



Libertad, historia y política en *Fenomenología de la percepción*

Natalia Bustelo

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos reconstruir la filosofía práctica que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) esboza en el último apartado de su obra *Fenomenología de la percepción* (1945). En esa reconstrucción atenderemos especialmente a los deslindes de la noción de libertad en tanto ella es utilizada como el hilo conductor para alcanzar la correcta comprensión del ámbito de la acción humana. Dado que la argumentación se presenta como el resultado de una investigación fenomenológica nos propondremos también explicitar las características y los supuestos del proceder filosófico que la obra asume como válido.

1. Introducción

En la filosofía francesa de los años 50 la historia y la política se presentan como ámbitos que reclaman una reflexión sistemática. La comprensión del hecho de la historia y las posibilidades de la política son reconocidas como metas explícitas en las filosofías tanto de Kojève como luego de Sartre y Merleau-Ponty. Aunque estos filósofos inscriben sus propuestas en corrientes distintas, comprenden la historia y la política como el producto de la acción humana y organizan sus reflexiones en torno de la noción de sujeto. Justamente en los años 60 el estructuralismo francés cuestionará la validez de esas filosofías en tanto ellas privilegian el acceso al sujeto y reducen la pregunta por la historia a la pregunta por la “historia humana”.

En lo que respecta a la propuesta de Merleau-Ponty, en sus escritos tardíos puede encontrarse cierta transición hacia un tratamiento estructuralista de los problemas filosóficos. Pero ya en una obra temprana como *Fenomenología de la percepción* el filósofo formula su propuesta incorporando uno de los textos centrales del estructuralismo, la teoría del lenguaje de Saussure; asimismo, concibe la percepción y el lenguaje como estructuras independizadas del sujeto conciente. De todos modos, a diferencia del estructuralismo, en ese período Merleau-Ponty confía en la posibilidad de establecer el origen de esas estructuras, es decir, cree poder mostrar el modo cómo ellas son originadas por la actividad constituyente del sujeto en su interacción con el mundo.

Merleau-Ponty se presenta a sí mismo como un heredero de los planteos tardíos de Husserl, en especial de la problemática del origen de la historia formulada en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Aquel se propone construir una filosofía que finalmente logre pensar al hombre en su contingencia, lo que en algún momento se llamó una “fenomenología existencial”: “[...] rechazando la antítesis sartreana, esta fenomenología tiene como programa la descripción de lo que se encuentra precisamente *entre* el “para sí” y el “en sí”, la conciencia y la cosa, la libertad y la naturaleza”.¹

La estrategia del filósofo consistirá en sostener que para resolver los problemas planteados por la tradición filosófica es necesario atender a la facticidad,

¹ Descombres, V., *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1998. p. 82.

esto es, al *factum* de que existimos y somos libres, de que alma y cuerpo están unidos. En ese sentido, las alternativas filosóficas clásicas responderían a una hipóstasis que la filosofía de Merleau-Ponty disuelve al mostrar la convivencia de esas alternativas en la síntesis “finita” (es decir, inacabada y precaria) en que consiste la existencia humana. Se trata de una filosofía trascendental que reemplaza la noción de sujeto autoconstituido por la noción fenomenológica de cuerpo encarnado, un constituyente constituido por su ser en el mundo (*être au monde*). Pues, esta filosofía entiende que el yo que constituye el mundo es el *yo que percibe*, aquel que es afectado corporal e inmediatamente por el sentido del mundo, y no aquel *yo pensante* propuesto por las filosofías del sujeto desde Descartes, un yo autoconstituido que sólo accede a representaciones del mundo. Asimismo, los análisis de la síntesis preintelectual (producida espontáneamente por el cuerpo vivido) permiten que por primera vez la filosofía comprenda los fenómenos de la percepción y de la acción humana sin borrar su inscripción en la facticidad.²

En lo que respecta a *Fenomenología de la percepción*, la obra se presenta como un proyecto de descripción del fundamento de la percepción y la historia, esto es, como la explicitación de las vivencias que son anteriores a la constitución del lenguaje y la cultura y que operan como condición de posibilidad del sujeto. Hundiendo sus raíces en el proyecto fenomenológico husserliano, Merleau-Ponty intentará “volver a encontrar ese contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico”³, para expresar predicativamente el sentido antepredicativo o la expresión pura de los fenómenos implícita en nuestras operaciones significativas.

Entre esos fenómenos se encuentra el deslinde del ser de la política. Al respecto, en una obra posterior a *Fenomenología*, Merleau-Ponty presenta el comunismo de los años 60 como una de las experiencias que pertenece a ese ámbito antepredicativo y que desde su facticidad convoca a repensar el modo de concebir la política y la historia. En el Prefacio de *Signos* el comunismo es concebido como un fenómeno que exige extraer consecuencias no sólo sobre el ser del marxismo, sino también sobre el modo de pensar la relación entre filosofía y política. Establecida esa importancia Merleau-Ponty formula las siguientes preguntas:

“¿dónde se hace la historia? ¿Quién la hace? ¿Cuál es ese movimiento que traza y deja tras sí las figuras del surco?”⁴

Las respuestas deben superar la alternativa clásica –comprometida con una estructura racional pero no vivencial– con que se plantearon esas cuestiones, esto es: o bien, lo político responde a un movimiento de la historia en el que lo fáctico individual tiene poco margen, y la historia y la política es un despliegue de lo racional; o bien, lo político es el producto contingente de la libertad del hombre, y por ello no hay estructuras que lo determinen y que permitan proponer teorizaciones. Merleau-Ponty afirmará que una verdadera comprensión de la política y la historia –y de nuestra relación con ellas– debe orientarse hacia la ontología, pues la tradición ha pasado por alto que el modo de ser de ellas es similar al ser abierto o posible que presenta el

² “No tenemos que preguntarnos, pues, por qué el sujeto pensante o la conciencia se advierte como hombre o como sujeto encarnado o como sujeto histórico, ni debemos tratar este advertir como una operación segunda que el sujeto efectuaría a partir de su existencia absoluta: el flujo absoluto se perfila bajo mi propia mirada como “una conciencia” o como hombre o como sujeto encarnado, porque es un campo de presencia – presencia a sí, al otro y al mundo”, y que esta presencia lo arroja al mundo natural y cultural a partir del cual se comprende”. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 458.

³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 7.

⁴ Merleau-Ponty, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964 p. 28.

lenguaje y el pensamiento.⁵

Así, las filosofías anteriores no encontraron nociones capaces de dar cuenta de la inmanencia y la contingencia de la historia y la política porque no atendieron a esa ontología de lo posible, a la apertura del ser que las nociones de absoluto relativo, visibilidad e invisibilidad permitirían poner de relieve. El tratamiento que Merleau-Ponty hace de estas cuestiones en *Signos* alcanzaría, entonces, una verdadera comprensión de la historia y la política: una comprensión que muestra el despliegue de la historia y la política en la multiplicidad de planos propia del mundo y la existencia.

En el último apartado de *Fenomenología de la percepción*, escrito casi dos décadas antes a la experiencia del comunismo que funciona como disparador de la reflexión política, encontramos también una teorización sobre las mismas cuestiones. Ambos textos critican a las filosofías anteriores por enmarcar el problema del ser de la política y de la historia en una alternativa racional que impide una reflexión que dé cuenta de la compleja existencia mundana de esos fenómenos. Asimismo, en ambos textos se busca una comprensión de la historia que atienda al intercambio de sentido entre mundo y sujeto, y se rechaza la posibilidad de una filosofía de la historia en tanto determinación teleológica del devenir. La diferencia fundamental entre estas obras reside en que en *Fenomenología* la ontología no se desarrolla a través de las nociones de visibilidad e invisibilidad, sino de nociones que se inscriben dentro del proyecto fenomenológico husserliano, a saber la distinción entre yo natural y yo pensante, y la noción de *Sinnggebung* (“operación activa de significación que define a la conciencia”⁶). En las páginas siguientes nos propondremos reconstruir la argumentación que conduce a la postulación de esas nociones.

2. El ser de la historia y de la política en *Fenomenología de la percepción*

La reflexión sobre la historia humana en *Fenomenología* aparece explícitamente desarrollada en la tercera parte, apartado III, titulado “La libertad”. Luego de más de trescientas páginas dedicadas a investigaciones en torno del fenómeno de la percepción, Merleau-Ponty se dedica en el último apartado a cuestiones propiamente de teoría política. El clásico problema de la libertad permite allí conectar las conclusiones de la investigación ontológica con las preguntas de la filosofía práctica, a saber: ¿Cómo es la relación entre el sujeto libre y el mundo causal? ¿Quién es responsable del devenir histórico? ¿Cuándo es moral la acción humana?

Para responder a estas preguntas Merleau-Ponty retoma la comprensión del hombre y su relación de expresión con el mundo que fue desarrollada en las páginas anteriores. Siguiendo esas investigaciones, la política y la historia deben ser pensadas como la relación de sentido entre el mundo vivido y el sujeto que existe implicado en el mundo (ese sujeto dador de sentido pero también receptor del sentido que el mundo expresa). Así, los análisis mostrarán cómo, al igual que en la percepción, el operar libre y constituyente del sujeto se da sobre un suelo de determinación: un campo de posibles estructurado tanto por el sentido originario del mundo como por la sedimentación de las opciones libres del sujeto. Se trataría de un yo encarnado que en su actuar adquiere un estilo de ser que motiva, sin determinar causalmente, su acción libre. Asimismo, según Merleau-Ponty el análisis del poder de acción conduce a

⁵ La historia “es del mismo orden que el movimiento de la Palabra y el Pensamiento y, en último término, que el estallido del mundo sensible entre nosotros: por doquier hay sentidos, dimensiones, figuras más allá de lo que cada “conciencia” habría podido producir, y son sin embargo hombres los que hablan, piensan, ven. Estamos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje y del ser”, Merleau Ponty, *op. cit.* p. 28.

⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 11.

rechazar la posibilidad de una “filosofía de la historia”, es decir, de un movimiento de la historia que trascienda la libertad humana. Pues, puede descubrirse como probable que el sujeto opte por mantener su carácter de ser, pero no puede presentarse una dialéctica de la historia que deduzca ya sea el actuar del sujeto, o el sentido de la historia.

Esbozada de modo general el camino que tomará Merleau-Ponty para responder a la cuestión de la libertad, podemos detenernos en el proceder argumentativo específico del párrafo.

3. La Libertad

3. 1. Aproximaciones al fenómeno de la libertad

"Qué es, pues, la libertad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo."⁷ Con esta formulación poética Merleau-Ponty sintetiza hacia el final del apartado el resultado de sus investigaciones en torno a la libertad. Siguiendo el método fenomenológico, la argumentación avanza a través de dos aproximaciones reflexivas a la libertad en tanto fenómeno: en la primera se confrontan las vivencias de libertad con la noción propuesta por la lógica científica; en la segunda se revisa la concepción idealista que presenta la libertad como absoluta. Merleau-Ponty mostrará que ambas concepciones no logran aprehender el fenómeno en cuestión porque se limitan a pensarlo en el marco de la determinación. La acción humana aparece planteada allí bajo la siguiente alternativa: o bien, la acción está determinada por el mundo; o bien, el hombre actúa constituyendo un mundo, cuyo ser está causalmente determinado⁸.

La primera reflexión revisa, entonces, la explicación científica de la libertad. Siguiendo una lógica causal, esa explicación sostendría que nuestra acción supuestamente libre responde, en realidad, a causas o motivos exteriores. Aunque Merleau-Ponty no lo mencione, un ejemplo paradigmático de una filosofía política construida con ese tipo de lógica puede encontrarse en la teoría política de Hobbes. La estructura psíquica del hombre que se describe en la primera parte del tomo I de *El Leviatán* (esas pasiones que se originan mecánicamente cuando el hombre vive en estado de naturaleza) es retomada en la segunda parte para establecer las premisas del razonamiento que tiene como conclusión la necesidad de un pacto fundante y regulador de la sociedad y el orden político.

Para Merleau-Ponty el error de esa explicación residiría en la utilización de una argumentación racionalista para pensar el ámbito de la acción, pues con ello se pasa por alto la distinción cualitativa entre el movimiento que se descubre en la serie de las cosas y la acción propiamente humana. El pensamiento objetivista no atiende a la relación peculiar del hombre con el ser. Al respecto, Merleau-Ponty afirma en las primeras líneas del apartado que “es evidente que ninguna relación de causalidad es concebible entre el sujeto y su cuerpo, su mundo y su sociedad”⁹.

Merleau Ponty señala otra inconsistencia que considera más fuerte para rechazar esa lógica. Inscribiéndose en la tradición fenomenológica, afirma que la cuestión que torna totalmente inviable esa explicación de la libertad es su rechazo de las vivencias: experimentamos que decidimos y actuamos, que somos libres de actuar de un modo u otro en una determinada situación, mientras que la explicación científica

⁷ Merleau-Ponty, , *op.cit.*, p. 46.

⁸ “... al pensamiento objetivo que incluye al sujeto en la red del determinismo se opuso la reflexión idealista que apoya el determinismo en la actividad constituyente del sujeto”, Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 450.

⁹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p.444

nos pide que concibamos esa vivencia como una ilusión, y que aceptemos que nuestra acción es causada o motivada por seres o cosas exteriores. Merleau-Ponty no encuentra ninguna razón para concebir esa vivencia como una ilusión. Por el contrario, sus investigaciones se basan en la descripción de datos obtenidos en la introspección de la propia conciencia. En ese sentido, leemos en la segunda oración del apartado que analizamos: "So pena de perder el fundamento de todas mis certezas, no puedo poner en duda lo que me enseña mi presencia a mí mismo."¹⁰

En el caso del fenómeno de la libertad, cuando me vuelvo hacia mí mismo para analizar las vivencias, mi conciencia me enseña que realizo actos no causados por el exterior y si se acepta el método, esta evidencia es suficiente para descartar la posibilidad de que la libertad sea una ilusión. La única garantía de una correcta comprensión de un fenómeno es el apoyo efectivo en la descripción sistemática de las vivencias, pues sólo esa descripción es capaz de develar las condiciones de posibilidad y realidad de los fenómenos que se nos presentan. En el texto que analizamos Merleau-Ponty se vale frecuentemente de ejemplos tomados de situaciones concretas para describir los actos de sentidos implicados en un fenómeno, se busca allí explicitar el origen del sentido, esto es, si el sentido que el sujeto acepta como válido proviene de su propia actividad constituyente (de una *Sinngebung*) o es una expresión del sentido propuesto por el mundo.

Uno de los supuestos de este método es la posibilidad de reconocer el origen del sentido, esto es, la posibilidad de retrotraerse reflexivamente al momento en que de un modo irreflexivo se produjo lo que Merleau-Ponty llama el fenómeno de la expresión (esa vida antepredicativa en la que a través de la percepción sujeto y mundo entablan un comercio mudo) y distinguir al productor de ese sentido. La posibilidad de "explicar nuestro saber primordial de la realidad"¹¹ que Merleau-Ponty acepta en el Prólogo de *Fenomenología* será uno de los supuestos más discutidos por la filosofía francesa posterior y es negada en la noción derridiana de *differance* o en la foucaultiana de dispositivo, entre otras.

Volviendo al análisis de la libertad, el texto prosigue mostrando que uno se encuentra con la propia vivencia de libertad, por ejemplo, cuando atiende a las calificaciones que los otros hacen de uno. Si me concibo como conciencia pura y analizo la validez de sentido de las tesis que me califican, descubro que ellas no logran determinarme sin mi consentimiento: soy libre de darles sentido o hacerlas a un lado; debo elegir entre adoptar el punto de vista de los otros o adoptar uno distinto. Vuelto hacia mí mismo "soy un flujo anónimo, un proyecto global en donde no hay aún «estados de conciencia», ni menos aún calificaciones de ningún tipo".¹²

Esta caracterización nos permite explicitar otro supuesto del método, pues sólo puedo distinguir el sentido constituido por mí de las calificaciones que los otros hacen de mí si me es posible retrotraerme a mi esfera privada y distinguir entre el yo que existe en el mundo y el yo trascendental (o la conciencia pura que da sentido libremente). En ese proceso descubro que "soy todavía yo quien hace ser al otro para mí y que nos hago ser, a uno y a otro, como hombres"¹³. Con esto, el acceso a las estructuras ontológicas a través de la introspección parece presentar una primacía ontológica de la primera persona. Pero el mismo Merleau-Ponty se encargará de negar esa posibilidad, pues si se reconociera esa primacía del yo, el acceso a la alteridad se presentaría como una vivencia mediada, como una decisión de un yo omnipotente; no podría plantearse el problema del otro ni la intersubjetividad en la que me descubro existiendo. Así, debe desecharse la primacía de la primera persona en tanto se

¹⁰ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 442.

¹¹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 16.

¹² Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 442.

¹³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 443.

oponen a las vivencias –que, en última instancia, operan como el criterio de verdad de las investigaciones filosóficas.

Merleau-Ponty considera la primacía de la primera persona como una abstracción, ya que niega nuestra vivencia de existir junto a los otros, el vínculo originario que experimentamos con los otros. Para analizar ese vínculo sin cuestionar la validez del método retrospectivo que se realiza en primera persona, el fenomenólogo propone distinguir dos momentos al interior de esa descripción retrospectiva que permite el acceso a la estructura única del sujeto concreto. En un primer momento, la conciencia se presenta a sí misma como pura, portadora de una *Sinnggebung* centrífuga; sin embargo, en un análisis más profundo ella se presenta idéntica a su presencia en el mundo y al otro, se descubre originariamente conectada con otras conciencias y arrojada a un mundo. Por ello Merleau-Ponty aclara unas páginas después: “El otro no es necesariamente –más: nunca es por completo– objeto para mí. Y, por ejemplo en la simpatía, puedo percibir al otro como existencia desnuda y libertad lo mismo que yo o tan poco como yo. El otro como objeto no es más que una modalidad insincera del otro, como la subjetividad absoluta no es más que una noción abstracta de mí mismo”.¹⁴

Cuando me retrotraigo a mis tesis de sentido descubro, en primera instancia, mi subjetividad constituyente (soy un ser para sí), pero, en seguida, se me revela también mi corporalidad, y ella me impide concebirme como absolutamente individual, pues me descubre arrojado al mundo en el que estoy expuesto a la mirada de los demás como hombre entre hombre (soy un ser para el otro), me descubre como un constituyente constituido por el doble anonimato de mi existencia individual y mi existencia en un mundo junto a otros.¹⁵

Atendiendo a esa caracterización, la fenomenología debe ser caracterizada como una filosofía de la conciencia, una filosofía que descubre en sus descripciones un sujeto productor de sentido y así constituyente del mundo. Sin embargo, esa etiqueta debe matizarse cuando se atiende a que la fenomenología cuestiona la exclusividad de la operación trascendental subjetiva: la descripción de las vivencias descubre que la constitución de sentido no se da únicamente desde el polo subjetivo, el sujeto no es una unidad cerrada sobre sí misma, un ser ubicado más acá de la existencia en un mundo, sino un constituyente implicado en un mundo en una relación de expresión.¹⁶ El reconocimiento de una actividad constituyente mundana inscribe al sujeto en una situación y elimina, así, el idealismo trascendental: el sujeto no se presenta como un ser omnipotente que a través de su conciencia intelectual constituye el mundo y a los otros.

De todos modos, ese sentido del mundo pone en discusión una de las condiciones de posibilidad del análisis retrospectivo de la conciencia y con ello de la filosofía de la conciencia: la transparencia del sujeto aparece opacada por un sentido espontáneo no subjetivo, y podría objetarse que esa “mundanidad” del mundo nubla la

¹⁴ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 455.

¹⁵ “Es, pues, necesario que en la reflexión más radical yo capte alrededor de mi individualidad absoluta como un halo de generalidad o como una atmósfera de «socialidad». Ello es necesario si, en lo sucesivo, las palabras «un burgués» y «un hombre» han de poder tomar un sentido para mí. Es necesario que me capte de entrada como excéntrico a mí mismo y que mi existencia singular, por así decir, difunda a su alrededor una existencia en cualidad. [...] Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros, sea a la vez un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser en el mundo es el portador concreto de este doble anonimato”, Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 445-456.

¹⁶ Cf. Barbaras, R., *La Fenomenología de Merleau-Ponty*, http://www.pucp.edu.pe/cef/docs/fenomenologia_merleau_ponty.pdf, pp. 2 y 3.

evidencia que garantiza el acceso retrospectivo al origen de sentido. Para resolver esta posible crítica, Merleau-Ponty acuñará en sus trabajos tardíos las nociones de visibilidad e invisibilidad y se distanciará de los análisis retrospectivos. Pero aquí nos limitaremos a la reconstrucción del proceder del último apartado de *Fenomenología de la percepción*.

Una vez descartada la posibilidad de que nuestra acción responda a causas, Merleau-Ponty prosigue sus investigaciones revisando una variante más moderada de lo que llamó la explicación causal de la libertad. Aquellos que explican la libertad mediante la noción de decisión motivada intentarían, sin éxito, reconocer una diferencia entre el movimiento causal y la acción humana, ésta consistiría en una decisión influida –y no necesariamente causada– por motivos exteriores al sujeto. Nuevamente el análisis de las vivencias descubre el problema de esa posible respuesta. Ésta confunde la relación entre deliberación y decisión en tanto supone que primero delibero y luego me decido a actuar. Pero el proceso es el inverso: cada sujeto da sentido al mundo constituyendo un proyecto personal (un sentido sistematizado libremente por el sujeto), y es en el marco de esta decisión que ciertos datos exteriores se manifiestan como motivos de deliberación¹⁷.

Con ese argumento, Merleau-Ponty cree haber comprobado la necesidad de rechazar la explicación causal de la libertad. Sin embargo, antes de revisar la noción de libertad propuesta por el idealismo, descarta dos nociones que, al igual que la explicación causal, niegan la vivencia de libertad: la noción de impotencia de la voluntad y la de obstáculos a la libertad. Ellas intentarían mostrar que la libertad es una ilusión, o bien porque nuestra voluntad no es capaz de realizar aquello que desea, o bien porque encuentra trabas en la realización. Los análisis fenomenológicos revelan que sólo puede pensarse coherentemente que la voluntad sea impotente o que encuentre obstáculos para realizarse si se sostiene que el hombre es libre, pues algo cobra sentido como motivo, voluntad u obstáculo en el marco de un proyecto que atribuye libremente sentido al mundo.

De esta manera, la primera aproximación al fenómeno de la libertad arroja como resultado que el hombre actúa, da sentido al mundo, sin seguir causas o motivos exteriores que se le impongan de modo inexorable; las cosas como tales no afectan al sujeto, sino que éste las hace surgir libremente al atribuirles un sentido y un valor. Y Merleau-Ponty saca la siguiente conclusión: "Nada hay, pues, finalmente, que pueda limitar la libertad, sino lo que ha determinado ella misma como límite por medio de sus iniciativas, y el sujeto sólo tiene el exterior al que se da"¹⁸.

3.2. La libertad como indeterminación absoluta

La argumentación prosigue presentando una segunda reflexión de la libertad, a través de la cual se tornarán explícitas las limitaciones de la primera caracterización.

Las primeras reflexiones descubrieron que la libertad no es pasible de condicionamientos externos, sin embargo, tengo la vivencia de condiciones que van más allá de la voluntad y que, de algún modo, determinan mis decisiones y mi acción libre. Nadie estaría dispuesto a sostener que la libertad es igual en todas nuestras acciones, o que las acciones de un esclavo son igualmente libres que las de alguien

¹⁷ "En realidad, la deliberación sigue a la decisión, es mi decisión secreta la que pone de manifiesto los motivos, y ni siquiera concebiríamos lo que puede ser la fuerza de un motivo sin una decisión por éste confirmada o contrariada", Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 443.

¹⁸ Y continúa: "Como es él, al surgir, quien hace aparecer sentido y valor en las cosas, y como nada puede afectarlo más que haciéndose para él sentido y valor, no hay una acción de las cosas sobre el sujeto, no hay más que una significación (en sentido activo), una *Sinngebung* centrífuga", Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 444

que no lo es. Así, dado que no vivo mi libertad como omnipotente, debo preguntarme por el modo en que surgen esos límites.

Pero la caracterización a la que se accede luego de revisar la explicación causal no responde a esa cuestión. Ella presenta la libertad como una decisión que surgida desde la actividad original del sujeto no se continúa en la acción; en ese sentido parece pedirnos que pensemos la libertad como un fenómeno más acá de la acción, como un absoluto sin exterior, lo que deja sin aclarar no sólo nuestra vivencia de condicionamientos, sino también la relación entre nuestra libertad y el mundo.

Según Merleau-Ponty, ese olvido de la facticidad –de nuestras vivencias y de nuestra existencia en un mundo– es el problema central de la filosofía trascendental kantiana. Kant se interrogaría únicamente por las condiciones de posibilidad, utilizaría lo que Merleau-Ponty denomina “el método tradicional del *id sine quo*”. Ese método permite establecer que la libertad no se reduce a un movimiento causal y que el hombre se distingue del resto de los seres por su capacidad de decidir libremente: a diferencia del reino natural, el hombre no tiene una naturaleza o unos instintos que determinen su voluntad. Pero guiado por lo que se presenta como una carencia de naturaleza en el hombre Kant postula una desconexión originaria entre hombre y mundo: el hombre decidiría *ex nihilo* cada una de sus acciones y cada nueva experiencia sería siempre primordial (sin una adquisición que motive las acciones nuevas).

Esta noción radical de libertad desarrollada por Kant circunscribe el fenómeno al ámbito de la decisión: el sujeto es libre porque está fuera del mundo causal-temporal. El sujeto decide libremente, tiene unas intenciones que no responden a un ciclo de conductas; asimismo, la expresión de esas intenciones, la acción, excede la libertad, pues la acción se inscribe en un ámbito causal que funciona con una lógica distinta al de la libertad. De ahí que para la ética kantiana no sea relevante la repercusión de la acción a la hora de juzgar la moralidad de las acciones.

Para Merleau-Ponty Kant habría reconocido la autonomía del hombre respecto del mundo de las causas, pero habría renunciado a pensar la libertad como un hacer, y por ello su ética permanece en la abstracción. Dado su compromiso con la facticidad, el método fenomenológico asumirá la tarea de mostrar cómo se produce la relación entre la actividad libre del sujeto y ese supuesto mundo causal de la acción, ya que no se debe olvidar que si nos guiamos por nuestras vivencias, es indudable que nuestra acción se expresa en el mundo, que “la libertad [...] no se reduce a un poder de iniciativa que no podría transformarse en *hacer* sin recoger alguna proposiciones del mundo”¹⁹.

Será necesaria una nueva reflexión sobre la libertad que descubra las condiciones de realidad de la noción kantiana de autonomía del sujeto. Y en esta verdadera comprensión de la libertad deberán conciliarse las características que las dos primeras reflexiones descubrieron: por un lado, que el hombre encuentra su diferencia con los semejantes y el reino de las cosas en su capacidad de dar sentido libremente y hacer aparecer a las cosas como tales, pero, por otro, que esa capacidad es un hacer que se presenta condicionado.

4. La noción fenomenológica de libertad

La libertad del sujeto consiste en decidir y hacer, el yo actúa libremente constituyendo un proyecto de sentido. Pero si ese actuar libre consiste en un hacer en el mundo, debe aclararse cómo se produce la relación entre sujeto constituyente y mundo constituido. Justamente el error de la formulación kantiana habría consistido en

¹⁹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 446.

no comprender que el sujeto libre retoma un sentido (y no una mera multiplicidad dada) que encuentra en el mundo tal como es vivido, es decir, antes de constituirlo en el mundo objetivo de la ciencia y la cultura. Debe, entonces, analizarse esa capa de sentido anterior a la actividad constituyente del sujeto que es condición de realidad de la acción libre.

En el caso de la conciencia, el análisis de las vivencias muestra que las intenciones –aunque se sustraen a la experiencia– son condición de posibilidad de la conciencia, ya que es necesario que el sujeto se oriente intencionalmente hacia el mundo para tener conciencia de algo. Asimismo, es condición de posibilidad de la acción libre que ella se dé en un campo de posibles o de valorizaciones espontáneas. Esto es, si se acepta como válido que la libertad es un hacer, no puede postularse que sea absoluta, totalmente autónoma respecto del mundo, pues se trata de un hacer que, según nuestras vivencias, se inscribe en un mundo. Pero además la idea misma de opción implicada en el fenómeno de la libertad conduce a aceptar la existencia de un campo dado: si la libertad consiste en realizar una opción, antes de su primera opción el sujeto debe encontrar ya un conjunto de posibilidades con un sentido no dado por él. La idea de un sujeto que realiza una opción primera es contradictoria: no se puede optar sin antes encontrar opciones.

Merleau-Ponty identifica esas opciones con la expresión del mundo que compartimos antes del sentido cultural y lingüístico propuesto por el sujeto trascendental: “un conjunto de cosas que surgen de lo informe proponiéndose a nuestro cuerpo como «para tocar», «para tomar», «para atravesar»”.²⁰ Se trata de un comercio entre seres aún no determinados, de un sentido autóctono que es la expresión muda entre mundo y sujeto. Es un campo de posibles sentidos del mundo que se le impone al sujeto y es el suelo donde se expresan y sedimentan los actos libres como un hacer en el mundo.

La existencia de un campo de posibles en el que existimos y del que recibimos un sentido antepredicativo explicaría, según Merleau-Ponty, nuestra conciencia de ajustarnos a las cosas, de estar en un mundo implicados en su espectáculo. Además conduciría a rechazar el razonamiento que, yendo en contra de nuestras vivencias, busca demostrar que, en realidad, no estamos en el mundo sino ante objetos inmanentes a nuestras intenciones, que tenemos un acceso mediato al universo a través de representaciones.²¹

Merleau-Ponty encuentra en el análisis de los actos libres de dar sentido no sólo intenciones expresadas que responden a un proyecto subjetivo (lo que valiéndose de la terminología husserliana llama “*Sinngebung* centrífuga”), sino también intenciones generales que valorizan virtualmente mi circundancia, “una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos, significaciones que se arrastran entre nosotros y las cosas y que nos califican” de un modo presubjetivo (“*Sinngebung* centrípeta”).²² El fenomenólogo introduce aquí la noción de “yo natural” para dar cuenta de la parte de nuestro ser a la que se le presentan esas valoraciones espontáneas, esas posibilidades de acción sobre las que se inaugura el acto libre. Al yo natural se le imponen valorizaciones como un campo de posibilidades, un mundo natural que se presenta como el lugar de todos los temas y de todos los estilos posibles; nuestra libertad, el “yo pensante o del proyecto”, asumiría la tarea de optar por una de esas posibilidades.²³

²⁰ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 448.

²¹ “[...] la conciencia no se atribuye este poder de constitución universal más que si pasa en silencio el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento”. Merleau-Ponty, *op. cit.*, 1985. p. 460.

²² Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 457.

²³ “[...] por debajo de mí como sujeto pensante [...] hay como un yo natural que no abandona su

Así, las estructuras de percepción que reconocemos como comunes en todos nuestros semejantes tienen su condición de posibilidad y realidad en las intenciones vivenciales del yo hacia el mundo. El yo propone determinaciones en tanto tiene un cuerpo y está en un mundo, se trata de intenciones que no decide y que afectan su circunstancia con unos rasgos no elegidos. Merleau-Ponty aclara que estas intenciones son *generales* por dos rasgos: involucran a un objeto dentro de un sistema de sentido y son compartidas por otros sujetos: “vienen de más lejos que yo y no me sorprende el encontrarlas en todos los sujetos psicofísicos cuya organización es parecida a la mía”²⁴. Sin presentarse como exterior, este sentido aparece como si alguien lo asignara más acá de nuestro juicio y nuestra libertad, de ahí que se considere como una “estructura perceptiva espontánea”.

Con esta distinción entre yoes, Merleau-Ponty cree resolver la aparente contradicción entre las características de la libertad que la doble aproximación al fenómeno presentó. La primera reflexión habría descubierto lo que ahora Merleau-Ponty llama “yo del proyecto”, ese poder de acción libre sobre el mundo. La interrogación por los límites internos que descubro en mi proyecto habría conducido a explicitar ese conjunto de valoraciones y sentidos del mundo que el “yo natural” intenciona en tanto existe en un mundo con un cuerpo. Al respecto, aclara Merleau-Ponty: “el mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos condiciones *a la vez*”.²⁵ Nuestra libertad no sería *causada* por el mundo, sino más bien *motivada* por el sentido del mundo que se le presenta al yo natural como un campo de posibilidades, como unas valoraciones espontáneas que tornan probable ciertas opciones. Asimismo, las opciones realizadas por el yo también operan sobre los actos nuevos motivándolos, pues aquellas se sedimentarían en el yo natural formando una manera de ser en el mundo dentro de un cuadro institucional, o bien una naturaleza – sin que por ello deba entenderse una determinación inmutable, esto es, fuera del tiempo y de la acción subjetiva.

A esta concepción de la libertad podría cuestionársele la validez de la distinción entre yoes que le sirve de fundamento, pues esa distinción supone la posibilidad de acceder a un criterio que permita distinguir entre unas valoraciones naturales, terrestres, espontáneas, compartidas por todos los seres y unas valoraciones libres, constituidas individualmente, que toman como base a aquellas. Pero la existencia de un criterio que permita diferenciar lo dado de lo constituido subjetivamente es uno de los supuestos más fuertes de los que parte el método fenomenológico utilizado por Merleau-Ponty: justamente el fenomenólogo apoya sus investigaciones en la posibilidad de explicitar el origen del sentido que se nos presenta como constituido.

Por otra parte, habría que destacar que la novedad de la propuesta de Merleau-Ponty consiste en la utilización de la noción de posibilidad o ser abierto para concebir la libertad y nuestras relaciones con el mundo. En lo que puede pensarse como una reapropiación de las críticas de *Sein und Zeit* a la tradición filosófica, Merleau-Ponty considera que sólo es posible acceder a la comprensión de la libertad si se deja de lado el tiempo presente de la causalidad y se piensa el mundo vivido desde una ontología de lo posible. En ese sentido, las filosofías anteriores no habrían accedido a la noción de libertad como una relación de motivación entre sujeto y mundo

situación terrestre y que sin cesar esboza unas valoraciones absolutas. Más: mis proyectos de yo pensante están visiblemente contruidos sobre aquellas valoraciones. [...] En tanto tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor unas intenciones que no son decisorias y que afectan mi circundancia con unos rasgos que yo no elijo”, p. 447.

²⁴ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 448.

²⁵ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 460.

porque no aceptaron pensar el ser como apertura. Sus planteos quedaron encerrados en la alternativa racionalista entre una acción causada por el exterior o totalmente disruptiva respecto del mundo. En otras palabras, la cuestión habría quedado reducida a la siguiente disyuntiva: o el acontecimiento viene de mí y es posible la libertad, o es impuesto por el exterior y la libertad es imposible. Pero el análisis fenomenológico de la acción libre mostraría que nuestra libertad tiene lugar en un fondo de vida no libre donde el ser del mundo nos propone posibilidades por las que debemos libremente optar; nuestra acción es motivada por una estructura con la que mantenemos una relación de expresión: “nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí, para procurarse unos”²⁶.

5. La comprensión de la historia y la política en relación con la libertad

Deslindado el fenómeno de la libertad, Merleau-Ponty utiliza esas conclusiones para pensar el ser de la historia y la política. El análisis toma como hilo conductor las nociones marxistas de conciencia de clase y revolución, y se pregunta tanto por la posibilidad de una filosofía de la historia como por la relación entre libertad individual y determinaciones epocales.

Estas reflexiones pueden pensarse como una respuesta a las preguntas del Prefacio de *Signos* que citamos en la introducción. Aquí se supera el olvido de la facticidad respecto de las cuestiones políticas incorporando al planteo marxista lo que Merleau-Ponty llama un plano existencial.

Para desplegar esta dimensión existencial, se comienza por analizar las vivencias que tenemos en torno de la noción de conciencia de clases. Si reflexiono sobre mí en la concreción absoluta, me concibo fuera de la historia y el tiempo humano, y por ello sin una pertenencia a una clase. Como vimos en el caso de las calificaciones que los otros hacen de mí, mi conciencia me presenta como “un flujo anónimo y prehumano que aún no se ha calificado como obrero o burgués”²⁷. El concebirme como un hombre entre hombres, inscripto en una clase, es una visión segunda propuesta por mí. Al igual que el hacer libre, esta visión debe retomar un suelo de posibilidades y experiencias pasadas. Mi estilo de vida, mi ser en el mundo en un determinado cuadro institucional, motiva el modo de entenderme en la sociedad, la conciencia de clase que asumo: “«existo obrero» o «existo burgués», y es este modo de comunicación con el mundo y la sociedad lo que motiva, a la vez, mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos.”²⁸

A diferencia de lo que plantea el pensamiento objetivo, las situaciones que vivo “no suponen ninguna evaluación expresa, y si hay una evaluación tácita, es el impulso de una libertad sin proyecto contra unos obstáculos desconocidos”²⁹. Para Merleau-Ponty el tratamiento marxista de la noción de conciencia de clase incurrió en el mismo error que la filosofía trascendental respecto del fenómeno de la libertad: propuso una comprensión intelectualista que no logra pensar al hombre en relación con las

²⁶ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 450. Asimismo, “[...] soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él.” Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 462.

²⁷ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 450.

²⁸ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 451.

²⁹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 451.

condiciones existenciales³⁰. Pues, el análisis de la constitución de la conciencia de clases descubre que ella no es una representación que opera en la conciencia de los hombres de modo mecánico ante ciertas vivencias sociales, sino el sentido –una de las posibilidades presentadas por el mundo– con el que los hombres se comprenden en un espacio social.

Sólo se accede a una verdadera comprensión de la conciencia de clase si se acepta una ontología que no se limite a pensar el ser como presencia, pues “la clase no es un *fatum*, es vivida a título de presencia acosadora, de posibilidad de enigma y de mito. No es el resultado de una decisión y una opción, sino la expresión de un modo de ser en el mundo natural y social.”³¹

Asimismo, la noción fenomenológica de conciencia de clase conduce a repensar la posibilidad de una revolución, pues plantea un vínculo abierto con lo que el marxismo llama situación revolucionaria y considera como un producto de la conciencia de clase proletaria. Para Merleau-Ponty, las situaciones revolucionarias no pueden ser concebidas como el producto de condiciones objetivas, ni de determinada conciencia de clase, sino de valorizaciones motivadas por situaciones mundanas y propuestas por un conjunto de hombres. Si se acepta la noción de libertad que los análisis desplegaron, debe concluirse que los cambios radicales tienen lugar cuando los hombres, ante ciertas experiencias, deciden libremente actuar de un modo que no se encuentra prefigurado en el devenir humano de la historia. En ese sentido, Merleau-Ponty sostiene que “el movimiento revolucionario, al igual que el trabajo artístico, es una intención que crea ella misma sus instrumentos y sus medios de expresión”³².

Pero, aunque la historia no sea un movimiento que opera más allá de las conciencias, debe reconocerse en ella una estructura que solicita la libertad, esto es, un sentido retomado espontáneamente por lo que la interrogación por la libertad descubrió como “yo natural”. Merleau-Ponty nos propone pensar la historia como historia humana, como una estructura que mantiene una relación de expresión con el sujeto. La historia es la significación total que se produce en el intercambio entre la existencia generalizada del mundo y la existencia individual de los sujetos en una época. Y es la tarea del historiador explicitar la significación media y estadística de los proyectos producida en una determinada situación pasada. Pero respecto del futuro de la historia, no es posible determinar una teleológica: el devenir histórico no tiene más contenido que el de esa relación antepredicativa entre mundo y sujeto, no hay fines exteriores hacia los que tienda la acción humana.

La política se plantea, entonces, en el marco de una historia que no es el resultado de una lucha de clases que conduce inexorablemente a la revolución proletaria, sino un movimiento dialéctico abierto, es decir, sin una finalidad determinada de antemano³³. Para Merleau-Ponty la política –la relación entre los hombres que pertenecen a una sociedad y una cultura– es una producción de sentido originada en una relación de expresión entre el sujeto dador de sentido y el mundo vivido (o sea, el campo de posibles históricos que se inscribe en un devenir abierto). Y, al igual que la libertad, la comprensión de la historia y la política que se nos propone se apoya en una ontología de lo posible: sólo si se acepta que nuestro ser y el del mundo vivido se corresponden con el modo de la apertura –con una existencia en

³⁰ “El error de la concepción que examinamos estriba, en definitiva, no considerar más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado del que esa vida no tiene ninguna representación y que sólo se reconoce en el momento de alcanzarlo” Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 453.

³¹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 454.

³² Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 453.

³³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 457.

subjuntivo—, se alcanza una comprensión que no anule la tensión entre la acción humana libre y las condiciones históricas determinadas.

La tarea de la filosofía consistiría en presentar esa correcta comprensión de los fenómenos, en explicitar las estructuras de sentido que permanecen ocultas en la vida cotidiana y en la tradición filosófica. Así, Merleau-Ponty cierra *Fenomenología* mostrando que dado ese carácter de ser abierto del mudo y del sujeto, la filosofía no es capaz de proponer una ética, es decir, una respuesta a la pregunta ¿cómo debo actuar?. La filosofía se encarga de ñas cpsas y las situaciones históricas, trata de “enseñarnos de nuevo a verlas bien”; en lo que respecta a la libertad, nos muestra que ella “no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer *la* libertad”³⁴ de todos los hombres. Pero, en tanto consiste en una reflexión teórica la filosofía no puede decidir cómo el querer debe expresarse en el mundo, esto es, no puede opacar la decisión libre que el análisis ontológico descubre en los hombres que viven en la situación concreta del mundo.

Bibliografía

- Barbaras, R., *La Fenomenología de Merleau-Ponty*, versión electrónica: http://www.pucp.edu.pe/cef/docs/fenomenologia_merleau_ponty.pdf
- De Souza Chauí, M., *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*, Colihue, Buenos Aires, 1999.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- -----, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964.

³⁴ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 463, destacado en el original.