

M. Merleau-Ponty, un pensador en guerra. (Los otros y la violencia)*

M. Merleau-Ponty, a thinker in war. (The others and the violence)

KARINA P. TRILLES CALVO**

«Chacun est responsable de tout devant tous»
F. Dostoïevski

Resumen: Este artículo pretende mostrar las líneas fundamentales de la teoría merleau-pontyana acerca de la violencia, centrándonos en sus «escritos de guerra». Consta de cuatro epígrafes: una Introducción en la que describimos la situación histórica que influye en la propuesta de Merleau-Ponty, así como explicamos las expresiones «mains sales»-«mains propres». Un segundo apartado en el que caracterizamos las «manos limpias» en base al optimismo democrático el cual se apoya en una conciencia pura. En el tercer epígrafe hacemos patente la crítica merleau-pontyana a los fundamentos teóricos de los «manos limpias» y señalamos su nuevo concepto de humanismo cuya figura central es Maquiavelo. Asimismo, nos detenemos en la ambigüedad existente entre la coexistencia primigenia y la violencia, de modo que una llama a la otra. Finalmente, concluimos definiendo a Merleau-Ponty como «filósofo de la Modernidad», concepto que adquiere un nuevo matiz en su obra.

Palabras clave: Merleau-Ponty — violencia — coexistencia — ambigüedad.

Résumé: Cet article veut montrer les lignes principaux de la théorie de M. Merleau-Ponty sur la violence. Pour ça, nous nous centrons en ses «écrits de guerre». Cet étude a quatre épigraphes: Une Introduction à laquelle nous décrivons la situation historique de la I^e Guerre Mondiale et nous expliquons les expressions «mains sales»-«mains propres». Au deuxième épigraphe, nous montrons que la posture «mains propres» se soutient sur un optimisme démocratique, lequel se tient sur une conscience pure. Troisièmement, nous expliquons la critique merleau-pontienne à l'optimisme démocratique et au subjectivisme, et nous présentons le nouveau concept d'humanisme. Aussi, nous exposons l'ambigüité de la violence et de la coexistence. À la Conclusion nous expliquons pour quoi Merleau-Ponty est un «philosophe de la Modernité».

Mots clés: Merleau-Ponty — violence — coexistence — ambigüité.

Fecha de recepción: 7 septiembre 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

* Este artículo ha sido posible gracias a una Ayuda para estancias en otras Universidades o Centros de Investigación. Vicerrectorado de Profesorado. Universidad Castilla-La Mancha. Convocatoria 2006-2007.

** Dirección: Departamento de Filosofía. Facultad de Letras.- Av. Camilo J. Cela s/n.- 13071 CIUDAD REAL. Es autora de «Merleau-Ponty: la alteridad en *Fenomenología de la percepción*», *Agora.Papeles de Filosofía*, 2003 (21/2), pp. 155-173. «Psicología fenomenológica. Un análisis existencial de la alucinación desde Maurice Merleau-Ponty», *Daimon. Revista de Filosofía*, 2004 (32), pp. 117-130. «Dialoguing with the Other. Some Notes on Maurice Merleau-Ponty», en López, M^oC. & Penas, B. (eds.): *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Berna, Peter Lang, 2006, pp. 81-96.

1. Introducción: la *guerre a eu lieu*

La serpiente de las camisas verdegris germanas —guiada por los sueños despóticos de un pequeño hombre con pretensiones napoleónicas— avanzaba por Europa, dejando a su paso un rastro de desolación, de sangre y de dolor. Nadie se sentía a salvo y la paz se experimentaba como un puente movedizo que, en cualquier momento, podía romperse bajo la brutalidad de un obús, bajo el ruido de los tanques. Se oían rumores del avance de las devastadoras tropas alemanas, de los campos de exterminio polacos, de los autobuses repletos de niños separados de sus padres cuyo final de trayecto se quería desconocer¹... noticias que, al murmurarse, ahogaban esa sensación de falsa tranquilidad que se palpaba entre la población. Francia no era una excepción en este panorama de tenebrosa ruina, ni tan siquiera después del caricaturesco armisticio firmado por Pétain. Este Mariscal cedió la casi totalidad del territorio galo a Hitler a cambio de que éste no lo invadiese, «sólo» lo ocupase lo que, al final, acabó en una autoaniquilación con balas de cartón. La mayoría de la población experimentó dicho pacto como la garantía de una calma necesitada, como el resguardo frente a esas atrocidades que se cometían fuera de las fronteras francesas, como la recuperación del estado anterior a la barbarie bélica²... Ese papel mojado, que relegó a Pétain a Vichy, consoló al pueblo que, simplemente, se dedicó a seguir viviendo como si nada pasase, cerrando los ojos a la violencia hasta que fue inevitable abrirlos porque las injusticias eran tan hirientes que ya no había manera de justificarlas³. La deportación de los judíos galos a los campos de concentración, el hambre, las vejaciones, las muertes que dejaban las casas vacías y llenaban los cementerios⁴, etc.,

-
- 1 El siguiente pasaje de S. de Beauvoir es lo suficientemente explícito para no añadir más palabras: «Junto al cordón de la plaza de Contrescarpe había cuatro autobuses colocados en fila. Dos vacíos a la izquierda del terraplén, los de la derecha estaban llenos de niños. (...) Las mujeres atravesaban el terraplén para dirigirse hacia los autobuses vacíos. Había una que llevaba una niña en la mano; una niña muy pequeña de trenzas oscuras sujetas por moños rojos. Un agente se les aproximó y les dijo algunas palabras que Helena no llegó a escuchar. —No —sollozó la mujer—. No. —Vamos —dijo el policía—, nada de escándalo. Se la devolverán más tarde. —Y levantó a la criatura en los brazos. —No. No —clamaba la mujer, y con las dos manos se aferraba al brazo del policía. Su voz se elevó—: Déjemela. ¡Ruth!, ¡mi pequeña Ruth! La criatura empezó a gritar. (...) El policía depositó a Ruth en la plataforma de uno de los coches de la derecha. La niña gritaba. En el interior del coche varios empezaron a gritar con ella. (...) —¡Ruth! ¡Ruth! —La mujer tendió las manos hacia delante y corrió tras el coche. (...) Después se detuvo en la esquina de la calle y ocultó su cara entre las manos. (...) ella estaba allí, de pie, (...) la cabeza entre las manos, mientras su corazón se le caía a pedazos». Cf. Beauvoir, S. de: *La sangre de los otros*, Barcelona, Seix Barral, 1984 [1945], pp. 206-207.
 - 2 Este estado anterior roto por el inicio de la contienda es descrito con acierto en el amargo escrito merleau-pontyano «La guerre a eu lieu» redactado en junio de 1945 desde la rabia y la impotencia: «Au-delà de ce jardin si calme où le jet d'eau bruissait depuis toujours et pour toujours, nous avions cet autre jardin qui nous attendait pour les vacances de 39, la France des voyages à pied et des auberges de la jeunesse, qui allait de soit, pensions-nous, comme la terre elle-même. Nous habitons un certain lieu de paix, d'expérience et de liberté, formé par une réunion de circonstances exceptionnelles, et nous ne savions pas que ce fût là un sol à défendre, nous pensions que c'était le lot naturel des hommes.». Cf. Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1966 [1948], 5e édition, p. 246. Citaremos SNS y la página. El recurso al «jardín» no deja de ser un guiño al Edén y al jardín del *Cándido* de Voltaire. A tal respecto, véase Voltaire: *Candide ou l'Optimisme. Conte philosophique*, París, Hachette, 1974 [1759], p. 162. Hemos decidido no traducir los textos referidos a la guerra para que, en dicha traslación, las palabras no pierdan ni un ápice de su fuerza.
 - 3 Cf. Merleau-Ponty, M.: *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 269: «Les hommes se laissent vivre dans l'horizon de l'État et de la Loi tant que l'injustice ne leur rend pas conscience de ce qu'ils ont d'injustifiable.». Citaremos S y la página.
 - 4 El siguiente texto de Merleau-Ponty nos parece sumamente descriptivo de la situación vivida. Palabras amargas que retratan ese lugar que ocupaba la persona desaparecida, un lugar vacío que acaba revelando su muerte: «Nous ne voulons pas que cette année 1945 devienne pour nous une année entre les années. Celui qui a perdu un fils ou une femme aimée ne veut pas vivre au-delà. Il laisse la maison dans l'état où elle était. Les objets familiers sur la table, les vêtements dans l'armoire marquent dans le monde une place vide. Il converse avec l'absent, il ne change rien à sa vie, et, chaque jour,

puso a la población francesa ante la evidencia del significado de su «ocupación». En ese mismo instante, el «Heil!» de los soldados alemanes, el pan regalado, el toque de queda que dejaba las calles desiertas y tranquilas se tornaron en lo que eran, como queda magníficamente recogido en el siguiente fragmento de *Le sang des autres* de S. de Beauvoir:

«La calzada huía, brillante y vacía, hacia las fronteras de París; parecía desmesuradamente amplia. (...) El ruido de sus pasos, el golpear de sus tacos, sus cantos, sus uniformes entretejían una inmensa red de verdegris, tan espesa, tan entrelazada, que era imposible distinguir alguna figura individual. (...) Nuestros señores. Y doblamos la cabeza, sin hablar, sin movernos»⁵

Los galos se convirtieron en lo que eran realmente desde la firma del armisticio —incluso antes—: prisioneros de los alemanes. ¿Qué hacer ante tan desoladora situación? Cabían dos actitudes: comprometerse o girar la cara, dos posicionamientos que, Merleau-Ponty y S. de Beauvoir primero y, más tarde, Sartre, representarán mediante la expresión «manos sucias»⁶, fórmula a la que hemos decidido contraponer la de «manos limpias». Ensuciarse o no tendrán una aplicación fáctica diferente dependiendo de si se pertenece al grupo de los intelectuales o no. En el caso de aquellos que no pueden alzar la pluma para hacer oír su voz, únicamente cabía ora agachar la cabeza para mantener su vida y la de los seres queridos llevándoles una ración de comida a la boca, ora implicarse en la Resistencia repartiendo panfletos o haciendo estallar una bomba de fabricación casera. Estos modos de limpieza y de suciedad no podían aplicarse, sin más, a los pensadores que parecían «obligados» a enfrentarse no sólo al presente rojo, sino al negro pasado de la historia y de su propia disciplina. El *pensar* se sumaba al *hacer*, lo que, sin duda, complica el significado de las expresiones «mains propres»-«mains sales», como intentaremos explicar en este breve artículo⁷. Tiempo es ya de comenzar a desentrañar esta compleja madeja enmarañada en una guerra que, como todas, nunca debió tener lugar.

2. Las «manos limpias»: el optimismo ciego

Las «manos limpias» caracterizan al *hombre moral*⁸, a aquel que, incluso en un período en el que el polvo de las ruinas se hace denso, la sangre impregna las paredes y el hedor de la muerte

ses conduites ressuscitent cette ombre toujours moins dense comme par une sorte d'incantations. Un jour vient pourtant où ces livres, ces vêtements changent de sens: c'étaient des livres neufs, ils sont maintenant jaunies, c'étaient des vêtements que l'on portait, ils sont maintenant démodés et fripés. Les conserver davantage, ce ne serait pas faire survivre celui qui est mort, mais au contraire dater plus cruellement sa mort.» Cf. SNS, pp. 265-266.

5 Beauvoir op. cit. 1984 [1945], pp. 166-167.

6 Quisiéramos reivindicar aquí que la expresión «mains sales» es merleau-pontyana y no sartreana, como se suele creer. Merleau-Ponty la utiliza en «La guerre a eu lieu» de junio de 1945, es decir, tres años antes que Sartre escribiera la obra *Les mains sales*. Por su parte, cabe hacer notar que S. de Beauvoir emplea la fórmula «no ensuciarse las manos» en *Le sang des autres* de 1945. No debería extrañar esta anterioridad de Merleau-Ponty si se tienen en cuenta las palabras de Sartre en las que reconoce que aquél lo «convirtió». Cf. Sartre, J.-P.: «Merleau-Ponty vivant», en Sartre, J.-P.: *Situations IV*, París, Gallimard, 1964, p. 217.

7 Dada la brevedad de este estudio, sólo esbozaremos las líneas fundamentales del tema tratado, el cual será objeto de un análisis más detallado en futuros escritos.

8 Cf. SNS, p. 259: «L'homme moral ne veut pas se salir les mains».

lo invade todo, pretende mantenerse puro⁹. Dicha pureza se manifiesta, así como se parapeta, en la defensa radical del optimismo democrático y del subjetivismo, dos ideas íntimamente relacionadas que acarrearán unas consecuencias deleznable para Merleau-Ponty. El optimismo democrático consiste en creer —aunque el mundo circundante se resquebraje por el estallido de bombas macabras— que todos los seres humanos son racionales y autónomos, una autonomía propia y ajena que siempre es efectivamente respetada. Cuando el hombre se convierte en bárbaro —por lo tanto, pierde su condición humana— aparece la violencia, pero ésta es tan sólo un episodio fugaz en la historia pacífica de la Humanidad racional¹⁰. Sosteniendo, al par que sostenido por esta fe en la paz y la bondad, se encuentra el imperativo categórico kantiano¹¹ que deviene el centro de la moral burguesa, paladín de la autonomía del sujeto que no debe inmiscuirse en la existencia ajena porque el otro es, igualmente, autónomo. En la época de la II Guerra Mundial, esta no intrusión se tradujo en un inmovilismo que dejaba atónitos a los que se autoconcebieron como comprometidos, entre los cuales se encuentra Merleau-Ponty. Éste interpretó la ausencia de actuación como un menosprecio al ser humano de carne y hueso de ahí que acusase a los «manos limpias» de antihumanistas pues, al fin y al cabo, «dirigent leurs yeux et les nôtres vers le ciel des principes pour les détourner de ce qu'ils font»¹². Una vez más, se repite aquí el gesto característico de la filosofía idealista que deposita la vida en un universo conceptual aséptico que rige la existencia de un ser humano que se debate para no morir ahogado en el barro mundano, así como define el saber como conocimiento de las esencias y de los principios del «más allá» —entiéndase éste en sentido laxo.

El optimismo democrático —como ya adelantamos— está indisolublemente unido a la tesis epistemológica del sujeto como raíz de todo sistema de saber, un sujeto concebido como una conciencia pura a la que le es esencial desarrollar su existencia al margen del mundo y, por lo tanto, nada de lo que sucede en éste le afecta. Siempre nos ha gustado cómo Sartre refleja esta concepción en el siguiente pasaje de *Les carnets de la drôle de guerre*:

«Gide, comme grand bourgeois et moi comme fonctionnaire (...) nous n'étions que trop disposés à prendre le réel pour un décor. (...) Je n'ai senti l'irréparable qu'à une ou deux reprises (...). A ce moment-là j'ai découvert que tout pouvait m'arriver à moi. (...) Et d'ailleurs, sauf en ce cas de folie supposée, où ma conscience suprême était prise à la gorge, je me tirais souvent de ces angoisses pour *mon* destin, en me réfugiant au sein d'une conscience suprême, absolue et contemplative pour laquelle mon destin et l'effondrement même de ma personne n'étaient que des avatars d'un objet privilégié. L'objet pouvait disparaître, la conscience n'était pas touchée; ma personne n'était qu'une incarnation transitoire

9 Podría decirse que S. de Beauvoir retrata muy bien al «hombre moral» merleau-pontyano con el personaje de Jean Blomart de *Le sang des autres*, al menos en su primera etapa en la que no quiere participar en ninguna acción violenta. Cf. Beauvoir op. cit. 1984[1945], p. 93: [Habla Jean] «tengo la sangre pobre. Jamás he sido capaz de una pasión. Giro en medio de mis remordimientos, de mis escrúpulos, con el solo cuidado de *no ensuciarme las manos*.» Las cursivas son nuestras.

10 Cf. SNS, p. 180.

11 Hay que hacer notar que en sus «escritos de guerra», Merleau-Ponty hace un uso laxo de los conceptos filosóficos tradicionales. La urgencia de la situación le impone no detenerse en pequeños detalles propios de la hermenéutica textual que, realmente, sólo puede darse cuando reina la paz y el sustento personal está garantizado.

12 S., p. 283.

de cette conscience, mieux encore un certain lien qui l'attachait au monde, comme un ballon captif.»¹³

Para los «mains propres», el sujeto es una conciencia representativa y contemplativa que dirige su mirada de águila al mundo derredor, sin que los sucesos que atañen a éste le supongan ninguna alteración. El «interior» y el «exterior» están completamente separados, como corresponde a una filosofía subjetivo-sustancialista radical. Si ello es así, la paz y la violencia sólo son asuntos del medio circundante (lo «exterior») que no atañen a un *cogito* (lo «interior») no poroso que se regocija en sí mismo y que no requiere de nada para ser lo que es. Estamos ante un individuo plenamente autónomo que aplica su carácter esencial al otro que tiene enfrente y con el que forma una sociedad que es reflejo de la bondad y de la pureza aprioricamente supuestas. Las «manos limpias» se asientan así en una conciencia reluciente que sustenta una comunidad de hombres sonrientes, sin malas intenciones a los que la violencia les deja atónitos por ser ruptura de una paz que consideran natural. La sangre derramada no es más que un conjunto de gotas rojas que la Historia limpiará cuando restituya la armonía preestablecida¹⁴. Ante este poder de torbellino, cualquier actuación pacifista no es concebida como una ayuda al congénere, sino como una injerencia en asuntos que no conciernen al sujeto. El carácter aséptico de éste le permite girar la cara ante la crueldad, el crimen y el terror propios de todo conflicto bélico, un gesto que caracterizó a todos los seres humanos que optaron por no despertar del sueño de la inocencia optimista e intentar sobrevivir en una penosa situación que, al fin y al cabo, algún día pasaría. Merleau-Ponty no escapó a esta tentación, como él mismo confiesa en «La guerre a eu lieu»:

«Nous avons secrètement résolu d'ignorer la violence et le malheur comme éléments de l'histoire, parce que nous vivions dans un pays trop heureux et trop faible pour les envisager. Nous méfier des faits, c'était même devenu un devoir pour nous. On nous avait appris que les guerres naissent de malentendus qui peuvent être dissipés et de hasard qui peuvent être conjurés à force de patience et de courage»¹⁵

Solemos olvidar que un pensador es hijo de su tiempo y fruto de la cultura que hereda, consistiendo su grandeza en ser capaz de desasirse de ambas cadenas, de salir de la «caverna» para abrir nuevas sendas. Esto es lo que hizo Merleau-Ponty, filósofo que bebió del Racionalismo imperante en La Sorbonne, que fue educado en la creencia en una conciencia suprema que no puede ser tocada por unos hechos históricos regidos por su propia ley. Por eso, no resulta extraño que ignorase la violencia. Pero, lo que llama la atención en este pasaje no es esa separación entre lo consciente y lo mundano que ya hemos señalado en varias ocasiones, sino que Merleau-Ponty considere que «nous avons secrètement résolu d'ignorer la violence». ¿Por qué «secretamente»? ¿Por qué ele-

13 Sartre, J.-P.: *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-Mars 1940*, París, Gallimard, 1983. Carnet XIV, Lundi 11 mars, p. 392.

14 Lo curioso es que esta ignorancia de la violencia y ese respeto a la autonomía del otro también caracterizaban a los soldados que, como Merleau-Ponty, habían sido *llamados* para enfrentarse al enemigo. Cf. SNS, p. 249: «Pendant l'hiver 39-40, notre condition de soldats n'a rien changé pour l'essentiel à nos pensées. Nous avons encore le loisir de considérer les autres comme de vies séparées, la guerre comme une aventure personnelle, et cette étrange armée se pensait comme une somme d'individus.»

15 SNS, p. 245.

gir permanecer en la caverna? Creemos que las respuestas a ambas preguntas están íntimamente relacionadas con el subjetivismo radical de los «manos limpias». Si se define al individuo como una conciencia desgajada de lo real en la que radica lo evidente y lo cierto y que, en cuanto no depende de lo exterior, no es afectada por nada que no sea una idea, entonces resulta claro el secretismo: si la violencia fuese asumida abiertamente, se estaría dinamitando el principio fundamental del subjetivismo, pues dicha asunción supondría reconocer la imbricación *cogito*-mundo. En consonancia con esto, elegir girar la cara ante la realidad es, más bien, pronunciarse a favor de una conciencia pura que, para qué negarlo, resulta tremendamente cómoda, sobre todo en épocas conflictivas. En definitiva, lo que se escoge es la ceguera inherente a los «mains propres», camino que, en un principio, recorrió Merleau-Ponty hasta que una situación le hizo salir de la caverna y ensuciarse las manos. El dolor de la metralla que laceraba a sus coetáneos lo rescató de su sopor y la posteridad ganó un pensador comprometido que bien podría ser un modelo para nuestro presente que, desafortunadamente, está sembrado de «guerras justas». Sin más dilación, veamos los rasgos fundamentales de su postura del *engagement*.

3. Las «manos sucias»: el compromiso inexcusable

Merleau-Ponty era un joven que confiaba en la imperturbabilidad del hoy y del mañana, un ilusionado aprendiz de filósofo que creía en la existencia de una verdad que, tarde o temprano, desvelaría¹⁶. En definitiva, era un hombre que vivía inmerso en una paz de la que no era consciente. El clima de preparación de la contienda mundial así como su brutal estallido lo despertaron de su peculiar sueño dogmático-histórico y supo que «dans ce combat, il nous était plus permis de rester neutres»¹⁷. Este compromiso con la situación suponía sumergirse en el polvo de las ruinas, empaparse de la sangre que se derramaba en Europa o sentir como propia la desnudez esquelética de los prisioneros de los campos de exterminio. Era quitarse los «guantes» de la pureza¹⁸ y *ensuciarse las manos* lo que, como intelectual, conllevaba no sólo inmiscuirse en los acontecimientos del mundo circundante, sino, además, enfrentarse a los «mains propres» y a las ideas que defendían, a saber: el optimismo democrático y el subjetivismo.

Como expresamos en páginas anteriores, el optimismo democrático supone sostener que el ser humano es, en todo momento, racional y autónomo, siendo norma fundamental respetar la libertad ajena. Parece un mundo sin roces en el que los hombres son como «círculos casi concéntricos»¹⁹ que, en cuanto concéntricos mantienen una relación equidistante —pues, de otro modo, no cabe

16 Cf. Beauvoir, S. de: *Memorias de una joven formal* Barcelona, Edhasa, 1989 [1958], pp.249-250: «Educado como yo en forma piadosa y hoy incrédulo, había quedado marcado por la moral cristiana. En la Normal le situaban entre los *talas* [católico militante]. Reprobaba los modales groseros de sus compañeros, las canciones obscenas, los chistes verdes, la brutalidad, las juergas, la disipación del corazón y de los sentidos. (...) Lo que me importaba, sobre todo, era que él también buscada ansiosamente la verdad: creía que la filosofía se la revelaría algún día».

17 SNS, p. 255.

18 Esta imagen de los guantes es sartreana. Cf. Sartre, J.-P.: *Les mains sales*, París, Gallimard, 1971 [1948], «Collection Folio», cinquième tableau, scène 3, p. 198: [Hoederer se dirige a Hugo] «Comme tu tiens a ta pureté, mon petit gars! Comme tu as peur de *te salir les mains*. Eh bien, *reste pur!* À qui cela servira-t-il et pourquoi viens tu parmi nous? La pureté c'est une idée de fakir et de moine. Vous autres, les intellectuels, les anarchistes bourgeois, vous en tire prétexte pour ne rien faire. Ne rien faire, *rester immobile*, serrer les coudes contre le corps, *porter des gants*. Mais *j'ai les mains sales*. *Jusqu'aux coudes*. *Je les ai plongées dans la merde et dans le sang*.». Las cursivas son nuestras.

19 Permítanos utilizar aquí la famosa metáfora merleau-pontyana con un sentido diferente al original, el cual puede encontrarse en Merleau-Ponty, M.: *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 186. Citaremos PM y la página.

dicho calificativo—; en tanto que «casi» se reconocen como *egos* peculiares. Es un universo de libertades absolutas y no situadas en el que se respeta sin condiciones externas la autonomía ajena o, como bien expresa el personaje Jean de *Le sang des autres*, «Las personas son libres (...) pero solamente cada una por sí misma; no podemos tocar su libertad, ni preverla, ni exigirla»²⁰. Si ello es así, cualquier acción que impida o limite dicha autonomía se considera como el imperdonable acto de convertir al otro en medio. Es un *deber* tratarlo como fin en sí mismo, al margen de los sucesos históricos. Estamos frente a un imperativo apriórico que da forma a una moral pura que consiste en cumplir dócilmente esa serie de normas establecidas de antemano²¹ respecto de la realidad mundana y que implica no inmiscuirse en ningún asunto²². El «afuera» no es tomado en consideración por un sujeto definido como un «adentro» privilegiado, como una fortaleza racional que no *puede ni debe* ser asediada ni *puede/debe* cercar el fortín vecino.

Para Merleau-Ponty los imperativos sólo valen para los ilusos que creen existir en el interior de una conciencia transparente y descarnada sin que le afecte la suciedad del medio circundante porque, al fin y al cabo, su ser es independiente del mundo. Pero para las personas que se perciben como comprometidas, que son conscientes de que es imposible vivir al margen de la situación concreta que habitan, resultan inconcebibles unas normas establecidas sin tener en cuenta los acontecimientos que experimentan en sus carnes y que, en última instancia, obligan a no inmiscuirse en ellos. Los que tienen las «manos sucias» por el polvo de las ruinas y por la sangre de sus congéneres saben que respetar por encima de todo la libertad ajena es una quimera hacia la que, ni siquiera, hay que tender. El otro y yo somos dos seres íntimamente imbricados que somos lo que somos en relación al que tenemos enfrente y al mundo en el que estamos insertos y, desde luego, nuestra relación no puede ser la de dos líneas paralelas que jamás se cruzan, sino la de rayas que se cortan sin compasión. Si —según un símil que Merleau-Ponty aplica al diálogo²³— mi prójimo y yo somos como los dos extremos de una cuerda, cabría afirmar que estamos continuamente tirándola hacia nosotros y más ganamos, más pierde el otro. Estar entreverados en un mundo, ora favorable ora hostil, impide respetar la autonomía subjetiva, siendo ley práctica una constante pugna entre libertades que se definen conjuntamente en un darse y un quitarse. La coexistencia no es habitar armónicamente un jardín bucólico, sino un círculo sin principio ni fin entre la violencia y la comunión, una ruptura brutal que sólo es factible porque existimos «a dos», y un convivir que únicamente es real cuando se reconoce ese corte cruel. He aquí uno de los múltiples sentidos de la «ambigüedad» merleau-pontyana que, desde luego, nada tiene que ver con la indefinición, con el no tomar partido por ninguna de las partes puestas en juego o con la confusión, sino con el *janismo* inherente al compromiso de ser y de estar *au monde*.

20 Beauvoir op.cit. 1984 [1945], p. 96. El personaje Jean sufre una transformación a lo largo de dicha obra, siendo primero un burgués reconvertido de *motu proprio* a obrero que decide que no debe implicarse en la lucha abierta de la guerra porque ello supondría transgredir la libertad ajena. Hacia el final del libro, Jean decide ensuciarse las manos con la sangre del otro porque cree que es la única manera de frenar a los alemanes. Esta podría ser la evolución del propio Merleau-Ponty.

21 Cf. «Faut-il brûler Kafka?», en Merleau-Ponty, M.: *Parcours 1935-1951*, París, Verdier, 1997, p.70. [Edición establecida por Jacques Prunair]. Citaremos el título, *Parcours I* y la página.

22 Cf. Merleau-Ponty, M.: *Inédits de 1945-1949* transcrits par Kerry H. Whiteside, [26]: «L'impératif kantien. Autrui fin et jamais moyen (...) C'est à condition de nous engager dans aucune oeuvre (...) La question du résultat est sans importance». Citado en Saint Aubert, E. de: *Du lien des êtres aux éléments des êtres. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004, p. 40, nota 3 a pie de página.

23 Cf. PM, pp. 28-29.

La imposibilidad fáctica de respetar la autonomía del prójimo, así como que éste tenga en consideración a la mía supone, paradójicamente, devolver la libertad al sujeto humano cuyos actos ya no están supeditados a una Historia que todo lo vertebra ni a un imperativo que establece el deber al margen del individuo. Esta restitución conlleva, a su vez, un cambio en la concepción de la moral que ahora «consiste pour chacun à prendre possession de sa vie et à lui donner forme»²⁴. Nuestra existencia vuelve a estar en nuestras manos y responsabilidad de cada cual es seguir uno u otro camino, sendas que se trazarán a costa o con el otro²⁵. La autónoma soledad, la libertad solitaria ha dejado de ser una realidad normativa y se ha convertido en un mito filosófico.

Para Merleau-Ponty, los «manos limpias» eran antihumanistas ya que se olvidaban del hombre de carne y hueso que habita en una situación sangrienta o pacífica, tormentosa o apacible... La recuperación del ser humano que vive en un mundo concreto con los avatares que le son propios acarrea no sólo anular el poder del imperativo categórico, la moral pura, la autonomía absoluta, etc., sino también supone definir un nuevo humanismo acorde con las ideas características de los «mains sales». Este humanismo de nuevo cuño tiene como personaje fundamental a Nicolás Maquiavelo, una elección que ha de entenderse correctamente y no asociarla a la doblez o a la perfidia, como hacemos ordinariamente. El porqué de esta preferencia se pone de manifiesto en el siguiente fragmento de «Note sur Machiavel»:

«Si l'on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas un humaniste. Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme avec le monde et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux»²⁶

Arrojar al hombre al mundo y sacarlo de la conciencia cristalina en la que estaba encerrado supone un cambio en lo que se entiende por «humanismo». Éste ha de ocuparse de las relaciones entre los seres humanos, del momento histórico que comparten así como de la violencia que surge, inevitablemente, cuando dos hombres se encuentran²⁷. No ha de verse aquí una visión amargada de la realidad, sino el reconocimiento de lo que es: una convivencia —sin ella, no habrían ni problemas ni alegrías— que *puede* ser cruel y sangrienta. No hay una paz natural que habitar cómodamente; hay una coexistencia a la que le son inherentes los roces y los abrazos, la herida y la caricia.

La ingenuidad que generalmente se suele asociar a Merleau-Ponty al insistir en la coexistencia originaria²⁸ se diluye al analizar sus «escritos de guerra», aunque, sinceramente, creemos que

24 Merleau-Ponty, «Faut-il brûler Kafka?», *Parcours I*, p. 70.

25 Una vez más, S. de Beauvoir da con las palabras adecuadas: [Habla Jean] «yo era responsable. Responsable de la dulzura y de la dureza de mis ojos, de mi historia, de mi vida, de mi ser. Estaba ahí, delante de ti; y porque yo estaba allí, tú me habías encontrado (...) sin haberlo querido (...) no podías evitar que existiera frente a ti. Una limitación pesaba sobre tu existencia, y era yo». Cf. Beauvoir op. cit. 1984 [1945], pp. 54-55.

26 S, pp. 283-284.

27 Cf. S, p. 267.

28 Suele afirmarse (correctamente) que Merleau-Ponty defiende una convivencia originaria, pero olvidamos que aparejada a ésta existe una violencia insoslayable. Incluso la «carne», noción prototipo de la imbricación primaria de *lo que es*, tiene un doble sentido porque, por un lado, es como la «pasta» de todo *lo que es* y, por otra parte, es sanguinosa.

el reconocimiento de la violencia está implícito en la asunción de la Fenomenología porque la tesis basal de la misma es el «apriori de correlación intencional» husserliano²⁹. Dicha fórmula recoge la unión irremisible del sujeto y del mundo, el vínculo placentario-fetal entre el *cogito* y el medio circundante que rompe con contundencia la clásica diferenciación entre lo «interno» y lo «externo»³⁰. El sujeto ya no es una conciencia límpida al margen de la impureza mundana, sino un ser humano encarnado que está embarrado, sucio *gracias* a su íntima imbricación con su entorno. La contemplación altiva del águila consciente es sustituida por una mirada horizontal que ve lo que puede y que no se salva de la ceguera... en definitiva, por la percepción de un hombre carnal que es «dans le monde, mêles à lui, compromis avec lui»³¹. ¿Y qué encuentra en ese mundo al mirarlo desde «abajo»? Botas negras, uniformes, sangre, hambre, polvo... suciedad que lo envuelven y lo manchan. El ser humano sabe ya, con un conocimiento no-objetivo, que la violencia está ahí por lo que hay que romper la cobardía de los «mains propres» y mirarla valientemente de cara³². Al hacerlo se dará cuenta de que, quiera o no, sus manos están manchadas porque

«Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violence. La violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés. (...) La violence est la situation de départ commune à tous les régimes. La vie, la discussion et le choix politique n'ont lieu que sur ce fond. Ce qui compte et dont il faut discuter, ce n'est pas la violence, c'est son sens ou son avenir. (...) Si l'on condamne toute violence, on se place hors du domaine où il y a justice et injustice, on maudit le monde et l'humanité, -malédiction hypocrite, puisque celui qui la prononce, du moment qu'il a déjà vécu, a déjà accepté la règle du jeu»³³

Podrá decirse más alto, pero, desde luego, no más claro. Estar *en y al* mundo es, *ipso facto*, enfrentarse a la violencia, y no aceptar este hecho es ser un hipócrita que pretende «lavarse las manos»³⁴ y adoptar la actitud cómoda de no inmiscuirse. El terror está ahí desde el momento de nuestro nacimiento hasta aquel en el que cerramos definitivamente los ojos, y lo único que podemos hacer en nuestra vida es asumirlo y elegir entre diferentes tipos de violencia, algunas tan banales como quitar el asiento del autobús a otra persona. Ello no supone hacer de nuestra existencia un movimiento obligatorio sumamente desagradable que aboca en la desesperación absoluta, porque este terror es *reconocimiento de la coexistencia primigenia*. El estar de los otros y el tapiz carnal que tejemos conjuntamente es el que da pie a la violencia, a ese desgarrar en la carne del que emana la sangre. Así pues, porque *estamos* con otros seres humanos y *compartimos*

29 Dicha tesis supuso una auténtica liberación para la filosofía, presa del Racionalismo. Cf. Lévinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1982, p.145: «en el primer contacto con Husserl sólo importaba esa apertura, esta presencia al mundo "en la calle y sobre los caminos"». También conllevó que las verdades universales se tambalearan: «L'humanité occidentale européenne a marché pendant deux ou trois siècles sur une certaine idée de la vérité, et cette idée, elle éprouve aujourd'hui la fragilité». Cf. M. Merleau-Ponty, «L'Esprit européen», *Parcours I*, p.76.

30 Cf. SNS, p. 260.

31 SNS, p. 259.

32 Cf. Merleau-Ponty, M.: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1947, pp. 72-73. Citaremos HT y la página.

33 HT, pp. 213-214.

34 Esta expresión es sumamente significativa. Se lava las manos aquel que *ya las tiene sucias*, por lo que tenerlas limpias deviene una elección inauténtica y no un punto de partida, como pretendían los optimistas democráticos.

nuestra vida con él —con toda la belleza de este «ser a dos»—, nuestra existencia discurre entre la sonrisa y el ceño fruncido, entre la caricia y el golpe, entre la rama de olivo y las balas, entre la comunión y el conflicto.

Es, precisamente, este reconocimiento de una coexistencia basal lo que diferencia la violencia merleau-pontyana de la sartreana. Sartre defendió un hipercartesianismo ontológico con su diferenciación radical entre el *être-pour-soi* y el *être-en-soi*, la conciencia y el objeto red denominados inútilmente con una terminología de resonancias heideggerianas. Dicha separación conlleva, en última instancia, que el otro me cosifique y yo a él; que ambos vivamos en la cuerda floja del peligro de quedar solidificados bajo el peso de la mirada ajena; que seamos, uno para el otro, el ladrón de la libertad de cada cual. El otro muestra un rostro *terrorífico*, siendo mi *infierno* particular, mi *verdugo*³⁵ y lo será mientras me mire. Lo que convierte dicha situación, de por sí espeluznante, en angustiosa y apocalíptica es que es inevitable ya que, dadas las bases ontológicas tomadas como punto de partida, el otro ha de *asesinarme* como sujeto para serlo él, así como yo he de *matarle* para erigirme en conciencia. La coexistencia como seres humanos es, pues, imposible y, por lo tanto, no puede defenderse que la violencia es su otra cara inseparable. De hecho, en la obra sartreana el terror *es el otro* que me roba y, cual sumidero, hace desaparecer mi subjetividad. Nada, pues, que ver con la convivencia *ya ahí* que defiende Merleau-Ponty, la cual es la *base sobre* la que tiene lugar la crueldad, la herida. Reconocer la violencia no es aniquilar la intersubjetividad, sino reivindicarla y reafirmarla³⁶, del mismo modo que la sombra oscura confirma la presencia de la persona. Sin embargo, esta diferencia entre ambos pensadores no impide que compartan una idea que no resulta extraña en tiempos de guerra: la lucha de libertades, tema sumamente estudiado en el caso de Sartre, pero curiosamente poco analizado en Merleau-Ponty, quizás porque sobre éste pesa el prejuicio de ser el filósofo del «engagement» inocente. A continuación, adelantaremos las líneas fundamentales de dicha temática —la cual será tratada con mayor profundidad en estudios posteriores.

Como hemos insistido en varias ocasiones, en la obra merleau-pontyana —sobre todo en sus «escritos de guerra»— la coexistencia y la violencia están indisolublemente unidas hasta el punto de que —utilizando una metáfora que le gustaba— son como la cara y la cruz de una misma moneda: la vida humana. Ahora bien, ¿cuál es la fuente de esta crueldad? La propia convivencia, esas relaciones humanas en las que se pone en jaque nuestra propia libertad, algo que se hace rabiosamente evidente cuando las balas silban, como afirma en el siguiente pasaje de *Humanisme et terreur* de amarga lectura:

«Quant on a le malheur ou de la chance de vivre une époque, un de ces moments où le sol traditionnel d'une nation ou d'une société s'effondre, et où, bon gré mal gré, l'homme doit reconstruire lui-même les rapports humains, alors la liberté de chacun menace de mort celle des autres et la violence reparaît»³⁷

Es necesario ver la negrura de la sangre, percatarse de que la paz no es una situación natural que va *de por sí* y caer en la cuenta de que cada contacto con el otro ha de ser construido, para

35 Como afirma Inés en «A puerta cerrada»: El verdugo es cada uno de nosotros para los otros dos». Cf. Sartre, J.-P.: «A puerta cerrada», en Sartre, J.-P.: *La puta respetuosa. A puerta cerrada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 [1946, 1944], 2ª edición, p. 78.

36 Cf. S., p. 268. Merleau-Ponty habla ahí («Note sur machiavel») de «una Communion des saints noires».

37 HT, p. 44

convertirlo en prójimo, para ser consciente de la dureza de la coexistencia en la cual *dar es*, irremisiblemente, *quitar*. Cualquier acto, por nimio que sea, afecta al damero del mundo y a la posición que mi congénere ocupa en él porque, queramos o no, nuestras existencias están entretrejidadas en un resistente cañamazo. Mi propio ser —aunque sea una persona que desee pasar de puntillas— conlleva un invadir el terreno de mi prójimo de modo que, en última instancia, puede afirmarse que mi existencia supone una sustracción de lo ajeno. Pero, a su vez, el vivir del otro conlleva una merma personal de manera que nuestro cohabitar se torna en una herida sangrante que no ha de interpretarse sólo negativamente. Ciertamente, dicha llaga jamás cicatrizará —hasta nuestra muerte nos hace presentes—, pero en su dolor nos recordará que mi congénere y yo estamos unidos porque ese daño únicamente tiene sentido sobre el fondo de coexistencia. Una vez más nos topamos con la idea de la *reafirmación de lo uno por su contrario*.

El carácter depredativo —al par que desprendido— de nuestra existencia se pone de manifiesto con crudeza en el tema de libertad³⁸ pues, como asevera Merleau-Ponty, «Dès que j'existe, j'agis, je séduis, j'empieète sur la liberté d'autrui»³⁹, afirmación que nace de una situación histórica de conflicto bélico y de tomar conciencia de la tarea de reconstruir los lazos sociales. La autonomía del optimismo democrático es un bello sueño que no puede tomar forma en este mundo sucio en el que estamos inmersos y del que no nos podemos zafar porque es nuestra otra cara. Toda vivencia de la libertad tendrá sentido *en y desde* ese medio placentario⁴⁰, desde una situación concreta que implica irremediamente un contacto con el otro, un trato que me *encadena* a él. Pero, también, es *junto con* él que me puedo liberar⁴¹, asomando nuevamente aquí la ambigüedad merleau-pontyana⁴², ese difícil intento de aprehender teóricamente el janismo práctico-vital. Estamos ante un curioso juego en el que *dar es quitar* que Merleau-Ponty define así:

«Si même je décide de respecter [la] liberté, de ne pas influer sur autrui, j'empieète en réalité sur sa liberté, je le confirme dans la solitude, la disponibilité. Donc ma liberté étant toujours exemple et intervention sur autrui, est incompatible avec la sienne. Et si enfin, pour respecter [la] liberté d'autrui, je me dévoue à lui, alors, c'est la mienne qui cesse. Pluralité des consciences impossible»⁴³

No cabe olvidar que estas palabras están escritas en época de guerra, situación en la que si se participaba en la Resistencia se era consciente de que se estaba a favor de unos y en contra de otros que, al fin y al cabo, eran seres humanos; y en la que cerrar los ojos era un acto voluntario que conllevaba participar pasivamente en el asesinato ajeno. Era (y es) imposible la neutralidad de ahí que, necesariamente, cualquier acción suponga una intervención que Merleau-Ponty constató

38 No vamos a tratar el tema de la crítica que Merleau-Ponty realiza en *Phénoménologie de la perception* a la concepción que Sartre tiene de la libertad. A tal respecto, véanse Bello Reguera, E.: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1979; Whitford, M.: *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, Lexington, Kentucky, French Forum Publishers, 1982.

39 Merleau-Ponty, M.: Notes de préparation des *Conférences de Mexico*, version 2 (début 1949), [161](10). Citado por Saint Aubert op. cit., p. 64.

40 Cf. SNS, pp. 259-260, 261.

41 Cf. SNS, p. 251.

42 Cf. SNS, p. 125.

43 Merleau-Ponty, M.: Notes de préparation des *Conférences de Mexico*, version 1 (début 1949), [140](III), recogido en Saint Aubert op. cit., pp. 63-64.

in situ y que interpretó en términos de usurpación de libertades. Si respeto la autonomía ajena, si lo convierto en un solitario, en realidad le estoy quitando la libertad porque ésta —como ya dijimos— sólo tiene sentido en un mundo intersubjetivo incompatible con el optimismo democrático. Si, por el contrario, intervengo en su vida, inevitablemente recorto su autonomía. Cualquier posibilidad que imaginemos que ponga en juego al otro, a mí y al mundo imbricados íntimamente, aboca en esta mutua limitación que rompe con la idea clásica de una libertad absoluta y no situada. Pero lo cierto es que —allende la formulación teórica de algo que se hace evidente en nuestra cotidianeidad— hay algo que llama la atención al final del texto transcrito: «Pluralidad de conciencias imposible». Esta formulación suele asociarse a Sartre, mas resulta extraño encontrarla en Merleau-Ponty que siempre es puesto como modelo de la coexistencia de conciencias encarnadas. No hay que dejarse arrastrar por las palabras: no significan lo mismo en un pensador que en otro. Trillado está este tema en la obra sartreana, explicándose dicha imposibilidad como la consecuencia del hipercartesianismo ontológico tomado como punto de partida. El caso de Merleau-Ponty es bien diferente porque surge de la constatación de un hecho empírico doloroso que exige la reconstrucción de las relaciones intersubjetivas, una reelaboración que implica un hombro con(tra) hombro en el que se toma conciencia de que la autonomía es una quimera y que la libertad es sustracción —no se olvide que se quita lo que *ya se tiene*. Es esta constatación en carne propia la que le lleva a afirmar que la coexistencia de *cogitos* no es factible, aseveración que no está fundamentada en una teoría de tintes cartesianos. Es más, a nivel teórico este sangrante no-entendimiento es posible —como venimos repitiendo— porque se da una comunión primigenia insoslayable. Esta es la base y la fisura de la libertad violentadora es un modo de hacerla evidente. En cierto modo, sin oscuridad no hay luz, sin mal no hay bien... y viceversa. Al fin y al cabo, este procedimiento es lógico si se tiene en cuenta la ambigüedad práxica-vital en la que nada llega a ser ni deja de ser. Las dos caras de la vida.

3. Conclusión: Merleau-Ponty, pensador de la Modernidad

En las páginas precedentes hemos intentado esbozar las ideas que Merleau-Ponty garabateó con rabia en la época de la II Guerra Mundial y en los tiempos de la reconstrucción, si cabe más dolorosos, de una existencia y de un mundo resquebrajados por los obuses. En estos períodos no es factible la neutralidad, las palabras académicas con citas a pie de página escritas en la tranquilidad de la paz, sino los artículos o las notas breves redactadas con urgencia desde el compromiso. Merleau-Ponty no era ciego a la realidad circundante y no podía, sin más, defender la coexistencia palpable de conciencias cuando la lucha era encarnizada. Se convirtió en un pacifista con manos sucias, única opción válida en aquella época «moderna», término entrecomillado que requiere de matización.

Es un tópico asumido que la Modernidad es el período que se inaugura con la propuesta cartesiana y que se cierra con los «filósofos de la sospecha»⁴⁴. Es la época de los imponentes sistemas idealistas, del reinado de la conciencia pura, etc., que acaba cuando Marx, Nietzsche y Freud evidencian el suelo empírico-prejuicioso en el que se asienta toda construcción conceptual. La noción de Modernidad que maneja Merleau-Ponty se aleja de esta definición clásica y se ajusta

44 Esta tesis clásica es, sin duda, cuestionable, pero ponerla en duda sería objeto de un estudio que excede el espacio del que disponemos.

a la situación histórica que habita; época de heridas y suturas que transforman al ser humano, al mundo en el que está inmerso y a la filosofía que pretende captar este caos.

El hombre que antaño era un *cogito* desnudo cuya existencia estaba asegurada al margen de la del mundo por el simple hecho de pensar, se torna en un monstruo violento, devorador que, cual langosta, deja una estela de destrucción por donde pasa. Su pureza ha dejado paso a la suciedad que le es inherente y que impregna el mundo que habita, un medio que también sufre un importante cambio: ya no es la copia imperfecta de un universo ideal ni lo «externo» sujeto a duda, sino que es la situación mugrienta en la que el ser humano sucio se inserta. Tales transformaciones de calado conllevan, inevitablemente, un giro radical en la filosofía si ésta pretende aprehenderlas, un viraje materializado en el existencialismo que Merleau-Ponty define de la siguiente manera:

«L'existentialisme = contradiction, lutte, contingente, raison dans la déraison sans garantie; tout cela, qui est existentialisme, est notre temps lui-même. Non désespoir: au contraire, il n'y a pas de *fatum* ni bon, ni mauvais, l'humanité est possible mais non certaine. Seule philosophie possible après ruine du rationalisme du XVIII^e siècle»⁴⁵

La filosofía de la existencia es reflejo de la situación vivida que no ofrece garantía alguna, lo que no tiene que ser interpretado negativamente. Se está en la cuerda floja del ser-al-mundo, pero, al menos, no se está en manos de un destino caprichoso ante el que sólo cabe el sometimiento total. Tampoco la Razón es nuestro salvavidas porque no ha resistido a la evidencia de la imbricación del hombre con su mundo, una unión que muestra incesantemente el sinsentido del que emana el sentido —otra vez, la ambigüedad. Merleau-Ponty se reconoce en esta filosofía que mira de cara lo *ya ahí*, la violencia y la paz, el dolor y el deleite... y que intenta aprehenderlo con conceptos no rígidos que jamás sobrepasan los límites que impone la vida. Merleau-Ponty, pensador de la Modernidad: filósofo del hombre violento, del mundo encarnizado, del pensamiento de lo caótico que eligió ensuciarse las manos para denunciar con la pluma alzada la brutalidad de las camisas negras.

Bibliografía

- BEAUVOIR, S. de: *La sangre de los otros*, Barcelona, Seix Barral, 1984 [1945].
— *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1989 [1958].
BELLO REGUERA, E.: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1979.
LÉVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1982.
MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
— *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1947.
— Inédits de 1945-1949 transcrits par Kerry H. Whiteside [14 à 25, 46].
— *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1966 [1948].
— Notes de préparation des *Conférences de Mexico*, versions 1 et 2 (début 1949).
— *Signes*, París, Gallimard, 1960.

45 Inédits de 1945-1949 transcrits par Kerry H. Whiteside [25], recogido en Saint Aubert op. cit., p. 50, nota 2 a pie de página.

- *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969.
 - *Parcours 1935-1951*, París, Verdier, 1997. [Edición establecida por Jacques Prunair].
- SAINT AUBERT, E. de: *Du lien des êtres aux éléments des êtres. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004.
- SARTRE, J.-P.: «Merleau-Ponty vivant», en Sartre, J.-P.: *Situations IV*, París, Gallimard, 1964, pp. 189-291.
- *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-Mars 1940*, París, Gallimard, 1983.
 - *Les mains sales*, París, Gallimard, 1971 [1948].
 - *La puta respetuosa. A puerta cerrada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 [1946, 1944], 2ª edición.
- WHITESIDE, K. H.: *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- WHITFORD, M.: *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, Lexington, Kentucky, French Forum Publishers, 1982.