse temer para no temer (Cfr. Maquiavelo, 1961: 64-66); una de las virtudes de Roma era atacar antes que la ataquen (Maquiavelo, 1971: 81-83). Como sostiene Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, toda violencia es contraviolencia (Cfr. Sartre, 1985: 245). El otro, pues, es la amenaza constante, un potencial peligro de eliminación, lo que hace que toda violencia se lleve a cabo como una contraviolencia frente a la violencia, en acto o en potencia, del otro hacia mí. Merleau-Ponty observa que la violencia se instituye en un circuito de reciprocidades, en el mismo conflicto el yo se reconoce a partir del otro y "(...) al luchar contra otro luchó contra mí mismo" (Merleau-Ponty, 1960: 268).

Esta noción de una reciprocidad originaria es presentada por Merleau-Ponty en varios textos. En el texto de 1949, reconoce en Maquiavelo un pensamiento que sostiene "(...) un comienzo de la humanidad que emerge de la vida colectiva a espaldas del poder (...)") (Merleau-Ponty, 1960: 268). La comprensión de la vida colectiva como comienzo de la humanidad implica una coexistencia primigenia donde las subjetividades se despliegan sobre un suelo común en el cual los límites entre el "yo" y el "otro" no son tan claros ni tan distintos.

Sin embargo, el hecho de que la vida colectiva se presente como comienzo de la humanidad, no equivale a una homogeneidad en el origen. Por el contrario, se trata de una unidad que se da a partir de la heterogeneidad, de las disputas y conflictos. Se trata de una unidad en la diversidad y de una diversidad en la unidad. En sus obras, Merleau-Ponty suele emplear una serie de figuras para referirse a este fenómeno: "entrelazo", "quiasmo", "*empiètement*".³⁶ Estas figuras son empleadas para intentar dar cuenta de ese ida y vuelta entre el "yo" y el "otro". En este sentido, la figura de "nudo" que aparece en las *Nota a Maquiavelo* guarda un sentido similar puesto que ella hace referencia a la inexpugnable relación de reciprocidad entre los seres humanos, una

36 Emmanuel de Saint Aubert, en su libro *Du êtres aux éléments de l'être*, habla del *empiètement* como noción fundamental en la filosofía merleau-pontyana. La palabra "*empiètement*" dentro del pensamiento merleau-pontyano es hoy mismo tema de debate. Puede significar tanto "invasión" como "usurpación". Por su parte, José María Brech en su libro *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, el autor traduce la palabra *empiètement* por "intrusión recíproca".

reciprocidad que nunca implica una identidad absoluta entre el “yo” y los “otros”³⁷.

Dentro del despliegue de la vida colectiva, el conflicto se presenta, por lo tanto, como un hecho innegable, y, tanto la violencia como la crueldad, son sus caras más terribles. Merleau-Ponty reivindica la forma en que Maquiavelo no oculta el lugar que estas ocupan en la historia real de los pueblos. Podría decirse que, a diferencia de autores como Pico Della Mirandola, Maquiavelo enseña el carácter integral del hombre. Sin embargo, Merleau-Ponty no ve a Maquiavelo como un pensador cuya obsesión gira en torno al poder, ni mucho menos como un apologeta de la violencia política,³⁸ sino que de lo que trata el discurso maquiaveliano es de una deconstrucción de la visión humanista clásica de la historia que tiene como apoteosis la comprensión de Roma como una “buena sociedad” respetuosa de la autoridad (Cfr. Gléonec, 2015: 70-76).

Moral y política

Frente a las dos posiciones que suelen tomarse sobre la obra del Florentino, Merleau-Ponty trasciende los reduccionismos habituales y se sumerge en la profunda ambigüedad del pensador y político renacentista. En líneas generales, existen dos tradiciones, una que vitupera a Maquiavelo a causa de su supuesta inmoralidad, otra que lo elogia por haber separado la política de la moral y de la ética. Ambas posiciones, si bien son contrarias a la hora de elogiar o condenar, coinciden en la comprensión de la escisión entre moral y política como uno de los núcleos fundamentales del pensamiento maquiaveliano.

Más allá de las diferencias entre ambas posiciones, existe entre ellas un punto en común: la comprensión de la política como una dimensión diferenciada de la moral, incluso opuesta a ella. La interpretación merleau-pontyana del pensamiento de Maquiavelo corre en una dirección muy distinta. El filósofo francés reconoce como una de las principales características de la obra del Florentino el vislumbrar el lazo entre política y moral.

¿Cómo podemos comprenderle? Escribe contra los buenos sentimientos en política, y sin embargo esta también en contra de la violencia. Desconcierta a los que creen en el Derecho como a los que creen en la Razón del Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de *virtud* en el momento en que ofende duramente la moral ordinaria. Y es

37 Merleau-Ponty recoge, en otros textos, a su vez, el concepto husserliano de *ineinander*, de ser uno en el otro. Cabe destacar que, en “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”, Merleau-Ponty relaciona el pensamiento de Hegel con un concepto característico de la fenomenología husserliana: el de “uno-en-el-otro” (*Ineinander*).

38 Cabe aclarar que esto no implica una apología de la violencia. Incluso un autor como Ricouer, que mantiene la posición de una no violencia activa, sostiene enfáticamente que la no violencia implica una profunda meditación acerca de la violencia como hecho que atraviesa la historia (Cfr., Ricouer, 2012: 45-54).

que describe este nudo de la vida colectiva en que la moral pura puede ser cruel y en el que la política pura exige algo como moral. Estaríamos de acuerdo fácilmente con un cínico que negara los valores o con un ingenuo que sacrificara la acción. Nadie gusta de este pensador difícil y sin ídolo (Merleau-Ponty, 1960: 271).

La reflexión maquiaveliana no es una reflexión ni moralista ni tampoco algo semejante a la llamada *Realpolitik* contemporánea. Con respecto a lo primero, Merleau-Ponty señala que, para Maquiavelo, “(...) lo que importa pues no es solamente saber *qué principios* se han de elegir, sino también quien, qué fuerzas, qué hombres los van a llevar a la práctica” (Merleau-Ponty, 1960: 279). Con respecto a lo segundo, el pesimismo de Maquiavelo no es cerrado. Incluso indicó las condiciones de una política que no sea injusta: la que contente al pueblo. No porque el pueblo lo sepa todo, sino porque, si hay alguien inocente, es él (Merleau-Ponty, 1960: 271).

La preocupación de Maquiavelo se aleja radicalmente del moralismo tradicional sin negar la moral. Merleau-Ponty ve en Maquiavelo la preocupación por una moral concreta que no la reduzca a meros valores abstractos. Los valores son necesarios “(...) pero esto no basta, y es peligroso incluso quedarse en esto, mientras no se ha elegido a los que van a representarlos en la lucha histórica, no se ha hecho nada” (Merleau-Ponty, 1960: 279). Ni cínico ni ingenuo, Maquiavelo, se ubica en una instancia intermedia donde no se trata de reducir la política a una *tekné* de la conquista y consolidación del poder ni tampoco exigir valores abstractos sin una encarnación concreta. De manera similar a Gramsci³⁹ y a Isahia Berlin (Berlin, 1976) Merleau-Ponty ve en Maquiavelo el planteo de una moral que es esencialmente política.

No caben dudas de que, en este aspecto, Merleau-Ponty emparenta su propio pensamiento con el del Florentino; en el artículo “La guerra tuvo lugar”, por ejemplo, donde se habla acerca de la forma en que la inminencia de la Segunda Guerra Mundial significó un resquebrajamiento de los principios y valores sostenidos por gran parte de la intelectualidad francesa de ese momento.⁴⁰ Los acontecimientos anunciaban la irrupción de la Guerra. Sin embargo, la mayoría de los intelectuales estaban cegados ideológicamente a dicha posibilidad. Comprometidos con una filosofía optimista y con un pacifismo abstracto, se movían en un mundo de ideas y valores escindidos de la historia concreta (Cfr., Merleau-Ponty, 1963: 245).

Para Merleau-Ponty, Maquiavelo representa una posición opuesta, aunque, como se ha dicho, eso no implica el cinismo. En el Proemio a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el Florentino hace

39 Esta posición atraviesa, prácticamente, toda la obra de Gramsci sobre Maquiavelo.

40 Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1963, p. 245.

explícita su intención: “empujado por ese natural deseo que siempre ha existido en mí de obrar sin temor alguno en aquellas cosas que creo acarrearán común beneficio para todos” (Maquiavelo, 1971: 3). En términos contemporáneos, podría decirse que este objetivo supone una dialéctica entre conocimiento y acción que trasvasa la lógica binaria en la cual cada uno de estos elementos aparece como término antagónico del otro. En el mismo prólogo, unos párrafos más adelante, la idea vuelve a aparecer. Maquiavelo se dispone a estudiar, exponer y debatir la historia de Roma; sin embargo, no lo hace con la intención de producir placer a sus lectores, ni con el mero fin de exaltar su erudición, sino que lo hace “(...) para que los lectores (...) puedan extraer de ellos con mayor facilidad la utilidad que debe buscar el conocimiento de las historias” (Maquiavelo, 1971: 3). La obra de Maquiavelo no es, por tanto, una obra sólo descriptiva.

En el texto *Hegemonía y poder. La relación entre Gramsci y Maquiavelo*, Benedetto Fontana señala que uno de los puntos de la obra de Maquiavelo que Gramsci retoma con mayor ahínco es la idea de que el pensamiento debe estar orientado hacia la acción (Fontana, 1993: 10). Esto mismo podría sostenerse con respecto a Merleau-Ponty. Frente a una moralidad que no actúa, Maquiavelo sería un pensador de la praxis. Para Maquiavelo el conocimiento y debate históricos tienen como finalidad guiar la acción

En este punto no es difícil encontrar los puntos del pensamiento maquiavelano con los cuales empatiza Merleau-Ponty. Al final de “La guerra tuvo lugar, el filósofo francés sostiene lo siguiente:

No estábamos equivocados en 1939 al querer la libertad, la verdad, la felicidad, las relaciones transparentes entre los hombres, y no renunciar al humanismo. La guerra y la ocupación nos han enseñado solamente que los valores siguen siendo nominales y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política; es más: los valores no son nada, en la historia concreta, sino una manera distinta de designar las relaciones entre los hombres según estas se establezcan por el modo de su trabajo, de sus amores, de sus esperanzas y, en una palabra, de su coexistencia (...). En la coexistencia de los hombres, a la cual estos años, nos han despertado, las morales, las doctrinas, los pensamientos y las costumbres, las leyes, los trabajos, las palabras se expresan unos con otros, todo lo significa todo. No hay nada fuera de esta fulguración de la existencia (Merleau-Ponty, 1963: 268).

La contingencia del mundo no puede ser exorcizada a partir de un sistema abstracto de ideas. Por el contrario, dicho sistema no sólo no exorciza esa contingencia originaria, sino que la vela, la oculta; en términos hegeliano-marxistas podría decirse que se trata de un fenómeno de alienación. En los escritos políticos de Merleau-Ponty,

sobre todo en los de los años ´40, la relación entre acción y contingencia es un problema nodal.

La articulación entre contingencia y acción que ve Merleau-Ponty en el pensamiento del Florentino se instituye en relación a su propio pensamiento. Un obrar que, más allá de la esperanza y de la desesperación, despliega su sentido a partir de un entrecruzamiento de acciones recíprocas. Se trata de no negar la contingencia, que Maquiavelo llama Fortuna, ni tampoco el poder de la acción sobre ella, pues en el caso de Maquiavelo, si así fuera, no habría “virtud”. En cuanto a la virtud, en Maquiavelo no se encuentra dissociada de la idea de moralidad. La virtud política es una virtud que involucra la moralidad. Lo que acontece es una transfiguración de la moralidad. En este sentido, en *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty contrapone Maquiavelo a Kant, ya que la moralidad no se trata tanto de lo que pensamos o decimos sino de lo que hacemos (Cfr., Merleau-Ponty, 1947: 112).

Maquiavelo y Marx: el humanismo real

A diferencia de las tradiciones que hacen de Maquiavelo la encarnación de Satán (Cfr. Maritain, 1959: 232), Merleau-Ponty ve en el pensamiento del Florentino un sentido profundamente humanista. Sin embargo, dicho sentido sólo puede entreverse desde una forma determinada de comprender el humanismo.

Si llamamos humanismo a una filosofía del hombre interior que no encuentre dificultad de principio en sus relaciones con los demás, ninguna opacidad en el funcionamiento social, y que sustituya la cultura política por la exhortación moral, Maquiavelo no es un humanista. Pero si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que le sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio (Merleau-Ponty, 1960: 271).

En las palabras de Merleau-Ponty se encuentra una problematización fundamental en torno a la cuestión del humanismo. Habría, a grandes rasgos, dos formas de caracterizarlo: uno, que parte de una idea abstracta del hombre, otro que, por el contrario, parte de la idea del hombre a partir de su concreción existencial. Maquiavelo sería un humanista en el segundo sentido del término.

En este punto, cabe destacar que la discusión en torno al humanismo es central, tanto dentro de la filosofía moderna como dentro de la filosofía contemporánea. La posición de Merleau-Ponty en torno a esta cuestión es semejante a la de Sartre, es decir, Merleau-Ponty reivindica un pensamiento humanista.⁴¹ Sin embargo, el suyo, al igual

41 Etienne Bimbenet sostiene que Merleau-Ponty no reduce al hombre a las categorías de “inacabado” o de “libre”, al modo del existencialismo sartreano, sino que aborda el problema

que el de Sartre, no debe ser considerado bajo el modo de un “humanismo abstracto”, lo que significa que no se fundamenta en una especie de idea universal de Hombre. Tanto Sartre como Merleau-Ponty, critican el humanismo esencialista que toma como punto de apoyo la idea universal de hombre.⁴²

Frente al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty propone un humanismo que se fundamenta en las condiciones reales de la existencia intersubjetiva. El “humanismo real” no es un discurso moralista, ni una serie de premisas filosóficas que parten de una conceptualización metafísica del hombre. Por el contrario, se asienta en la comprensión del hombre como ser situado e histórico, rodeado e interpelado por los otros. La posición del filósofo francés en este tema se encuentra profundamente anudada con las críticas hacia las “filosofías pacifistas y optimistas” de las que ya se ha hecho mención. No se trata de negar los valores del humanismo como tampoco de negar la moral sino de no reducirlos a meros discursos o ideas sin una correspondencia en el mundo histórico.

Merleau-Ponty apuesta por un humanismo “hecho carne”. Esto significa que, si el reconocimiento entre los hombres no se da sobre un suelo concreto, donde converjan las relaciones económicas, el sistema legal, las instituciones políticas, sólo se trata de una mera abstracción. La idea de “dignidad humana” si no se realiza en la coexistencia concreta de los hombres queda reducida a un mero lema de una liturgia vacía. Maquiavelo se presenta, por tanto, como un pensador que comprende al humanismo desde esta perspectiva. Para Merleau-Ponty, *El príncipe* y los *Discursos* hablan acerca de la posibilidad real de un humanismo.

Pero, ¿Dónde está el beneficio para el humanismo? En primer lugar, está en que Maquiavelo nos introduce en el medio propio de la política y nos permite medir de cerca el trabajo a realizar si es que queremos poner en ella alguna verdad (Merleau-Ponty, 1960: 271).

El humanismo de Maquiavelo es esencialmente político y, a partir de ello, Merleau-Ponty lo considera un antecesor a su propio posicionamiento. En Maquiavelo, el humanismo no es un elogio ni una caricaturización del hombre. Por el contrario, se trata, por un lado, de comprender lo

de lo humano como algo misterioso y desconcertante. A partir de esto, realiza la afirmación de que Merleau-Ponty no es humanista ni antihumanista. No es la intención de este trabajo discutir la posición de Bimbenet, sino tan sólo atenernos a los escritos merleau-pontyanos de la década del '40. Bimbenet señala un giro entre el pensamiento del fenomenólogo francés en los años '50 (Cfr. Bimbenet, 2004: 11).

42 En el caso de Sartre las críticas a este tipo de humanismo se encuentran tanto *El existencialismo es un humanismo* como en *Reflexiones acerca de la cuestión judía*. En este último texto, Sartre critica duramente el humanismo liberal y la forma en que defiende los derechos del Hombre Universal, en vez de defender los derechos de los hombres concretos. El planteo realizado en este último texto es muy semejante al que Merleau-Ponty lleva a cabo en *Humanismo y terror*, al criticar el humanismo abstracto del liberalismo.

concreto de la existencia humana a partir de la experiencia histórica en un mundo social y cultural, por otro, se trata de apostar por una realización del humanismo como reconocimiento recíproco entre los hombres, cuestión que sólo puede llevarse a cabo políticamente. Es, por lo tanto, en esta esfera donde se juega su verdad.

No existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede proceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión (Merleau-Ponty, 1960: 268).

En este aspecto, Merleau-Ponty reivindica de Maquiavelo la forma en que comprende la existencia humana como imbricación recíproca entre los hombres. Merleau-Ponty sostiene que el Florentino

(...) indica como único recurso este tener presentes a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento que renunciamos a la aventura y escapar al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo" (Merleau-Ponty, 1960: 276).

Por eso, Merleau-Ponty ve en Maquiavelo a un pensador donde el humanismo sólo tiene sentido si se encuentra encarnado en la verdad efectiva de la vida de los hombres.

En este sentido, vincula el pensamiento de Maquiavelo con el de Marx. En la "Nota sobre Maquiavelo", afirma:

(...) podemos concluir que, cien años después de Marx, el problema de un humanismo real sigue siendo el mismo, y mostrar un poco de indulgencia para con Maquiavelo, que no podía más que entreverlo (Merleau-Ponty, 1960: 282).

Si bien sus palabras surgen a partir de una crítica que podría hacérsele a Maquiavelo, lo que cabe resaltar es que, desde la problemática del humanismo real, el filósofo francés vislumbra un hilo conductor entre Maquiavelo, Marx y su propio pensamiento, un problema que, según el autor, atraviesa los siglos.

Con respecto al pensamiento de Marx, en el artículo "Marxismo y filosofía", crítica la variante objetivista del marxismo y sostiene que ni el mecanicismo ni el cientificismo son categorías aplicables al pensamiento de Marx. En debate con Naville y con Garaudy, Merleau-Ponty sostiene lo siguiente:

Todo el mundo tiene el derecho de adoptar la filosofía que más le guste, por el ejemplo, el cientismo y el mecanicismo que durante mucho tiempo han sido el pensamiento de los medios radicales socialistas. Pero hay que saber decir que este género de ideología nada tiene en común con el marxismo (Merleau-Ponty, 1963: 222).

Para Merleau-Ponty, Marx abordó, precisamente, dos frentes de lucha: el idealismo y el mecanicismo. Así como Maquiavelo se encontraba en una dimensión que no era ni el cinismo ni la ingenuidad, el

pensamiento de Marx se contraponen tanto al idealismo como al mecanicismo. En términos del propio Merleau-Ponty, ambas tendencias, el idealismo como el mecanicismo, son posiciones extremas que, o bien reducen al hombre a un mero resultado de relaciones causales externas; o bien, hacen del hombre una pura espontaneidad, desligada de todo condicionamiento. Lo propio del pensamiento de Marx, aquello que reivindica de él, es, precisamente, no incurrir en ninguna de estas posiciones.

Merleau-Ponty retoma varias de las tesis explícitas de Marx para señalar una comprensión del problema en torno a lo humano que hace de lo social una dimensión constituyente de su ser, pero no algo externo.

El individuo es un ser social. El hombre es un ser existente para sí mismo, por tanto, un ser genérico. El hombre no está en la sociedad como un objeto en una caja, la asume por aquello que posee de más interior (Merleau-Ponty, 1963: 228).

Queda claro, entonces, que la comprensión marxiana del hombre como ser genérico, que remite a su vez al universal particular hegeliano, hace del hombre un complejo sistema de relaciones en donde lo interior se articula con lo exterior en una relación dialéctica según la cual ninguna de las dos dimensiones queda anulada.

En este sentido, la posición de Merleau-Ponty frente al pensamiento de Marx es muy clara y se evidencia al responder la pregunta en torno al “motor de la historia”.

Si no existe ni una naturaleza social dada fuera de nosotros, ni el Espíritu del mundo, ni el movimiento propio de las ideas, ni la conciencia colectiva, *¿Cuál es pues para Marx el conductor de la historia y el motor de la dialéctica?* Es el hombre comprometido en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en la que se dibuja el modo de sus relaciones con los demás, es la intersubjetividad humana concreta, la comunidad sucesiva y simultánea de existencias en vías de realización en un tipo de propiedad que ellas sufren y que ellas transforman, cada una creada por otro y creándolo (Merleau-Ponty, 1963: 228).

Para Merleau-Ponty, hay un humanismo dentro del pensamiento de Marx,⁴³ que parte de la comprensión de la condición humana como una dialéctica abierta en donde el hombre se constituye y es constituido por el mundo natural y cultural. La figura de *empiétement* y la de *Ineinander*, por tanto, se presentan como fundamentos de un humanismo real. Así, si no se encuentra encarnado en infraestructuras políticas y económicas, si no se trata de relaciones concretas entre los hombres, no es más que un simple nominalismo. En el caso de Maquiavelo, sostiene que el Florentino:

43 En este punto, son notorias las diferencias entre Merleau-Ponty y las reinterpretaciones del pensamiento de Marx como “antihumanismo” surgidas, principalmente, a partir de Althusser.

indica como único recurso este tener presentes a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento que renunciamos a la aventura y escapara al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo” (Merleau-Ponty, 1960: 276).

Por eso, ve en Maquiavelo un pensador donde el humanismo sólo tiene sentido si se encuentra encarnado en la verdad efectiva de la vida de los hombres.

El aporte de Maquiavelo al humanismo es semejante al de Marx: no partir de ninguna esencia humana apriorística, ni llevar a cabo una abstracción de las determinaciones socio-históricas del hombre para constituir una reducción metafísica que defina al hombre a partir de cierta noción de interioridad. Si se entiende al “humanismo” desde esta perspectiva, es decir, si se lo reduce al “humanismo abstracto”, Merleau-Ponty señala que Maquiavelo no es, en forma alguna, un humanista.

Ni en Maquiavelo, ni en Marx, ni en Merleau-Ponty, el humanismo es un elogio ni una caricaturización del hombre. Por el contrario, se trata, por un lado, de comprender lo concreto de la existencia humana a partir de la experiencia histórica en un mundo social y cultural, por otro, se trata de apostar por una realización del humanismo como reconocimiento recíproco entre los hombres, cuestión que sólo puede llevarse a cabo políticamente. Es, por lo tanto, en esta esfera donde se juega su verdad.

La historia: entre la circularidad y la dialéctica

Para Merleau-Ponty la verdad del humanismo se realiza en el mundo histórico y político. Como se ha señalado, este es uno de los puntos centrales de la reivindicación merleau-pontyana de Maquiavelo. Sin embargo, es en la noción de historia donde se distancia. Y su principal crítica es sobre la idea de circularidad histórica que recorre su obra y que se manifiesta en su tesis acerca de la sucesión cíclica de las distintas formas de organización política (Merleau-Ponty, 1960: 274).

Para Merleau-Ponty, la historia se presenta como el despliegue dialéctico del hombre. Si en el punto anterior se hizo referencia a la equivalencia entre Maquiavelo y Marx, ahora se presenta la diferencia entre el Florentino y el pensador alemán puesto que la idea de dialéctica se contraponen a la de circularidad cíclica.

En este aspecto, Merleau-Ponty toma posición por Marx. Sin embargo, cuando habla de dialéctica lo hace de manera no sólo distinta, sino también opuesta a las formulaciones dogmáticas del marxismo tradicional. En *Las aventuras de la dialéctica* visualiza rasgos esenciales de la dialéctica que no constituyen a esta como un simple proceso de tesis-antítesis-síntesis. De lo que se trata es de un juego de reciprocidades donde se entrecruzan lo instituido con lo instituyente y donde los sujetos son parte de un mismo mundo compartido. En este sentido, la historia es dialéctica en tanto se abren horizontes nuevos a

partir de un conjunto de sedimentaciones pasadas que son el suelo de toda praxis.

La historia no tiene un carácter procesual cerrado, sino que se halla en un estado de apertura. En este punto, Merleau-Ponty sostiene enfáticamente que no hay un fin de la historia y que este concepto tiene más que ver con la interpretación que hace Kojève de Hegel que con Marx. Sin embargo, la concepción dialéctica que encierra el marxismo dogmático como proceso gradual de lo inferior a lo superior lleva consigo la idea de “fin de la historia”, el cual no sería otro que la sociedad sin clases.

Como se ve, Merleau-Ponty, a diferencia de pensadores posteriores, no niega la dialéctica⁴⁴, sino tan sólo una forma en que es comprendida.

No es la dialéctica lo que está caduco sino la pretensión de darle término en un fin de la historia o en una revolución permanente, en un régimen que, por ser la negación de sí mismo, no tenga necesidad de ser negado desde el exterior, y en una palabra, que no tenga más exterior” (Merleau-Ponty, 1955: 302).

Si la idea de “fin de la historia” es dejada lado, se da entonces una relativización, tanto del concepto de “revolución” como del concepto de “progreso”. Toda revolución y todo progreso son, para Merleau-Ponty, siempre relativos. Por un lado, porque se encuentran situados históricamente. Esto significa que, por ejemplo, la Revolución de Octubre puede ser considerada un progreso con respecto a la etapa del zarismo; sin embargo, eso no implica que no pueda haber un progreso con respecto a ella. Por otro lado, porque siempre hay una excedencia, que no es incorporada en la nueva etapa.

En las *Notas sobre la institución*, sostiene que la revolución, concepto nuclear del marxismo, no es lo opuesto a la institución. Por el contrario, la revolución se articula en la lógica de la institución. En este sentido, no es ni la negación de la historia, ni su realización; es la institución de lo aún no instituido. Merleau-Ponty lo dice expresamente. “la revolución es reinstitución, llegando a derrocar la institución de lo precedente” (Merleau-Ponty, 2012: 10).

La revolución se presenta, entonces, como el momento bisagra donde el poder instituyente resquebraja lo instituido. Esto implica un cierto horizonte de tragicidad en la comprensión de la historia, puesto que lo instituyente que se convierte en instituido es atravesado por nuevos antagonismos y se convierte en aquello que nuevas instituciones pretenden derrocar. Lo dicho por Merleau-Ponty se contrapone a una

44 En este punto es interesante señalar que la idea de dialéctica vuelve a aparecer en las obras de filosofía contemporánea como las de Etienne Balibar y las Fredric Jameson, tomando una gran relevancia para pensar la esfera de lo político, y, en un sentido casi merleau-pontyano, se piensa la dialéctica sin la idea de fin de la historia ni de síntesis última.

idea que fue central dentro del marxismo del siglo XX: la centralidad del proletariado como clase universal.

En *Las aventuras de la dialéctica* señala la manera en que esta idea es la que da fundamento a una teleología de la revolución, donde se presenta como fin y realización de la historia. En otros términos: la historia segregaría una clase que pondría término a la mistificación de las revoluciones fracasadas, porque no sería un nuevo poder positivo que luego de haber despojado a las clases depuestas afirma a su vez su particularidad, sino porque sería la última de todas las clases, la supresión de todas las clases y de sí misma (Merleau-Ponty, 1955: 302).

Para Merleau-Ponty, no hay una clase universal que porte consigo, casi mecánicamente, el sentido último del desarrollo histórico, ni siquiera el proletariado. Pensar de esta manera, es hacer de la historia un proceso cerrado, donde quedarían eliminadas todos los antagonismos y oposiciones, por lo que la dialéctica quedaría anulada ya que "(...) no hay dialéctica sin oposición y sin libertad" (Merleau-Ponty, 1955: 303). Esto último resulta de suma riqueza para comprender su noción de dialéctica y su relación con la historia y la política. Es una dialéctica sin una síntesis última, por lo que, necesariamente, las tensiones y antagonismos son una constante que no pueden ser anuladas. Se trata de una dialéctica abierta que constituye una comprensión de la historia en donde no hay un "fin último".

En el ámbito político, esta concepción de la historia y de la dialéctica es el fundamento de su adhesión a la democracia parlamentaria. Al no haber un fin de la historia, los conflictos siempre estarán presentes. Por lo tanto, la oposición es algo fundamental y necesario. Esto hace que, finalmente, concluya optando por el parlamentarismo ya que "(...) el Parlamento es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad" (Merleau-Ponty, 1955: 332).

Es interesante destacar la forma en que, en este último punto, se acerca más a Maquiavelo que al marxismo dogmático. Aunque se deba a razones diferentes y a distintas comprensiones acerca de la historia, el filósofo francés, al igual que Maquiavelo, no cree que el conflicto pueda ser eliminado de la historia. Sin embargo, ambos consideran que, si bien el no puede ser anulado, sí debe ser canalizado institucionalmente. Si pensamos en el "Maquiavelo republicano" de los *Discursos*, incluso la apuesta política de ambos es similar, teniendo en cuenta, obviamente, los poco más de cuatro siglos que los separan.

Conclusión

En la interpretación merleau-pontyana del pensamiento de Maquiavelo convergen la exégesis de la obra del Florentino con problemáticas que se dan dentro del campo histórico de mediados del siglo XX. Hay en su abordaje, por lo tanto, un doble interés: por un lado, cierta rehabilitación de Maquiavelo por fuera de la *vulgata* moralista y de

la comprensión positivista de la ciencia política; por otro, el interés de comprender el propio tiempo, con sus dilemas y cuestiones abiertas, por fuera de todo dogmatismo y de toda respuesta sencilla.

El mundo de la experiencia es el mundo de lo incierto, el mundo donde el hombre se ve interpelado ineludiblemente a la acción en medio de los otros hombres, siendo libre y responsable de sus actos más allá de que haya o no haya concordancia entre intenciones y resultados. En el pensamiento de Maquiavelo habita un carácter ambiguo, paradójal, trágico, que es lo que Merleau-Ponty recupera y reinterpreta a la luz de su propia filosofía. Precisamente, el concepto de “humanismo real” tiene como correlato el carácter inexpugnable de la experiencia concreta en el mundo, una experiencia que retrotrae ineludiblemente a la idea de “Comunión de Santos negra”.

Frente al humanismo abstracto, ve en Maquiavelo un antecesor de sus propias tesis acerca del carácter situado de la existencia. Como se ha señalado a lo largo del trabajo, Merleau-Ponty es un pensador crítico de los sistemas de valores que no se realizan en el terreno de la praxis y de un “humanismo” que no se encuentre arraigado en las relaciones concretas con los hombres. En este aspecto, apuesta por un humanismo real, del cual considera a Maquiavelo como uno de sus antecesores.

A diferencia de Benedetto Croce, no ve a Maquiavelo como aquel que separa la ética de la política, sino que ve un entrecruzamiento de moral y política que se encuentra fundado en una comprensión del mundo que trasvasa el dualismo entre valores eternos, verdaderos e inmutables y un mundo terrenal, efímero, axiológicamente inferior y carente de verdad. En este sentido, el realismo de Maquiavelo tiene como finalidad, según Merleau-Ponty, la superación de las relaciones sociales existentes para la conformación de una nueva sociedad en donde el humanismo no sea una mera idea sino la encarnación concreta de los valores fundados en el reconocimiento verdadero entre los hombres verdaderamente existentes. Según él, Maquiavelo propone, al igual que Marx, que la moral debe estar fundada en condiciones reales de existencia y no permanecer como un ídolo sobre un altar, más allá de nuestro mundo, más allá de los hombres.

En más de un sentido, podría decirse que tanto su planteo como su lectura del humanismo en Maquiavelo tiene aún vigencia en siglo XXI, una vigencia que hace no sólo a los debates filosóficos, sino también a los debates éticos y políticos.

Bibliografía

Bech, J. M. (2003), *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Antropos.

Berlin, I. (1976), *Contra la corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bimbenet, E. (2004), *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin.

De Saint Aubert, E. (2004), *Du êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin.

Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Catedra, 1988

Fontana, B. (1993) , *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis, University Minesota Press.

Gléonec, A. (2015), "Merleau-Ponty entre Machiavel et Marx: vers une nouvelle analogie du corps politique", en *Horizon IV(I)*, pP. 70-96.

Gramsci, A (1975), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.

Jarczyk, G. y Labarrière, P. J. (1996), *De Kojève a Hegel. Cent cinquanteans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel.

Maquiavelo, N. (1961), *Il Principi*, Torino, Eunadi.

Maquiavelo, N. (1971), *Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio*, Florencia, Sansoni.

Maritain, J. (1959), *El alcance de la razón*, Buenos Aires, EMECÉ.

Merleau-Ponty, M. (1960), *Signes*, Paris, Gallimard. Merleau-Ponty, M. (1963), *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1996) , *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris, 1996.

Merleau-Ponty, M. (2012), *La institución en la vida personal y pública. Notas de Curso en el Collège de France*, Barcelona, Antrophos.

Sartre, J. P. (1985), *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l. Histoire*, Paris, Gallimard.

Ricoeur, P. (2012), *Política, sociedad, historicidad*, Buenos Aires, Prometeo.