



Escribir lo político, interrogar el acontecimiento

Aportes desde la fenomenología política

Martín Plot¹

Juan José Martínez Olguín²

Resumen

La vocación del presente trabajo es recuperar el legado de la fenomenología política con el objeto de destacar uno de los terrenos más fecundos para *la escritura* de lo político y su reverso, la *interrogación* de los acontecimientos y experiencias históricas (los *visibles*, como detallaremos en el texto) en su permanente demanda de articulación teórica (lo *invisible*). Partiendo del pensamiento del último Merleau-Ponty, su reelaboración por parte de Lefort y los estudios desarrollados con anterioridad por los autores de este artículo, lo que buscamos aquí es retomar nuestro gesto teórico desde su instancia más elemental y, a partir de allí, preguntarnos por el entrelazamiento entre teoría y práctica, entre pensamiento y experiencias políticas, entre la escritura de lo político y la interrogación del acontecimiento, para así dar cuenta de un *estilo* de práctica teórica que el equipo *Los Regímenes de la Política* –que forma parte de la Escuela IDAES desde hace varios años– intenta desarrollar. Deseamos que este ejercicio permita identificar, más allá incluso de los límites de la fenomenología que nos inspira, nuestra propia manera de hacer y escribir, de proponer e investigar, la cuestión de lo político.

Palabras clave: Fenomenología política; Teoría política; Merleau-Ponty; Lefort; Lo político

Abstract

This work's vocation is to recover political phenomenology's legacy, with the goal of highlighting one of the most fecund milieus in the *writing* of the political and its reversal, the

1 Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales - Universidad Nacional de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, ORCID: 0009-0008-2016-7015, mplot@unsam.edu.ar

2 Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales - Universidad Nacional de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, ORCID: 0000-0002-3168-2505, jmartinezolguin@unsam.edu.ar

interrogation of the events and historical experiences (the *visibles*, as we will elaborate in the text) in their permanent demand for theoretical articulation (the *invisible*, as we will also explain). Having as our starting point Merleau-Ponty's late thought, Lefort's re-elaboration of the latter, and the studies already produced by this article's authors, what we here look for is to restart our own theoretical gesture at its most elementary instance and, from there, ask ourselves about the intertwining between theory and practice, between thinking and political experiences, between the writing of the political and the interrogation of events in order to, in that way, offer an account of the *style* of theoretical practice that the Regimes of Politics research group—a part of the School IDAES for many years already—seeks to develop. We hope this exercise will identify, even beyond the limits of the phenomenology that inspires us, our own way of doing and writing, of putting forward and conducting research, on the question of the political.

Keywords: Political Phenomenology, Political Theory, Merleau-Ponty, Lefort, The Political.

El *escritor-pensador* no abandona la caverna,
(simplemente trata de) avanzar en la oscuridad.

Claude Lefort

La dicotomía es antigua. Clásica. Tan clásica y vieja como la filosofía misma. Nos referimos a la dicotomía entre *praxis* y teoría, experiencia y conocimiento, acontecimiento o historia y saber del acontecimiento o la historia o, como supo desplegarlo canónicamente Kant en su *Crítica a la razón pura*, en el ámbito, precisamente, de la filosofía, entre sujeto y objeto. Sin embargo, en el campo de la teoría o la filosofía política, entendidas como un estilo de interrogación sobre lo político, sobre la institución y la autoinstitución de lo social (sobre lo cual volveremos más adelante), es otro pensador alemán quien mejor expresó y canonizó esa dicotomía: el célebre e influyente Karl Marx a través de varios y diversos textos de su obra, tanto temprana como tardía. Es evidente, en primer lugar, que este influyente halo que expande el pensamiento de Marx no se limita solo y únicamente al campo mencionado. Sin duda, la influencia de Marx se extiende mucho más allá, no solo en la filosofía, la teoría política o la ciencia política, sino también en la economía, la antropología, e incluso la propia sociología, entre otros campos. Es decir, todo el arco de las ciencias humanas y sociales encuentra en él un hito en diferentes sentidos: ya sea para discutirlo y mitigar el impacto de sus transformaciones en este espacio o, desde luego, para impulsarlas y en todo caso convertirlo en fuente de innovaciones y contribuciones valiosísimas. Al punto de hacer de sus propias contribuciones uno de los pilares fundacionales de la sociología, junto con Max Weber y Emile Durkheim. No obstante, es en su filosofía política donde esta

dicotomía encuentra su versión más completa. Es bien sabido el lugar donde queda plasmada, en efecto: en su breve y escueto texto de 1845 sobre las *Tesis sobre Feuerbach*. De allí en más, todo pensamiento que se haya reclamado y, en gran medida, siga reclamándose heredero de Marx y del marxismo, la ha tomado como máxima. Se trata de un Marx aún joven, con apenas 27 años, recién distanciado del hegelianismo de izquierda y el idealismo de Hegel para abrazar el materialismo como sistema filosófico y, en particular y en este caso, el de Feuerbach. Aunque, como sabemos, con una lectura y apropiación siempre crítica de este último, como lo fue también con la temprana lectura y apropiación de la obra del propio Hegel.

Pero las lecturas y críticas que Marx hizo de Feuerbach y Hegel son distintas, aunque estén íntimamente relacionadas entre sí: si en la lectura del segundo se trataba de dar un giro a la dialéctica hegeliana y ponerla “de cabeza” para desplegarla en la reflexión sobre el mundo material, las relaciones de producción y su desarrollo a lo largo de la historia, en el primero, su diferencia radica en la separación demasiado radical y absoluta que Feuerbach hizo entre lo material, el acontecimiento, la práctica o la historia, por un lado, y el conocimiento, el saber o la teoría, por el otro. Así, pues, si el avance del materialismo feuerbachiano fue, para Marx, sin dudas decisivo, la independencia de la realidad, del mundo sensorial, de lo material con respecto a las ideas resulta, para Marx, *demasiado* independiente. Hace falta, cree nuestro autor, recuperar ese vínculo para hacer de la contemplación de los hechos, de la realidad material, del acontecimiento, vía su comprensión por la teoría, las ideas o los conceptos, una forma de intervenirlos, es decir, de intervenir la realidad material, el acontecimiento, los hechos. De ahí el paso a la posteridad de su última y más conocida tesis sobre el filósofo alemán: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. De esta tesis se hará eco todo el marxismo posterior a Marx, desde el leninismo hasta el marxismo latinoamericano de los años 60 y 70 del siglo XX. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, no es esta, la última tesis de las “Tesis sobre Feuerbach”, la que mejor revela la torsión, o pliegue, entre realidad e ideas, acontecimiento o historia y teoría, que el filósofo alemán realiza sobre esta clásica y antigua dicotomía que atraviesa la reflexión occidental desde sus inicios. Su mejor versión se encuentra plasmada en la segunda tesis: “El problema de si al pensamiento humano”, escribe Marx, “se le puede atribuir una verdad objetiva, *no es un problema teórico*, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar *la verdad* (...) de su pensamiento”.

Más allá de la influencia y apropiación posteriores a Marx de la primera tesis de Feuerbach, cuyo énfasis está puesto en la importancia de la praxis (revolucionarla) para transformar el mundo –y no solo para entenderlo o comprenderlo a través de las ideas o la teoría– es la segunda tesis la que mejor revela la “solución” (el pliegue) marxista a la dicotomía que estamos analizando. En ella se expresa el estatuto de la teoría o el conocimiento sobre la sociedad y su transformación, y por ende, la interrogación de lo político. Las ideas, la

teoría, el conocimiento, poseen para Marx el estatuto de una episteme. Según sus palabras, la atribución de su carácter de verdad en relación con lo que piensa, estudia o intenta comprender (la sociedad, el capitalismo, por ejemplo), así como sus transformaciones, su institución y autoinstitución (en nuestros términos) a lo largo de la historia (lo que el pensador alemán llama los modos de producción), “no es un problema teórico”, sino práctico. Esto significa que las ideas, los conceptos o el saber *son verdaderos*, o *no son* pensamiento, saber y conocimiento de la realidad, porque *su verdad se demuestra* en la práctica. Es decir, la teoría, las ideas y los conceptos se conciben como movilizados de una verdad de lo social que *solo* la práctica, por un lado, puede comprobar pero, *sobre todo*, transformar. De allí, por supuesto, su otrora concepción de la ideología desarrollada a partir de *La ideología alemana*, escrito casi en paralelo a las tesis sobre Feuerbach, y desplegada un poco antes en sus escritos de juventud: la ideología no es un pensamiento falso sobre la realidad social, de clase, del mundo, sino *falsa conciencia*. El pensamiento, la teoría, el conocimiento de la historia y de los modos de producción no pueden ser falsos o no verdaderos, porque nos dice siempre la verdad sobre la sociedad, y si así no es, es porque es ideología y no pensamiento, ideas o, mejor aún, *ciencia*. Y, en efecto, lo que justifica la cientificidad de esta ciencia, de este pliegue o torsión particular (el epistémico) entre realidad e ideas, mundo y teorías, acontecimiento y conceptos, es interior a este: su dialéctica. A partir de aquí, se puede comprender mucho mejor, o en toda su plenitud, la praxis revolucionaria y las expresiones políticas y teóricas del marxismo: estas se derivan del movimiento teleológico de la verdad que la propia ciencia marxista desarrolla. Revolución, revolución socialista, socialización de los medios de producción, etc., no son otra cosa que las herramientas que *en la práctica* nos permiten demostrar la verdad, para transformar la realidad según los propios términos de esta episteme. Con sus matices, sus tonos y estilos, la política marxista se ha movido, desde Marx, en las fronteras de esta torsión o pliegue epistémico entre realidad y teoría.

Por supuesto que este pliegue o torsión epistémico entre realidad y teoría, que se deriva en todas sus aristas de lo que pasó a la posteridad de la historia del pensamiento como materialismo histórico dialéctico no es, ni mucho menos, la única “solución”, o torsión, que esta misma historia del pensamiento ha elaborado en torno al vínculo entre acontecimiento y conocimiento. Sin embargo, tanto Marx como los estilos y expresiones del marxismo posteriores a él han prolongado de algún modo u otro esta operación epistémica para pensar este vínculo. De todos modos, a lo largo del siglo XX, corrientes como el pragmatismo norteamericano, el posestructuralismo más reciente y renovado, la Escuela de Frankfurt, entre otras, han ofrecido distintas soluciones y pliegues a esta interrogación, dando a esta relación clásica diferentes torsiones.

Quisiéramos ahora recuperar algunos aspectos decisivos de una tradición de pensamiento, la fenomenológica, para intentar desplegar lo que, desde nuestra perspectiva, conforma la aproximación más productiva a esta dicotomía acontecimiento/conocimiento. Ella constituye, para nosotros, *un estilo* de interrogación de lo político, y por ende, un estilo

de *práctica* teórico-política relativamente inédita que es, a su vez, una teorización de los estilos de interrogación y de práctica de la teoría. Esta perspectiva es *relativamente* inédita no porque no haya sido desplegada por diferentes autores—creemos que Claude Lefort es quizás su mayor representante en el ámbito de la teoría y filosofía política—sino porque su marginalidad y desarrollo en los bordes de dicho ámbito le han conferido, aún hoy, un lugar poco privilegiado en relación con otros estilos de práctica teórico-política. Nos referimos, en particular, a la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y, como anticipamos, al modo original y renovado en que el propio Lefort, amigo, colega, editor y discípulo de aquel, la hizo propia.

En efecto, Merleau-Ponty se consideró tanto en continuidad como en discontinuidad con Marx. Era necesario repensar la relación entre teoría y práctica, incluso más allá de Marx, y llegar al núcleo de “las cosas mismas”, como solían decir los primeros fenomenólogos. Y la “cosa misma” de la relación entre teoría y práctica, pensamiento y acontecimiento, sujeto y objeto, realidad y categorías, es la percepción. En 1945, con la publicación de su *Fenomenología de la percepción*, estas dicotomías aparecen en todo su vigor desde las primeras páginas del texto como uno de los grandes prejuicios, uno de los “prejuicios clásicos”, de la filosofía. Como sugerimos en otro trabajo (Plot, 2016), este texto configura una crítica sistemática tanto al empirismo como al idealismo en su modo de entender la experiencia sensible, una crítica en la que la noción de cuerpo juega un rol decisivo. Tanto el sujeto como el objeto, sostiene Merleau-Ponty apenas iniciado su ensayo de 1945, se mantienen atrapados en el péndulo que oscila entre la transparencia inmaterial del sujeto y la positividad empírica del objeto. Es decir, entre la postura radical que privilegia la posición trascendental del sujeto, en términos de su acceso a la verdad, mediante el desarrollo de las ideas y la realidad, y la positividad objetivamente consolidada de la realidad cuya verdad se revela al sujeto a través de su contacto con la experiencia. La noción de cuerpo, en este punto, juega un papel decisivo porque este último es concebido como objeto y sujeto, como sujeto-encarnado, como aquello que se encuentra inscripto en el mundo, que es parte del mundo (es objeto) sin dejar de ser algo *distinto* de este (es decir, es también sujeto). En esta primera teorización sobre el tema, la categoría de percepción es fundamental, ya que sobre ella se construye esa “indistinción” entre sujeto y objeto que, gradualmente y a lo largo de su obra, comenzará a ser desarrollada y elaborada con aún más profundidad. Esta indistinción llegará a la total ausencia de ambas nociones en su pensamiento tardío o a su persistente entrecomillado cuando su uso sea imprescindible por referir a concepciones que es necesario dejar atrás. El cuerpo que percibe como “sujeto” es también percibido como “objeto” (por otros sujetos) y ese *ser percibido* por otros sujetos forma justamente parte de su percepción (en principio, y como veremos enseguida, como el punto ciego de este último).

Ahora bien, como planteamos en otro trabajo (Plot, 2016, p. 14), “la filosofía de Merleau-Ponty podría ser descrita como una evolución intelectual del concepto de cuerpo al concepto carne” (*chair*). Esta evolución intelectual, y por ende el pasaje a la elaboración y

profundización del segundo en relación con el primero, encuentra en su pensamiento tardío su desarrollo más acabado, en el sentido de contorneado en sus fronteras fundamentales, pero al mismo tiempo es inacabado debido a la muerte repentina del filósofo francés, que lo sorprendió en plena redacción de su texto inconcluso (*Lo visible y lo invisible*). En efecto, este último trayecto de su filosofía forma parte, como veremos enseguida, de una vocación mucho más amplia y ambiciosa que, según el propio Lefort, tenía como proyecto la reflexión y la composición de una teoría de la expresión, sobre la que volveremos enseguida, en donde su primera gran categoría, la percepción (y el cuerpo), sería superada y reelaborada en el marco de una nueva ontología (Lefort, 2010). Dos aspectos resultan centrales para comprender la categoría de la carne del “último” Merleau-Ponty: la idea de su reversibilidad y su condición de materia maleable e indeterminada. Esta última condición se refiere, en primer lugar, a la idea de la carne como elemento en el sentido griego del término, como “elemento del Ser”, como lo son el fuego, la tierra, el agua y el aire para la cultura helénica. Es decir, como “la encarnación del principio de un estilo del ser, donde quiera que se halle un pedazo del ser”. La carne, entonces, es el elemento del que estamos hechos, tanto los individuos como los colectivos o “el mundo”. Así, el mundo y lo que solíamos llamar “sujetos” (tanto individuales como colectivos y hasta no humanos) somos objeto y parte de la misma carne. Esta consideración de nuestra condición carnal, individual y colectiva, por ende, nuestra y del mundo del que *somos* y también en el que estamos *inscriptos*, son el nudo borgeano de esta teoría de la expresión. En tanto carne de nuestra carne y extensión de la carne del mundo, nuestro cuerpo es una entidad carnal, vidente y visible, como ya lo esbozaba, pero todavía en otros términos Merleau-Ponty en su *Fenomenología*. Es decir, somos seres que vemos y somos vistos, y que nos muestra por ende como seres *reversibles*, capaces de tocar y ver, en tanto “sujetos” extensivos de esta carne, el mundo, y de ser vistos y ser tocados por otros “sujetos” y por nosotros mismos.

El ejemplo célebre que el fenomenólogo francés retoma de Husserl en *Lo visible y lo invisible* se describe de la siguiente manera: mientras con nuestra mano derecha tocamos la mesa, nuestra mano izquierda de repente la toca a ella, nuestro cuerpo, su forma de ser carne, demuestra así su reversibilidad, siendo o actuando de este modo como “sujetos” que tocamos, pero al mismo tiempo somos tocados. Lo mismo sucede con la visión: al mismo tiempo que vemos al mundo y a los otros, somos vistos por ellos y por el mundo. Y, de hecho, también somos “vistos y tocados” por ese mismo mundo en la medida en que nuestra visión, al palpar al mundo a-la-distancia, se inscribe en él como nuestra mirada o visión, nuestro tocar. Esta inscripción de nuestra carne en la carne que vemos y tocamos forma parte de ella, *se inscribe*, y nuestra propia experiencia sensible se convierte en el objeto sensible de la experiencia. Ambos, el que siente y el sensible, al manifestar el fenómeno de la expresión, se transforman en la *prosa* del mundo, para decirlo con palabras más tempranas de nuestro autor. No obstante, este juego circular (“hiperdialéctico”, o de “dialéctica circular”) entre la experiencia sensible y el objeto sensible de la experiencia tiene un punto

“muerto” o “ciego”: nunca podemos ser totalmente pasividad, ni tampoco totalmente actividad. Nuestra reversibilidad, por ende, nunca es completa: las dos caras del ser carne de la carne que constituye nuestro elemento, su anverso y reverso, nunca llegan a plegarse completamente, a ser completamente reversibles. De allí, en efecto, la importancia de este punto muerto o ciego: o bien descendemos al mundo de las cosas para ser tocados por nuestra mano izquierda, o bien ascendemos al mundo de nuestra carne tocando la mano izquierda, pero nunca podríamos tener la experiencia sensible de ser solo tocantes, videntes o tocados, visibles.

En cuanto a su segundo aspecto, el carácter indeterminado y maleable de esta carne no es ni más ni menos que la condición sobre la cual actúa esta reversibilidad, cuyos estilos y diferentes modalidades del ser carne son el producto del pliegue (*pli*), una singular torsión entre lo visto y lo que nos ve, entre lo que tocamos y nos toca, entre la percepción y lo percibido:

Una vez más –escribe Merleau Ponty (2010) en lo *Visible y lo invisible*– la carne (*chair*) de la que hablamos no es materia (en el sentido tradicional del término, sino elemento). Ella es el enroscamiento (*enroulement*) de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que es comprobado principalmente cuando el cuerpo se ve, se toca mientras está mirando y tocando las cosas, de suerte que, simultáneamente, como tangible él desciende al mundo de las cosas, como tocante él las domina a todas y extrae de sí mismo esta relación, y esta doble relación (...). Esta concentración de los visibles alrededor (*autour*) de uno de ellos, o este estallido hacia las cosas de la masa del cuerpo, que hace que una vibración de mi piel devenga lisa y rugosa, que yo sea los ojos de los movimientos y los contornos de las cosas mismas, esta relación mágica, este pacto entre ellos y yo según el cual yo les presto mi cuerpo para que ellos se inscriban en mi y me den su semejanza, *este pliegue (pli)*, esta cavidad central de lo visible que es mi visión, estos dos líneas en espejo de lo vidente y lo visible, del tocante y lo tocado, forman un sistema bien ligado sobre el que me apoyo, definiendo una visión en general y un *estilo* constante de visibilidad del que yo no podría deshacerme. (Merleau-Ponty, 2010, pp. 1770-1771)³

Ahora bien, quisiéramos destacar de este largo pasaje lo que resulta central para comprender su teoría de la expresión. En primer lugar, la noción que a todas luces da fundamento a dicha teoría es la noción de pliegue (*pli*), que aparece en el pasaje mencionado también como enroscamiento (*enroulement*), y que vuelve una y otra vez a aparecer a lo largo del último ensayo del autor también bajo otros términos: nos referimos principalmente

³ Todas las traducciones del francés de los textos de Merleau-Ponty y Lefort son de los autores.

al término (dis)torsión. En efecto, e insistimos, esta idea de pliegue o torsión es el corazón mismo de esta teoría de la expresión cuyos otros dos anclajes conceptuales mayores son también sus conceptos, desarrollados años después, de carne (*chair*) y reversibilidad. Así, y para recuperar los argumentos parcialmente desarrollados más arriba, el elemento del que estamos hechos mundo e individuos, individuos y mundo e individuos en el mundo, elemento que es *nuestro* elemento, “pedazo del ser” y no simplemente combinación de átomos y moléculas, es ser ente que ve y es visto, que toca y es tocado, ser reversible que hace lugar a una infinidad de pliegues o torsiones singulares, *estilos* o *expresiones* de visiones o percepciones. Es decir, cada torsión o pliegue singular de esta reversibilidad, que es la que cada individuo—tanto como esa red intersubjetiva de individuos que es la sociedad—realiza con lo que ve y con lo que no ve (pero que sí ven otros), es al mismo tiempo un estilo de plegar o torsionar, una forma de tocar y ser tocante y una experiencia de ser tocado, por sí mismo o por otros (experiencia, esta última, a la que por supuesto tampoco puede acceder sino ya siempre bajo la forma de una torsión o pliegue singular entre ambas, puesto que su propio ser tocado es siempre ya un tocar). Es este entramado lo que produce el advenimiento de la expresión, de las distintas expresiones y estilos de ser, del ser carne de la carne de lo social (Plot, 2008). En efecto, en términos merleau-pontyanos es este fenómeno de la expresión como pliegue o torsión singular de la reversibilidad de nuestra carne, de nuestro tocar y ser tocado (que no podemos experimentar sino como lo que *efectivamente* es un no tocar que se pliega al tocar), de nuestro ver y ser visto (que, nuevamente, no podemos experimentar sino como lo que no podemos ver, lo invisible, como pliegue de lo visible); el fenómeno de la expresión, decíamos entonces, es lo que le aporta la pluralidad de relieves, texturas, pliegues a la prosa del mundo del que formamos parte como carne de su carne y que estamos inscritos *expresivamente* de una manera única, irrepetible y particular. Esta inscripción expresiva en el mundo, en los otros, y de los otros en el mundo y en nosotros, es lo que se *percibe* como el halo, el “humus significante o espesor semántico” que Merleau-Ponty ilustra muy bien con un ejemplo: la expresión, sostiene el filósofo francés, es “*una carne* que está presente (en el individuo), con su vigor y con su debilidad, en su manera de andar y hasta en el choque del tacón con el suelo” (Merleau-Ponty, 2015, p. 70).

En efecto, y como en buena medida señala Lefort en el prefacio a sus *Œuvres*, esta teoría de la expresión—que si bien puede observarse con mayor presencia en sus últimos ensayos está también esbozada ya en sus textos iniciales—exhibe una vocación de constituirse en una “nueva ontología” capaz de contener pero también desbordar su anterior categoría de percepción y ampliar su fenomenología hacia la comprensión de lo que son, para Merleau-Ponty, los dos campos privilegiados de acción de los “actos expresivos”: el arte y la política. Dos textos resultan decisivos en este sentido. El primero es uno de sus artículos más tempranos –“La duda de Cezanne”– publicado en el número 4 de la revista *Fontaine* casi en paralelo a su *Fenomenología*, en 1945, y el otro es el último texto del autor publicado en vida, *El ojo y el espíritu*. En ambos Merleau-Ponty desarrolla la economía expresiva

propia del arte, *del estilo*, de Cézanne. En primer lugar, Merleau-Ponty (2010) delimita los términos en los que la superación de las dicotomías del arte es compuesta por este estilo que inaugura el pintor posimpresionista: “Su pintura”, escribe, “sería una paradoja: buscar la realidad sin quitar la sensación (...), sin cercar los contornos, sin encuadrar el color en el dibujo...” (p. 1310). No se trata, por supuesto, solo de superar estas dicotomías clásicas (realidad/sensación; color/dibujo o contorno) por medio de una expresión artística que las pliega de una determinada forma –lo que constituye el estilo de Cézanne–, sino, mejor aún, de superarlas-a-partir de ellas: “El impresionismo quería hacer de la pintura la manera misma en que los objetos escapan a nuestra vista y atacan nuestros sentidos. Aquél los representaba en una atmósfera donde se les daba una percepción instantánea, sin contornos absolutos, ligados entre ellos por la luz y el aire” (Merleau-Ponty, 2010, pp. 1308-1309). Es esta idea de una percepción instantánea que conlleva al privilegio del color sobre los contornos, que hace, dicho de otro modo, de la pintura una pintura “sin contornos absolutos”, que privilegia por ende también el color en detrimento del dibujo y, sobre todo, que privilegia la sensación sobre lo “inteligible” y que es lo que mejor define el *estilo* impresionista, lo que el propio Cézanne intenta deshacer para inaugurar su propio estilo, no como estilo o expresión artística *ex nihilo*, sino abrevando justamente en la tradición impresionista, de la que él es, desde ya, heredero.

A partir de aquí es posible identificar la relevancia de la cuestión de la expresión para el estudio de la política, o de los fenómenos políticos (o lo político simplemente, como veremos enseguida). En efecto, no solo el propio Merleau-Ponty, como sosteníamos más arriba, reconoce a la política como el lugar en donde la expresión obtiene efectos sociales duraderos y profundos, sino que, asimismo, es posible identificar algunos de sus trazos mayores desplegados en la fenomenología política de quien fuera su lector más atento y agudo: Claude Lefort. Desde nuestra perspectiva, y después del marxismo, para retomar los argumentos desarrollados al inicio, la fenomenología política y la teoría de la expresión que esta supone, permiten “superar” esta vieja y clásica dicotomía, que mejor sintetiza la dicotomía sujeto/objeto pero que, en términos de la teoría y la filosofía política, bien podría delimitarse como la distinción entre teoría, conceptos, ideas, categorías e historia y acontecimientos políticos o experiencia histórica. Nos referimos, en suma, al *estilo* de práctica teórico-política que se ocupa, como hemos desarrollado en otro lugar (Plot, 2017; Martínez Olguin, 2021), de la *interrogación* de lo político. Pero, a su vez, esta interrogación del enigma de la institución y auto institución de lo social se realiza a partir de la torsión, el pliegue o la (dis)torsión singular entre acontecimiento político y teoría, entre experiencia histórica y conceptos, etc. *Hacer* teoría política, *practicar* filosofía o teoría política es, en primer término y desde la fenomenología, abrir la reflexión a la *práctica* de la interrogación, una práctica que es, en segundo término, una interrogación del acontecimiento, esto es, del fenómeno político en su forma “realmente existente”, para retomar las palabras del querido Emilio de Ípola (1989).

Ahora bien, interrogar el acontecimiento no significa solo ni únicamente “preguntarle”, en el sentido literal, a este fenómeno político por sus especificidades; no le preguntamos por su sentido, buscando respuestas a esas preguntas a partir o desde la teoría, o desde una batería de conceptos ya elaborados y esquematizados que vendrían a iluminarlo. Interrogar el acontecimiento, en el sentido que extraemos de la obra de Merleau-Ponty, no significa aplicar una teoría o marco teórico ya plenamente elaborados a una experiencia política específica. Es, justamente, todo lo contrario: interrogar lo que *no* se ve del fenómeno, lo que Merleau-Ponty llama lo invisible, en su torsión o pliegue singular con lo visible de este último, interrogar lo que el acontecimiento *hace pensar*. No hay, en sentido estricto, fenómeno político como tal sin interrogación, en el sentido que aquí la entendemos, ni interrogación del fenómeno político sin teoría. Lo que quizás mejor exprese lo que buscamos es dicho, en efecto, por Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu*: “Cuando yo veo a través del espesor del agua los azulejos que componen el fondo de la piscina, yo no los veo a pesar del agua, los reflejos, yo los veo justamente a través del agua, *por ellos*. Si no estuviesen estas *distorsiones* (...) si yo viese sin esta *carne* la geometría de estos azulejos, entonces cesaría de verlos como son, dónde están, a saber: algo más que algo idéntico a sí mismo” (Merleau-Ponty, 2010, p. 1588.).

El ejemplo define y sintetiza este estilo o expresión de la práctica teórico- política, en distintos niveles. En primer lugar, porque indica que esta última no es otra cosa que un acto expresivo, como la propia visión o la percepción: un pliegue, una torsión, o una distorsión. Así como la visión es, como escribe Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, “esta cavidad central (el pliegue) de lo visible” (Merleau-Ponty, 2010, p. 1771) en mi visión, la torsión de lo que veo sobre el fondo de lo que no, la práctica-teórica política no es otra cosa que este pliegue o torsión de la teoría y los conceptos, esta cavidad central, que se anuda a y (dis)torsiona la experiencia histórica o los acontecimientos. Ahora bien, no hay acontecimiento político como tal, fenómeno político como tal, sino solo y únicamente *a través* de este pliegue o torsión. Es decir: como los azulejos de la piscina, que no los veo *a pesar de* sino *gracias a y por* las distorsiones que generan el espesor del agua y los reflejos, ningún acontecimiento político se vuelve *históricamente* inteligible sin ser (dis)torsionado por un pensamiento por este generado, ni ninguna teoría se vuelve *conceptualmente* aplicable y productiva sin ser distorsionada por la textura y la cavidad carnal del acontecimiento político. Si nos apegamos a este lenguaje que aquí esbozamos es porque este ilustra en su propio vocabulario lo que la práctica de la teoría política es: un acto expresivo, una torsión o pliegue de lo visible y lo invisible. Escribir lo político es, así, interrogar el acontecimiento sin dejarlo intacto.

Bibliografía

- De Ípola, Emilio (1989). *Investigaciones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
Lefort, Claude (2010). Préface. En M. Merleau-Ponty, *Œuvres* (pp. 13-25). París: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Œuvres*. París: Gallimard.

Martínez Olguín, Juan José (2021). *El parpadeo de la política. Ensayo sobre el gesto y la escritura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Merleau-Ponty, Maurice (2015). *La prosa del mundo*. Madrid: Trotta.

Plot, Martín (2017). Borges y el concepto de lo político, *Post(/s)*, 3, 44-60.

Plot, Martín (2008). *La carne de lo social. Ensayo sobre la forma democrático-política*. Buenos Aires: Prometeo.

Plot, Martín (2016). *The Aesthetico-political. The question of democracy in Merleau-Ponty, Arendt and Rancière*. Nueva York: Bloomsbury.