

## Filosofía, historia y marxismo. Aportes desde el debate Sartre - Merleau-Ponty

**Maximiliano Basilio Cladakis**

Universidad Nacional de San Martín, Argentina -  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
maxicladakis@yahoo.com.ar  
ORCID: 0000-0002-0537-2693

**Título:** Philosophy, history and Marxism. Contributions from the Sartre - Merleau-Ponty debate

**Resumen:** El presente estudio tiene por objetivo abordar la relación entre filosofía, historia y marxismo desde el debate entre Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Dicha relación excede el campo teórico para extenderse sobre el campo histórico-político. Precisamente, para ambos autores la filosofía se da en un anudamiento con el mundo de la vida imposible de evitar. Con esta finalidad, trataremos el debate entre Sartre y Merleau-Ponty teniendo en cuenta sus miradas y posicionamientos con respecto a los acontecimientos que hicieron a su contemporaneidad.

**Palabras clave:** existencialismo – marxismo – Sartre – Merleau-Ponty

**Abstract:** This study aims to address the relationship between philosophy, history and marxism from the debate between Jean Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty. This relationship exceeds the theoretical field to extend over the historical-political field. Precisely, for both authors the philosophy is knotted with the world of life impossible to avoid. For this purpose, we will discuss the

---

DOI: <https://doi.org/10.46688/ahmoi.n19.320>



Obra bajo licencia Creative Commons 4.0 International  
(Atribución - NoComercial - Compartir Igual)

debate between Sartre and Merleau-Ponty taking into account their views and positions regarding the events they made to their contemporaneity.

**Keywords:** existencialism – marxism – Sartre – Merleau-Ponty

**Recepción:** 25 de marzo de 2021. **Aceptación:** 3 de julio de 2021

\* \* \*

## Introducción

El presente trabajo tiene como finalidad exponer la problemática del marxismo desde las posiciones de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty teniendo en consideración la articulación entre la dimensión teórica y la dimensión política del debate. La relevancia del tema se abre en una serie de perspectivas complementarias. Por un lado, se trata de una cuestión que pone de manifiesto la relación profunda entre los dos filósofos, donde los puntos de convergencia y los puntos de divergencia se dan sobre un suelo común de influencias y de objetivos. En ambos autores, el interés por la filosofía convive con la preocupación por el mundo histórico-político en una relación de penetración recíproca donde ninguno de los dos elementos puede pensarse de manera aislada el uno del otro. Por otro lado, suele ocurrir que se reduce, tanto el pensamiento de Sartre como el de Merleau-Ponty, a una especie de exégesis o traducción a la filosofía francesa de la fenomenología alemana. Esto último es muy frecuente, sobre todo, en las lecturas realizadas sobre Merleau-Ponty. Si bien es innegable la impronta que han tenido autores como Husserl y Heidegger sobre los dos filósofos mencionados, también lo es la influencia de Hegel y de Marx. Por otra parte, el pensamiento de los filósofos mencionados se gesta no sólo a partir de influencias teóricas sino por la particularidad de la época en que se desplegaron sus obras y por la urgencia que ambos sentían de tener un rol activo en la historia que se abría ante ellos.

Con esta finalidad el trabajo se encuentra estructurado en cuatro apartados. En el primero de ellos, se expondrá la relación intrínseca entre filosofía e historia para ambos autores. Ni Sartre ni Merleau-Ponty piensan la filosofía como algo que pueda estar abstraído del mundo en el que los hombres llevan a cabo sus vidas. En este sentido, la noción de compromiso será fundamental, así como también la preocupación en torno al marxismo. El segundo apartado tendrá como eje la discusión en torno al *socialismo real* y la forma en que Sartre y Merleau-Ponty tomarán posición con respecto a las políticas de la URSS y del Partido Comunista francés (PCF). En el tercer apartado, se abordará la forma en que, en la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre concibe al marxismo como

la filosofía insuperable de su tiempo. Dicha afirmación contiene, en sí, una preocupación no solamente teórica sino también práctico-política. El cuarto y último apartado se centrará en la comprensión del marxismo como momento de la *a-filosofía* que lleva a cabo Merleau-Ponty en una de sus últimas notas de curso, *Filosofía y no-filosofía después de Hegel*, lo que significa, entre otras cosas, una oposición explícita a la afirmación que Sartre realiza en la *Crítica*.

## Filosofía e historia

Desde el inicio de su relación, Sartre y Merleau-Ponty consideraron que entre la filosofía y el mundo histórico había una imbricación recíproca e ineludible. Ninguno de ellos pensaba que la filosofía podría ser comprendida como algo autónomo de los acontecimientos que emergen del mundo de la vida. El interés por la fenomenología, por las obras de Husserl y de Heidegger, corría en paralelo con la preocupación acerca de las problemáticas que atravesaban la época. En su homenaje a Merleau-Ponty, luego de su muerte, Sartre dice que, tras el reencuentro entre ambos, producido durante la ocupación, “pronunciamos las palabras fundamentales: fenomenología, existencia y descubrimos nuestras verdaderas preocupaciones” (Sartre, 1965a, p. 10). Sin embargo, junto a la fenomenología y el existencialismo, se hallaba la experiencia de la ocupación, de la Resistencia, la preocupación por el destino de Europa y de la democracia.

En 1945 se lanzó el primer número de *Los tiempos modernos*. La revista llegó a ser el órgano más importante de la intelectualidad francesa de izquierda en la posguerra. Si bien Sartre sería la cara visible de la revista, se trataba de un proyecto de ambos. “Soñábamos con la revista desde 1943” (Sartre, 1965a, p. 10). Merleau-Ponty era el editor político de la publicación. En el primer número, Sartre escribe que “el porvenir de nuestra época debe merecer nuestros cuidados” (Sartre, 2003, p. 11) y a continuación realiza las siguientes preguntas, preguntas que serán movilizadoras de las reflexiones que se manifestarán en la revista: “¿Cuándo acabará la guerra? ¿Cómo se reconstruirá el país? ¿Cómo se desarrollarán las relaciones internacionales? ¿Cuáles serán las reformas sociales? ¿Triunfarán las fuerzas de la reacción? ¿Habrá una revolución y, si la hay, en qué consistirá?” (Sartre, 2003, p. 11).

El planteo de Sartre abre una perspectiva acerca del acto de escribir y de la reflexión teórica que se aleja de la idea del pensador de gabinete.<sup>1</sup>

---

1. En *Elogio a la filosofía*, Merleau-Ponty emplea la figura de gabinete como signo de la profesionalización de la filosofía, a la cual contraponen la figura de Sócrates como encarnación de la función real del filósofo con la polis.

Por el contrario, escribir es un acto de compromiso con el presente y con el porvenir del hombre. En el artículo “¿Para quién se escribe?”, Sartre sostiene que el acto de escribir tiene como destinatario el propio período histórico de aquel que escribe (Sartre, 2003, p.86-98). Es la coyuntura, la situación, el mundo experimentado en toda su inabarcable presencia, lo que convoca a la escritura. La historia nos interpela y esa interpelación que se lanza implacablemente sobre nosotros hace que escribir implique tomar una posición con respecto al período histórico que se abre, con todas sus sinuosidades, a nuestro alrededor. Escribir es develar algunas de las tramas que subyacen en el mundo y comprometerse con ese mundo que intentamos comprender. Toda comprensión, pues, significa un acto de compromiso, donde la subjetividad se entremezcla con lo que se intenta comprender y se vuelve parte de ello. Escribir es siempre comprometerse. La escritura no comprometida no existe.<sup>2</sup> Es conocida la apuesta de Sartre por la idea de escritor comprometido. Para Sartre, develar el mundo es comprometerse a cambiarlo. “El escritor comprometido sabe que la palabra es acción, sabe que revelar es cambiarlo y que no es posible revelar sin proponerse el cambio, Ha abandonado el sueño imposible de hacer una pintura imparcial de la sociedad y la condición humana” (Sartre, 2003, p. 26).

En el caso de Merleau-Ponty también se da esta centralidad de idea de compromiso. Dicha centralidad no se manifiesta únicamente en las editoriales de *Los tiempos modernos*, sino, también, en ensayos, artículos y en varios capítulos de sus obras. Si bien en los años 50, sobre todo en *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau Ponty realiza una aguda crítica a la perspectiva sartreana, la idea de compromiso es fundamental dentro del despliegue de su pensamiento. La idea merleau-pontyana de compromiso tiene como correlato la toma de conciencia acerca del mundo y de su historicidad.<sup>3</sup> El compromiso merleau-pontyano no es

---

2. Sobre la cuestión del compromiso en Sartre es recomendable el texto *Sartre. De la náusea al compromiso*, de Alfredo Gómez-Muller (2008). En este texto el autor lleva a cabo una interesante revisión acerca de la forma en que el pensamiento y la literatura de Sartre parten, en un primer momento, desde una perspectiva individualista para, luego, reconfigurarse a partir de la noción de una subjetividad que se realiza socialmente y donde el compromiso aparece como ineludible.

3. En *Las aventuras de la dialéctica*, texto que escribe tras la ruptura con Sartre, Merleau-Ponty llega a decir que lo que el autor de *El ser y la nada* entiende por compromiso no es un compromiso auténtico. Si bien es un tema de suma relevancia, extendernos sobre ello significaría exceder los límites de nuestro trabajo. Sin embargo, como se verá en el trabajo, puede observarse una transformación en la idea de compromiso sartreana ya que, a partir de la década del 50, esta idea del escritor como aquel que revela el mundo pasa a un segundo plano y el compromiso del escritor se manifiesta como toma de posición frente a las partes de un conflicto.

un compromiso abstracto sino con la propia época histórica. El propio Sartre señala que, tras la diáspora de quienes conformaron el primer comité editorial de *Los tiempos modernos*, “Merleau-Ponty salvó la revista haciéndose cargo de ella como redactor en jefe y director político de ella” (Sartre, 1965a, p. 23) Incluso Sartre dice que Merleau-Ponty le enseñó a descifrar los acontecimientos. “Después que aprendió historia no volví a ser su igual. Yo todavía interrogaba los hechos cuando él intentaba hablarle a los acontecimientos” (Sartre, 1965a, p. 23).

En el artículo “La guerra tuvo lugar”, por ejemplo, se habla acerca de la forma en que la inminencia de la Segunda Guerra Mundial significó un resquebrajamiento de los principios y valores sostenidos por gran parte de la intelectualidad francesa de ese momento. Las ideas de progreso, el pacifismo abstracto, la exaltación de un humanismo desencarnado se daban en un mundo atravesado por la violencia, por los campos de concentración y por las persecuciones a los judíos. En una afirmación de dura autocrítica, Merleau-Ponty afirma que “habíamos secretamente decidido ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia, porque vivíamos en un país demasiado feliz y demasiado débil para poder tan sólo otearlas” (Merleau-Ponty, 1977, p. 211).

En este sentido, tanto Merleau-Ponty como Sartre critican la noción de un compromiso con ideas abstractas que no encuentren su fundamento en la experiencia concreta de los hombres. En ambos autores esto es uno de los ejes de sus críticas al liberalismo. Sartre y Merleau-Ponty coinciden en comprender al liberalismo como un sistema de ideas abstracto que no sólo oculta sino que sirve de fundamento a relaciones de opresión. En la presentación de *Los tiempos modernos*, Sartre sostiene que la racionalidad analítica del liberalismo oculta el carácter situado del hombre. En *Reflexiones acerca de la cuestión judía*, afirma que el humanismo de las democracias liberales encubre un antisemitismo ya que el demócrata liberal quiere destruir al judío en tanto judío “para no conservar en él sino al hombre, sujeto abstracto y universal de los derechos del hombre y del ciudadano” (Sartre, 1988, p. 53). Es decir que, para Sartre, las democracias liberales fomentan un humanismo abstracto que conlleva un antisemitismo también abstracto. Este antisemitismo abstracto es, en lo concreto, un antisemitismo ya que aceptan al judío sólo como hombre universal, no en tanto judío, lo que significa que lo reconocen si él niega su historia, su identidad y sus tradiciones. En el caso de Merleau-Ponty, en *Humanismo y terror*, hace referencia a la hipocresía de las críticas liberales a la violencia comunista. Merleau-Ponty dice que “el anticomunista se niega a ver la violencia en todas partes” (Merleau-Ponty, 1956, p. 44).

La reflexión en torno a la experiencia concreta de los hombres, las críticas al liberalismo, a las valoraciones morales abstractas, tienen

como correlato en Merleau-Ponty la problematización en torno a la filosofía de Marx. Precisamente, el fenomenólogo francés descubre en Marx una comprensión del hombre como ser situado e histórico, rodeado e interpelado por los otros. En el artículo “Marxismo y filosofía”, publicado en *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty retoma varias de las tesis explícitas de Marx para señalar una comprensión del problema en torno a lo humano que hace de lo social una dimensión constituyente de su ser. “El individuo es un ser social. El hombre es un ser existente para sí mismo, por tanto, un ser genérico. El hombre no está en la sociedad como un objeto en una caja, la asume por aquello que posee de más interior” (Merleau-Ponty, 1977, p. 189). La comprensión marxiana del hombre como ser genérico, que remite a su vez al universal particular hegeliano, hace del hombre un complejo sistema de relaciones en donde lo interior se articula con lo exterior en una relación dialéctica en la que ninguna de las dos dimensiones queda anulada.

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

Si no existe ni una naturaleza social dada fuera de nosotros, ni el Espíritu del mundo, ni el movimiento propio de las ideas, ni la conciencia colectiva, ¿cuál es pues para Marx el conductor de la historia y el motor de la dialéctica? Es el hombre comprometido en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en la que se dibuja el modo de sus relaciones con los demás, es la intersubjetividad humana concreta, la comunidad sucesiva y simultánea de existencias en vías de realización en un tipo de propiedad que ellas sufren y que ellas transforman, cada una creada por otro y creándolo. (Merleau-Ponty, 1977, p. 189)

El pensamiento de Marx se presenta, entonces, como un elemento central a la hora de intentar pensar el mundo histórico. En el caso de Sartre, también habrá una problematización, aún no sistematizada, acerca del marxismo como filosofía. “Materialismo y revolución” es uno de los textos principales de la década del 40, donde el filósofo francés se adhiere a algunas de las tesis sostenidas por Marx al mismo tiempo que critica la idea de materialismo y la ve, incluso, como contraria a la de revolución.

### **Comunismo, anti-comunismo y a-comunismo**

En el devenir del compromiso de ambos autores y, a partir de los temas planteados en el apartado anterior, la cuestión en torno a la Re-

volución Rusa y a la URSS adquiere una importancia nodal. Un sistema político, económico y social se proclama marxista. Como se ha señalado, la problematización del marxismo como filosofía de lo concreto, que da cuenta de la experiencia histórica y que, además, tiene como objetivo instituirse en experiencia histórica, se ha vuelto, al menos discursivamente, una realidad efectiva.

Frente a la crisis de Europa, Sartre y Merleau-Ponty han optado por el socialismo y por una posición de izquierdas.<sup>4</sup> El advenimiento del llamado “socialismo real” no implicó únicamente el inicio de un mundo bipolar, sino que, además, representó una serie de discusiones dentro de amplios sectores que se adherían al marxismo. La emergencia de la URSS tuvo como correlato teórico y político el debate acerca de si se trataba realmente de una revolución marxista, de los límites y legitimidad de la violencia, de si había que dar un apoyo o no a las políticas soviéticas y, en caso de que la respuesta fuera afirmativa, pensar si el apoyo era relativo o absoluto.

La importancia de estas cuestiones fue de tal magnitud que llevó a la ruptura entre Sartre y Merleau-Ponty.<sup>5</sup> Sin embargo, antes de la ruptura hubo un desarrollo de las posiciones de ambos que no se manifestó de manera rectilínea, sino en un zigzag, tal como se desarrollaban los acontecimientos. Acercamientos y alejamientos con respecto a la URSS y al PCF se dieron en un rumbo complejo, atravesado por las vicisitudes de las coyunturas y contradicciones del mundo histórico, de una época colmada de esperanzas pero también de incertidumbres.

En un primer momento, cuando Merleau-Ponty y Sartre deciden fundar *Los tiempos modernos*, una de sus principales ideas es denunciar la explotación y la opresión donde sea que estas se den, tanto en Francia como en la Unión Soviética, como en los Estados Unidos. “*Los tiempos modernos* exigía de sus fundadores que no se adhirieran a ningún par-

---

4. Como señala Leonardo Eiff en *Filosofía y política existencial: Merleau-Ponty, Sartre y los debates argentinos*, “está posición ya se encontraba presente en los momentos de la Resistencia con la conformación del grupo Socialismo y libertad.. Una Francia desolada y humillada por la ocupación [...] es el contexto que marca el nuevo comienzo de la amistad. En el momento de apogeo de la empresa de conquista nazi y con el trasfondo ominoso de una París lúgubre, algunos intelectuales comienzan a frecuentarse; liderados por Sartre y Merleau-Ponty, forman un grupo de «resistencia» a la ocupación alemana compuesto básicamente por profesores y alumnas y alumnos de la École y otros liceos” (Eiff, 2012, p. 22).

5. Acerca de dicha ruptura, es muy interesante la lectura de la colección de cartas entre ambos pensadores publicadas en *Parcours deux* bajo el título “Cartas de una ruptura” (Merleau-Ponty, 1994, pp. 129-139), donde se presenta la voz de uno y otro filósofo tocando el tema y, en más de una ocasión, trasladando el debate político a cierta discusión personal. De este texto no hay traducciones al español.

tido, a ninguna iglesia, porque no se puede repensar la totalidad si se está ya ligado a una concepción de la totalidad” (Merleau-Ponty, 1957, p. 211). No se debía estar ni con la URSS ni con Estados Unidos, tanto un sistema como el otro debían ser siempre sometidos a crítica.

En 1947, Merleau-Ponty escribe *Humanismo y terror*. Motivado por la publicación de *El cero y el infinito* de Koestler, el texto aborda la cuestión del comunismo y su realización histórica. La obra de Koestler se basa en los procesos de Moscú. Este autor problematiza la situación de la URSS. En efecto, hay un Estado que se dice marxista; sin embargo, en este Estado existen políticas represivas e, incluso, parece promover un terror semejante al de 1793. Al igual que en el período jacobino de la Revolución Francesa el Estado concibe el terror como un medio que se legitima por la idea de Revolución. Los partidos comunistas a nivel mundial operan como satélites de la URSS. Ellos estarían legitimando acciones que sólo serían comprensibles a partir de la Razón de Estado. Y bajo esta Razón de Estado las libertades individuales muchas veces son soterradas e, incluso, bajo el rótulo de traición se imparten condenas a muerte.

Para Merleau-Ponty, el planteo de Koestler es en parte correcto.

La jerarquía social en la URSS se ha acentuado considerablemente desde hace diez años. El proletariado tiene un papel insignificante en los congresos del partido. La discusión tal vez se continúa en el interior de las células, pero nunca se manifiesta públicamente. (Merleau-Ponty, 1956, p. 10)

Merleau-Ponty no ignora que, en los últimos años, se había iniciado un proceso de burocratización en la URSS acompañado, también, de cierto terror. Sin embargo, tampoco ignora que las críticas al comunismo muchas veces terminan por colocar a quienes las proclaman en el anti-comunismo lo cual es funcional al capitalismo.

Nos encontramos, pues, en una situación inextricable. La crítica marxista del capitalismo sigue siendo válida y es evidente que el anti-sovietismo reúne hoy la brutalidad, el orgullo, el vértigo y la angustia que han encontrado su expresión en el fascismo. Por otro lado, la revolución se ha inmovilizado sobre una posición de repliegue: mantiene y acrecienta el aparato dictatorial al mismo tiempo que renuncia a la libertad revolucionaria del proletariado en los Soviets y en su Partido y a la apropiación humana del Estado. No se puede ser anticomunista, no se puede ser comunista. (Merleau-Ponty, 1956, p. 15)

Merleau-Ponty ve el núcleo del problema. Si bien la URSS posee aspectos criticables, dichos aspectos también los posee el mundo capitalista. Como se ha señalado en el apartado anterior, lo que desde el lado liberal se critica del comunismo también se da en el mundo del liberalismo. Incluso tal vez a mayor escala. El liberalismo, pues, “se asienta sobre el trabajo forzado de las colonias y sobre veinte guerras” (Merleau-Ponty, 1956, p. 43). En *Humanismo y terror* Merleau-Ponty establece una actitud de espera con respecto al comunismo ya que, más allá de todo lo que se le pueda criticar a éste, es consciente de que incurrir en el anti-comunismo puede implicar asumir una posición apologética del orden social capitalista. Sin embargo, esta actitud no implica de ninguna manera no realizar críticas a la URSS.

Cabe señalar que, durante la década del 40, Merleau-Ponty estaba más cerca de los comunistas que Sartre. Se reunía con ellos, y si bien criticaba algunas de sus políticas, mantenía dicha cercanía. Sartre, por el contrario, asumía una actitud de distancia. En *Los caminos de la libertad* realiza una parodia de los marxistas comparándolos con los fanáticos religiosos; en *Las manos sucias* denuncia sin tapujos y de manera violenta la burocratización del partido; en *Materialismo y revolución* sostiene que la teoría materialista es incompatible con la idea de revolución. Todo esto generó un rechazo de los comunistas hacia Sartre. En *Sartre por él mismo*, el autor dice que, entre los años 1946 y 1947, “lo mejor que podía esperar de la URSS, si se producía una ocupación, era el campo de concentración” (Sartre, 1979, p. 105).

Esta situación cambiaría con el inicio de la guerra de Corea. A partir de este hecho Merleau-Ponty se alejaría tanto de los comunistas como de la política en general. Si bien era el responsable de los editoriales políticos de *Los tiempos modernos*, tras el comienzo de las actividades bélicas le pide a su colega: “no digamos una palabra más de política” (Sartre, 1965a, p. 43). Sartre, por su parte, no se sintió afectado, al menos no de la misma manera que su amigo, por este hecho. Precisamente, por esa época comienza a acercarse al Partido Comunista. Este acercamiento llega a su punto más alto con la publicación de “Los comunistas y la paz”.

Si Merleau-Ponty creía que el anti-comunismo podía implicar una ubicación a favor del capitalismo, en “Los comunistas y la paz” Sartre va más allá y afirma que no sólo el anti-comunismo es siempre funcional a la derecha, sino que no hay más alternativa que el comunismo. El comienzo de la Guerra Fría, la consolidación del Plan Marshall, la alineación de Europa Occidental con Estados Unidos, la persecución a miembros del Partido Comunista, sumado al hecho de que intelectuales de izquierda o marxistas comienzan a ser cada vez más críticos de la URSS, Sartre dice que se está obligado a optar por un lado o por otro,

que no hay tercera posición: o se está con la URSS y el comunismo o se está con Estados Unidos y el capitalismo. En lo concerniente a las críticas provenientes desde la misma izquierda contra el PC y la URSS, Sartre teme que sean funcionales al capitalismo. Precisamente, él mismo sostiene que su texto está dirigido a la izquierda anti-comunista: “Yo me dirijo una vez más a todos los que se llaman al mismo tiempo marxistas y anticomunistas, y se regocijan hoy porque la clase obrera está a punto de separarse del PC” (Sartre, 1966, p. 69). Y agrega que el revolucionario “debe asociar indisolublemente la causa de la URSS y la del proletariado” (Sartre, 1966, p. 67).

Las nuevas posiciones de Sartre hacen que Merleau-Ponty se aleje definitivamente de *Los tiempos modernos*. Recién en 1955, con *Las aventuras de la dialéctica*, volverá a ocuparse del comunismo. Su posición ya no es la misma que la sostenida en *Humanismo y terror*. Si en el texto de 1947 lo que se planteaba era una actitud de espera, en 1955 la espera terminó. Merleau-Ponty sostiene que la Revolución de Octubre no cumplió las expectativas. Para él, al consolidarse en el poder la Revolución traicionó el movimiento por el cual se había originado. Sin embargo, esta actitud no implica un compromiso con el mundo capitalista. Merleau-Ponty no habla de anti-comunismo sino de a-comunismo; es decir, una posición de izquierda que se mantenga a la misma distancia tanto de Estados Unidos como de la URSS.

El a-comunismo, condición estricta para el conocimiento de la URSS porque confronta con su ideología lo que sabemos de su realidad, es al mismo tiempo y sin paradoja, la condición de una crítica moderna del capitalismo, porque es el único que vuelve a plantear en términos modernos los problemas de Marx. (Merleau-Ponty, 1957, p. 251)

Merleau-Ponty coincide con Sartre en que, en una situación determinada, el anti-comunismo podría implicar un enfrentamiento con la clase obrera ya que ésta es comunista. Sin embargo, esto no significa que el Partido no pueda ser sometido a crítica como así tampoco que se tenga que estar ineludiblemente de su lado. “Hay lucha de clases y es preciso que esta lucha exista puesto que hay clases y mientras las haya” (Merleau-Ponty, 1957, p. 251). Merleau-Ponty sostiene que la huelga, las manifestaciones, incluso los medios ilegales son legítimos ya que en la sociedad capitalista existe la opresión y la explotación. Todas las críticas al sistema capitalista son válidas; sin embargo, eso no implica que haya que apoyar a la URSS. El mundo se encuentra dividido en dos, lo que no se debe hacer es verse obligado a estar ciegamente del lado del uno o del otro. “Una izquierda no comunista se da entonces como tarea

constante eludir la enemistad de los antagonistas, desarmar las trampas que el uno prepara para el otro, poner al descubierto la complicidad de sus pesimismos” (Merleau-Ponty, 1957, p. 251).

### Una sola filosofía por época histórica

En 1957, tras la invasión a Hungría, Sartre también se distancia tanto del PCF como de la URSS. El regreso a las posiciones críticas se ve claramente en el artículo “El fantasma de Stalin”, donde se denuncia la burocratización soviética y su política expansionista (Sartre, 2004, pp. 123-240). Sin embargo, el alejamiento de los comunistas no implica, para Sartre, un alejamiento del marxismo como filosofía. Por el contrario, se sumerge en esos años en el pensamiento de Marx como quizá nunca lo había hecho antes, y el producto de este movimiento se expresa en la publicación de *Crítica de la razón dialéctica*.

*Crítica de la razón dialéctica* es, sin lugar a dudas, la segunda gran obra filosófica de Sartre. Su complejidad, su intento de sistematicidad, la elaboración de categorías conceptuales originales y la puesta en cuestión de las premisas ontológicas presentadas en *El ser y la nada* en 1943 lo convierten en un texto de vital importancia dentro del despliegue del pensamiento sartreano. Se trata de una obra difícil, ardua, cuyos objetivos son múltiples. Según el propio Sartre (2004b), la finalidad del escrito es establecer una antropología estructural e histórica, pero también sacar al marxismo de su estado de esclerosis y establecer los límites y posibilidades de la razón dialéctica.

Con esa pluralidad de intenciones, que bien puede ser pensada como una pluralidad que constituye un plexo integral y unitario, Sartre sistematiza una serie de reformulaciones conceptuales que habían ido presentándose en sus ensayos filosóficos y políticos, luego de la publicación de *El ser y la nada*, y que trasvasan las categorías de la ontología fenomenológica expresadas en esa obra. En este sentido, *Crítica de la razón dialéctica* supone un replanteamiento sistemático del pensamiento sartreano, al mismo tiempo que el intento de establecer las premisas de un pensamiento totalizador que haga inteligible la experiencia humana en su doble dimensión, es decir, tanto individual como comunitaria.

A diferencia de Merleau-Ponty, la pregunta por la filosofía no es una cuestión recurrente en Sartre. En “Materialismo y revolución” (1965b), puede encontrarse el atisbo de un planteamiento semejante, sin embargo, la pregunta sartreana no es acerca de la filosofía en general, sino sobre la posibilidad de una filosofía de la revolución.<sup>6</sup>

---

6. En este escrito Sartre sostiene que la doctrina materialista tal como la plantea

Recién en la *Crítica* se da una problematización acerca de la filosofía propiamente dicha. En “Cuestiones de método”, texto escrito en 1957 para una revista polaca y que luego sería una especie de prefacio a la obra mencionada, el filósofo francés da una serie de definiciones acerca de la filosofía que culminan en la conocida tesis de que el marxismo es la filosofía insuperable de nuestra época.

Cabe destacar que la afirmación precedente surge a partir de la definición de la filosofía como “abstracción hipostasiada” (Sartre, 2004b, p. 15) que Sartre da en las primeras páginas de la *Crítica*. A partir de esta definición, la filosofía no es otra cosa que la sistematización de las ideas propias de un momento histórico determinado. Desde este supuesto, el filósofo francés arriesga la afirmación de que no hay más que una sola filosofía viva por época histórica.

A partir de esta concepción, Sartre dice lo siguiente con respecto a los itinerarios de la filosofía moderna:

En primer lugar (la filosofía) es cierta manera de tomar conciencia de sí de la clase ascendente; y esta conciencia puede ser neta o confusa, indirecta o directa: en los tiempos de la nobleza de toga del capitalismo mercantil, una burguesía de juristas, de comerciantes y de banqueros, algo captó de sí misma a través del cartesianismo; siglo y medio después, en la fase primitiva de la industrialización, una burguesía de fabricantes, de ingenieros y de sabios se descubrió oscuramente en la imagen del hombre universal que le proponía el kantismo. (Sartre, 2004b, pp. 15-16)

La filosofía es presentada como un saber que totaliza y sistematiza lo característico de una época histórica y de la clase ascendente correspondiente a dicha época. En este sentido, al continuar siendo el proletariado la clase en pugna con la burguesía y al no haber sido superadas las condiciones históricas que le dieron origen, las tesis del marxismo continúan siendo insuperables por lo que “una pretendida superación del marxismo no pasará de ser en el peor de los casos más que una vuelta al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento contenido en la idea que se pretende superar” (Sartre, 2004b, p. 17).

Como se ha visto en el punto anterior, ni Sartre ni Merleau-Ponty conciben la idea de una filosofía alejada del mundo histórico y de la praxis. En la *Crítica* se afirma enfáticamente que “toda filosofía es práctica,

---

Engels y luego sus seguidores es incompatible con la idea de revolución ya que la deriva del materialismo en un objetivismo metafísico hace que “el materialista, después de superar toda subjetividad y, asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea en un mundo de objetos habitado por hombres objetos” (Sartre, 1949, p. 142).

aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política” (Sartre, 2004b, p. 16). En este punto, Sartre retoma, evidentemente, la tesis que Marx expone en la “Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel”, en donde Marx (2014) reivindica el carácter esencialmente práctico de la teoría y habla de las armas de la crítica y de la crítica de las armas.

Ahora bien, Sartre observa que el marxismo ha entrado en un estado de esclerosis. Transformado en un dogma, no puede dar cuenta del momento histórico sino que se limita a “aplanar” lo existente a un modelo de pensamiento causalista determinado por el proceso de tesis, antítesis y síntesis. Si bien en la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre sólo se refiere a Lukács como un representante del marxismo dogmático a partir de la lectura del texto *Existencialismo y marxismo* (Sartre, 2004b, p. 29), entre lo dicho por Sartre y lo dicho en *Historia y conciencia de clase* del joven Lukács hay varios puntos en común. Para Lukács (1985), la filosofía es un saber totalizador que mantiene un lazo ineludible con la praxis y la historia. Precisamente, para Sartre, la filosofía da cuenta del mundo histórico operando a su vez sobre dicho mundo histórico. Es por eso que cuando una filosofía entra en crisis significa que la época, de la que dicha filosofía es el correlato, entró también en crisis. Para Sartre, las distintas formas en que se presenta la filosofía “son insuperables en tanto no se supera el momento histórico del que son expresión” (Sartre, 2004b, p. 21).

Sartre propone como modo de revitalizar el marxismo la integración a este del existencialismo. En este punto es importante señalar la diferencia existente, para el pensamiento sartreano, entre el saber y la ideología. El saber es la totalidad sistemática que da cuenta del mundo histórico y que opera sobre él. La ideología, por su parte, representa, para Sartre, esferas relativas que, o bien operan integradas dentro del saber, acondicionando ciertas teorías o extendiendo los territorios de estas; o bien intentan negar, desde su relatividad, dicho saber, representando alguna filosofía ya superada por la historia. Para Sartre, el existencialismo tiene el *estatus* de ideología. “Y ya que tengo que hablar de existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una ideología; es un sistema parásito que vive al margen del Saber, al que en un primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse” (Sartre, 1985, p. 21).

Dicha integración es doblemente necesaria puesto que, así como el marxismo necesita del existencialismo para poder regresar a lo concreto, el existencialismo necesita integrarse al marxismo para dejar de ser una simple ideología y formar parte del saber. Si bien el marxismo, en su origen, daba cuenta de la totalidad concreta, su transfiguración en un dogma hizo que se alejara de la particularidad, por lo que incurre en

una noción abstracta de totalidad. El existencialismo es el pensamiento de la particularidad, por lo tanto, su integración al marxismo significa la integración de la particularidad a la totalidad.

Para Sartre, la oposición entre un pensamiento de la totalidad y uno de la particularidad tiene en el siglo XIX como referentes, por un lado, a Hegel y, por otro, a Kierkegaard. Frente a esta oposición, el filósofo francés dice que “Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel como Hegel tiene razón frente a Kierkegaard” (Sartre, 2004b, pp. 21-22) Ahora bien, para Sartre, el pensamiento de Marx se ubicaría como un punto intermedio entre el de Hegel y el de Kierkegaard. “Marx tiene así razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel, ya que es el primero en afirmar la especificidad de la *existencia* humana, y porque toma con el segundo al hombre en su realidad objetiva” (Sartre, 2004b, p. 24).

Ahora bien, si ya en Marx se da la mutua reciprocidad entre la especificidad de la existencia humana y su realidad objetiva, entre el pensamiento de la totalidad y el pensamiento de la particularidad, cabe preguntarse acerca de las razones por las cuales Sartre dictamina la imperiosa necesidad de introducir el existencialismo en el marxismo. Pues bien, se debe volver, entonces, a lo dicho unos párrafos atrás: el marxismo se ha detenido, más allá del pensamiento de Marx, por lo cual se lo debe someter a una revisión crítica que lo vuelva a habilitar como pensamiento concreto de la historia, y, para Sartre, el existencialismo es una instancia nodal para cumplir dicho objetivo. Cabe a su vez una pregunta más: ¿qué existencialismo debe introducirse en el marxismo? La pregunta tiene una validez más que importante, ya que el propio Sartre sostiene, poniendo como ejemplo la obra de Jaspers, que el existencialismo es el “arma” de la burguesía contra el capitalismo. “Esta ideología de repliegue expresaba bastante bien, aún ayer, la actitud de cierta Alemania con sus derrotas y la de cierta burguesía europea que quiere justificar sus privilegios por medio de una aristocracia del alma” (Sartre, 2004b, p. 25).

### **Negación y realización de la filosofía**

Como se ha mencionado en el apartado anterior, a diferencia de Sartre, en el desarrollo de su obra Merleau-Ponty ha problematizado de manera recurrente el concepto de filosofía. Cabe mencionar que no se trata de un tema que Merleau-Ponty haya trabajado de manera sistemática, “sino que se ha tratado esencialmente de esbozos fragmentarios, muchas veces ambiguos y no exentos de contradicciones entre sí; puede encontrarse, no obstante, una línea de continuidad que subyace a los diversos textos en los que el tema es trabajado” (Cladakis, 2012, p. 159). A pesar de ello, puede entrecerse el intento de configurar un

pensamiento que se encuentre “más acá” del pensamiento reflexivo y que se encuentre abierto al mundo y a la historia.

En “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”, la obra de Marx aparece presentada como “a-filosofía”, término con el cual se hace referencia a un pensamiento que intenta ser filosofía negando la filosofía. La a-filosofía aparece, pues, como un acontecimiento que, surgiendo del mundo histórico, funda nuevos sentidos y nuevas realidades. En palabras del propio Merleau-Ponty: ella es “filosofía negativa, en el sentido de «teología negativa», «teología negativa» que abre acceso al absoluto, no como un «más allá», segundo orden positivo, sino como otro orden que exige un más acá, el doble, que sólo es accesible a través de sí mismo” (Merleau-Ponty, 1996, p. 275).

Es aquí donde aparece la mención a la *Crítica de la razón dialéctica*, más precisamente a “Cuestiones de método”. Merleau-Ponty presenta la cuestión: “Sartre: un texto de la *Crítica de la razón dialéctica*, para ver, si como él dice, Marx es la filosofía insuperable, o un momento de la historia de la a-filosofía” (1996, p. 278).

A partir de este planteo, se abren una serie de divergencias nodulares entre los pensamientos de Sartre y de Merleau-Ponty. Ante todo, no habría una oposición radical entre Hegel y Kierkegaard, ni Marx sería una síntesis superadora de dicha oposición. Por el contrario, las obras de Hegel, Marx y Kierkegaard son pensadas como momentos dentro del despliegue mismo de la a-filosofía. La a-filosofía emerge como un hiato con respecto a la filosofía tradicional. No se trata de concebir la historia de la filosofía como momentos que superan a los momentos anteriores. Esto hace que pensadores como Hegel, Marx o Kierkegaard, el propio Nietzsche incluso, más allá de las diferencias inobjetables entre ellos, ninguno representa la superación del otro. Se trata, más bien, de distintas perspectivas, de diferentes planteos que transitan en paralelo tras la disolución de la filosofía tradicional.

Cuando se aboca a la exposición e interpretación de los textos de juventud de Marx, Merleau-Ponty señala que las críticas que se realizan al idealismo no deben ser comprendidas como “una suerte de positivismo según la cual la broma idealista es desprovista de sentido, sino como verdad de esta filosofía, en su forma mistificada” (Merleau-Ponty, 1996, p. 275). Merleau-Ponty observa que, para Marx, la filosofía, comprendiendo a esta bajo la forma del idealismo, es una de las formas alienadas de la existencia humana, de la misma manera que lo son la religión y la economía política. Sin embargo, es por esto mismo que tienen un valor: son la expresión de una circunstancia histórica determinada.

Si en los *Manuscritos de 1844*, Marx acusaba a los jóvenes hegelianos de desear que el mundo devenga en filosofía, esto se debía a que su planteo era el inverso. Merleau-Ponty lo señala de manera bien clara:

“Necesita más que el «mundo devenga en filosofía», que la filosofía devenga en el mundo” (1996, p. 323). Si bien algunos marxistas suponían aquella concordancia entre filosofía y praxis en un futuro incierto, ya en la introducción a *Signos* Merleau-Ponty señala que esa esperanza en un mundo futuro, y, por lo tanto, imaginario, iba en contra de lo planteado por el mismo Marx. “La apelación a un porvenir indefinido conserva la doctrina como manera de pensar en el momento en que encuentra obstáculos como manera de vivir. Lo cual es exactamente, según Marx, el vicio de la filosofía” (Merleau-Ponty, 1964, p. 15). Esta enunciación está, pues, dirigida a los marxistas contemporáneos que, al no ver realizada la unidad entre teoría y praxis en el presente, la proyectan como algo a darse en el futuro. En este aspecto, Merleau-Ponty señala que muchos seguidores de Marx incurren en la misma actitud que Marx criticaba de los jóvenes hegelianos.

Merleau-Ponty señala que las críticas de Marx van dirigidas a la escisión entre lo que sostiene la filosofía alemana y la realidad histórica que se encontraba atravesando realmente Alemania. Por un lado, la filosofía alemana era la única que estaba a la altura de las revoluciones que estaban sacudiendo a Europa; por otro, la situación económica, social y política de ese país se encontraba atrasada con respecto a Francia e Inglaterra. Merleau-Ponty dice que en Marx: “La filosofía se vuelve contra el mundo que ella critica (la realidad alemana atrasada), deviene en un lado del mundo, su relación con él es una relación de reflexión, tensión contra un otro” (1996, p. 329). Al devenir crítica del mundo, la filosofía no niega solo al mundo sino que, también, se niega a sí misma como filosofía separada. Sin embargo, al negarse a sí misma se realiza. Lo que era una forma alienada de la existencia humana se vuelve una forma de existencia verdadera, aunque ya no es más filosofía.

Siguiendo, en parte, los planteos de Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*, el fenomenólogo francés piensa la época contemporánea como una época de crisis, tanto en sentido teórico como en sentido práctico. En este aspecto, hay un punto de convergencia con Sartre. La crisis teórica y la crisis histórica se encuentran ligadas en una articulación dialéctica. Al igual que el autor de *La náusea*, Merleau-Ponty toma como referente de esta crisis la conversión del marxismo como dogma. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ambos filósofos. Para el primero, como se ha señalado, la crisis del marxismo es la crisis del saber de nuestra época histórica. En cambio, para Merleau-Ponty, el problema del marxismo se encuentra ya en el propio Marx, más precisamente en el momento en que el pensador de Tréveris intenta instituir su obra como ciencia sistemática. La reconfiguración del pensamiento de Marx como pensamiento abierto al mundo es, para Merleau-Ponty, similar al de Hegel.

El pensamiento de Marx compartiría con Kierkegaard y con Hegel dos aspectos fundamentales: no tratarse de un pensamiento de sistema y concebir a la filosofía como algo que surge de una experiencia vital más profunda. Con respecto al hecho de que el pensamiento de Hegel no sea pensado como el “sistema de Hegel”, si bien puede resultar llamativo a primera vista, lo que ocurre es que Merleau-Ponty continúa manteniendo la misma posición que en su estudio sobre “El existencialismo en Hegel”: la *Fenomenología del espíritu* y las obras anteriores a ésta se diferencian de la *Ciencia de la Lógica* y de la *Enciclopedia* en tanto que no plantean un sistema filosófico acabado donde todas las contradicciones se resuelven en una síntesis última, sino que en ellas se expone que el saber se va realizando junto a la historia sin llegar ésta a ninguna realización final.

Merleau-Ponty opone el Hegel de 1807 con el posterior, al mismo tiempo que lo opone con las versiones de manual. El mismo Hegel sería un representante de esta anti-filosofía que, en un primer momento, puede pensarse como particularmente anti-hegeliana. Esta misma oposición entre un “primer Hegel” y un “segundo Hegel” es establecida también con respecto a Marx. Precisamente, Merleau-Ponty relaciona al Marx de la *Crítica a la Filosofía del Derecho* y de los *Manuscritos de 1844* con el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, mientras que compara al Marx de *El capital* con el Hegel de la *Lógica*. “Notablemente, el pasaje del joven Marx a *El capital* no será tanto el pasaje de la filosofía a la ciencia como el pasaje de la *Fenomenología* a la *Lógica*” (Merleau-Ponty, 1996, p. 325).

Esta frase representa una toma de posición de Merleau-Ponty con respecto a la discusión en torno al Marx “pre-marxista” de los textos de juventud y al Marx “marxista” del *El capital*. Lo que pasaría en el pasaje de un período a otro sería similar a lo que sucedía en Hegel: Marx dejaría atrás la comprensión de la filosofía como negación de la filosofía para establecer un sistema metafísico. Es interesante destacar la manera en que Merleau-Ponty ubica un momento de disrupción dentro de la obra de Marx que es el mismo que el realizado por Althusser con su reconocida teoría de la “ruptura epistemológica”. Sin embargo, la valoración entre un momento y otro es opuesta. Para Althusser, entre el Marx de los escritos de juventud y el Marx maduro, momento que se iniciaría con *La ideología alemana* y que llegaría a su punto con *El capital*, se produce una ruptura con la filosofía hegeliana, con el humanismo burgués y “con la ideología burguesa del mundo dominante, en el poder, y que reinaba no sólo sobre las prácticas sociales, sino también en las ideologías prácticas y teóricas, en la filosofía y hasta en las obras de la economía política y del socialismo utópico” (Althusser, 2008, p. 185). En cambio, para Merleau-Ponty, ese pasaje significa la transfiguración del pensamiento de Marx en modelo clásico de filosofía tradicional que

pierde la potencia de sus obras de juventud al desear instituirse como sistema filosófico-científico.<sup>7</sup>

## Conclusión

Tanto para Sartre como para Merleau-Ponty, la filosofía no debe ser pensada de manera escindida del mundo histórico. En este aspecto, teoría y praxis se articulan en una relación dialéctica donde un elemento no puede ser disociado del otro. El hombre está en el mundo, involucrado en una situación, junto a otros hombres. A partir de ello, para ambos autores, la noción de compromiso se entrelaza con la acuciante preocupación por el marxismo como filosofía que busca no sólo interpretar el mundo, sino también transformarlo.

Desde este punto de convergencia, acontecen las divergencias entre los dos filósofos. Sus diferencias frente al denominado socialismo real son el correlato de una forma de comprender la filosofía que no se limita a la simple especulación teórica. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial, de la ocupación, del colaboracionismo, como así también la irrupción de la Revolución Rusa, su devenir en campos de concentración, y la emergencia de la Guerra Fría son acontecimientos frente a los cuales ni Sartre ni Merleau-Ponty permanecieron ajenos.

Dentro de ese complejo entramado histórico, el socialismo real se presentaba como el devenir mundo del pensamiento de Marx. Sartre y Merleau-Ponty siempre se opusieron a la escolástica marxista a pesar de sus diferencias políticas; sin embargo, la manera de repensar el marxismo en sus momentos de crisis fue muy distinta. Como se ha visto, Sartre intenta revivificar el marxismo al que considera la filosofía insuperable de su época atribuyéndole una denominación que no hubiera realizado en la década de los 40.

Por su parte, la posición de Merleau-Ponty difiere radicalmente. Si bien este autor considera al marxismo como una herramienta fundamental para la comprensión de la realidad, no piensa que este sea el “Saber” de nuestra época. Precisamente, Myriam Revault d’Allones (2001) señala que, frente a la tesis sartreana que hace del marxismo la filosofía real de nuestra época en tanto las condiciones que lo crearon no han sido superadas, Merleau-Ponty afirma al marxismo como un método de duda radical. Precisamente, a partir de su idea de a-filosofía, Merleau-Ponty

---

7. Sobre la cuestión en torno a la ruptura epistemológica resulta sumamente interesante el artículo de Pedro Karczmarczyk, “La ruptura epistemológica, de Bachelard a Balibar y Pécheux” (2013) donde el autor expone el desarrollo del concepto a partir de su origen con Bachelard, su apropiación por parte de Althusser y los análisis posteriores por parte de los seguidores de este último.

revalida el momento negativo del pensamiento de Marx, es decir, como crítica del mundo. Y en este sentido, como se ha visto, piensa en paralelo la obra de Marx con la de Hegel, Nietzsche y Kierkegaard.

Si bien este debate ya posee más de cincuenta años, continúa vigente hoy día. La pregunta acerca del marxismo, de su estatus epistemológico, de su posibilidad de realización en la praxis, de los límites y alcances de su posible realización, de su posibilidad de ser una crítica o una alternativa integral al capitalismo, son preguntas que continúan realizándose en el campo de la filosofía, de la política y de la filosofía política.

## Referencias

- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.
- Caeymaex, F. (2009). La *Critique de la raison dialectique*: une phénoménologie de la praxis. *Alter. Revue de Phénoménologie*, 17, 29-44.
- Cladakis, M. (2012). "Filosofía y a-filosofía: una aproximación a la lectura Merleau-pontyana del pensamiento de Hegel". *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 157-172.
- Desan, W. (1971). *El marxismo de Jean-Paul Sartre*. Paidós.
- Eiff, L. (2012). *Filosofía y política existencial: Merleau-Ponty, Sartre y los debates argentinos*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Gómez-Muller, A. (2008). *Sartre. De la náusea al compromiso*. Siglo del Hombre.
- Karczmarczyk, P. (2013). "La ruptura epistemológica, de Bachelard a Balibar y Pêcheux". *Estudios de Epistemología*, 10, 9-33.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo.
- Marx, K. (2014). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Pretextos.
- Mazora, M. (2017). *Marx, discípulo de Engels*. Universidad Nacional de San Martín.
- Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y terror*. Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Filosofía y lenguaje*. Proteo.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido*. Península.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux, 1951-1961*. Verdier.
- Sartre, J.P. (1949). *Situations III*. Gallimard.
- Sartre, J.P. (1965a). *Historia de una amistad*. Nagelkop.
- Sartre, J.P. (1965b). *La república del silencio*. Losada.
- Sartre, J.P. (1966). *Problemas del marxismo 1*. Losada.
- Sartre, J.P. (1979). *Sartre por él mismo*. Losada.
- Sartre, J.P. (1988). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Sur.

Sartre, J.P. (2003). *¿Qué es la literatura?* Losada.

Sartre, J.P. (2004a). *Problemas del marxismo II*. Losada.

Sartre, J.P. (2004b). *Crítica de la razón dialéctica*. Losada.

Revault d'Allonnes, M. (2001). *La chair du politique*. Michalon.

Rodríguez García, J.L.(2004). *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*.  
Bellaterra.