

Institución y Mundo de la vida. Un análisis desde Esposito y Merleau-Ponty

Institution and Life World: A Reading of Esposito and Merleau-Ponty

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

Universidad Complutense de Madrid

Abstract. The essay analyzes some issues in the philosophical works of Merleau-Ponty and Esposito, in particular focusing on the relationship between temporality, institution and phenomenology.

Keywords: institution, Merleau-Ponty, Esposito, phenomenology.

Resumen. El ensayo analiza una serie de temas de las obras filosóficas de Merleau-Ponty y Esposito, analizando en particular la relación entre temporalidad, institución y fenomenología.

Palabras clave: institución, Merleau-Ponty, Esposito, fenomenología.

1. Introducción

Merleau-Ponty está muy presente en el último rumbo del pensamiento de Roberto Esposito. La centralidad de su referencia está íntimamente relacionada con el redescubrimiento de un pensamiento que sale al encuentro de la historia. Este cambio ha sido perfectamente reconocido por Esposito cuando presenta su libro *Pensiero istituyente* en los siguientes

términos: “Già il passaggio dal sostantivo – istituzione – al verbo ‘istituire’ segnala una trasformazione profonda rispetto a tutti i dispositivi teologici-politici, catechontici, escatologici e messianici, sempre dichiaratamente ostili all’incontro con la storia”¹. [PI, XIX] Este pasaje debe ser tomado con la importancia que merece, pues permite considerar que Esposito por fin se reconcilia con las aspiraciones fundamentales de la obra de Reinhart Koselleck, que no fue tanto la historia de los conceptos en cualquiera de las modalidades desplegadas por sus seguidores españoles o italianos, sino la neutralización, en un sentido conceptual preciso derivado de la influencia de Schmitt, del poderoso dominio de la utopía y el mesianismo sobre la temporalidad de la historia contemporánea².

Ciertamente, se trata de un giro intenso, por cuanto la *Italian Theory*, tanto de Giorgio Agamben como de Antonio Negri, hasta ahora estaba íntimamente relacionada con aquellos mismo dispositivos mesiánicos y escatológicos. La orientación de la teoría italiana hacia la institución, y sobre todo hacia la actividad del instituir, implica un giro en esta corriente de pensamiento que quizá se haga eco de las agudas y mordaces críticas lanzadas por Pier Paolo Portinaro contra la corriente entera³. Sin embargo, las consecuencias de este movimiento andan lejos de limitarse a un asunto interno del pensamiento italiano. Como es sabido, la tercera parte de *Pensiero istituyente* está inspirada en Santi Romano y Claude Lefort. Sin embargo, no debemos olvidar, como el propio Esposito recuerda, que el maestro real de Lefort fue Merleau-Ponty. Ahora bien, el Merleau-Ponty que resulta relevante a este respecto ciertamente conecta con el camino central de todo el pensamiento europeo de posguerra. De este modo, el paso que ha decidido dar Esposito tiene repercusiones filosóficas generales que deberían conducirnos a replanteamientos generales del camino de la filosofía en el siglo XX. Si bien la centralidad inmediata de ese giro tiene que ver con el pensamiento del instituir, debemos recordar que el contexto que le otorga esa centralidad, y que dota de relevancia a la figura de Merleau-Ponty en la filosofía de la mitad del siglo XX, tiene que ver primero con la orientación hacia una fenomenología de la historia, un camino que el Husserl final consideraba indispensable⁴ y una empresa en la que se embarcó Ludwig Landgrebe⁵, en cierto modo culminada a su manera por su propio discípulo, Hans Blumenberg⁶. Lo propio de Merleau-Ponty

¹ Esposito, *Pensiero istituyente*. En adelante PI.

² Cf. Hoffmann, *Der Riss in der Zeit*.

³ Cf. Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo*.

⁴ Como lo ha mostrado Anthony Steinbock en su libro *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*.

⁵ Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*.

⁶ García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg*.

en este complejo mundo del final de la fenomenología tiene que ver con el hecho específico de que la orientación hacia la historia se dirige de manera nítida y expresa hacia el problema del instituir. Creo que se puede decir con toda justicia que Merleau-Ponty es decisivo para comprender por tanto el giro del último pensamiento de Esposito. Pero, al hacerlo, nos damos cuenta de que con ese giro se abre un escenario que, aunque nunca abandonó otras disciplinas⁷, se mantuvo ajeno a la línea central del pensamiento filosófico quizá desde el esbozo fallido del joven Deleuze⁸.

Por eso insistiré ahora en la trascendencia de este cambio de rumbo. Pues en cierto modo, como el mismo Esposito expone, la cuestión del instituir no concierne a un orden consolidado de reglas y leyes, sino antes bien a un pensamiento que busca afirmar la capacidad de renovar continuamente el cuadro normativo. En este sentido, resulta obvio que el pensamiento del instituir ofrece un modelo alternativo al pensamiento político, uno que evade por igual la orientación salvífica, la aceleración deconstructiva, la exigencia constituyente y la aspiración destituyente, pero que al mismo tiempo se separa del pensamiento de la institución como una inercia conservadora. Compartimos con Esposito el presentimiento de que las primeras actitudes no logran pensar de manera adecuada la hostilidad que el ser humano del presente siente hacia los órdenes evolutivos del capitalismo contemporáneo. Todos los dispositivos del pensamiento político orientados hacia lo mesiánico, lo teológico-político, lo escatológico, con sus aceleraciones, sus diseminaciones y su confianza en el acontecimiento por venir, se han mostrado no sólo incapaces de hacer frente al capitalismo actual y a su influencia sobre los regímenes psíquicos, sociales y políticos, sino que hay evidencias de que, bajo su hegemonía, se han intensificado fenómenos que ya el propio capitalismo aspiraba a potenciar, como la destrucción de los órdenes sociales tradicionales y la erosión de todos los elementos anclados en el mundo de la vida. Con ello se ha impuesto la inmediatez de la organización objetiva frente a los individuos en soledad. Pero desde los análisis de Weber, seguidos por Emil Lederer, extendidos por Bruno Bettelheim, y sistematizados por Hannah Arendt, sabemos que organización no es lo mismo que institución. La primera es un sistema administrativo que se padece individualmente, mientras que la segunda guarda una dimensión de libertad que resulta insustituible. De ahí que, a pesar de las divergentes miradas, podamos apreciar que de un modo u

⁷ No podemos olvidar aquí la escuela de Grazt, con su teoría institucional del derecho, uno de cuyos más importantes representantes es Massimo La Torre.

⁸ Cf. recientemente Ubaldo Fadini, "Deleuze's notion of Institution," que analiza su viejo texto *Instincts and Institutions*, versión inglesa -la francesa es poco encontrable- en *Desert Island and Others Texts, 1953-1974*, editado por David Lapoujade, traducción de Mike Taormina (Los Angeles: Semiotext, 2004), 19-21.

otro se dé una convergencia política entre la fundación de la institución republicana en Arendt y la fundación del instituir en Merleau-Ponty.

Sin embargo, lo peculiar de Esposito se halla en que se inclina a recuperar, en un sentido más cercano a Koselleck, la íntima cercanía de la vida de la institución con la producción de experiencias históricas. Y esta es una exigencia que juzgo urgente, porque podría moderar algunos otros caminos regios del pensamiento y su reluctancia a desembocar en una reconciliación con la experiencia histórica. Con ello está conectado, en mi opinión, que no se haya incorporado a esta experiencia histórica la evolución del capitalismo contemporáneo. Esta incapacidad de entender el capitalismo en su versión actual es la clave del decurso de toda una gama de pensamientos que se presentan a sí mismos como separados de las fuerzas históricas, que substituyen por expresiones que las reflejan en cierto modo simbólicamente, pero que de esta forma alcanzan la coartada teórica para no conocerlas. Pienso en lo que, desde Heidegger, se considera la cuestión de la historia de la metafísica, que no parece tener una traducción apreciable como historia del capitalismo.

Aunque ahora no podemos entrar en las exigencias que impone una historicidad concreta, con las experiencias del tiempo histórico inevitables vinculadas, sí podemos apreciar que, sin incorporar la evolución histórica, el pensamiento está condenado a generar superestructuras especulativas que no pueden conectar con los firmes hilos de bronce de la realidad. En este sentido, Esposito ha recordado que “la lógica instituyente manifiesta unas relaciones profundas con la historicidad de la experiencia”. [PI, XIX] Quienes hemos formado nuestra relación con la realidad a través del pensamiento de Max Weber no podemos sino saludar esta orientación como positiva y recibirla con los mejores augurios respecto a la activación de potencias de comprensión y de producción de sentido.

El rasgo *a priori* de un adecuado pensamiento de la historia impone apartarse de las alternativas fáciles de la *creatio ex nihilo*, que fascina al constructivismo absoluto del pensamiento constituyente y todavía más a su versión populista, y la *decreatio*, que puede impulsar el fastidio por lo humano. Es fácil comprender que este estado de ánimo siga al incumplimiento de las promesas utópicas que desde el superhumano nietzscheano a la emancipación comunista se imponen sobre este cansado siglo XXI. Pero la emergencia de fenómenos inquietantes, que recuerdan los triunfos de los totalitarismos, y entre ellos la fragilidad de la vida atacada por la última pandemia, han dado la voz de alarma. Creo que la dirección de Esposito no se puede entender sin escuchar esa voz, que ya es claramente la de una experiencia histórica característica en la que cualquier utopía alcanza la suprema improbabilidad.

Por supuesto, el pensamiento instituyente retira su importancia a ese momento ciertamente extático, que tiene su lugar en la tradición filosófica

y que se pregunta extrañado por qué el ser y no la nada. El pensamiento de la institución devuelve las experiencias metafísicas a través del pensar a las experiencias históricas a través del tiempo social. Aunque la experiencia metafísica -definida por Heidegger de forma canónica en su conferencia *¿Qué es metafísica?* de 1929- no estaba exenta de los contextos epocales que salieron a la luz en el enfrentamiento con Nietzsche de los cursos del inicio de los años 1940 alrededor del problema del nihilismo real, resulta claro que no es de esta historicidad atravesada por la angustia de la que se puede hacer eco el pensamiento instituyente. Éste exhorta a salir de tal experiencia ensimismada, como tal propia de un animal enfermo, para dirigirse a una forma de mirar que destaca sobre todo la continua *creatio ex aliquo* que constituye la historia, en la medida en que el instituir -no siempre la institución- mantiene unidos origen y duración, innovación y conservación, vínculo y participación, dimensiones prácticas y aspectos de la interioridad.

En este sentido, Esposito recuerda que la institución nace siempre en el cauce de una situación anterior y recupera una tela ya tejida. Muy importante es que este tejido que siempre se está tejiendo se organiza en las más diferentes esferas de acción. La política no deja de ser una esfera más de acción social. Ya este planteamiento nos obliga a abandonar las exigencias de totalidad que implica tanto el pensamiento constituyente como el destituyente, que por mucho que no lo digan albergan siempre imposibles aspiraciones de totalidad, como sucede con toda aspiración carismática de reorganización total.

Al poner en valor la mutación, la transformación, la innovación, siempre sobre el suelo firme de preconfiguraciones ya establecidas, el pensamiento instituyente une sus esfuerzos con estratos anteriores de la conciencia histórica. La relevancia de esta mirada reside en que encierra una inevitable pluralidad. Su consecuencia es que no puede imponer la perspectiva de que el capitalismo es la única institución reinante. En la línea de Weber, la lógica instituyente muestra la dificultad de pensar los tiempos del capitalismo y de la compleja y plural racionalización occidental como sometidos todavía a la lógica de la totalidad propia de la irrupción carismática, con su potencia intrínsecamente destructora y constructora de mundos. Se puede fundar una utopía con el pensamiento filosófico abstracto, pero no se puede fundar una utopía total con el pensamiento de la institución. No hay posibilidad de institución total. La pluralidad del mundo social es sin embargo una gran ventaja cuando el mercado aspira a la compacidad. En este sentido, la pluralidad de la institución ancla en la naturaleza misma de la vida.

No debemos pensar que este tipo de reflexiones, que describen el propio camino del pensamiento actual, sean ajenas a los intereses últimos de

Esposito. En realidad, él mismo conquista estas posiciones con el pensamiento instituyente al recordar que éste no confía en modo alguno en el “tiempo heideggeriano del acontecimiento” y se prohíbe cualquier ilusión de que un dios, ni siquiera el proclamado por Hölderlin, pueda salvarnos. Ahora bien, el hecho de que sólo nos quede la institución, como reelaboración continua en el tiempo de la historia, y en el hecho afín de que incluso la misma naturaleza esté sometida a la historia humana y la funde, nos bloquea el paso al supuesto de la filosofía de Deleuze, que, todavía de la mano de Bergson y de Heidegger, invoca la exterioridad de una naturaleza ajena a la humanidad como un ser que puede imponer la lógica de su propia repetición en su continua diferenciación, renunciando así a la componente nietzscheana del eterno retorno. Con una frase de gran estilo, Esposito expresa esa implicación de naturaleza e historia, de animalidad y humanidad que subyace al pensamiento de la institución, esa continuidad de la vida animal y la vida humana, sin trascendencia alguna, al decir que el pensamiento instituyente “excede ya sea la majestuosidad del Ser ya sea el flujo inarticulado del devenir”. [PI, XIX]⁹

Con plena convicción de sus consecuencias nos adherimos a esta conclusión. La fenomenología de la institución describe el suelo firme sobre el que puede concretarse la capacidad del animal humano por habitar el tiempo. Podemos decir que el punto de conexión entre la evolución biológica, que produce alteraciones en la corporeidad, y la evolución específicamente humana basada en alteraciones representacionales, reside en que ésta sólo sobrevive por la creación de instituciones con las que organiza un mundo de la vida estable, pues las representaciones por sí solas tienen poca oportunidad de estabilizarse. Sólo su regulación expresa y explícita lo logra. Estas repeticiones y ritualizaciones, métodos y variaciones, requieren instituciones. Si traigo aquí esta palabra, mundo de la vida, propia de la fenomenología, es porque es inexcusable cuando se habla del pensamiento de Husserl, y porque la reflexión de Merleau-Ponty sobre la institución se sitúa siempre en el ámbito de la fenomenología. En realidad, el propósito de esta intervención reside en que el pensamiento instituyente tiene que ver con una necesidad de la vida. Pues ésta, como la definió Kant, es la capacidad del ser humano de orientarse por medio de representaciones. Si estas representaciones, en su orden y su función, no son capaces de transferirse de una generación de seres vivos a otra, entonces

⁹ Es interesante la manera como Esposito, siguiendo a Laura Bazzicalupo, expone la relación entre Heidegger y Deleuze, que en cierto modo son seguidos por el pensamiento destituyente de Agamben y el constituyente de Negri: “En este juego de espejos cruzados, parecen ser dos teologías políticas contrapuestas y complementarias, una de carácter negativo y otra de inspiración afirmativa. Para una, se podría decir, no hay nada en el ser, para la otra nada fuera del ser.” [PI, XXII]

no se estabilizará un mundo de la vida para ellos. Esta función de la vida, indispensable para su supervivencia, es la que resuelve la institución. Por eso, todo lo que podemos pensar sobre este particular puede ser caracterizado como fenomenología generativa, un programa que ha puesto en circulación Anthony Steinbock en su libro *Mundo familiar y mundo ajeno*, al que se ha hecho referencia más arriba. Mi hipótesis es que la generatividad fenomenológica es siempre la generatividad de algo mediado por una institución. Esta tesis implica complejas consecuencias y ante todo produce una reorientación.

En efecto, en lugar de seguir a Esposito a través de la obra de Lefort, lo que deseo es regresar desde Lefort hasta Merleau-Ponty con la finalidad de dotar al pensamiento instituyente de toda la relevancia filosófica que debe albergar. Mi creencia es que esta operación sólo es posible si conectamos con la cuestión de la generatividad y si asumimos que ésta tiene un desarrollo paralelo en el pensamiento de Merleau-Ponty. Por eso este regreso es relevante. La fenomenología generativa intenta superar la fenomenología genética, constituyente, la fenomenología de la conciencia y el curso sobre la Institución de 1954-1955 lo planteaba así: “On cherche ici dans la notion d’institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience”.¹⁰ [RCCF, 59] Eso es lo que lleva a contraponer el sujeto instituyente al sujeto constituyente. Por lo demás, resulta claro que, de esta manera, la fenomenología de la institución está en condición de ponerse en relación con la fenomenología de la historia que la generatividad busca. En la medida en que la generatividad garantiza transmisión intergeneracional, alcanza un significado histórico, algo que no ha escapado ni a Arendt ni a Koselleck, al subrayar estos condicionamientos antropológicos de la acción humana en la medida en que ella quiera ser histórica. De forma bastante aproximada Merleau-Ponty buscaba lo mismo al decir al final de curso que “C’est ce développement de la phénoménologie en métaphysique de l’histoire que l’on voulait ici préparer” [RCCF, 65] Aunque no considero afortunada esta expresión propia de una metafísica de la historia, resulta evidente el sentido de la tesis más allá de esta acuñación concreta.

Mi tesis adicional es que este movimiento implica conectar con una teoría de la vida capaz de desplegar la intuición de Esposito de que el pensamiento instituyente no puede prescindir de la divisa clásica que lo orienta: *vitam instituere*, por la que la institución se enraza en el devenir mismo de la vida. La fenomenología generativa cumple esta tarea al mostrar que la función de la vida de asegurarse en el tiempo no podría ultimarse sin institucionalidad y que ésta hunde sus raíces en la capacidad de transferir órdenes de representaciones de una generación a otra. Esto es muy importante

¹⁰ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 59. En adelante RCCF.

por cuanto que el fenómeno fundamental que se esconde tras la cuestión de la institución, la cuestión del poder, debe anclar en las bases mismas de la vida y es siempre relativo a relaciones difusas vitales que deben incluir las dualidades de extraño/familiar, dentro/fuera, antes/después, como parámetros de cualquier institucionalidad. Por supuesto, de esta forma nos aproximamos al problema que persiguió Plessner, una de las lecturas claves de Merleau-Ponty, cuando escribió su libro *Poder y naturaleza humana*,¹¹ justo por el tiempo en que Husserl esbozaba la línea central de su programa generativo. Desde luego que el pensamiento instituyente es un pensamiento de filosofía política e implica una reflexión sobre el poder. Pero todavía debemos entender en qué sentido y con qué función, si es que ha de brotar de las necesidades de la vida y de su instituirse.

Hasta aquí, hemos defendido que la fenomenología y su evolución es el contexto filosófico que debemos reconstruir si hemos de darle dignidad filosófica al pensamiento instituyente. Por supuesto, ni Husserl ni Merleau-Ponty desplegaron sus intuiciones básicas. Se limitaron a indicar la posibilidad de un programa filosófico que ha resurgido desde los intereses de la obra de Steinbock y de Blumenberg, ciertamente convergentes, que deberían desplegarse hacia una fenomenología de la historia en tanto fenomenología generativa, centrada no tanto en las bases de lo que Kosselleck llamó la histórica, sino en lo que podemos llamar una fenomenología histórica de las instituciones¹². Sugiero que esta convergencia es decisiva para dotar al pensamiento de la institución de Esposito de sus bases filosóficas adecuadas, que van mucho más allá de lo que pueda ofrecer la obra de Lefort. En esta ocasión centrarnos en Merleau-Ponty es decisivo para conectar esta convergencia de la fenomenología con la problemática de la institución. Por eso va a ser central en mi exposición.

2. Una definición de institución

Partamos de la inicial fenomenología de la institución que hace Esposito. El instituir, dice, crea estabilidad, estabiliza la creación, varía la for-

¹¹ Cf. Plessner, *Poder y naturaleza humana*.

¹² En realidad, he desplegado esta convergencia en un curso *No dar lo humano por perdido*, en la Universidad de Valparaíso, en el sentido de una fenomenología situacional como camino para descubrir las estructuras básicas de la antropología en tanto experiencias fundamentales capaces de garantizar la generatividad, la duración de los grupos humanos y su transmisión representacional. La manera en que se pone en relación esta fenomenología situacional con la fenomenología de las instituciones es algo que debe ser pensado con intensidad. Pues las situaciones relevantes para la fenomenología son aquellas que generan hábito. El conjunto de competencias que se forma en esas instituciones es lo que llamamos razón.

mación. Por supuesto, hace esto sin proclamas revolucionarias, ni vaticinios mesiánicos, ni propósitos anarquistas. Esto es así porque reconoce el rasgo intrínseco del poder en las sociedades humanas en tanto que se ven enfrentadas a las estructuras suprageneracionales. El poder es toda forma de transferir representaciones en el tiempo. Esta es la compleja relación entre poder y verdad, que no es otra que la imposibilidad de la vida de iniciar un camino completamente nuevo de representaciones para sobrevivir. El primer fenómeno del poder es la estabilidad, la repetición, la producción de hábito. Pero al mismo tiempo la praxis instituyente siempre está cambiando. No conoce sustancialidad alguna que no se deconstruya continuamente y esto porque no conoce ningún anclaje fundamental, sino que se orienta en medio de los embates del principio de realidad. Esposito dice que tiene un centro vacío, pero añade inmediatamente que está siempre ocupado de fuerzas que sólo momentáneamente son prevalentes. Lo que este pensamiento dice es que no hay ningún vínculo sustancial determinante entre el centro de la institución y su evolución histórica, porque nadie puede prever en qué medio tendrá que orientarse. Aquí estamos ante lo contingente de la historia, que sólo por la relación con la institución se muestra como irrupción del cambio como espacio de fondo. Todo lo que ha dicho Koselleck sobre las estructuras de repetición como condición para identificar el cambio histórico apenas se puede pensar sin la estabilidad de la institución, algo que por lo demás debíamos prever, toda vez que es la forma de relación social más estable en el análisis weberiano de los conceptos sociológicos fundamentales de *Economía y Sociedad*.¹³

Podemos dejar a un lado la inclinación que tiene Esposito, siguiendo a nuestra amiga Laura Bazzicalupo, de presentar de esta forma una nueva diferencia ontológica, la que se da entre el vacío y las ocupaciones del centro institucional. No vemos el motivo de hacer concesiones basadas en una lejana analogía con una forma de pensar y una tradición filosófica que es por completo ajena a esta dirección [Cf. PI, XXI]. La institución sólo conoce una necesidad, la de una cierta dotación representacional, y la inseguridad interna que, expuesta a una temporalidad larga, la recorre de manera sustancial. De ahí la imposibilidad de predecir la forma en que se plasmarán las respuestas, su contingencia, la necesidad de varias opciones y la configuración de las fuerzas que podrá acabar albergando la figura de un conflicto. En este sentido, el pensamiento de la institución en modo alguno es el pensamiento de la estabilidad. No hay estabilidad en la medida en que se haga frente al principio de realidad mediante representaciones. Por el contrario, la institución es inseparable del pensamiento del conflicto, en la medida en que se haga prevalecer la pulsión de repetición de represen-

¹³ Cf. mi *Tras las sendas de Kant*.

taciones o el principio de realidad con sus novedades. El conflicto ha de darse dentro de la institución y por el control de su evolución histórica. Desde este punto de vista, la institución es la manera en que se concreta realmente el pensamiento político. Tener en cuenta esto es la clave del pensamiento republicano.

Este pensamiento no sabe nada de subjetividades fijas o identidades. Por el contrario, la subjetivación es la manera en que se forma la subjetividad en los conflictos que tienen lugar en el seno de la institución. No hay subjetividad concreta sin soporte institucional y, por lo tanto, aquella es siempre el reflejo de procesos colectivos con una clara referencia a la alteridad. Pensar en un sujeto ajeno a la forma en que evoluciona su experiencia de la institución, en un sujeto que no vive en el tiempo evolutivo de la institución, es apostar por una visión sustancialista del sujeto que carece de fundamento, pues se trataría de un sujeto que estaría separado de sus condiciones generativas. Sin embargo, este mismo enunciado acompaña y limita a la vez la tesis del marxismo y del neoliberalismo -a veces tan cercanos- que establece que en la producción de mercancías los seres se producen a sí mismos. Esto es una parte de la verdad, que no hace sino recoger la capacidad de la institución económica de forjar elementos de nuestra subjetividad. Pero lo mismo sucede con las demás instituciones de las que formamos parte. Pues la vida no se garantiza su generatividad sólo con *una* institución.

3. Institución originaria

Si nos preguntamos por qué es necesario este rodeo filosófico, mi respuesta sería que lo es porque Esposito no asume la filosofía de Merleau-Ponty en toda su relevancia. Deseoso de mostrar la novedad de Foucault, Esposito se concentra en las debilidades del pensamiento de Merleau-Ponty en la medida en que, dice, “no logra emanciparse de la categoría de intencionalidad, en una configuración de la experiencia salvaje que deja ser la cosa ante la conciencia”. [PI, 142] No es seguro que su teoría de la institución caiga en ese defecto, en la medida en que pugna por evadir la centralidad de la conciencia. La raíz de su crítica reside en que tanto Heidegger como Merleau-Ponty han subrayado la centralidad del ver y su relación con el decir, esa convergencia griega de la teoría y el *logos*; mientras tanto, Foucault, al romper con el pensamiento de la sinestesia y al marcar la diferencia radical entre el ver, el escuchar y el tocar, ha roto la convergencia sobre la que se basa la intencionalidad y ha quebrado la continuidad entre sentidos y *logos*. “Para Foucault no se ve esto de lo que se habla y no se habla de lo que se ve”. El pliegue abierto entre ver y decir

no puede refundar la intencionalidad. No hay consonancia entre estas dos direcciones. Por el contrario, la fenomenología, dice Esposito, es “demasiado pacificadora” (*troppo pacificante*) del conflicto, la grieta, la *divaricazione*, la divergencia que anida en el centro del pensamiento de Foucault. Hay en él una batalla audio-visual, porque el rumor de la palabra que conquista lo visible siempre está en tensión con el furor de las cosas que conquistan lo enunciable. No hay intencionalidad porque no hay convergencia entre estas dos direcciones, lo que habría quedado de manifiesto en la ruptura expuesta en *Las palabras y las cosas*. No podemos entrar en la cuestión de si esta crítica hace justicia al pensador de lo visible y lo invisible, al pensador de la carne y del simbolismo del cuerpo. Volveremos a registrar esta cuestión de la fractura de la sinestesia y su relación con el problema de la política en Merleau-Ponty, que sugiere que la intencionalidad no requiere la convergencia de la sinestesia, un problema central en la inteligencia sentiente de Zubiri, pero no en el fenomenólogo francés.

El caso es que, en su comentario, Esposito no parece tener en cuenta que también Merleau-Ponty quiere superar la fenomenología de la conciencia con la problemática de la institución. Esto no parece mantenerlo Esposito en su punto de mira. Y esto sucede porque su exposición sobre el problema de la institución en Merleau-Ponty es limitada. Por supuesto, Esposito conoce que este es el problema que Husserl aborda con su concepto de *Stiftung*, término que el propio Merleau-Ponty traduce como institución. Esto es importante porque la *Stiftung* nos habla de una objetivación de la intencionalidad. En la fundación institucional no parece que lo relevante sea que nuestra conciencia intencional esté quebrada por diferentes aspectos de la organicidad sensible, por las divergencias del ver, del escuchar y del tocar que señala Foucault. La intencionalidad de la conciencia, tomada como resultado de esta sinestesia, es resultado de una intencionalidad más básica, que tiene que ver con la implicación total y existencial en una situación. No puedo desplegar ahora el problema de la fenomenología de la institución con la fenomenología situacional, pero creo que el problema central es que no cabe pensar una *Stiftung* sin afectación de la situación existencial. No se trata de intencionalidad, sino de la capacidad de configurar una solución estabilizante del mundo de la vida expuesta al principio de realidad. Creo que distinguir entre ver, oír, tocar, justo cuando la situación es existencial, carece de valor. Pero en todo caso se trata de algo más que de sinestesia. Se trata de la concentración de los poderes anímicos. Sin ellos, no habrá pensamiento instituyente. Este debe superar el problema de la generatividad de la vida. De garantizar la transmisión de soluciones de la vida. De la posibilidad de mundos de la vida.

En esos estados de alerta es la carne, el cuerpo vivido completo, la que garantiza la sinestesia, la que dirige la intencionalidad de la conciencia

hacia una intencionalidad plena del hacer, de eso que Ortega llamaba la ejecutividad¹⁴. El lenguaje, por ejemplo, es una institución del hablar, pero en su fundación no está implicada sólo la mirada, o el oír, o el solo tocar, sino la escucha total, las situaciones de la cercanía, los estados de alarma y las emociones de resonancia de la carne. El pintar es la institución del ver, pero no se puede desplegar sin emociones en las que se rozan las texturas, se escuchan las admiraciones, se mezclan los olores, si bien todo ello lejos de una identificación analítica de las diferentes intenciones orgánicas. Como sabemos, para Husserl la *Stiftung* relevante era sobre todo aquella que había llevado a la fundación de la propia práctica de la filosofía en una comunidad de diálogo y de vida. En este sentido, la filosofía se puede generalizar como la objetivación de una práctica que supera los límites de la intencionalidad de la conciencia hasta extenderse a una intencionalidad práctica ejecutiva de la vida. Lo mismo sucede en el fondo de todas las instituciones. Como tal, implica una estabilización de la experiencia vital del cuerpo vivido en algunas de sus posibilidades, cada una de ella dotada de una integridad concreta. Por mucho que Husserl no viera que ello implicara una mínima disposición técnica, un modo de hacer, un método, capaz de establecer repeticiones, justo porque mantenía cerca a diversos actores vivos unidos por la resonancia de la carne, sí comprendió que era la clave para ofrecer continuidad en el tiempo a una práctica intencional. Para ello, el nacimiento de la práctica tiene que disponer de un “relieve dinámico” -dice Esposito- que implica continuidad, conservación, variación. Eso caracteriza al *acto* del instituir, en cuyo interior tiene que producirse la continuidad de un flujo existencial. Esposito utiliza el lenguaje de la biología diciendo que así la vida “se protege de la entropía que lo amenaza”. [PI, 164] Es una buena descripción porque nos pone en la cuestión de la persistencia de la vida, de la producción de neguentropía cuya forma general es la posibilidad de abrir ciclos. Esos ciclos caracterizan los mundos de la vida en los que los cuerpos vividos no andan pendientes de fracturar sus sinestesias.

4. Institución: más allá de Husserl

Sin embargo, la fenomenología husserliana no estuvo en condiciones de entender la fundación de la institución de la manera oportuna. Su libertad filosófica era explorativa; estaba diseñada para atisbar horizontes nuevos, pero no es siempre urbanizadora. Esposito asume que lo que

¹⁴ Para la variación orteguiana de la fenomenología, cf. mi *Ortega, una experiencia filosófica española*.

Blumenberg llama la dimensión gnóstica de la institución es inevitable en Husserl. Y es así mientras no reparemos en el momento generativo. Así, en un momento determinado nos dice: “Situata al punto d’incrocio tra natura e storia, essa apre una situazione nuova, senza spezzare il legame con le sue condizioni genetiche”. [PI, 164] En realidad, la teoría husserliana de la *Urstiftung* de la filosofía no permite una explicación de esas condiciones generativas. Eso es lo que tendría que hacer la fenomenología generativa de Steinbock y la fenomenología histórica de Blumenberg. Husserl reenvía siempre a los actos constituyentes de la subjetividad, pero ésta es la consecuencia de la fundación, por lo que ella misma no explica lo que la produce. Este modo de proceder significa una amenaza de circularidad para toda la fenomenología clásica.

Esposito, de forma claramente ortodoxa respecto a Husserl, recuerda que en efecto la clave de la *Urstiftung* es que produce una *Nachstiftung*, pero ésta ya es una insistencia en la fidelidad del impulso originario que siempre retorna, de tal manera que todo momento de renovación invoca el momento de la fundación en una proyección retrospectiva que constituye el momento de su creatividad. Sin embargo, la *Urstiftung* debe quedar entrevista en sí misma en una desnuda facticidad que asume además una clara dimensión normativa, como sabía George Jellineck. Obviamente, de este momento husserliano inexplicable brota la teoría del *Ereignis* heideggeriano y la teoría de la fundación de Arendt. Es inquietante que, para Husserl, lo que así se funda parece una praxis de la conciencia intencional que se pone a sí misma, una acción que es *causa sui*. De forma claramente crítica, Esposito extrae las consecuencias adecuadas. Esta teoría de la institución de sentido “è ancora l’attività appercettiva dell’ego”. Y, en efecto, en Husserl es así. De ello deriva Esposito “il suo tenore impolitico e anche tendenzialmente astorico”. [PI, 165] Y ciertamente, si nos mantenemos en el espacio de la fenomenología constituyente, es así. Husserl no explica nunca qué actos de la conciencia y de la subjetividad trascendental preparan la *Urstiftung*, pues los actos de la conciencia son aquellos que siguen fieles a lo que ocurrió en esa fundación originaria. Ésta emerge como los dioses de los gnósticos, irrumpen en el mundo desde las regiones extramundanas. Todo lo que podemos decir es que el *Logos* se presenta históricamente en la fundación originaria. La escena es casi evangélica. Por eso se pueden considerar como el punto de cruce de la oscura naturaleza y de la historia, pero en tanto punto de cruce no proceden ni de la primera naturaleza -que en su oscuridad es inconsciente- ni de la segunda, a la que fundan. Proceden de una oscuridad ignota que inicia el tiempo propiamente dicho de la claridad del ver. Están en la misma situación que el mesías, cuya estructura en cierto modo imita. Esta trascendencia del acontecimiento de la fundación es de naturaleza ahistórica y, en su misma

esencia, impolítica, porque está entregada a una subjetividad trascendental que sólo cuando se encarna es humana. Al ponerla de manifiesto, Husserl ha recorrido el camino de toda actividad de la reflexión, el cual tiene que conducir a un poso inconsciente en el que el brillo de la luz de la conciencia constituye el milagro de lo humano.

Roberto Esposito tiene razón en esta crítica a Husserl. Como la tiene cuando precisa que en esta configuración filosófica interviene de forma específica la figura de Merleau-Ponty. Y no de un modo puntual. Sus análisis los aplicó a la pintura en el libro *La duda de Cezanne*, y al lenguaje en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Son libros de 1945 y de 1952. Lo importante es que en ambos casos se transforma la facticidad del uso en institución mediante la clave de la recursividad. Por supuesto esto debería ser integrado en una fenomenología situacional para entender por qué emerge el uso, por qué requiere recursos previos y poseídos, por qué funda hábito y renovación, por qué nunca jamás parte de cero. Esa es la condición de los mundos de la vida. Siempre están encadenados a otros. La recursividad es un problema central en la estructura de la vida, tan central como el de la latencia. En todo caso, esta comprensión implica que la institución en su fundación produce algo estructural y genera algo habitual. Por eso continúa produciendo efectos después de su aparición, de tal modo que se puede renovar en principio perpetuamente.

Estos apuntes, que no podemos desplegar, son relacionados por Esposito con las lecciones de Merleau-Ponty cuyo resumen editó Lefort. La clave de estas lecciones reside, como reconoce Esposito, en que su autor explora “un’emancipazione dell’istituzione dalla filosofia della coscienza”. [PI, 166] Este paso es de una importancia radical pues implica abandonar la subjetividad constituyente propia de la fenomenología trascendental volcada hacia la constitución del objeto. Frente a ella, Merleau-Ponty subraya la novedad del sujeto instituyente. Por supuesto, podemos dejar de lado aquí que Husserl mismo se dio cuenta de las limitaciones de la fenomenología genética y de sus intentos por proponer una fenomenología generativa. Lo decisivo es que Merleau-Ponty, haciendo pie en estos planteamientos que se abrían en los límites de la fenomenología -que implicó a todos los grandes autores del final de la escuela, desde Fink a Landgrebe, como ha mostrado la filología-, aspira a desplegar los problemas que debía atender la fenomenología generativa mediante el pensamiento de la institución. Podemos decir que la generatividad husserliana, que ha abordado Steinbock como programa, debería ser obra de la subjetividad instituyente, y que los problemas de construir un mundo familiar -que es lo esencial de la fenomenología generativa- deberían llevar a la fundación de instituciones.

Y es aquí donde se abren los problemas y donde creo que Esposito no es suficientemente radical en su recepción de Merleau-Ponty. Pues el

sujeto instituyente es diferente del constituyente, pero Esposito no parece preocupado por este asunto y no mide estas distancias. El sujeto instituyente se mueve en una dirección diferente, que debe abandonar los límites del sujeto trascendental husserliano. El pasaje de las lecciones de Merleau-Ponty que cita Esposito contraponen estos dos sujetos, desde luego. La clave de ese pasaje [PI, 166] es que el sujeto instituyente no considera a otro sujeto como su negativo, como su alteridad. Este sujeto puede coexistir con el otro, pero Merleau-Ponty no considera la verdadera razón de esto, a saber, que el sujeto instituyente es *per se* colectivo. La razón que da Merleau-Ponty es que el sujeto instituyente no es “instantáneo”. [RCC, 60] No lo es, dice Merleau, porque “ce que j’ai commencé à certains moments décisifs” se constituye como “le champ de mon devenir pendant cette période”. Por supuesto estas explicaciones deberían ser contrastadas con las noticias paleoantropológicas, como exige la generatividad o la fenomenología situacional. Tal cosa no está en el horizonte de Merleau-Ponty, y, aunque en el curso *Sur la nature* avanzó que debía mostrar los lugares en los que naturaleza y cultura se vinculan, sin embargo, no concretó sus análisis. Carente de esta fenomenología antropológica situacional, la exposición de Merleau-Ponty resulta muy abstracta. Como vamos a ver a continuación, busca una formulación clave, pero no la encuentra.

Lo comenzado en el proceso instituyente no es un recuerdo pasado objetivo, ni es actual, como un “souvenir assumé”. Eso quiere decir que es algo hecho, pero que sigue reclamando la exigencia de actuar, que sigue vinculando a ese actuar. Por tanto, no es algo completamente pasado que recuerdo ya hecho, ni algo transitivo que pueda contemplar, ni se alza ante mí como un objeto cerrado de mi intencionalidad. Con demasiada claridad vemos que se trata del flujo de la praxis, que no puede cerrarse en una *poiesis* contemplativa definitiva y que por eso es contrario a toda teoría. Ese flujo de la praxis es el campo del devenir y de la temporalidad colectiva. Lo que Merleau-Ponty dice a continuación se sigue de ahí: este sujeto inmerso en el curso del hacer *puede* -no debe- coexistir con otros. La clave de esta posibilidad es que lo instituido “n’est pas le reflet immédiat de ses actions propres”. Como hemos visto, lo instituido no se deja captar en un objeto cuya intencionalidad esté asegurada y contemplativamente cerrada, ni en un sujeto intencional husserliano dotado de cuerpo perceptivo, sino como un momento de la praxis en un campo abierto de devenir de una colectividad dada. El sujeto instituyente es siempre un grupo. Esa praxis, dice Merleau-Ponty, “peut être repris ensuite para lui-même ou par d’autres sans qu’il s’agisse d’une récréation totale”. [RCC, 166]

Se muestra así de forma nítida que lo que llamamos el proceso de praxis es literalmente un devenir anclado en el proceso de la vida de un grupo que, al haber encontrado una determinación propia, puede repetirla

como modo de vivir estabilizado en un mundo de la vida que se orienta por una conjunción inseparable de futuro y de lo instituido, donde lo importante no es la contemplación de esto último, sino el proceso que garantiza su transferencia a una nueva generación. Por eso lo instituido no es plenamente coactivo o externo al vivir, sino el resultado de un proceder que puede ser compartido porque sigue anclado en motivos existenciales grupales. En este sentido, el otro no es lo negativo de mí mismo y por eso este proceder es tanto “la conséquence et la garantie de notre appartenance à un même monde”. El mundo compartido lo es antes por las acciones imitadas y compartidas en el seno de la institución que por los objetos producidos por la intencionalidad. Eso es lo que permite decir que ahí hay una institución. La condición fundamental es que el sujeto es ya común, colectivo. La institución indica un modo de vivir colectivo.

Mi propuesta es que, en la medida en que estos hechos describen posiciones que enraizan en el propio curso de la vida, no se pueden atribuir a un sujeto instituyente monadológico. Por supuesto, toda la fenomenología que pretende diferenciar entre constitución e institución es acertada. Pero, en contra de Esposito, en esta fenomenología lo central no es “el negativo”, algo que en el fondo explica el movimiento de la superación de identidad, propia de la subjetividad constituyente del ego¹⁵. En ella lo decisivo es que el proceso instituyente no puede atribuirse a un sujeto así. En realidad, el proceso instituyente forma parte de los procesos inconscientes característicos de las determinaciones de la vida, emerge de la vida de los grupos y se rige por los mismos dispositivos evolutivos que ella. No es nunca plenamente consciente y, aunque tiene previsiones de futuro, no las contempla todas. Por eso nos orienta bien la tesis condensada en la fórmula *vitam instituere*, ya que es la vida lo que se instituye, lo que se forma, pero en el fondo la dimensión instituyente no puede separarse de ella; lo que lleva a instituir es algo que sucede en el vivir.

Este es el problema central. La vida de los grupos humanos se determinó mediante procesos instituyentes de intencionalidad compartida del “vivir con”. La consecuencia de este enunciado es que la vida no se constituye nunca, sólo se instituye. Así se estabiliza en su fragilidad frente al principio de realidad. Por eso la vida no forja propiamente un sujeto definitivo capaz de constituir, no forja ese momento de la decisión soberana, porque el sujeto instituyente no se destaca del grupo y es su condición. La constitución es el sueño inviable de la formación de un sujeto constitu-

¹⁵ Como dice Esposito: “Il negativo diventa il filtro attraverso il quale ogni esperienza umana può identificarsi solo scartandosi da se stessa ed esponendosi alla propria alterità”. [PI, 166]. Pero, como veremos, esto es contradictorio con un sencillo hecho: que es la institución la que hace al sujeto, no éste el que encuentra una alteridad en la institución. Es en el seno de la institución donde se diferencian un yo y una alteridad, algo que no existe antes.

yente, algo que es incompatible con la dimensión instituyente de la vida. Podemos decir que la institución es el proceso inacabado propio de lo que no se puede constituir. Y es inacabado porque la relación del grupo instituyente con los singulares es siempre frágil, fragmentaria, tensa, carente de fijación. Mientras que la institución se estabiliza frente al principio de realidad, éste desarticula las subjetividades singulares cada una a su manera. Por eso, la fenomenología del sujeto constituyente avanzada por Dardot y Laval en *Común* nos señala el esquema propio de las ilusiones. Supone la ficción del poder constituyente, del sujeto identificado y soberano, con la fusión característica de singulares y grupo, que es capaz de realizar una obra en la que se reconoce la constitución¹⁶. Dado que estas plurales ilusiones son demasiado evidentemente falsas, los defensores del poder constituyente como Negri han querido adornarlo con elementos del ámbito de la institución, como la capacidad de autotransformación permanente, en una especie de constitución permanentemente renovada capaz de mantener en acto el sujeto constituyente. Esto sólo se puede pensar cuando las formas institucionales se han separado de toda teoría de la vida que las hace necesarias y de este modo imaginan modos de vida permanentemente desestabilizados que producen diferencias constantes sin necesidad de estabilización.

Todo esto quizá sea fruto de la resistencia a desprenderse de las propias ilusiones, haciéndolas más perfectas. La clave del problema de la institución sería que permite describir las relativas estabilizaciones, suficientes para producir fenómenos de aprendizaje, de mimesis, de renovación, de transferencia intergeneracional, sin necesidad de identificar un poder instituyente ajeno a las variaciones continuas del proceso vivo. La actividad instituyente no procede del Yo y por eso tiene que abandonar los espacios de la subjetividad trascendental husserliana. Cuando Castoriadis afirma que el poder fundamental de la sociedad es el poder instituyente, en el fondo lo describe de tal manera que resulta finalmente negado. Ese poder “non è né localizzabile, né formalizzabile”, dice Castoriadis, en un celebre pasaje que sirve de inspiración a Dardot, a Daval y a Esposito. [PI, 168] Lo decisivo es que ese poder “rientra nel campo dell’immaginario istituyente”. ¿Pero qué es un imaginario instituyente? Por supuesto no parece nada tan compacto y real como el poder constituyente. Era evidente que Castoriadis dependía también de Merleau-Ponty y que su llamada a sustituir el poder constituyente por el instituyente invocaba el curso de 1954-1955 sobre la institución en la historia personal y pública. Un análisis del imaginario instituyente falta en la medida en que no se muestre hasta qué punto es imposible un proceso instituyente sin un contenido simbólico. Pero esto

¹⁶ Cf. mi discusión con ellos en mi *Neoliberalismo como teología política*.

tampoco sería accesible sin disponer de una fenomenología antropológica situacional.

En efecto, cuando vemos lo que resulta relevante del imaginario instituyente como concreción del sujeto instituyente de Merleau-Ponty quedamos decepcionados. Por supuesto, no se trata jamás de una *creatio ex nihilo*, o de una *creatio cum nihilo*. Al final se trata de una creación, nos dice Esposito, sólo que “condizionata da vincoli e situazioni date che ne incanalano l'azione in un alveo almeno parzialmente già scavato”. [PI, 168] Esto es relevante porque invoca complementos situacionales. Sin embargo, estos no se nos ofrecen en concreto ni se abren a su análisis fenomenológico. Al final todo se hace coincidir con el concepto de emergencia, que no es precisamente claro. Resulta evidente que, de este modo, el imaginario instituyente se aproxima al modo en que la vida emerge en sus formas. Emergencia y epigénesis son formas muy cercanas. Lo propio de ellas es sencillamente que, cuando tienen lugar, lo que resulta transformado es el propio portador de la acción viva, de la praxis vital, de su esquema vital. Pero la epigénesis en realidad encubre un proceso de aprendizaje en el que se activan estratos temporales latentes. Y esto es lo propio de la praxis instituyente, que transforma a los sujetos que participan de ella.

Aquí, dice Esposito con razón, “il soggetto non preesiste alla propria prassi, ma viene all'esistenza insieme a essa modificandola e contemporaneamente modificandosi”. [PI, 168] Pero entonces lo decisivo no es lo negativo del sujeto instituyente y de la posibilidad de coexistir con otros, como se nos dijo antes, sino sencillamente que en la praxis instituyente queda instituido el propio sujeto en la medida en que precisamente se enrola en dicha praxis. Lo decisivo es que no lo hace nunca de forma total. Ninguna institución, por compacta que sea, acoge las dimensiones en las que el principio de realidad afecta a la vida. La reserva de libertad institucional reside en que ninguna estabiliza la vida por completo. En cada una de ellas se configura el sujeto al introducirse en el procedimiento, en el curso vital, instituido, sin poder a la vez alcanzar aquel sueño de transfiguración que sublimó la filosofía con el tiempo. Por eso, de la lógica institucional no podía dar cuenta la fenomenología husserliana, que ya suponía que el sujeto monadológico estaba conformado en funciones definitivas. La praxis instituyente nos muestra la historia natural de ese sujeto, que sólo llega a ser por las prácticas desde siempre compartidas por los cuerpos vivos en sus procesos vitales instituidos como praxis, procesos dominados por la resonancia de la carne. Por eso, ciertamente, la institución cruza la naturaleza y la historia, pero las cruza de modo que quedan unidas por una forma específica y determinada de desplegar la vida del grupo. Las consecuencias para cualquier pretensión de renovación del hegelianismo son radicales. Pues esa permanente

institución del sujeto a través de las prácticas no puede conducir a un Yo que ya está desde el principio y que sólo puede dotar de sentido a la historia si la cierra. Este rechazo de una historia cerrada por parte de Merleau-Ponty abrió el sentido a las aventuras de una dialéctica que no podía canonizarse en ninguna fenomenología hegeliana de la historia, ya establecida, de la conciencia¹⁷.

Vemos de esta forma que Merleau-Ponty obtiene consecuencias muy positivas de premisas descriptivas endebles. Comprobamos así la eficacia de lo que comenzaba diciendo en su curso: “On cherche ici dans la notion d’institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience”. [RCCF, 59] Pero buscaba remedio a un concepto de sujeto precipitado que, siendo en el fondo resultado provisional del devenir instituyente, se suponía como originario. Éste se entregaba a la constitución intencional del objeto fruto de sus actos y de sus poderes pretendidamente originarios, proceso que siempre dejaba al Yo instalado en su trascendencia. Este Yo en el fondo no configuraba una verdadera intersubjetividad, pues siempre era “un système d’exclusions réciproques”. [RCCF, 60]

¹⁷ No hay que olvidar que, en conclusión, Merleau-Ponty confiesa que “ces fragments d’analyses tendent à une révision de l’hégélianisme”. [RCCF, 65] Era importante que esta revisión fuese llevada a cabo por la fenomenología. Pues ésta había llegado a identificar una “liaison vivante, actuelle, originaire entre les éléments du monde”. Hegel también lo había hecho, pero subordinándolo todo a una visión sistemática de la filosofía. En un magnífico pasaje, Merleau-Ponty reclama que la “conscience théorique” deje de ser “étrangère à l’historicité”, pero también exige que la historia se deje “dominer par la pensée”. [RCCF, 64] De un modo que recuerda a Weber, Merleau-Ponty exige no olvidar que el pensamiento no tiene acceso al horizonte histórico más que mediante la autocritica de sus propias categorías. Pero esta autocritica no tiene lugar “par ubiquité de principe”, sino por una especie de “pénétration latérale”. Esto significa y es descrito como una “décentration et recentration des éléments de notre propre vie”, una circularidad del pasado y del presente. Esto es lo que lleva a una historia universal no cerrada, como ya sabía Weber. Pero lo decisivo es que, de una forma implícitamente weberiana, este planteamiento significa que no lleva a un “système complet de toutes les combinaisons humaines possibles”. Por el contrario, conduce al “tableau de diverses possibilités complexes”. Éstas están por naturaleza ligadas a circunstancias locales y están gravadas “d’un coefficient de facticité”. [RCCF, 65] En el curso de 1953-1954, *Matériaux pour une théorie de l’histoire*, Merleau-Ponty ha contrastado la posición de Hegel con la de Weber de manera explícita. Aunque no nos interesan todas sus observaciones, a veces sorprendentemente interesantes, sí recogeré la idea de que hay en Weber un esquema “d’une phénoménologie des choix historiques qui découvre les noyau intelligibles autour desquels s’installe l’infini détail des faits”. [RCCF, 50] Sin embargo, esta fenomenología es completamente diferente de la hegeliana porque “le sens qu’elle trouve aux faits historiques est vacillant et toujours menacé”. Esta es la clave: la experiencia histórica nunca es completamente concluyente, porque la cuestión se transforma en el curso de la ruta histórica. Lo que compone el conjunto de una historia universal es una interrogación permanente. La filosofía de la historia no revela certezas de la historia universal. De estas posiciones surgen las tesis del curso de 1955-1956 sobre la filosofía dialéctica. Y de esta problemática surge también la forma en que el joven Koselleck se enfrentaba a la cuestión de la filosofía de la historia y su experiencia de la temporalidad, frente al poder limitado de las prognosis.

Frente a esto, Merleau-Ponty habló de un sujeto instituyente que no era trascendente a la institución, sino que se configuraba con ella, en su realización. Por eso, en el curso, Merleau-Ponty finalmente apostaba por reducir la institución al lenguaje de los *événements*. De hecho, se nos dice que “on entendait donc ici par institution ces événements d’une expérience qui la dotent de dimension durable”. [RCCF, 61] Aquí no domina el lenguaje del sujeto. Domina la cuestión de un suceder. No de los acontecimientos, sino de los eventos. Y no de una contemplación, sino de una experiencia. Algo propio de esas experiencias las dotan de dimensiones durables y por relación a ellas otras experiencias cobran sentido, de tal manera que forman una serie y una historia. Esto no ha sido apreciado lo suficiente. Con ello no se ha visto la relevancia de la facticidad, de la localidad, de la concreción, de la estabilización, de la repetición, elementos de toda generatividad y de toda fenomenología situacional. Ahí tienen lugar los eventos que depositan (*déposent*) un sentido en los singulares que participan de ella y son acogidos bajo ella. Pero este sentido es descrito con razón por Merleau-Ponty como “appel à une suite, exigeance d’un avenir”. La capacidad instituyente genera un vivir grupal determinado y transforma al sujeto singular que participa de ella.

Pero lo más significativo de Merleau-Ponty, haciéndose eco de las exigencias del programa generativo de Husserl, es que el cruce de naturaleza e historia que se da cita aquí permite asegurar que “Il y a quelque chose comme une institution jusque dans l’animalité”. [RCCF, 41] Sorprende que este comentario, que permite anclar la institución al curso mismo de la vida animal, no haya sido recogido por Eposito. En realidad, sólo fue desplegado en una misma dirección por Canguilhem, en un sentido que Foucault siempre malinterpretó. Si nos preguntamos por qué se puede hablar de institución en la animalidad, vemos que Merleau-Ponty reconoce la “imprégnation de l’animal par les vivants qui l’entourent au début de sa vie”. Estamos por tanto hablando de la impronta, de la filiación, de la generatividad, de la perpetuación estable de las transferencias intergeneracionales, algo central en los efectos de la institución. Por ella se alcanza un *habitus*. Sin embargo, lo decisivo pasa por extraer la consecuencia de que lo que se cree puramente biológico no es del todo ajeno a la fundación social y que los animales entrecruzan funciones biológicas y hábitos sociales. Mundo de la vida y *ethos* se elevan así a condiciones generales de la vida y sobre ellas ancla la dimensión institucional de la misma. Esta imprégnación de lo biológico por lo social es “caractéristique de l’institution”, dice con razón Merleau-Ponty. Determina la vida de otro modo sumida en la indeterminación, algo que se puede aceptar sin las consecuencias drásticas de Gehlen, más bien desde la tesis de Plessner de que en la indeterminación, *pace* Deleuze, no se puede permanecer. De este modo,

Merleau-Ponty ha situado el pensamiento de la institución en la cercanía del pensamiento de la vida como algo que nunca es solamente biología. Es más bien etología, *ethos*.

Fue esto lo que llevó a Merleau-Ponty a ofrecer el curso de 1956-1957, dedicado al concepto de naturaleza, cuya finalidad era impedir que se ofreciera una “image fantastique de l’homme, de l’esprit et de l’histoire”. [RCCF, 91] Eso lo llevó a *Ideas II* y a la tesis de Husserl de que la mera cosa, el objeto, y en general el mundo son posibles “comme corrélatif d’une communauté idéale de sujets incarnés, d’une intercorporéité”. [RCCF, 115] Estas formas de comunidades de cuerpos vivos no invocan una comunidad ideal ni una subjetividad trascendental, sino que tienen sus propias características y se hunden en la “histoire primordial”. Se trata del último Husserl de la Tierra, de la carnalidad, de la *Urpräsenz*, de todo lo que se alza en los límites de la fenomenología, a lo que tenía que llegar el rigor reflexivo sin par que la impulsaba. Lo interesante es que Merleau-Ponty saluda que con ello “la philosophie européenne se retrouve devant la *Nature* comme productivité orientée et aveugle”. [RCCF, 117]. Por eso, este recorrido por el concepto de naturaleza sólo le podía llevar de nuevo a la animalidad y a un análisis del ser de la vida. Eso es lo que recoge tanto la fenomenología generativa de Steinbock como la situacional inspirada en Blumenberg. En todo caso, ambas deben llevar a una antropología.

5. Institución de lo social y lo político

Por supuesto, no podemos desplegar este punto en toda su amplitud, aunque no debemos olvidar que no hay posibilidad de pensar la dimensión fenomenológica de la institución al margen de una fenomenología de la vida que en algún momento Husserl orientara. Ahora lo único importante es preguntarnos: ¿por qué es importante recoger esta salida de Merleau-Ponty? Fundamentalmente porque Esposito se confía a Lefort para desplegar una completa politización de la institución. La tesis de Lefort que orienta toda la fase tercera de su libro es que “la società è istituita dal politico”. [PI, 169] Este es el “perno intorno al quale ruota il suo intero pensiero”. [PI, 170] Pero esto chocaría plenamente con el resultado que muestra cómo la institución reposa sobre la productividad de la vida grupal. Aquí Lefort asumió los supuestos de Clastres [PI, 189-190] de una manera quizá indiferenciada, como si el grupo viniera instituido por un *telos* político inconsciente pero eficaz. Creo que las proyecciones anacrónicas del pensamiento político de los pueblos primitivos de América sobre el pensamiento actual, propias de Clastres, que a su vez son resultado de

anteojos hobbesianos, resultan hoy cuestionables y en otro lugar las he descrito¹⁸. Echo de menos esa crítica en Esposito.

Sin embargo, Merleau-Ponty se mostró mucho más cercano a la cuestión genérica de la institución como forma de vida estable que inevitablemente era social. Lejos por tanto de asumir una intencionalidad política como instituyente, Merleau-Ponty se colocó en el punto de la institución de la vida común como el suelo firme indiferenciado, propio de grupos humanos no diferenciados. Para explicarla se dirigió a las formas de una fenomenología animal. Basándose en von Uexküll habló de una inercia del cuerpo, del mimetismo, de la imposibilidad de separar comportamiento y morfología, de la magia natural o de una “indivision vital”. [RCCF, 134] Aceptó la tesis de que en la vida animal hay una *Tiergestalt* por la cual los animales ofrecen su apariencia exterior como un “organe à être vu” y por tanto dan vía a la interiorización de “une interanimalité aussi nécessaire à la définition complète d’un organisme”. En suma, presentan claramente una necesidad de institución, de ver y hacerse ver y de forjar espacio de resonancia. Revelan así la aparición de un ser que ve y se muestra y que asume su ser visto, forjando un simbolismo animal que preside sus relaciones sociales. Todo ello lleva a reconocer lo que Merleau-Ponty llama las “homéostasis vitales: l’invariance dans la fluctuation”. En suma, Merleau-Ponty mostró la necesidad de una compleja “ontologie de la vie”, en la que “toute corporéité soit déjà symbolisme”. Se abría paso así un continuo entre esta realidad animal y “l’émergence du symbolisme en passant au niveau du corps humain”. [RCCF, 137] Es una pena que Merleau-Ponty no tuviera tiempo de vincular estos pensamientos con el problema de la institución.

Lo que estoy sugiriendo es que prolongar esta fenomenología u ontología de la vida, que Eugen Fink reclamaba capaz de analizar la *Lebenstiefe*, como análisis de la vida que nos llevaba a los límites de la fenomenología, era un camino que Lefort abandonó para entregarse a las preocupaciones de Clastres de la institución política y luego para reconciliarlas con Lacan. Y, sin embargo, Merleau-Ponty aplicó estos planteamientos a su análisis de Maquiavelo de un modo que estaba lejano de los planteamientos de Lefort, con su voluntad de localizar en lo político la institución de lo social, algo que heredaría Laclau. Creo que Esposito no ha sido sensible a esta diferencia radical de interpretación de Maquiavelo por parte de Lefort y de Merleau-Ponty, lo que tiene que ver con una diferente relación con una fenomenología de vida. Eso llevaría a una comprensión de la institución como no necesariamente centrada en lo político, algo que sólo se puede abrir paso en un sentido específico anacrónicamente moderno. Una teoría institucio-

¹⁸ Cf. mi contribución sobre Miguel Abensour y Pierre Clastres en *La utopía de los libros. Política y filosofía de Miguel Abensour*.

nal anclada en la fenomenología de la vida nos mostraría lógicas de grupo que instituyen sociedad, pero no necesariamente atravesadas por lo político en sentido moderno. Y quizá esto sería importante relacionarlo con los análisis de Emil Lederer sobre el totalitarismo para descubrir que éste se basa en la reducción extrema de la vida institucional¹⁹.

En realidad, la cuestión clave es la propia de toda historia de los conceptos políticos y tiene que ver con la evitación de anacronismos. Eso implica la identificación de variaciones históricas que, en último extremo, marcan y precisan los antecedentes de una visión de la separación de esferas de acción propia de las sociedades actuales racionalizadas. No en todas las sociedades se produce esta separación. Este hecho reclama la articulación de las diferencias históricas. Maquiavelo es la señal teórica del inicio de esta conciencia y por eso es tan relevante. Sin embargo, para comprender esta cuestión, debemos precisar que él nos habla de un estado muy desarrollado de la institución política, que sólo se puede describir desde el comparativo de una época instituyente previa y originaria. Toda emergencia institucional opera en sociedades y grupos humanos articulados de forma plural en los que todavía no se ha producido esta diferenciación. Lo propio de la operatividad de una institución originaria es la implicación total de la vida del grupo en una compleja realización de las exigencias sinestésicas que concitan la implicación existencial completa en ámbitos que paradójicamente son parciales y carentes de compacidad. Maquiavelo nos habla de una paulatina especialización de la institución política y de una evolución histórica dada que, a través de Hobbes, propuso el modelo de instituciones compactas, contraviniendo lo que nos enseña toda fenomenología de la vida. Merleau-Ponty lo ha visto muy claro y nosotros sabemos que el capitalismo ha utilizado esa compacidad de forma imponente.

En su *Nota sobre Maquiavelo*, incluido en *Signos*, Merleau-Ponty recuerda que el espacio político del *Príncipe* se estructura de una forma muy especial y con una productividad de efectos muy propia. La cita que analiza Esposito es muy precisa. Todo surge de algunos espejos dispuestos en círculo. Con ello, una llama pequeña en el centro queda transformada en una fantasmagoría. Esa es la utopía de la compacidad. Esta escena, dice Merleau-Ponty, ofrece el espacio y los actos del poder del príncipe. Cuando son “reflejados en la constelación de la conciencia, se transfiguran”. [PI, 200] Esta palabra es ciertamente la clave de la emergencia del carisma y Merleau-Ponty lo recuerda cuando habla del “halo” que envuelve al príncipe carismático. Éste, desde siempre, habita en esa fantasmagoría, que rara vez tiene que ver con la compleja necesidad institucional de la vida. Pero no sólo eso. “I riflessi di questi riflessi creano un’apparenza che è il gioco

¹⁹ Cf. Lederer, *The State of the Masses*.

proprio e in definitiva la verità dell'azione storica". [PI 200] Los reflejos de esos reflejos es el modo específico de la propaganda. La modernidad política genera así ese espacio en que se transfiere la fantasmagoría como la verdadera acción histórica. Cualquiera que se haya aproximado a la perfección de este espacio del príncipe se ha enfrentado a la reducción de la propaganda como equivalente a la verdad de la acción histórica y como sobreinstitución que, con la contemplación que promueve, determina la subjetividad más que la praxis. El Merleau-Ponty citado por Esposito concluye: "svolgersi nell'apparenza è quindi una condizione fondamentale per la politica".

Esta apariencia lleva directa a la erosión de la vida institucional. Lo que hay aquí es un juego de espejos y de miradas convergentes. Por supuesto que todo esto tiene efectos, pero sobre la base de que el príncipe es visto, no tocado. La sinestesia existencial fundamental de la institución originaria se rompe conforme avanza la diferenciación social y con ella se impone una nueva jerarquía, con todas las aspiraciones de la soberanía. De este modo el príncipe no es conocido "nel movimento della vita che le sorregge". El momento de la neutralización de los cuerpos por el reflejo propagandístico es la otra cara de una proliferación de la *Tiergestalt*, del ser visto, que ciertamente se especializa y se separa de la corriente plena de la vida y que cierra el paso a la forma de subjetividad de la institución. Por supuesto, fundado en la vida animal, en el simbolismo de la apariencia, la política sería una intensificación específicamente humana de estos comportamientos perceptivos, de estos simbolismos del ser visto, base de la vida ceremonial de los animales y de la continuidad de ceremonia y propaganda de los regímenes políticos evolucionados. Es una pena que Foucault no haya aplicado su biopolítica a esta dimensión, en cierto modo acariciada por Hans Jonas.

Cuando Esposito tiene que explicar la ineludibilidad del conflicto, no encuentra en este espacio, diseñado para su desaparición, la palanca que lo mueva. Pues el espacio de reflejos del príncipe rompe el espacio sinestésico de la república, donde el hablar, el escuchar, el tocar y el ver, incluso el oler, siempre van de la mano. Lo que impide que haya una consonancia final es justo esta implicación sinestésica que constituye la singularidad de cada uno y que jamás puede mantener duraderas las unanimidades. La sinestesia garantiza la heterogeneidad perceptiva y la diferencia que se abre en el seno de la institución, justo porque la promueve. Por eso la institución no puede estar predestinada a la consonancia final. Ésta se puede dar sobre la mirada, sobre la intencionalidad, y por eso sobre la teoría, pero no sobre las contingencias de la sinestesia. Pues ésta siempre puede hacer valer la diferencia de uno de los sentidos para constatar el desacuerdo. Sobre esta pluralidad de la vida ancla lo mudable de la convergencia de los singulares en el seno de la institución. Y sobre esas concordancias

parciales emergen las diferencias perceptivas, de humores, de intereses, las composiciones de fuerza. De ahí que el Maquiavelo republicano sea institucional, mientras el *Príncipe* ya se mueve en otro ámbito.

Esas concordancias y discordancias reclaman un espacio en que la vida se ejerza en la totalidad de los sentidos, no en los reflejos del espacio especular del príncipe. Cuando Maquiavelo dice que en la República hay “un principio de comunione” quiere identificar este principio de comunión con el “vivere libero”. Ese vivir libre no puede ser sino una apertura de todos los sentidos y la búsqueda de una sinestesia que constituye una realidad real – como dice Zubiri – diferente de aquella que el *Príncipe* propone como verdad a través de fantasmagorías y reflejos. Ese es el espacio de comunión de la república, el espacio en el que la vista, el olfato, el tacto, el oído e incluso el gusto, los fluidos que intercambian las bocas, se ejercen en libertad y por tanto en su pluralidad y en sus diferencias.

Cuando la totalidad de los sentidos se implican, entonces la vida común – propia de la vida de los animales grupales – ignora las barreras del amor propio. Por eso, ningún poder de ningún príncipe puede dejar de invocar la libertad si quiere finalmente legitimarse, pero en realidad avanzará sobre todo para reducir la vida política a la vida del ver. Pero con el ver no hay comunión. “Si Machiavelli è stato repubblicano, è perché ha trovato un principio di comunione”, y es verdad. [PI, 201] Pero no hay tal cosa sin las certezas plenas de la sinestesia, la forma en que la vida se impone en toda su rotundidad y verdad en situaciones diferentes y parciales. El acuerdo posible es el acuerdo de ese vivir libre, porque sólo ese se sostiene sobre la “partecipazione a una situazione comune”. Que en ella ineludiblemente tenga que surgir la diferencia no evita el hecho de que ésta solo sea tal sobre esa participación en la situación común. Como vemos, identificar esas situaciones comunes es lo que reclama una fenomenología situacional y en este sentido estas situaciones comunes están en la base del acontecer institucional. Al reducir este espacio al juego de espejos, Machiavelli es el testigo de la emergencia de la fantasmagoría moderna, tanto como el último testigo de que el conflicto siempre espera en la vida común, y de que ningún espacio de fantasmagoría acaba neutralizando esa vida común, aunque aspire a ello. Y esto es así porque ella siempre está en la base de la pluralidad institucional que recorre la vida de los grupos humanos.

Todo este argumento implica que los poderes instituyentes de grupos y de sociedades no están sometidos a los poderes instituyentes de lo político. Y ésta es la contradicción de Lefort, de Abensour y de tanto pensamiento francés: que por una parte cifran en lo político lo instituyente de la sociedad y por otra quieren ir más allá del Estado, hacia una institución política alternativa. Pero el Estado es la verificación fundamental del

poder instituyente de lo político y su culminación. Lo que Clastres llama “comunidades políticas no estatales” son instituciones grupales o sociales. Sin el pluralismo instituyente de la sociedad, de los grupos sociales, sin las configuraciones concretas capaces de operar con sinestias reales, sin situaciones comunes de partida quebradas por las reacciones diferentes de los singulares forjados en su praxis institucional, este callejón no permitirá imaginar una salida. Esta salida es la que un pensamiento de la institución anclado en una teoría de la vida podría aportar. Para eso se debe revisar Merleau-Ponty, pero sobre todo la filosofía a la que debe sus mejores planteamientos, aquella que desde los años 20 pugnaba por fundar una antropología filosófica capaz de organizar una teoría de la historia. La fenomenología que deseaba ser a la vez fenomenología antropológica y generativa. Y evadir la reducción que Heidegger impuso en *¿Qué es metafísica?*

Bibliografía

- Esposito, Roberto. *Pensiero istituyente*. Turín: Einaudi, 2019.
- Fadini, Ubaldo. “Deleuze’s notion of Institution: In Direction of a Different Distance.” *Deleuze and Guattari Studies* 13, n. 4 (2004). <https://doi.org/10.3366/dlgs.2019.0378>
- García-Durán, Pedro. *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 2017.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig. *Der Riss in der Zeit, Koselleck ungeschriebene Historik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2023.
- Landgrebe, Ludwig. *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh, 1968.
- Lederer, Emil. *The State of the Masses*. Nueva York: W. Norton & Company, 1940.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.
- Plessner, Helmuth. *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- Portinaro, Pier Paolo. *La apropiación de Maquiavelo, Una crítica de la Italian Theory, con Prólogo de José Luis Villacañas*. Madrid: Guillermo Escolar, 2020.
- Steinbock, Anthony. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Villacañas Berlanga, José Luis. *Neoliberalismo como teología política*. Barcelona: NED, 2019.

- Villacañas Berlanga, José Luis. *Ortega, una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.
- Villacañas Berlanga, José Luis. *Tras las sendas de Kant. La idea de la ciencia en Max Weber*. Barcelona: Herder, en prensa.
- Villacañas Berlanga, José Luis y Scheherezade Pinilla Cañadas. *La utopía de los libros. Política y filosofía de Miguel Abensour*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.