

Fenomenología y política en el bicentenario de K. Marx. Volver a lo común.

Phenomenology and Politics in the Bicentenary of Marx's birth

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ

Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
España

clopez@fsof.uned.es

§ 1. La “vuelta a las cosas mismas” como radicalización del filosofar

Maurice Merleau-Ponty interpretó la máxima husserliana de la vuelta “a las cosas mismas” como exigencia de radicalidad. Uno de sus trabajos comienza con la siguiente cita de la obra de Marx *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “(...) ser radical es tomar las cosas por la raíz. Ahora bien, para el hombre, la raíz es el hombre mismo”¹. Esta profundidad del ser humano tiene necesidad de una filosofía igualmente radical. Radicalizar la filosofía era, para Marx, realizarla en la vida individual y social. En sentido fenomenológico, consistiría en buscar su sentido más allá de su facticidad. Marxismo y fenomenología pueden encaminarse a lograr esta radicalización (Merleau-Ponty 1946: 152)² y así radicalizarse ellos mismos cuestionándose recíprocamente su vuelta a las cosas mismas.

Hemos estudiado en otros trabajos (López Sáenz 2010) cómo Merleau-Ponty ha reparado en los impensados de ambas corrientes filosóficas para ir creando su propio pensamiento y plasmarlo en la acción, la cual se compone de la determinación de la situación en la existencia personal y pública y de la conjunción de la responsabilidad y la libertad individuales con la coexistencia sociopolítica.

La responsabilidad por la humanidad caracteriza a la fenomenología husserliana. La filosofía es, para ella, el fundamento racional de una vida comunitaria auténticamente humana, “(...) que solo es en

¹ Algunos intentos de síntesis entre fenomenología y marxismo los podemos encontrar en Tran-Duc-Thao 1951 y Paci 1963. Tal vez sea esta última obra la que más abiertamente defiende la síntesis. Discute la preocupación —común a Marx y a Husserl— por la alienación analizando tres crisis que la conllevan: la de la ciencia, la del capitalismo y la del marxismo. La base sobre la que Paci estrecha la relación entre ambos autores es la *Lebenswelt* o mundo de la vida pre-categorial. Nos parece poco justificada la conclusión de que tanto su obra como la del filósofo vietnamita sean “síntesis erradas”, porque la de este se limite a subsumir la fenomenología en el marxismo, mientras que la de Paci acabe subordinando el marxismo a la fenomenología (Kruks 1994: 60). Lo que el/la hermeneuta debe valorar es la congruencia de los argumentos de acercamiento de las posturas. Así lo ha hecho Whiteside (1988), que se ha centrado en los principales temas de la fenomenología merleau-pontiana para hacer pensable la política. Sin embargo, discrepamos de su intento de reducirla fenomenología al prolegómeno de la teoría política (así reza el título del capítulo 2 de la obra(Whiteside 1988: 43 ss.).

² De no haber otra indicación, las traducciones son de la autora.

cuanto ser hacia un *telos*, que solo puede desarrollarse, si es que en general puede hacerlo, por la filosofía, por *nosotros*, *si* somos filósofos en serio” (*Hua* VI: 15). La humanización está en función del *telos* de la racionalidad que permite descubrir la responsabilidad por nuestro propio ser. Merleau-Ponty tradujo esa responsabilidad como compromiso con un marxismo crítico de la reificación. Además, Husserl le hizo entender la filosofía como actividad de interrogación y descripción de la experiencia vivida de las múltiples dimensiones del ser-en-el-mundo.

De la misma manera que Tran-Duc-Thao, Merleau-Ponty quiso superar el marxismo vulgar o materialismo abstracto mediante la investigación fenomenológica y entendió la máxima “a las cosas mismas” como dirección a lo concreto. Como Marcuse, encontró en el joven Marx esa filosofía concreta, tan alejada de una filosofía del sujeto como de otra del objeto y cuya meta era la resolución radical del problema de la coexistencia “(...) más allá de la opresión de la subjetividad absoluta, de la objetividad absoluta, de la pseudo-solución del liberalismo” (Merleau-Ponty 1947: 205). Rechazó las interpretaciones naturalistas y científicas del marxismo, “la leyenda del positivismo marxista” (Merleau-Ponty 1946: 156) y del economicismo. El fenomenólogo matizaba incluso el determinismo diciendo que solo se podía hablar de leyes económicas en el seno de estructuras históricas (Merleau-Ponty 1946: 153). En sus últimos años todavía se declaraba partidario del marxismo que pretendió superar la filosofía idealista hegeliana realizándola, de aquél marxismo “(...) anterior a 1850. Luego viene el socialismo ‘científico’ y lo que se le concede a la ciencia se le retira a la filosofía (...)” (Merleau-Ponty 1955: 94). A pesar de estas afinidades, nunca impuso un pensamiento político preconcebido a los hechos, sino que fue su participación en ellos lo que le hizo pensar.

Estimó la necesidad de volver a “las cosas mismas” —en el caso que nos ocupa, a la política— para no caer ni en el positivismo ni en el idealismo, para describir lo dado a una conciencia entendida como apertura a lo otro de sí. El mismo Husserl rechazó el idealismo kantiano precisamente por no haber comprendido ese *a priori* intencional de la correlación sujeto-objeto. A Merleau-Ponty le atrajo su fenomenología porque no era un juego de argumentos metafísicos, sino la explicitación del sentido de lo dado gracias a su relación con la subjetividad y la intersubjetividad. En su opinión, sin embargo, esta relación es siempre indirecta y “(...) el contacto directo con la cosa misma es el sueño. Salvo en algunos instantes (...)” (Merleau-Ponty 1955: 262).

Otra fenomenóloga como Arendt ha puesto, asimismo, en valor la originalidad de la fundamentación intelectual del humanismo por la fenomenología (Arendt 1948a: 165). Ha interpretado la “vuelta a las cosas mismas” como inversión de la tradición metafísica que prioriza

el ser sobre el aparecer. Ella, por el contrario, entiende este último como condición de posibilidad de la pluralidad y de la política. En su opinión, la máxima de Husserl expresa el rechazo de los conceptos abstractos y la necesidad de "(...) comenzar por las cosas más pequeñas y aparentemente más modestas, por las humildes 'pequeñas cosas' y las palabras llanas" (Arendt 1948a: 166).

Aunque no se consideraba filósofa profesional, es decir, contemplativa y desinteresada de los asuntos humanos y la pluralidad³, su formación, su obra y su interés por el sentido de la acción, el pensar y el juzgar, la vinculan con la fenomenología. La importancia que concede al sentido es eminentemente política, pero también filosófica. Arendt hace fenomenología de la vida en común, de la vida activa. Se ha caracterizado su obra, al igual que la de Merleau-Ponty, como "una incesante, a veces incluso obstinada interrogación fenomenológica por los rasgos centrales del régimen estético de la política" (Plot 2014: 68), entendiendo por "estético" el tipo de juicio que Kant tomaba como modelo en su tercera Crítica⁴ y la *aisthesis* derivada de la co-percepción intersubjetiva del mundo a la que Merleau-Ponty otorga prioridad incluso en su ontología. Hasta se ha dicho que "si *La condición humana* era la vida de las actividades del modo de vida 'más pesado' de ser carne, *La vida del Espíritu* es una investigación de la forma 'más ligera' de carne, que Merleau-Ponty atribuye al pensamiento y al habla" (Plot 2014: 72).

Recordemos que la nueva ontología de Merleau-Ponty comprende la carne como visibilidad, pero esta no solo es lo visible, sino también lo invisible y su reversibilidad. Arendt, sin embargo, rechaza esta reversibilidad. Algunos de los callejones sin salida de su política han sido achacados a esta ausencia de quiasmo (Flynn 1984: 10). Al margen de ello, lo cierto es que su lectura de la obra del fenomenólogo pone de manifiesto que la implicación de Arendt con la fenomenología va más allá de la influencia de Heidegger e, incluso, de su decisión de asistir a las clases de Husserl en 1926-7⁵. Ella misma se caracterizó como fenomenóloga, aunque no a la manera de Hegel o Husserl⁶: "Lo que apenas es reconocido es que la hermenéutica y la fenomenología son una parte muy importante,

³ "Hace mucho tiempo que abandoné definitivamente la filosofía" (Arendt 1964: 19).

⁴ Siguiendo la lectura arendtiana del juicio reflexivo, Klaus Held ha subrayado la capacidad de este juicio de situarse en el lugar del otro para juzgar y lo ha conectado con el sentido común y la política (2012: 443).

⁵ Arendt se interesó por asistir al seminario de Husserl de 1926-7, dedicado a la introducción a la fenomenología (Loidolt 2018: 48). En cambio, Rizo-Patron considera que el contacto entre Arendt y Husserl nunca existió, "ni en persona ni por la lectura de Arendt de una sola obra de Husserl" (2006: 2).

⁶ Así lo afirma Seyla Benhabib, que sitúa las descripciones de Arendt en el terreno de la "fenomenología existencial de las experiencias políticas" (2003: 49); añade que una de las metodologías empleadas por Arendt para recuperar el significado originario de los fenómenos es la fenomenología de Heidegger y Husserl; otra, más fragmentaria, se inspira en Benjamin (2003: 172). De la misma opinión es Young-Bruehl 1982: 405. Véase mi propia visión en 2018a: 433-439.

podría decirse que la más importante, de su legado” (Vasterling 2011: 571).

§ 2. Hermenéutica, fenomenología y dialéctica

Aunque fenomenología y hermenéutica suelen considerarse incompatibles, en un trabajo reciente hemos mostrado que esto no es así (López Sáenz 2018b: 17-49). Otros han declarado que la pretensión husserliana de investigar los fundamentos de la ciencia “(...) es un proyecto hermenéutico por excelencia” (Siemek 2015: 41). El propio Husserl habla de una “hermenéutica de la conciencia como de algo que siempre está siendo (algo idéntico), siempre significando” (Husserl 1940: 12). En esta línea, Ricœur ha entendido que el recurso de Husserl a la *Auslegung* (interpretación) de la esfera de propiedad es precisamente lo que le ha permitido mediar entre la descripción de la trascendencia y la constitución del sentido en la inmanencia, pues *Auslegung* es una interpretación infinita del sí mismo como génesis de lo propio en relación con lo ajeno: “La *Auslegung*, en efecto, no hace sino mostrar el incremento de sentido que indica, en mi experiencia, el lugar en contrarrelieve que corresponde al otro” (Ricœur 1986: 71). Este lugar es un “entre” que articula y diferencia; en palabras de Merleau-Ponty, es una distancia en la proximidad, un “medio” que algunos han entendido como el fondo normativo abierto a la alteridad desde el que se puede comprender la política democrática contemporánea (Plot 2012: 244).

Por otra parte, Husserl no solo emplea el término *Auslegung*, sino también el de *Verstehen* para referirse a la comprensión del otro ser humano desde el fondo de humanidad compartido. Esta comprensión, a diferencia de la explicación del objeto, que apela a relaciones de causalidad, implica entender sus motivaciones y el estilo en el que responde de ellas, estilo que expresa su personalidad, es decir, la unidad constante de hábitos y posicionamientos activos. El yo personal está, además, inserto en un campo práctico comunicativo e intersubjetivo que determina la conciencia que tiene de sí tanto como la conciencia práctica. Su auto-comprensión necesita de los otros para ser evidente, dado que la evidencia no es la realización de una conciencia aislada, sino el sentido de una situación común en la contingencia del mundo práctico. Husserl distingue en este una *praxis* directa y otra indirecta; la primera se efectúa sobre la experiencia inmediata del mundo, mientras que la segunda se refiere a las acciones que las personas realizan siguiendo la voluntad de otra (*Hua* XIV: 169); ambas producen una transformación. Por eso, el modo fenomenológico de interpretar el mundo tiene el carácter de un cambio práctico enfrentado a la tradición y revolucionario de los modos humanos de crear cultura (*Hua* VI: 325). Este radicalismo obedece a que la *praxis* es una actividad de mediación, una interrelación entre lo sedimentado y lo reactivado.

Marx denominaba “dialéctica” a la mediación entre naturaleza e historia. Aunque Husserl no usa explícitamente el término, lo emplea de modo operante⁷, aceptando que el conocimiento propio de la *praxis* es la experiencia y, por tanto, los fines y motivos, no la causalidad o la lógica formal. Otros fenomenólogos como Merleau-Ponty admiten una dialéctica no dogmática, provista únicamente de síntesis de transición. La armonizan con el interés fenomenológico por el sentido de las acciones humanas, incluida la política.

Además de este uso de la dialéctica, Merleau-Ponty se adheriría a una hermenéutica entendida como *écart* (divergencia) del movimiento del sentido posibilitado por una conciencia abierta a la diversidad de situaciones. El sujeto solo es parte de ese movimiento, una negatividad que trabaja mientras recibe las transformaciones que vienen de los otros y de las cosas (Merleau-Ponty 2003: 175-6). Así se fue revelando, por citar un ejemplo, que el “sujeto revolucionario” no era el proletariado. Del mismo modo, el compromiso político merleau-pontiano fue evolucionando de acuerdo con los acontecimientos. Este fenomenólogo no solo heredó la hermenéutica de la sospecha, sino que abordó el problema hermenéutico del marxismo y estudió el sentido como *praxis* del sujeto-objeto. En continuidad con él, Waldenfels apunta a una dialéctica abierta entre la experiencia y la *praxis*, en tanto mediación sincrónica y diacrónica (Waldenfels 2015: 103)⁸ que mantiene la diferencia entre el significado y la realidad. En esto consistiría la *praxis* humana, la cual, por tanto, ejercería una continua labor mediadora, pero no se reduciría a una interpretación.

§ 3. El sentido de la praxis

El objeto de la política es la *praxis* y esta es, para la fenomenología, el conjunto de relaciones intersubjetivas en el mundo de la vida. La *praxis* —dice Husserl— “(...) está por todas partes y siempre antes de la teoría” (*Hua* XIV: 61). La historia la recoge cuando no se limita a ser ciencia de hechos, sino que aspira a convertirse en “(...) ciencia de la génesis de la humanidad entendida personalmente y de su mundo de la vida circundante en cuanto mundo que en esa génesis, en todo presente en una *praxis* actual, se ha convertido en un mundo cultural que se encuentra en permanente progresión” (Husserl 1992: 15 [*Hua* XXIX: 47-59]). La *epojé* de la vida mundana natural con sus intereses mundanos no pierde nada de la misma, sino que nos lleva a su sentido constituido.

Considerando el mundo de la vida como campo práctico en el que aparecen las interacciones personales, es posible ponerlo en relación con el espacio público en el que, según Arendt, se desarrolla la política (Noor 1992-3). Además, la fenomenología permite

⁷ Así lo asegura Villa remitiendo a los manuscritos de Arendt en la Library of Congress, MSS Box 17, D. (Villa 2006: 20).

⁸ El autor considera la reducción como retorno consciente a esa diferencia entre lo interno y lo externo que libera tanto al sujeto como al objeto (Waldenfels 2015: 106).

comprender que la experiencia vivida es fundamental para la *praxis*. Como ha señalado Merleau-Ponty, “(...) la experiencia de la resistencia obligó a los intelectuales franceses a tomar partido” (1945a: 184). La guerra anuló sus vidas personales y los valores; después, experimentaron la necesidad de cumplirlos no solo de modo individual, sino también político, porque la política no es una apuesta voluntarista, sino que consiste en traducir los valores a hechos (Merleau-Ponty 1947: 64). Así continuaba Merleau-Ponty la crítica husserliana del naturalismo, considerando los valores como una parte de nuestro ser-en-el-mundo y criticando tanto el formalismo liberal como la reclusión materialista de los valores en la ideología. Ayudado por la revalorización weberiana de la conciencia y por su pluralismo interpretativo, se mantuvo fiel a la descripción fenomenológica en la que ningún factor puede aislarse de los otros. Su preocupación por dar concreción a los valores, por la responsabilidad moral de actos e intenciones ha llevado a afirmar que “(...) si Merleau-Ponty hubiera escrito una ética su disposición habría sido teleológica mucho más que deontológica” (Hamrick 1987: 75).

A diferencia de él, Arendt fue tan reacia a la teleología como al marxismo porque este contenía elementos totalitarios que excluían la pluralidad, por ejemplo, los sujetos colectivos, el determinismo de la necesidad o la similitud entre la acción política y el proceso de fabricación. En 1951, sin embargo, propuso un proyecto a la fundación Guggenheim sobre “Los elementos totalitarios en el marxismo”⁹ que nunca llevó a término, porque se dio cuenta de que acusar al marxismo de totalitarismo era culpar de ello a toda la tradición occidental.

Por lo que respecta a Merleau-Ponty, se adhirió al materialismo histórico de Marx —y no al materialismo dialéctico¹⁰ de Engels— porque aprehendía la naturaleza y la historia imbricadas y, en general, superaba de modo práxico los opuestos. En su opinión, la materia intervenía en la vida humana como “cuerpo de la *praxis*” (Merleau-Ponty 1946: 159). Esta es el conjunto de los modos de relación del ser humano con los otros seres humanos y no humanos. Frente a la acción bergsoniana que era adaptación al mundo, Merleau-Ponty adoptaba la *praxis*, porque incluía motivaciones, cierta elaboración de las condiciones de partida y “comporta una *theoria* o gnosis que es el fondo que ella modifica y que la modifica a su vez” (2011: 140-141). Como decía Marx, la *praxis* hace intervenir la subjetividad en la actividad: “(...) la falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma del *objeto* o de la contemplación, no como *actividad humana sensorial como práctica*; no de un modo subjetivo” (1974: 9).

⁹ Así lo asegura Villa remitiendo a los manuscritos de Arendt en la Library of Congress, MSS Box 17, D. (Villa 2006: 20).

¹⁰ “No hay dialéctica de la naturaleza” (Merleau-Ponty 2003: 120).

Así pues Arendt se equivoca cuando afirma que el joven Marx se limitó a darle la vuelta a la filosofía hegeliana sustituyendo el principio del espíritu por el de la materia (1948a: 175). Él nunca habló de una dialéctica de la materia; solo hizo referencia a la “materia humana”, es decir, “(...) aprehendida en el movimiento de la praxis” (Merleau-Ponty 1953: 63). Es más, la naturaleza no era, para Marx, mero objeto, sino naturaleza “‘sensible’, carnal” (Merleau-Ponty 1996: 346).

Convencido de ello, Landgrebe aproxima el marxismo a la fenomenología por la vía de la *praxis*. Considera que los términos marxianos de “naturaleza” y “materia” deben explicitarse desde el análisis fenomenológico de la corporalidad (1984: 56) que trasciende la alternativa entre lo material y lo espiritual, dado que el cuerpo pertenece a ambos dominios. Consideradas desde él, ni la naturaleza es ese mecanismo ciego que nos determina, ni la historia es el ámbito del compromiso y la libertad. La actividad humana tiene lugar en las relaciones entre ambas y es el origen de la teleología, ya que presupone la idea de su meta. La dirección hacia fines es una modalidad del sentido y de la actividad sensorial del cuerpo vivido reconocida tanto por Marx como por Husserl. Así entendida, la teleología es compatible con un marxismo no positivista.

Landgrebe piensa que una de las causas de los debates sobre el marxismo correcto es que el concepto marxiano de “naturaleza” no es unívoco. En general, Marx se refiere con él a la esencia. Lo mismo ocurre con su concepción de la ciencia de la naturaleza, que no es la de la ciencia natural, sino la de una ciencia de las estructuras del mundo de la vida en la que la naturaleza es relación con los seres humanos corporales. Las leyes de la apropiación de la naturaleza tampoco son las de la ciencia nomológica, sino “(...) ‘regularidades típicas’ en el comportamiento de los seres humanos bajo condiciones económicas específicas” (Landgrebe 1984: 80). La dogmatización posterior es un malentendido.

Merleau-Ponty siempre mantuvo una concepción igualmente holística del comportamiento paralelamente a la interacción entre una reflexión pensante y una re-flexión actuante; esta última tiene como sede el auto-movimiento del cuerpo propio, el cual es visto por Landgrebe como “(...) la sombra que acompaña al filósofo y que le ha abierto el mundo ya antes de toda reflexión y de todas las efectuaciones constituyentes” (1968: 203). El movimiento corporal es mucho más que un cambio de lugar, como muestran las cinestesis por las que dicho movimiento toma conciencia de sí en el mismo proceso de su ejecución. Por eso Landgrebe encuentra en ellas la estructura elemental de la actividad y de la historia como proceso

teleológico (Landgrebe 1984: 59)¹¹, cuyo sentido nos determina mientras nos brinda posibilidades de superar lo que ya ha sido (Landgrebe 1976: 56). En palabras de Merleau-Ponty, la historia nos hace al mismo tiempo que tomamos conciencia de ella; esta conciencia no es una ilusión, sino el fruto de la historia que, además, tiene efectos en la misma (Merleau-Ponty 1955: 48).¹².

Landgrebe piensa la historia del mismo modo: no como conjunto de adquisiciones del yo, sino como la “pre-historia” (1968: 206) o conjunto de sedimentaciones y hábitos que comienzan siendo corporales. Elogia la descripción merleau-pontiana de la constitución del mundo como “(...) lo invisible en lo visible, como la naturaleza que trasparece a través de la historia” (Landgrebe 1968: 207), y no por el pensamiento puro. Comparte el impulso de su ontología, la convicción de que el ser es también poder y deber ser y “solo cuando la filosofía se interroga por el deber ser es filosofía práctica” (Landgrebe 1976: 52).

A pesar de que Arendt también admira la ontología merleau-pontiana, rechaza, como decíamos, toda concepción teleológica de la acción, porque, tal y como ella la entiende, la acción no persigue un fin, sino que lo conlleva, dado que “acción” es *energeia* (1958: 206). Por ello, sustituye la teleología por la orientación de ejecución (*performance*)¹³ y abandona la intencionalidad. Acción es *praxis* y esta es algo distinto del trabajo o *poiesis*.

Como ella, Patočka entiende el trabajo como un modo de prolongar la vida, en concreto, como el segundo movimiento de la existencia por el que entramos en relación con las cosas y el mundo (Patočka 1998a: 150)¹⁴. El tercer movimiento se libera de la tierra y se orienta a vivir en la verdad. Aunque los tres aportan mayor comprensión histórica y política, este último es el que caracteriza a los seres humanos, “(...) los únicos que pueden vivir en la verdad debido a que no son indiferentes para sí y para su ser” (Patočka 1998a: 177). Esa no-indiferencia se alcanza respondiendo al desafío de nuestro ser, responsabilizándonos por él. Incluso la esencia de la verdad es eminentemente práctica: participamos activamente en la vida y reflexionamos sobre cómo vivimos: “(...) primacía de la práctica, de la acción y no del ver”(Patočka 1998a: 96-97). La teleología y el sentido de esta participación no es determinista, pero depende de nuestra disposición a producirla. Dado que la historia es *praxis*, “(...) la cuestión de si la historia *tiene* significado no es entonces una

¹¹ De manera análoga, Pike ha visto en la cinestesia un proceso de constitución activa del objeto que, al ser una dialéctica entre el *Leib* y la conciencia intencional, puede relacionarse con la *praxis* marxiana (2010: 108).

¹² Obsérvese la similitud con la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Véase el estudio de la misma en mi trabajo de 2018b: 149-153.

¹³ Así lo entiende Villa 1996: 42 ss.

¹⁴ Son constantes las referencias a *La Condición humana* en sus *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975: 34, 35, 44, 60-61, 64, etc.).

cuestión que pueda ser contestada mediante la observación. Solo puede darle respuesta nuestra propia acción práctica” (Patočka 1998a: 77).

A juicio de Landgrebe, Marx suscribiría la teleología fenomenológica, pero tomando como base el análisis de los hechos concretos, pues la teleología solo es eso a lo que estos tienden (1984: 57), mas no el final de la historia. Ahora bien, tanto para Marx como para Husserl esa tendencia es el deseo de vida racional, una vida que no se identifica con la vida fáctica, sino con la verdadera realidad que incluye las potencialidades de esta aunque no se hayan realizado todavía, como subrayará Marcuse (1964: 132, 218). También este defiende un marxismo fenomenológico y crítico de sus derivas científicas capaz de proporcionar criterios para la *praxis* y el cuidado del ser-en-el-mundo, “(...) siempre ya 'material' y 'espiritual', 'económico' e 'ideológico’” (Marcuse 1928: 63). En 1928 Marcuse ya subrayaba el carácter histórico de las relaciones marxistas entre naturaleza e historia: “(...) la naturaleza *tiene* una historia, pero no es histórica” (Marcuse 1928: 60)¹⁵.

En esta misma línea, Henry considera tan fundamental la noción de *praxis* en Marx que con ella desecha el materialismo. Pretende recuperar el contenido filosófico de su pensamiento que se escamotea cuando se considera ideológica su distinción entre *praxis* y teoría, se tilda de “humanismo” su filosofía y se ignoran los fundamentos (Henry 1977: 12)¹⁶ de la acción. Reafirma la filosofía marxiana como opuesta a la ontología objetivista porque identifica la realidad con la vida de los individuos, y “(...) sobre el fondo de una fenomenología radical de la vida individual y de su práctica cotidiana, son posibles la economía, la teoría de la economía, y su crítica” (Henry 1977: 497).

Según Henry, la esencia de la *praxis* es una subjetividad viviente individual imposible de cuantificar porque es un modo de vida no-objetivable. El trabajo que mide la economía mercantil es otro, es el trabajo enajenado. En cambio, *praxis* es ser que se opone al mero darse de lo intuitivo: “(...) la acción solo es posible, solo actúa, en tanto y en cuanto no es una intuición, en tanto no tiene ni objeto ni mundo” (Henry 1977: 337). Es dación de sentido (*Sinngebung*) que no conlleva transformación del ser real, sino reinterpretación, como se puede apreciar en el análisis henriano de la alienación marxiana¹⁷.

¹⁵ Véase López Sáenz 2018c.

¹⁶ Responsabiliza a Engels del olvido de la trascendencia filosófica de los conceptos de Marx: Engels no solo no era filósofo, sino que determinó la caída del marxismo en el positivismo científico (Henry 1977:15-16). Después, el estructuralismo, particularmente el de Althusser, siguió eliminando el pensamiento filosófico de Marx e incluso menospreciando sus escritos de juventud, en beneficio del dogmatismo materialista dialéctico (1977: 20).

¹⁷ En el tercer Manuscrito, Marx describe la alienación real —no la ideológica— de la existencia, ya que su superación niega “(...) el *significado de ser otro* y lo sustituye por un nuevo significado, de acuerdo con el que este ser-otro es en realidad lo mismo

Sin embargo, si queremos ser fieles a Husserl, hemos de tener en cuenta que la intuición, además de un modo de dación, es un acto y tiene objeto, al menos entendido como orientación o dirección desde un horizonte. La acción pura, como la pura creación del sentido, es una abstracción, pues siempre está involucrada con la *praxis*. Por otra parte, Henry obvia la vida social; esta tiene su origen en las relaciones intersubjetivas como destaca Husserl, no en el individuo, sino en el “entre”.

A diferencia de Tran-Duc-Thao, que se dirigió al marxismo para superar la abstracción husserliana del *être-au-monde* e inscribir la conciencia en la *praxis*, incurriendo así en el monismo de la materia, pues *praxis* era, desde su perspectiva, “(...) el actuar ante-predicativo como *devenir-sujeto de la realidad objetiva*” (1951: 243), mientras que la “materialidad” era “(...) la forma originaria y *siempre presente* del movimiento que la eleva a la vida y a la conciencia” (1951: 227), Henry ilustraría, desde nuestra perspectiva, el monismo subjetivista. En efecto, entiende al sujeto como “(...) la esencia secreta sobre la cual descansa el naturalismo consecuente o humanismo. Como subjetividad sensible y *afectiva*” (1977: 303). Reconoce que la existencia exige que el objeto sensible esté fuera del sujeto, pero prioriza la necesidad, es decir, la experiencia de la carencia de dicho objeto o el “(...) estar determinado subjetivamente como sufrimiento” (1977: 304). En nuestra opinión, Marx piensa en una vida más rica que esta auto-afección que subsume la objetividad en la subjetividad y la actividad en la pasividad. Por ejemplo, Marx comprende el sufrimiento y el placer como definitorios de la pasión, la cual es principalmente pasión por la liberación. No la concibe únicamente como libertad de “(...) la sensibilidad y la afectividad como potencias vivientes” (1977: 305). Comprende el trabajo —e incluso el ocio— como modos de relación con la naturaleza, pero esto no significa que en la era del capitalismo el trabajo se haya convertido —como afirma Henry 1977: 287— en “vigilancia” y en afirmación de la subjetividad husserlianamente entendida. Ciertamente en nuestros días el trabajo no responde a la totalidad de la vida, pero sigue formando parte de ella, especialmente el trabajo creativo. Por eso, Marcuse ya advertía en los años 30 que el trabajo al que se refería Marx no era un simple concepto económico, sino ontológico, “(...) un concepto que conceptualiza el ser de la existencia humana misma y como tal” (Marcuse 1933: 11).

No hay en Marx únicamente una profundización de las relaciones entre sentido y naturaleza que prefigure, como cree Henry, la correlación *noético-noemática* en la que Husserl fundamenta las relaciones con el ser (Henry 1977: 306). La crítica de ambos al naturalismo craso los une, pero no solo debería hacerlo tomando como marco la fenomenología, sino también los intereses marxianos que, como estamos viendo, son tan radicales como plurales. La

que lo pensado” (Henry 1998: 120).

fenomenología debe tomar conciencia de esa pluralidad y, en general, de los verdaderos problemas planteados por Marx, porque, como dice Landgrebe, “(...) tienen que ver con la misma crisis” (1984: 81), que es crisis de racionalidad y de cientificidad. Si la humanidad aún tiene voluntad de reivindicar este sentido racional, se encontrará preparada para la política, tal y como es entendida por los autores aquí mencionados, es decir, como actividad a la que le es inherente la posibilidad de convertirse en la práctica de la vida misma, porque es significativa para la vida común y se funda en una actitud de respeto mutuo.

Sentido y responsabilidad emanan del compromiso con la racionalidad teórico-práctica en situación y este compromiso es obra de la libertad: “(...) la posición singular de la política se justifica porque la vida política en su forma primera y originaria no es más que la libertad actuante (por y para la libertad) como tal” (Patočka 1975: 179). Siguiendo a Patočka, si la política traslada la vida espiritual a la *praxis* —que está sustentada en la corporalidad—, “la filosofía la aprehende de manera conceptual” (1975: 180).

Arendt es más estricta y considera que solo en la acción se da una relación directa —no mediada por la materia o por las cosas— entre seres humanos que se corresponde con la condición humana de la pluralidad, con el hecho de que los hombres habitan el mundo. De ahí que la pluralidad sea la condición de toda vida política. No obstante, esta relación directa dista mucho de tener concreción en nuestros días en los que la política siempre está mediada por la demoscopia y los *mass media*. ¿Significa esto que la concepción de Arendt de la política es utópica, en el sentido que ella otorga a la “utopía”, es decir, como falta de iniciativas y, por tanto, como destrucción de toda pluralidad? Si, por otra parte, como la autora sostiene, la acción solo revela un agente —actor o víctima—, pero no un productor o autor (Arendt 1958: 184), ¿cómo se podrá juzgar la responsabilidad de la acción?

§ 4. Pluralidad y política

Loidolt ha presentado el fenómeno de la pluralidad como epicentro de la novedad de la acción que es la política arendtiana, como paradigma para introducir lo político en lo filosófico, y como modelo de una ética del cuidado del mundo. Desde su perspectiva, los conceptos fenomenológicos revisitados por Arendt se politizan tomando como núcleo la pluralidad de accesos al mundo (Loidolt 2018: 151). En nuestra opinión, también a la inversa: la pluralidad emerge desde una fenomenología política que le confiere sentido y, así, le hace abandonar su indiferencia, asumir *telos*, entendidos como orientaciones, y devenir pluralidad emancipadora y transformadora de las situaciones políticas excluyentes.

Consideramos que la pluralidad arendtiana de aparición del “quien” frente al “que” (Arendt 1958: 179) gana significado si es ayudada por la intersubjetividad fenomenológica, la cual no solo es descriptiva, sino también normativa y *teleológica*¹⁸. Ahora bien, como Schütz y otros, Arendt elimina la dimensión trascendental de la intersubjetividad y solo se queda con la pluralidad como función cuasi-trascendental, como esa posibilidad de existencia que debe lograrse. En efecto, para Arendt la pluralidad no es ni la multiplicidad empírica ni el relativismo de las opiniones, sino la perspectiva desde la cual surge el mundo y, por consiguiente, la condición de posibilidad de la acción. Está claro que, así entendida, no puede ser una suma de individualidades ni estar dada de una vez por todas, sino que debe ser alcanzada como política; en ella, en su espacio público, aparece la pluralidad. Dicho espacio debe ser creado al unísono de la pluralidad. También Loidolt defiende que la pluralidad se realiza como forma básica de la intersubjetividad política, si se desarrolla en el mundo “(...) como *una experiencia de la unicidad en el estar juntos*, que deja un ‘entre’ para que aparezcan los ‘quienes’” (2018: 189). Este “entre” es la condición de la articulación y, por tanto, del abandono de la indiferencia de los seres plurales.

La política debe tener esta meta y no limitarse a satisfacer necesidades o a poner remedio a la escasez: “(...) la política no trata del mantenimiento de la ‘vida’ y de la ‘salvaguardia de sus intereses’” (Arendt 1954: 155). En opinión de Arendt, el poder consustancial a la política consiste en trascender los intereses particulares y dirigirse a la pluralidad misma, pero ¿no implica esto ir más allá de la unicidad que, siguiendo a Arendt, es consustancial a la pluralidad? La autora parece estar pensando en una pluralidad formal que, debido a ello, entra en contradicción con la filosofía moral. Únicamente reconoce la responsabilidad política que “(...) existe con total independencia de los actos de los individuos concretos y no puede ser juzgada mediante criterios morales” (Arendt 1963: 177). En consecuencia, se le ha acusado de carencia de fundamento moral. En cambio, Loidolt ha encontrado en su obra elementos éticos como la pluralidad realizada, el cuidado de la misma y la resistencia tanto al totalitarismo que destruye toda posibilidad de acción como a la biopolítica de la deshumanización (Loidolt 2018: 234).

En suma, Arendt ha llevado a cabo una tarea que Held considera pendiente en la fenomenología: pensar el mundo político y su presentación de carácter público. Sin embargo, desde la perspectiva

¹⁸ Así lo he puesto de manifiesto en relación con la diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad en mi trabajo de 2015. No estamos de acuerdo, por consiguiente, con la idea de Loidolt de que Arendt vaya más allá de Husserl, porque ella “(...) nos exhorte a reconocer una forma de realidad mundana distinta de la realidad objetiva: la realidad de los encuentros intersubjetivos primeramente personales” (Loidolt 2016: 51). Como hemos puesto de manifiesto, el verdadero origen (en su doble sentido) del nosotros y de la sociedad, es, para la fenomenología, incluida la husserliana, la intersubjetividad (López Sáenz 1994).

de Held, Arendt no lo ha hecho fenomenológicamente. Él se lo propone distinguiendo el mundo de la vida, tal y como Habermas y otros lo entienden, del mundo político que lo trasciende (1992-3: 158). Desde su concepción fenomenológica del mundo como horizonte, Held esclarece el mundo arendtiano en el que se basa su idea de la política (2012: 442). Este mundo es tan unitario como el interés político fundamental que se desarrolla preservando la pluralidad, pues es el inter-mundo en el que los seres plurales se reconocen cada uno como él mismo a través del sentido común a todos. Paralelamente, el modo de ser que caracteriza al ser humano es su poder-ser fruto de una libertad que no solo se fragua en la producción de los medios de existencia —ya subrayada por Marx como diferencia del animal—, sino también en la inteligibilidad de los medios como tales, y esta es una labor de la vida racional. Esta última no es un asunto de interés para Arendt; tampoco los fines, ya que estos instrumentalizan la acción. A ella solo le preocupa la alienación del mundo.

La filósofa declara haber aprendido de Jaspers que “(...) todos los seres humanos son racionales, pero que no es infalible la racionalidad de ninguno de ellos” (1948b: 113). Merleau-Ponty suscribiría estas palabras, como muestra su comprensión de las aventuras y desventuras de la racionalidad. De hecho, el marxismo que defiende es una aplicación de las verdades de la fenomenología, fundamentalmente de la que comprende la historia indagando en su sentido a través de la multiplicidad y en la interrelación. A diferencia de Arendt, está de acuerdo con Marx en que el individuo es un ser social. Matiza que Marx “(...) no aceptará en absoluto hablar, como hace Durkheim, de una conciencia colectiva de la que los individuos sean instrumentos” (Merleau-Ponty 1946: 156). La sociedad es una dimensión del ser humano; este no está en aquella como un objeto dentro de una caja.

Por eso Henry subraya que Marx invierte el sentido de la relación entre individuo y esencia política, pues considera que el primero es el principio de la constitución de esta (Henry 1977: 43). Como para la fenomenología, esta constitución es obra de la libertad del yo pero, a diferencia de la libertad hegeliana, no es meramente formal. La vida de los individuos es un contenido real de la sociedad y del estado: “(...) lo político es la esencia, pero precisamente porque la esencia no podría ser separada de nosotros” (Henry 1977: 53). Esta concepción fenomenológica de la esencia no consiste en una universalidad o totalidad exterior a los individuos, sino en la correlación interna a la pluralidad que es definitoria de la realidad y trasciende la individualidad abstracta; se trata, por consiguiente, de una universalidad concreta, de una generalidad que habitamos para ser algo más que individuos yuxtapuestos.

Merleau-Ponty es otro de los fenomenólogos que ha puesto en práctica el “universal concreto, opuesto al relativismo que se anula a sí mismo (Merleau-Ponty 2003: 45)¹⁹. Confiaba en el marxismo como garante del mismo, ya que el marxismo no distinguía el fin de los medios y no renunciaba ni a las diferencias, ni a la pluralidad. Ahora bien, su concepción del mismo fue evolucionando con el tiempo.

§ 5. El movimiento de la institución

El antiautoritarismo de la fenomenología husserliana influyó en la institución, tal y como la entendió Merleau-Ponty, es decir, como traducción de la *Stiftung* y como una serie de acontecimientos cuyos sentidos se sedimentan y abren un futuro de significados y operaciones, ya que “(...) una institución no es solo lo que ha sido fijado por contrato, sino esto más funcionamiento” (Merleau-Ponty 2003: 43). En la experiencia del instituir se desarrolla la relación de la conciencia con la historia y con el mundo social, una relación que arroja un sentido instituido e instituyente. La institución no solo es manifiesta (estado, leyes, procedimientos), sino también latente (el espíritu sin el cual la institución solo sería letra muerta). Tiene un sentido universalizante, ya que es una matriz simbólica de contingencias, y otro particularizante, porque “(...) el triunfo de la universalidad es justamente hacerme capaz de comprender las diferencias” (Merleau-Ponty 2003: 46)²⁰.

Que la institución sea una matriz simbólica significa que articula el sentido que compartimos y actúa como núcleo de relaciones de alteridad; “(...) suscita reacciones en cadena, pero no de modo mecánico, sino como investigación (*recherche*) que se aleja de la necesidad” (Merleau-Ponty 2003: 53) y en la que habita el sentido del proceso, la “racionalidad de búsqueda” (2003: 86). Algo similar es defendido por Husserl cuando dice que “(...) el mundo de la vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve de índice (*Index*) intencional a la diversidad de apariciones que, enlazadas por la síntesis intersubjetiva, son eso a través de lo que todos los sujetos egológicos (y no cada sujeto por separado) se orientan en el mundo común y las cosas que conlleva, en tanto campo de todas las actividades que se desarrollan en la comunidad del ‘Nosotros’, etc.” (Hua VI: 175-176).

En la concepción arendtiana falta esta matriz desde la que se da contenido a la pluralidad. Como toda institución, como la filosofía, la política es una tarea en pos del sentido, y no acción pura; en palabras de Merleau-Ponty,

¹⁹ Me permito remitir al lector interesado en este punto, especialmente en discusión con Lévi-Strauss, a mi trabajo de 2012.

²⁰ Ilustra esta doble naturaleza de la institución con “el Capital”, porque no lo considera ni un producto socialista ni una filosofía del fin de la historia

(...) la mayor parte de la acción se desarrolla en el intervalo (*entre-deux*) entre los acontecimientos y los pensamientos puros, ni en las cosas ni en los espíritus, sino en la capa espesa de acciones simbólicas que operan más por su sentido que por su eficacia. A esta zona pertenecen los libros, las conferencias, pero también los *meetings* (2000: 163-164).

“Lo propio del filósofo no es, por tanto, no interesarse en la acción o la política; es, como decía Alain, no sacar provecho de ella” (Merleau-Ponty 2016: 74). Política es acción, pero no cualquiera: su fin es el esfuerzo por buscar el sentido de lo que es común a todos. Su agente está situado en un campo de fuerzas y prácticas, algunas de las cuales, a diferencia de Arendt, han quedado sedimentadas, como todas las dimensiones instituidas de la sociedad que están llamadas a convertirse en instituyentes. De ahí la importancia que el fenomenólogo francés concede al simbolismo en la acción.

Esto explica otra diferencia con Arendt: para ella, el espacio “entre” es el mundo plural, mientras que para él, es un espacio negativo; su función es análoga a la de una bisagra que separa a la vez que une. Con este inter-espacio los dos pensadores ponen de relieve el carácter relacional de la realidad. El fenomenólogo considera que la acción es una de esas relaciones, pero no la única. De ahí que para él, la historia sea el inter-mundo en el que se desarrollan las acciones humanas, mientras que para su coetánea, “entre” los seres humanos surge la acción política, que “(...) no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos” (Arendt 1995: 117-118). Su *Zwischenwelt* no viene del producir, sino del actuar de los hombres (Arendt 1995: 129). A diferencia de Merleau-Ponty, ella no tiene en cuenta la pasividad y el vacío de este “entre” que permite las articulaciones. Otra diferencia con la autora es que, dado el doble sentido de la institución al que acabamos de referirnos, la vida personal, que es privada pero relacional, en términos husserlianos, “(...) un centro activo de apercepción y decisión en una «comunidad de mónadas» (*Hua* XIII:170-1), es ya institución. El punto de vista trascendental husserliano lleva esta actitud personalista al mundo común; de las correlaciones fácticas conduce a la persona como polo constituyente de mundo. Merleau-Ponty sustituye esa polaridad de lo trascendental y lo fáctico por la relación entre lo instituyente y lo instituido, por la dialéctica entre sedimentación y reactivación que trasciende la institución desde cada situación. Cuando esa relación muere, las instituciones dejan de afectarnos.

La vida personal es también vida universal, pues reactiva lo instituido. La persona, siguiendo a Merleau-Ponty, es ya una institución. Adquiere un sentido público por su sentido interno, pero este es abierto, “(...) *écart* en relación con una norma de sentido, diferencia” (Merleau-Ponty 2003: 41). Esto implica que el sentido de la institución no es repetitivo; viene de la interrogación de las instituciones desde el presente y se despliega en zigzag, por

descentración y recentración (Merleau-Ponty 2003: 87). Así es como las instituciones producen una transformación que conserva y diferencia, de modo que su teleología las convierte en comienzo de sentido (*Urstiftung*) y en fin (*Endstiftung*): “(...) a evidencia es experiencia de esta doble relación” (Merleau-Ponty 2003: 99). Esta reciprocidad es la verdadera definición de la dialéctica. Ni ella ni la fenomenología se encuentran en estado puro; son, como decía Martín Santos (1990: 67), dos momentos del mismo método: el filosófico.

Luis Martín Santos fue pionero en definir el método de Husserl como una dialéctica en zigzag; es más, consideraba que “(...) no podemos comprender lo que pasa en el pensamiento fenomenológico sin someterlo a un proceso dialéctico, ni tampoco podemos comprender el perfeccionamiento de la dialéctica sin los avances de la fenomenología” (1990: 49). La dialéctica tiene en cuenta el devenir histórico y la fenomenología le ayuda a considerarse como un proceso de interrelación de lo subjetivo con lo objetivo. He aquí la reinterpretación del autor: “‘Tesis’ (intuición), ‘antítesis’ (constitución), ‘síntesis’ (experiencia)”» (Martín Santos 1990: 52). Esta es resultado de un proceso que incluye receptividad y actividad.

Merleau-Ponty mantiene una concepción similar de la dialéctica como “(...) cohesión global y primordial de un campo de experiencias donde cada acontecimiento abre una visión sobre los demás” (1955: 298). Esta es la dinámica efectiva de la institución. En ella el cambio constituye una reacción del acontecimiento a lo instituido. Por ello, la institución no es lo contrario de la revolución. Ahora bien, “(...) las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes” (Merleau-Ponty 1955: 303), porque ambas son procesos, y la revolución es “(...) institución de un desequilibrio creador” (Merleau-Ponty 1955: 62). La institución interpersonal y la historia son instituidas e instituyentes y, por tanto, su crítica debe ser auto-crítica, pero la crítica sola no puede motivar la acción, es necesario que se reinvente. Así se produce la formación del sentido (*Sinnbildung*), de un proceso en reciprocidad; esto es la historia intencional que somos.

La acción arendtiana mantiene ambos momentos de la institución: dependencia de lo instituido e iniciativa novedosa. Se trata de una *praxis*, porque su meta no es externa a la ejecución. Emplea el concepto de *Foundation*, y “(...) la fundación consiste en lograr la unión sin que se produzca una asimilación ni una nivelación de las diferencias” (Arendt 1973: 131). De ahí que, como Merleau-Ponty, comprenda la revolución como institución, pues la fundación designa tanto la fuente de permanencia como la libertad de la acción con otros de fundar un nuevo comienzo. Ahora bien, de nuevo es Merleau-Ponty el que descubre que “(...) la cuestión es encontrar instituciones que implanten la práctica de la libertad en las costumbres” (Merleau-Ponty 1958: 434), es decir, que reactiven una espontaneidad teórico-práctica en lo que se ha sedimentado pasivamente, una acción

viviente que agrupe. En este sentido de movimiento crítico permanente, y no como un estado definitivo, es en el que Merleau-Ponty considera que el marxismo no puede ser superado.

No obstante, en sus últimos años confía en el Parlamento como “(...) la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad” (1955: 304). Lo que quiere decir es que la libertad política, que supone el reconocimiento de la oposición como tal, favorece la libertad de crítica. Ahora bien, el Parlamento puede ser el lugar de la verdad o el de su mistificación; por eso todavía se declara a favor de una izquierda no comunista, con un único postulado: “(...) que la libertad política no sea solo y necesariamente una defensa del capitalismo” (Merleau-Ponty 1955: 332). El problema sigue siendo cómo integrar las acciones individuales para evitar el atomismo de las libertades, y ello no solo en el ámbito público, sino también en el privado.

El interés merleau-pontiano por los contenidos, la acción y los existentes, ha llevado a caracterizar su teoría política como una “política de contingencia” (Finn 1992: 171), es decir, una política de y para los que experimentan la contingencia y viven la reversibilidad carnal, en el sentido de que lo personal es político y a la inversa. Arendt constataba asimismo la fragilidad de la acción, pero disenta de esta reversibilidad, pues, desde su perspectiva, la esfera de la política es pública, mientras que la vida privada pertenece al mundo de la fabricación. Adscribía la libertad a la primera, identificándola con la acción. Estamos en desacuerdo con ello y, sobre todo, con la convicción arendtiana de que la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y esto implica la justificación de la desigualdad. Debido a su distinción entre la esfera pública o de lo común de la esfera privada o de la propiedad, Arendt solo contempla la igualdad en aquella e *inter pares*: “(...) no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (1959: 301). La autora no contempla la necesaria igualdad de las condiciones de partida para la deliberación y concesión de estos derechos. A nuestro modo de ver, la igualdad política así entendida es excesivamente formal, pero, además, es insuficiente para quienes sufren las consecuencias de la discriminación en razón de sus diferencias.

Merleau-Ponty es consciente de la injusticia de esa discriminación. La fenomenología husserliana le ha enseñado que el igualitarismo se mide por la participación en la intersubjetividad y las personalidades de orden superior. Sabe que habrá lucha de clases mientras existan, pero ni esta lucha incluye todos los conflictos ni estos son una simple proyección de la economía. Intenta apropiarse de la noción marxista de “clase social” empleando un “método verdaderamente existencial” (Merleau-Ponty 1945b: 506) que muestra que la clase no es ni una condición objetiva sufrida ni mera conciencia de

pertenencia, sino un estilo de vida en un mundo social. Merleau-Ponty entiende, además, la conciencia de clase como un “fenómeno cultural” (1945b: 199), como modo concreto de vida mediado por significados sedimentados. La sedimentación no es efecto de un orden, sino la causa del mismo (Merleau-Ponty 2003: 93), pero no es nada sin su reactivación, de la misma manera que los principios y derechos no valen si no se ponen en práctica.

Reactivación, transformación, conflicto, implican movimiento y crítica de la tradición. Precisamente en el marco de su concepción de la existencia como movimiento, Patočka ha comprendido que el ser-con es también un ser-contra y ha concedido prioridad al conflicto entendido a la manera de Heráclito, como *polemos*, es decir, como tensión que caracteriza al ser y a la articulación de la pluralidad sin eliminarla. Esto es lo que constituye la *polis* y posibilita la filosofía, porque la garantía de esta última es la voluntad de abandonar la seguridad del significado ingenuo. Por eso, filosofía y política mantienen el mismo espíritu, y “(...) el espíritu de la *polis* es un espíritu de discordia en la lucha” (Patočka 1975: 65). Interpreta la lucha de clases como una cuestión existencial, no meramente económica, unida a la “(...) solidaridad de los conmocionados” (Patočka 1975: 187) que es la clave de una comunidad y “(...) se anuncia como supra-individualidad auténtica” (Patočka 1975: 167). La renuncia individual para formar esa comunidad es la que caracteriza al tercer movimiento de la existencia. Por el contrario, Merleau-Ponty no considera necesario el sacrificio, porque el individuo ya es relacional. Su vida interior se forja en las relaciones con lo exterior y a la inversa. Ambas son instituciones.

A diferencia de Heráclito, Husserl veía la historia europea como una teleología de la razón y de la vida responsable; debido a ello identificaba el espíritu europeo con la universalidad de lo humano. Esta idea teleológica dadora de sentido se perdía con la crisis de las ciencias europeas. Consciente de la misma, Patočka reconoce que la metafísica mecanicista ha originado el objetivismo y la crisis de la razón moderna descritos por Husserl, e incluso el capitalismo “(...) que nace de una actitud objetivante en grado sumo hacia los asuntos humanos” (Patočka 1998b: 21). Acepta que la razón husserliana como principio orientador de los seres finitos y como la no-indiferencia de la que carecen los humanismos modernos (1998a: 130), los cuales presuponen que los seres humanos son herederos de una realidad que les viene dada sin tener que luchar por ella.

Merleau-Ponty comparte su crítica del humanismo tradicional: “(...) un hombre no puede recibir una herencia de ideas sin transformarla por el solo hecho de que adquiere conocimiento de ella sin inyectarle su manera de ser propia, y siempre otra” (1951: 284). Distingue el humanismo de los valores abstractos de la idea de humanidad de pleno derecho. Se compromete con la última, con la experiencia de

las relaciones políticas y de la historia en la que todos participamos y “(...) que contribuye más que ninguna otra a formarnos” (Merleau-Ponty 1951: 298). El momento humano por excelencia es ese esfuerzo de formación, entendida como vuelta de la vida sobre sí para recuperarse y expresarse.

Como Sartre, Merleau-Ponty se implicó en un humanismo consciente de la contingencia. Diagnosticaba que el miedo a ella estaba presente en la interpretación de doctrinas que habían contribuido incluso a revelarla, por ejemplo, en el marxismo: “(...) en tanto que el marxismo se funda enteramente en la superación de la naturaleza por la *praxis* humana, los marxistas de hoy disimulan el riesgo que implica tal transformación” (Merleau-Ponty 1951: 307). El propio Marx hablaba del socialismo como de un movimiento práctico (Marx 2014: 183-184) que realizaría un humanismo de esta índole si comprendía que “(...) el lugar que ata al ser humano al mundo es, al mismo tiempo, el medio de su libertad” (Merleau-Ponty 1955: 158). Por esta condición ambigua del ser humano, Merleau-Ponty rechazaba el humanismo que lo consideraba como ya acabado y se decantaba por el humanismo concreto del marxismo, que fluidifica al ser humano en la historia. Lo considera un humanismo real, “(...) la simple enunciación de las condiciones sin las cuales no habría ni humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia” (Merleau-Ponty 1947: 266). Frente a Hegel, en Marx, “(...) la racionalidad pasa del concepto al corazón de la *praxis* interhumana” (Merleau-Ponty 1955: 60), pero, a diferencia del *telos* husserliano de la racionalidad, Marx descubre “(...) una racionalidad histórica inmanente a la vida humana” (Merleau-Ponty 1966: 59).

§ 6. Conclusiones

Es un lugar común decir que la identidad pertenece a la modernidad, mientras que la diferencia es característica de la postmodernidad. En primer lugar, deberíamos saber de qué hablamos cuando nos referimos a la postmodernidad; solo después podremos preguntarnos si con este nuevo dualismo —igual que ocurre con todos ellos— no estaremos reduciendo artificialmente la realidad y subordinando una de sus dimensiones a otra. ¿Acaso no hay profundas diferencias —explícitas e implícitas— en la Modernidad misma? ¿No estamos experimentando un resurgimiento en el siglo XXI de los pensamientos identitarios?

Sostenemos que es preciso reconocer las diferencias sin caer en la mera indiferencia ante ellas, sino articulándolas desde nuestra situación y compromiso. La concepción fenomenológica de la *Stiftung*, permite comprender que lo que se ha denominado “la diferencia política” no solo exige sensibilidad ante las diferencias ónticas (por ejemplo, entre política, norma, y sistema político), sino

también ante las ontológicas, y entender la política como principio de autonomía de la vida en común o “(...) momento de institución de la sociedad” (Marchart 2007: 7 ss.).

Para el surgimiento y consolidación de una democracia son fundamentales las instituciones y las prácticas de vida cívica que posibilitan y actualizan lo instituido, principalmente el uso de la razón. La que arroja la institucionalización surge de una *praxis* pre-predicativa. Esto demuestra que la racionalidad es teórico-práctica y que la responsabilidad fenomenológica por la misma es prioritaria para una voluntad²¹ que no solo trasciende el objetivismo y el naturalismo, sino también la auto-referencialidad de los discursos fragmentados. Desde esa voluntad, continúa interrogándose por la crisis de la modernidad e, incluso, de la tardo-modernidad.

A pesar de que Arendt ha catalogado a Husserl como uno de esos pensadores profesionales que evaden el mundo y subordinan la política y la acción a la filosofía, su concepto de “responsabilidad” no implica auto-afirmación, sino desapropiación para encontrar en lo extraño otras posibilidades de enriquecer lo común. Así lo demuestra su constante referencia al *Ineinander*, el cual revela que los otros están implicados en mí y que, a la inversa, yo estoy implicado en ellos (*Hua XV*: 200, 366) hasta el punto de que la historia es un “(...) movimiento viviente del ser uno con otro (*Miteinander*)” y “(...) el *Ineinander* de formaciones originales y sedimentaciones de sentido” (*Hua IV*: 380).

Merleau-Ponty insiste en que esta interrelación tiene como horizonte la *Lebenswelt* y está siempre mediada por el mundo humano y no humano. Arendt, en cambio, defiende la inmediatez y la novedad de la acción. Dado que la política es el arte de lo imposible tanto como de lo posible, la autora considera indispensables la formación del juicio y la responsabilidad que, sin embargo, no tienen un sentido moral. En nuestra opinión, la responsabilidad por lo común es la base de toda moralidad y la condición de posibilidad de la política, porque esta entraña discernimiento, diálogo y decisión.

Cuando la comunidad política profundiza racionalmente en lo que es mejor para su autogobierno se enriquece. Esta comunidad no es mera coexistencia de individuos, sino la participación de todos en la razón política. Por eso y por su antidualismo, “(...) una filosofía política inspirada en Husserl, puede aportar una nueva perspectiva en los debates actuales de filosofía política, especialmente entre liberales y comunitarios” (Drummond 2000: 52)²². Afrontar lo político exige comprender la filosofía de Marx como trascendencia de la tradición metafísica y, en el mismo sentido, pasar por la escuela de la

²¹ “La razón cognitiva es una función de la razón práctica y el intelecto es un sirviente de la voluntad” (*Hua VIII*: 201).

²² Husserl exige la disolución fenomenológica de todas las oposiciones filosóficas (*Hua IX*: 299).

fenomenología, la cual “(...) no es, a fin de cuentas, ni un materialismo, ni una filosofía del espíritu. Su operación propia es desvelar la capa pre-teórica en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas” (Merleau-Ponty 1960: 208).

Un enfoque fenomenológico de la política nos conduce a su raíz intersubjetiva y a su culminación en la comunitarización. Así es la radicalización fenomenológica cuya vuelta a la responsabilidad por lo común es lo que hoy más que nunca podría regenerar la política y las instituciones. Esta exigencia de responsabilidad puede conjugarse con la dialéctica del ser uno con otros o con la unidad del ser social a la que se refiere Marcuse (1929: 125). La responsabilidad está ligada a la crítica de la racionalidad dominante y revela que la fenomenología no se limita a describir el orden establecido, sino que se interroga por el sentido de las experiencias vividas en las formaciones personales en las que se constituye el nosotros participando en la *praxis* de las mismas y transformándolas. Ahora bien, la política también puede instruir a la fenomenología.

Hemos visto que ambas consideran importantes todos los niveles en los que se desarrolla la vida hacia la racionalidad que se inicia en las cinestesis. En cambio, Arendt define la vida del espíritu como “actividad pura” (1971: 72). Como la tradición occidental, piensa que la razón y el control activo por parte del espíritu están por encima de lo anímico y lo corporal. A diferencia de ella, Merleau-Ponty clama por una ampliación de la razón a todos esos ámbitos que fueron excluidos de la racionalidad. Siempre declaró que la filosofía y la política eran solidarias (2000: 302-304), mientras que Arendt acusaba a la filosofía de no haber comprendido verdaderamente la política (como acción) y haberla reducido a una rama de la filosofía. Esto no fue así para los fenomenólogos a los que nos hemos referido, seres comprometidos con los tiempos oscuros en los que vivieron y murieron.

Referencias bibliográficas:

- Arendt, Hannah. 1995. *¿Qué es la política?*. Trad. Rosa Sala. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. 1973. La última entrevista. Un certain regard. *La última entrevista y otras conversaciones*. Trad. Ana González. Barcelona: Página indómita, 127-155.
- Arendt, Hannah. 1971. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- Arendt, Hannah. 1964. Was is bleibt? Es bleibt der Muttersprache, en: Gaus, Günter. *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*. Munich: Feder Verlag = 1980. Seule demeure la langue maternelle. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. *Esprit* 42 (6): 19-39.
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Trad. Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen.
- Arendt, Hannah. 1959. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harvest Book.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1954. *Between Past and Future. Six Exercises in political Thought*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1948a. What is Existential Philosophy?. *Essays in Understanding 1930-1954*. New York: Schocken Books, 163-188.
- Arendt, Hannah. 1948b. Dedicatoria a Jaspers, en *Existencialismo y compromiso*. Trad. Efrén del Valle. Barcelona: RBA, 111-119
- Benhabib, Seyla. 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowmand and Littlefield.
- Drummond, John J. 2000. Political Community, en Eds. Thompson, K y L. Embree. *Phenomenology of the Political*. Dordrecht: Kluwer, 29-53.
- Finn, Geraldine. 1992. The Politics of Contingency: The Contingency of Politics -On the political Implications of Merleau-Ponty's Ontology, en Eds. Busch, T. y S. Gallagher. *Merleau-Ponty. Hermeneutics and Postmodernism*. New York: State University of New York Press, 171-187.
- Flynn, Bernard Ch. 1984. The Question of an Ontology of the Political. *International Studies in Philosophy* 16 (1): 1-24.
- Hamrick, Willian S. 1987. *An Existential Phenomenology of Law: Maurice Merleau-Ponty*. Dordrecht: Springer.
- Held, Klaus. 2012. Towards a Phenomenology of the political World, en Ed. Zahavi, D. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 442-460.
- Held, Klaus. 1992-3. "Humanité et monde politique". *Les Cahiers de Philosophie*, 15/16: 141-160.
- Henry, Michel. 1998. Marx, en Eds. Critchley, S. y W. R. Schroeder., *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 118-128.
- Henry, Michel. 1977. *Marx I. Une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard = 2011. *Marx. Vol I. Una filosofía de la realidad*. Trad. Nicolás Gómez. Buenos Aires: La Cebra.

Husserl, Edmund. 1940. *Phänomenologie und Anthropologie* *Philosophy and Phenomenological Research*, 11 (1): 1-144.
Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya/ Dordrecht/Londres/Nueva York: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/Springer.

Hua IV. 1952. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel.

Hua VI. 1976 *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel.

Hua VIII. 1959. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm.

Hua IX. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Ed. Walter Biemel.

Hua XIII. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. 1905-1920*. Ed. Iso Kern.

Hua XIV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Ed. Iso Kern.

Hua XV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. Ed. Iso Kern.

Hua XXIX. 1992. Die Geschichte der Philosophie im Konnex der historischen Wissenschaft und der Kultur. *Die Krisis der europäischen und die transzendente Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Ed. Reinhold Smid: 47-59 = 2015. La historia de la filosofía en conexión con la ciencia histórica y la cultura. Trad. Dailos de Armas y Cristopher Morales. *Laguna* 36: 9-20.

Kruks, Sonia. 1994. *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Hampshire: Gregg Revivals.

Landgrebe, Ludwig. 1984. The problem of teleology and corporeality in Phenomenology and Marxism, en Eds. Waldenfels, B. y otros. *Phenomenology and Marxism*. New York: Routledge, 53-82.

Landgrebe, Ludwig. 1976. Per una Fondazione fenomenológico-transcendentale della teoría dell'azione política, en *Filosofia e impegno político*. Milano: Comunita di ricerca, 25-75.

Landgrebe, Ludwig. 1968. La confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología de Husserl. *Fenomenología e Historia*. Trad. Mario A. Presas. Caracas: Monte Ávila, 193-211.

Loidolt, Sophie. 2018. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on political Intersubjectivity*. London: Routledge.

Loidolt, Sophie. 2016. H. Arendt's Conception of Actualized Plurality, en Eds. Szanto, T., y D. Moran. *Phenomenology of Sociality. Discovering the We*. London: Routledge, 42-55.

López Sáenz, M^a Carmen. 2018a. M. Merleau-Ponty y H. Arendt: pensando en la historia. *Pensamiento* 74 (280): 433-456.

López Sáenz, M^a Carmen. 2018b. *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid: Dykinson.

- López Sáenz, M^a Carmen. 2018c. Herbert Marcuse: *El final de la utopía* en el siglo XXI. *Daimon* 74: 71-88.
- López Sáenz, M^a Carmen. 2015. Interculturalism as an Articulation of Diversity. A Generative Phenomenological Approach. *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2015. Vol. 3: New Generative Aspects in Contemporary Phenomenology*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 117-138.
- López Sáenz, M^a Carmen. 2012. Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss), en Eds. López, M^a C. y J. M. Díaz. *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 19-108.
- López Sáenz, M^a Carmen. 2010. Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty. *Daimon* 51: 103-121.
- López Sáenz, M^a Carmen. 1994. *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimensional Man*. London: Routledge, 2002.
- Marcuse, Herbert. 1933. On the Philosophical Foundation of the Concept of Labour in Economics. *Telos* 16: 9-37.
- Marcuse, Herbert. 1929. Über konkrete Philosophie. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 62: 111-128.
- Marcuse, Herbert. 1928. Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismen. *Philosophische Hefte* 1: 45-68.
- Marchart, Oliver. 2007. *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgh: Edinburgh University Press.
- Martín Santos, Luis. 1990. *El zigzag husserliano*. Madrid: Endymion.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 2014. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces, Madrid: Akal.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 1974. Tesis sobre Feuerbach. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo, 7-13.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2016. *Entretiens avec G. Charbonnier et autres dialogues 1946-1959*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2011. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*. Genève: MetisPresses.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. La passivité. Le sommeil, l'inconscient, la memoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2000. *Parcours deux. 1951-1961*. Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1996. *Notes des Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard
- Merleau-Ponty, Maurice. 1958. Demain. *Signes*, Paris: Gallimard, 423-435.

Merleau-Ponty, Maurice. 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1953. *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard.

.

Merleau-Ponty, Maurice. 1951. L'homme et l'adversité. *Signes*. Paris: Gallimard, 284–309.

Merleau-Ponty, Maurice. 1947. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1946. Marxisme et Philosophie. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 152–165.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945a. La guerre a eu lieu. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 169–186.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945b. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Noor, Ashraf. 1992-3. Compréhension et monde pratique chez Husserl. *Les Cahiers de Philosophie* 15/16: 35–71.

Paci, Ennio. 1963. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il Saggiatore
Tran-Pike, Shirley, R. 2010. *Marxism and Phenomenology. Theories of Crisis and their Synthesis*. London: Croom Helm.

Patočka, Jan. 1998a. *Body, Community, Language, World*. Chicago: Open Court.

Patočka, Jan. 1998b. *El movimiento de la existencia humana*. Trad. Teresa Padilla. Madrid: Encuentro.

Patočka, Jan. 1975. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier.

Plot, Martin. 2014. *The Aesthetico-Political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt and Rancière*. New York: Bloomsbury.

Plot, Martin. 2012. Our Element: Flesh and Democracy in Merleau-Ponty. *Continental Philosophical Review* 45: 235–259.

Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.

Rizo-Patron, Rosemary. 2006. Arendt, ¿lectora de Husserl? *Actas de las II Jornadas Peruanas de fenomenología y hermenéutica* (<http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/segundas-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/>)

Siemek, Marek Jan. 2015. Marxism and the hermeneutic tradition, en Eds. Waldenfels, B. y otros. *Phenomenology and Marxism*. New York: Routledge, 31–53.

Tran-Duc-Thao. 1951. *Phénoménologie et Materialismo Dialectique*. Paris: Minh-Tan. Rééd. Philadelphia: Gordon and Breach.

Vasterling, Veronica. 2011. Political Hermeneutics: Hannah Arendt contribution to hermeneutik Philosophy, en Ed. Wiercinski, Andrzej. *Gadamer Hermeneutics and the Art of the Conversation*. Münster: LIT, 571–583.

- Villa, Dana. 2006. Introduction. *Cambridge Companion to H. Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-24.
- Villa, Dana. 1996. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Waldenfels, Bernhard. 2015. Towards an open Dialectic, en Eds. Waldenfels, B. y otros. *Phenomenology and Marxim*, New York: Routledge, 102-116.
- Whiteside Kerry. H. 1988. *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth. 1982. *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University.