

FIGURAS DE LA LIBERTAD EN MERLEAU-PONTY

Eduardo Bello

Universidad de Murcia, España

edubello@um.es

Es bien conocido el capítulo final de la *Phénoménologie de la perception*¹, titulado “La liberté”. En él expone el autor su concepto de libertad. Ahora bien, ¿qué concepto de libertad formula Merleau-Ponty en una de las mejores obras de filosofía del siglo XX? Le precede sólo en dos años, es cierto, la no menos significativa obra de Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, en la que la libertad del ser humano es un concepto central. Si ambos filósofos y amigos se han apoyado en palabras clave como “fenomenología” y “existencia”, a la hora de elaborar sus respectivas filosofías de la existencia, parece inevitable que Merleau-Ponty se refiera a Sartre en su debate sobre la libertad. Con todo, el concepto de libertad del primero no se agota en la discusión con Sartre. Merleau-Ponty también trata el problema de la libertad en obras posteriores desde otra perspectiva: desde un punto vista político sobre todo. Por lo tanto, describir algunas de las acepciones o figuras de la libertad en el autor de *Phénoménologie* es el principal objetivo de este trabajo, entre otras: la libertad situada, la libertad como apertura, la libertad proteica, la libertad política².

1. Libertad situada

¿Se limita Merleau-Ponty a la descripción fenomenológica de la libertad? Creemos que no. Estimamos que la interrogación filosófica del problema de la libertad va más allá de la simple descripción: nos lleva poco a poco a la comprensión del ser que se expresa en un comportamiento libre. Todo el

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

² K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

capítulo sobre la libertad en *Phénoménologie de la perception* —escribe Kwant— está dominado por su discusión con Sartre acerca del carácter de la libertad humana situada. Merleau-Ponty intenta mostrar que nuestra libertad se encuentra a sí misma en un campo de significación y que este significado es ya un *sentido*, incluso para nuestra libertad, de tal modo que nosotros, como sujetos libres, no podemos eludirlo³.

Tal sentido se nos descubre como fondo de nuestra espontaneidad, de nuestra capacidad de creación; se nos plantea en nuestros proyectos, como algo que hay que asumir o tener en cuenta al elegir.

El problema es si toda situación dada tiene ya un sentido. Según Merleau-Ponty, la situación es esencialmente implicación en el campo de la existencia, esto es, la consideración de todas las dimensiones de la existencia humana, a saber: la mundaneidad, la socialidad, la corporeidad, etc. Tal situación —el “ahí” del ser, el *Da* del *Sein*— expresa un significado, tiene ya un sentido. Sin embargo, el problema en último término radica en la comprensión del sentido que hay en el mundo⁴. La situación de vivir en un cuerpo, el hecho de ser-en-el-mundo, la situación social, la situación histórica, etc., tienen ya un sentido. La significación, para Merleau-Ponty, no sólo es centrífuga, sino también centrípeta; la primera (operación de *Sinngebung*) es derivada y secundaria “en relación con esta pregnancia de la significación en los signos que podría definir el mundo”⁵ y que responde, en definitiva, a la original interpretación según la cual Merleau-Ponty interpreta el concepto heideggeriano como “être-au-monde”, es decir, como la relación entre la conciencia y el mundo por medio del cuerpo.

Cuando hago un proyecto no soy absolutamente libre. Tengo que contar con la experiencia vivida de mi cuerpo como situación primordial de mi ser en el mundo. Ciertas disposiciones como el cansancio o la enfermedad no están totalmente bajo el control de mi libertad; las sensaciones de cansancio o la realidad de la enfermedad son un peso evidente para las decisiones

³ R. C. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne UP, 1963, p. 208.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 490.

⁵ *Ibid.*, p. 489.

de mi libertad; así, es inútil que decida dar un paso cuando tengo 40° de fiebre. Tampoco depende de mí el ser guapo o feo, alto o grueso: es una situación fáctica que no puedo eludir a la hora de orientar mi vida. El hecho de ser-en-el-mundo pesa enormemente en mi decisión, esto es, constituye una condición ineludible de la posibilidad de mi existencia libre.

“Mi libertad —escribe Merleau-Ponty—, la facultad que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no se distingue de mi inserción en el mundo”.⁶

Se distinguiría del concepto de libertad absoluta, ya que ésta es esencialmente distancia del mundo. Pero no ocurre así tratándose de una *libertad situada*, destino y carácter sellados desde que he sido “lanzado al mundo”. La situación social es, sin duda alguna, un prueba convincente a favor de la tesis de Merleau-Ponty: mi lugar, mi ambiente, mi posición social, el mundo cultural y el hecho del lenguaje señalan un sentido inseparable de mi ser personal. El sentido originario de mi forma de ser europea está dado por mi entorno familiar, social y cultural; romper la tradición familiar significa dejar de lado un sentido del que estaba impregnada mi vida e inaugurar otro nuevo. El mundo cultural, expresión de la *Sinngebung* del otro, me ofrece un sentido que condiciona mi libertad. Del mismo modo que la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal, también los comportamientos se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural; el otro está presente en mi vida bajo la modalidad del “se” (*On*); por ejemplo, una ciudad declarada monumento nacional tiene un sentido: alude a una época, a unos determinados seres humanos, a un modo de vivir, a una concepción de la cultura, etc. Mi libertad no puede dejar de pronunciarse, por lo tanto, con relación al modo de existencia anónima, que encuentro por doquier y que expresa ya un sentido.

Ocurre lo mismo respecto del *lenguaje*. En el lenguaje me es dado también el otro con un sentido que me interpela. Me exige una respuesta de rechazo o aceptación, de indiferencia a lo más; pero respuesta, al fin, a un sentido cuya fuente originaria no soy yo, sino el otro; sentido del comportamiento del otro que expresa en su cuerpo, en su semblante, en su gesto, en su palabra⁷.

⁶ *Ibid.*, p. 413.

⁷ *Ibid.*, p. 230.

También llama la atención Merleau-Ponty sobre el peso de la situación histórica. Así, cada ser humano respira la atmósfera de su clase, que impregna todo su pensar. Es cierto que se puede cambiar de clase. Sin embargo, el que se ha salido de la clase en la que se ha educado llevará en su ser el sentido primero que le orientó y el sello de haber roto con su clase, como un pasado que le influye y le condiciona. Merleau-Ponty sintetiza de este modo su posición:

“Reconocemos, pues, en torno a nuestras iniciativas y de ese proyecto rigurosamente individual que somos, una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos, significaciones que se arrastran entre nosotros y las cosas y que nos califican como hombre, como proletario o como burgués. La generalidad interviene ya, nuestra presencia ante nosotros mismos está ya mediada por ella, dejamos de ser pura conciencia desde el momento en que la constelación natural o social deja de ser un esto informulado y se cristaliza en una situación: desde el momento que tiene un sentido, es decir, en suma, desde el momento en que existimos”.⁸

El hombre de Merleau-Ponty, esto es, el ser humano, se encuentra a sí mismo en una situación que tiene ya un sentido. Ello no impide que sea libre. Pero tal libertad de ningún modo puede ser absoluta. Será, en cualquier caso, una *libertad situada*.

Como es sabido, Sartre, que coincide con Merleau-Ponty en centrar su filosofía sobre el sujeto humano, difiere de él porque sostiene la tesis de la libertad absoluta⁹, creadora de todo sentido: al menos en cuanto todo sentido existe para mí. Con esta última salvedad podría estar de acuerdo Merleau-Ponty, si bien con alguna restricción, ya que el sujeto para el cual la significación existe, no es sólo y en primer lugar el sujeto libre. El mundo que yo descubro como sujeto libre tiene ya un sentido vinculado a una estructura, independientemente de que yo exista o de que exista como sujeto libre.

Ser en el mundo significa, además, estar insertado en el tiempo: doy un sentido al tiempo y recibo de él un sentido. Influencia mutua en la que es

⁸ PP, pp. 513s (cursivas mías).

⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. La crítica de la tesis sartriana de la libertad absoluta puede verse en: Eduardo Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979.

imposible deslindar, como observa Merleau-Ponty, la "parte de la situación" y la "parte de la libertad"¹⁰. Entre las características del ser humano, la historicidad, esto es, la temporalidad, marcan su existencia concreta: nacer, morir, he ahí los límites de la vida y de la libertad. Pues bien, según Merleau-Ponty, no se puede deducir el tiempo de la espontaneidad, raíz de la libertad, sino que ésta halla en el tiempo su fundamento y sentido. Somos, pues, espontaneidad en el tiempo, libertad situada, esto es, libertad que se expresa y potencia —o, por el contrario, se debilita y se extingue— en la temporalidad. "Tiempo y sentido forman unidad"¹¹. El tiempo vivido nos brinda un sentido. El proyecto de futuro impregna el tiempo con un nuevo sentido.

Somos libertad situada en el tiempo, existencia personal que irrumpe espontáneamente en el momento presente. Somos un proyecto vivo desgarrado entre un pasado que se acepta o rechaza y un porvenir que se proyecta¹². "Lo esencial —escribe Merleau-Ponty— es captar el proyecto de mundo que somos"¹³, la zona de existencia generalizada de proyectos ya hechos. Ahora bien, sólo captamos el "proyecto rigurosamente individual que somos" desde un presente que proyecta el futuro. En el fondo, el ser personal es un ser orientado hacia lo que no es, porque somos temporalidad¹⁴. El tiempo es una dimensión de nuestro ser. Por lo tanto, le es esencial "hacerse y no ser, no ser nunca completamente constituido"¹⁵. No se puede olvidar que hemos nacido en un mundo ya constituido, pero "nunca completamente constituido"¹⁶. Literalmente —concluye Merleau-Ponty— el tiempo es el sentido de nuestra vida y, como el mundo, no es accesible sino a quien está situado ahí y abraza su dirección. Somos libres. "Nuestra libertad se apoya sobre nuestro ser en situación, es ella misma situación"¹⁷.

¹⁰ PP, p. 517.

¹¹ *Ibid.*, p. 489.

¹² *Ibid.*, p. 384.

¹³ *Ibid.*, p. 464.

¹⁴ *Ibid.*, p. 491.

¹⁵ *Ibid.*, p. 474.

¹⁶ *Ibid.*, p. 517.

¹⁷ *Ibid.*, p. 191.

Ahora bien, ¿tomar conciencia de que no hay libertad sino en situación significa, acaso, negar el alcance y sentido de la libertad? De ninguna manera. Sólo se quiere decir con ello que la libertad no puede ser absoluta. Pero la tesis de que la libertad es una característica específica del ser humano da mucho más de sí. Es cierto que no he elegido ser libre, como no he elegido nacer. Pero puedo asumir el hecho de mi libertad, esto es, su facticidad; puedo tomar conciencia de la orientación de mi existencia generalizada y *elegir* una orientación nueva, dando nuevo impulso a mi vida como existencia consciente, libre y personal. Centrado en mi presente, puedo asumir mi pasado y proyectar mi futuro. Una situación dada nunca está completamente cerrada. Hay un resquicio, al menos, que posibilita la apertura a situaciones nuevas. Si el ser humano es libertad, es posibilidad (Kierkegaard). Es posible hablar, en este sentido, de la libertad como apertura.

2. La libertad como apertura

Acabamos de exponer que la primera perspectiva del pensamiento de Merleau-Ponty sobre la libertad nos la descubre como libertad situada. Sobre nuestro ser en situación —ser en el mundo— se apoya y se arraiga nuestra libertad. Pues bien, hay que tener en cuenta, además, que el mundo y nuestro ser mundano no están completamente constituidos. De ahí que, por una parte, somos un proyecto original abierto a la posibilidad y, por otra, el mundo se nos ofrece como campo de posibilidades de nuestros proyectos libres personales.

Todo el problema radica, pues, en el paso de lo “dado” al “hacerse”, de lo fáctico a lo posible. Estamos abiertos a una infinidad de posibles. Ahora bien, ¿en qué consiste tal apertura? ¿Consiste en un paso, en un tránsito o en la fuente misma de la posibilidad? Tal es el problema que voy a analizar en lo que sigue, comenzando por la noción de *proyecto original*. Ser-en-el-mundo es la solución de Merleau-Ponty frente a dos posiciones extremas: ser conciencia pura y ser cosa. Si, de un lado, el “ahí” de mi ser es la situación en la que ahora me encuentro, de otro, no hay situación si no es correlativa al proyecto. Proyecto en el mundo y en el tiempo, como la situación es situación en el mundo y en el tiempo. Proyecto en un mundo orientado.

Dado que el mundo no se orienta o no toma una orientación sino por los proyectos del ser humano, cabe preguntar: ¿Es el ser humano autor de todos sus proyectos? La respuesta a una pregunta confusa será lógicamente confusa. La pregunta que nos plantea el problema con claridad es más bien esta otra: ¿Es el hombre mismo un proyecto del cual no se reconoce como autor? ¿Hay algún proyecto implícito en mi ser que condiciona mis proyectos explícitos? Merleau-Ponty responde en estos términos:

“Reconocemos en torno de nuestras iniciativas y de ese proyecto rigurosamente individual que somos, una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos?”.¹⁸

No somos, pues, pura espontaneidad o iniciativa. En torno nuestro y en nosotros mismos descubrimos la huella de otras iniciativas; sobre todo, nos descubrimos como “proyecto rigurosamente individual” que podemos ratificar, pero que no hemos elegido. La libertad situada es, pues, la consecuencia de este *proyecto original* que somos. Se califica de “original” en las dos acepciones del término: como ipseidad y como inicio o comienzo, si bien nos referimos de modo particular a la segunda, por ahora.

En este aspecto radical difiere Merleau-Ponty de Sartre. Según el autor de *L'être et le néant*, yo mismo he elegido el proyecto fundamental o inicial; según el autor de *Phénoménologie de la perception*, soy un proyecto inicial aun antes de haber tenido conciencia de él. Nacer, tiene un sentido; existir como libertad es un destino. Antes de elegir o modificar mi manera de ser en el mundo, obro y actúo en una dirección ya marcada por el proyecto original. Desde el momento en que existimos, tomamos posición en un mundo orientado. De todo esto nos habla nuestra experiencia perceptiva, cuya descripción se propone Merleau-Ponty ya en *La structure du comportement* con el fin de mostrarnos la relación entre la conciencia y la naturaleza¹⁹ o, como dirá más tarde, la relación entre la conciencia y el cuerpo a través del mundo.

Dos consecuencias se derivan de lo anterior, lógicamente. En primer lugar, nuestra libertad no puede ser segregada de un campo de existencia y,

¹⁸ *Ibid.*, p, 513.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Puf, 1942, p. 1.

por lo tanto, no puede ser el origen absoluto de todo sentido como sostiene Sartre. En segundo lugar, se nos plantea un dilema: o el ser humano es un ser hecho de una vez por todas o bien es un ser que se hace constantemente a sí mismo. El primer enunciado es el que defiende el determinismo. El segundo, es la expresión de la tesis idealista de la autopoición de una conciencia pura, que incluye la sartriana libertad absoluta. Todas estas "explicaciones" son refutadas por Merleau-Ponty²⁰.

El determinismo es lo más opuesto a la existencia abierta y dialógica que defiende Merleau-Ponty como la otra cara de la existencia condicionada o situada. No cabe duda de que la existencia abierta y personal reposa sobre un campo de existencia adquirida y coagulada²¹. No cabe duda de que el problema sigue siendo el paso de un nivel a otro, de un nivel de existencia prepersonal a un nivel de existencia libre y personal. El primero se corresponde con el proyecto original. El segundo, con los proyectos diseñados de modo personal.

El ser humano es, pues, un ser que se hace a sí mismo: se hace poniendo en juego su libertad, a partir de un pre-proyecto, a partir de mi originaria manera de ser en el mundo. Como proyecto inicial que soy, mi comportamiento expresa un sentido, marca una dirección en el mundo, es él mismo significación. Pero como comportamiento *simbólico*²², expresión de mi ser personal, puedo explicitar dicho sentido en múltiples lenguajes significativos, puedo orientarme de otra manera, puedo abrir nuevas direcciones. Tal posibilidad sólo tiene lugar en el nivel de existencia consciente, en el instante del proyecto expreso y personal.

²⁰ *La structure du comportement*, pp. 29 ss. Y 80ss.

²¹ PP, pp. 220 y 493.

²² *La structure du comportement*, p. 133.

3. Libertad proteica²³

El ser humano posee el don de la autotransformación. Es el ser que se hace a sí mismo; no está hecho de una vez por todas. Es el ser cuyo destino de libertad no ha elegido pero que puede asumir y transformar. Asumir y transformar es *comienzo*: comienzo de una existencia consciente y personal, antes pre-consciente y prepersonal; comienzo de un nuevo sentido a partir de un sentido dado. Asumir una situación o transformarla es un comienzo no absoluto.

Ampliando nuestro campo de presencia y admitiendo con Merleau-Ponty la intersubjetividad, podemos decir que recibimos un sentido de la historia y, al mismo tiempo, que lo podemos transformar. La historia se nos descubre como sujeto y, a la vez, podemos ser sujetos de la historia en tanto asumimos su orientación o le damos otra.

El comienzo no absoluto es la interrupción de un sentido y la irrupción de otro, el cambio de orientación posibilitada por mi libre decisión. La decisión se toma siempre centrándonos en el presente, en el instante en el que una situación se hace pasada y surge de nuevo otra. Todo ello, porque el ser humano dispone de la facultad de ir más allá de nuestro ser dado, esto es, la libertad. Con la palabra "comienzo" cabe referirse a dos momentos al menos: a la fecha en la que nacemos, comienzo de un existir pre-personal, y al momento en el que la presencia de la conciencia a sí misma nos abre a una existencia consciente y personal. En ambos casos somos ser-en-situación, situación correlativa al proyecto. Pero en ninguno de los dos casos se trata, según Merleau-Ponty, de un comienzo absoluto²⁴.

²³ Con el calificativo *proteica* se alude a las diferentes formas (acepciones) que la libertad tiene en la filosofía de Merleau-Ponty, quien suele usar la expresión "libertad proteiforme". El calificativo refiere, en cualquier caso, al dios griego Proteo, denominado el "Viejo del mar", como Nereo, Forcis, Glauco y, tal vez, Tritón. "Parece ser que la imagen de un dios anciano y lleno de sabiduría, estrechamente vinculado al mar, donde reside, capaz de adoptar numerosas formas —simbolizando de este modo la fluidez del agua, de la que es solidario—, ha estado presente en la conciencia helena". I. Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías*, Barcelona, Destino, 1996, vol. III, p. 124.

²⁴ PP, pp. 81ss. y 187.

Ahora bien, una vez dirimida la cuestión del primer momento, nos interesa dilucidar la del segundo. Aunque existimos sobre la base de una situación de hecho, siempre podemos asumirla, rechazarla o transformarla yendo más allá de ella. "Al asumir un presente —observa Merleau-Ponty— rehago y transformo mi pasado, cambio su sentido, me libero, me desprendo de él"²⁵. Transformar mi pasado también significa comenzar. Orientado al no-ser, comienzo a ser lo que aún no soy; pero nunca podré comenzar desde la nada, sino sobre aquello que he sido.

Merleau-Ponty no admite de ningún modo un comienzo absoluto. Pero tampoco admite que seamos simplemente una cosa: no admite la tesis determinista sin más. Con la temporalidad y con la vida se nos ha dado "la facultad de ir más allá y de 'nihilizar' que nos habita y que somos nosotros mismos"²⁶.

Somos libertad situada, pero podemos trascender dicha situación. Somos un proyecto originario, pero podemos modificarlo. Somos una posibilidad realizada, pero abierta a la novedad. Si la existencia humana es *posibilidad* (Kierkegaard), aunque no sea su creador absoluto o radical, el ser humano puede ser consciente de ella y comenzar una existencia libre y personal. Si para ser libre, no puede sino apoyarse en su pasado, la libertad así entendida significa además abrirse al porvenir. Tal es el concepto de libertad proteica o proteiforme²⁷, que no es sino poder nihilizante y trascendente, esto es, poder de negar un pasado, poder de ir más allá de lo dado, poder de crear una nueva posibilidad o novedad.

Si nuestra libertad fuera absoluta, no habría sentido de la historia, ya que a cada momento, "todo parece salir de todo"²⁸. El sentido de la historia es el proyecto de un futuro que se elabora en la coexistencia social y en el "Se" impersonal antes de toda decisión personal. El sentido de los acontecimientos no depende de la idea que los engendra ni se reduce a un resultado fortuito. En consecuencia, cabe afirmar que el verdadero sujeto de la

²⁵ *Ibid.*, p. 519. Cfr. K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, cap. 4.

²⁶ *Ibid.*, p. 489.

²⁷ *Ibid.*, p. 413.

²⁸ *Ibid.*, p. 512.

historia no es en exclusiva el individuo. Pero también “es insensato excluir al individuo de la historia; pues hay individuos que en conjunto han hecho surgir la dirección que ahora se presenta a mí para que la ratifique”²⁹. “Esto quiere decir —según Merleau-Ponty— que damos un sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga”³⁰.

La historia está ya ahí orientando mi ser en el mundo. Cuando me elevo al nivel de existencia consciente, no sólo estoy viviendo un sentido de la historia, sino que, además, puedo ser sujeto de la historia, con mis evaluaciones siempre libres y mis proyectos presentes. Si, por una parte, “la *Sinngebung* no sólo es centrífuga y por ello el sujeto de la historia no es el individuo”³¹, por otra, el individuo puede asumir en un momento dado el sentido de la historia, conducirla por cierto tiempo y hacerla ir más allá de lo que parecía un sentido marcado con el signo de lo inexorable. Por lo tanto, el ser humano puede ser sujeto de la historia; y puede serlo porque la historia no tiene un sentido único, como no lo tiene la vida individual.

Ahora bien, el ser humano libre sólo puede modificar el sentido de la historia sobre la base del sentido dado. De otro modo, lo que es válido a nivel individual también lo es a nivel social o colectivo. El cambio, según Merleau-Ponty, no se puede hacer de golpe, sino de modo gradual:

“Sólo queremos decir que, en todo caso, la libertad únicamente la modifica [la historia] reasumiendo lo que le ofrece en el momento considerado y por una especie de deslizamiento”.³²

El sujeto que vive, inmerso en la historia, su sentido, puede modificarlo, ya que es libertad proteiforme. Recibimos un sentido de la historia. Somos posibilidad de modificarlo. Pero nunca lo podremos crear a partir de nada, ni tampoco de una vez por todas.

¿Se entendería la innovación y el progreso en la historia sin la concepción del ser humano como ser libre? ¿Acaso no introdujo Lutero la libertad de conciencia y de interpretación postulando la renovación contra la tradi-

²⁹ A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1951, p. 325.

³⁰ PP, p. 513.

³¹ *Idem*.

³² *Idem*.

ción? ¿Acaso la autonomía moral no está vinculada, en Rousseau y Kant, también a la libertad política? ¿Acaso la libertad de los modernos, que según B. Constant es superior a la de los antiguos³³, no es sólo individual sino también política? La libertad es proteica o proteiforme, sin duda. Por ello, en lugar de limitarse al concepto de libertad, en singular, lo que hay que comprender, además, es el problema de las libertades, en plural.

4. Libertades: la libertad política

Merleau-Ponty no ha discutido la tesis de Benjamin Constant como lo ha hecho Norberto Bobbio³⁴. Tampoco Isaiah Berlin³⁵ menciona a Merleau-Ponty en su estudio sobre la libertad negativa y positiva. Lo primero se explica porque el autor de *Les aventures de la dialectique* (1955), más que a debatir las posiciones liberales, ha dedicado muchos de sus trabajos a rebatir las tesis comunistas y marxistas. Concretamente, "la idea merleau-pontiniana de libertad representa el sustrato teórico que el filósofo ha utilizado en su crítica al marxismo", observa A. Martone³⁶. Puede sorprender lo segundo. Pero si se tiene en cuenta el liberalismo de Berlin, es más comprensible su olvido de las tesis de Merleau-Ponty, quien, en su análisis del problema comunista, propone como salida no precisamente el liberalismo sino una "izquierda no comunista"³⁷, esto es, aquélla que se configuró sociológicamente en los años sesenta y apoyó a F. Mitterrand en las décadas posteriores.

Frente a las promesas y a las expectativas del mundo comunista, Merleau-Ponty apuesta claramente por las *libertades* de Occidente. Pero ello no significa adherirse a las posiciones anti-comunistas del bloque occidental. Por una parte, según Merleau-Ponty, se quiere hacer pasar la propuesta comunista a la sombra de Marx, por otra, se pretende soslayar los proble-

³³ B. Constant, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" (1819), en *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 63-93.

³⁴ N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 114-117.

³⁵ I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.

³⁶ A. Martone, *Verità e comunità in Maurice Merleau-Ponty*, Napoli, La Città del Sole, 1998, p. 138.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 304.

mas planteados por Marx bajo la etiqueta del anticomunismo. “La nostalgia del comunismo —escribe— y la obsesión anticomunista se conjugan para favorecer el equívoco. [...] Esta situación no puede ver el fin sino con el nacimiento de una izquierda no comunista”³⁸. Tal opción sociopolítica significa admitir la crisis de la teoría revolucionaria, significa poner en entredicho el papel universal del proletariado, significa sobre todo desmentir la viabilidad de la dictadura del proletariado. Pero significa igualmente seguir sometiendo a crítica los argumentos del capitalismo. La opción de una izquierda no comunista no será, tal vez, la solución ideal; pero

“es más bien la resolución de tener en la mano los dos cabos de la cadena, el problema social y la libertad. El único postulado de esta actitud es que la libertad política no sea sólo y necesariamente una defensa del capitalismo. No hay dialéctica sin libertad, decíamos. Pero, ¿la hay con la libertad? Hay una si el capitalismo ha cesado de ser un aparato rígido, con su política, sus ideologías, sus imperiosas leyes de funcionamiento, y si en el entramado de sus contradicciones es posible otra política que la suya. Una izquierda no comunista no está más vinculada a la libre empresa que a la dictadura del proletariado”.³⁹

¿Cómo resolver, pues, el problema de la libertad política, de modo que ésta no se convierta en mero formalismo, es decir, en mera propaganda occidental que en el fondo encubre sólo la libertad económica o la libertad de empresa?

Cuando después de 1945 quedaban frente a frente las democracias populares frente a las democracias liberales, las primeras acusaban a las segundas de garantizar sólo *libertades formales*, a la vez que defendían su planteamiento como el único válido, para la conquista de las *libertades reales*. La libertad real llegaría, según las tesis comunistas, mediante una revolución: el partido único representante del proletariado conquistaría el poder; adoptaría la dictadura como forma de gobierno capaz de acabar no sólo con la lucha de clases sino también con las clases mismas; y al mismo tiempo llevaría a cabo la transformación —revolucionaria— del modo de producción capitalista en un modo alternativo, socialista. La sociedad así

³⁸ *Ibid.*, p. 302.

³⁹ *Ibid.*, p. 305 (las cursivas del segundo enunciado son mías; las demás son del autor).

configurada sobre la base de la propiedad colectiva, la sociedad comunista, gozaría de tal abundancia que en ella la libertad real estaría garantizada⁴⁰.

El llamado por Merleau-Ponty “problema comunista”⁴¹ es que dicha promesa, por muy atractiva que sea, no sólo no se había realizado después de treinta años, sino que, lo que es peor, en lugar de la revolución permanente —la tesis de Trotski—, para acelerar la meta buscada, se había instalado el terror permanente, con millones de muertos bajo el gobierno de Stalin, persecuciones injustas y purgas sin fin de toda crítica o disidencia⁴². ¿Libertad real en la URSS y en las demás “democracias populares”? La única realidad era la libertad (arbitraria) del dictador que había logrado el poder. Peor aún: el dictador de Moscú oficiaba no sólo de Gran Inquisidor —como diría Dostoieski— en la URSS, sino también en las repúblicas satélites, como sucedió en Hungría (1956) y en Checoslovaquia (1968).

La *libertad real*, para Merleau-Ponty, era entre otras figuras de la *libertad política*. Ahora bien, libertad política significa poder de participación en la elección de representantes, en la elaboración de la ley a través de los mismos, poder participar en las deliberaciones y decisiones que finalmente se adopten; libertad política significa también libertad de asociación y de partidos políticos, libertad de crítica desde una oposición reconocida legalmente. Libertad política significa, en definitiva, la configuración de un pluralismo político expresivo del pluralismo ideológico y social. Libertad política significa, sobre todo, la instauración de un conjunto estructurado de instituciones que sean, al mismo tiempo, su expresión y su garantía o salvaguarda.

“Hoy como hace cien años, y como hace treinta años, sigue siendo verdad que nadie es sujeto ni es libre solo, que las libertades se contrarían y se exigen una a la otra, que la historia es la historia de su debate, que se inscribe y es visible en las instituciones, en las civilizaciones”.⁴³

⁴⁰ K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Barcelona, Materiales, 1978, p. 95.

⁴¹ Cf. K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, cap. 7.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 276 (cursivas mías).

Observemos las siguientes ideas del fragmento : a) nadie es libre solo, b) las libertades se oponen y, a la vez, se exigen unas a otras, c) la historia tiene su núcleo fuerte en el debate sobre las libertades, d) dicho debate que también es lucha se inscribe y se hace visible en las instituciones.

La tesis de que nadie es libre solo la encontramos explícitamente formulada en la *Ética* de Spinoza, concretamente en la proposición 73 de la parte IV: "El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en soledad, donde sólo se obedece a sí mismo". El argumento de Spinoza es el siguiente: la ilimitada libertad (potencia, poder) del hombre solo, en el fondo no es tal libertad, porque sin una norma común que regule la coexistencia, nadie tiene garantizada su libertad porque ni siquiera tiene segura la vida misma. Una colectividad humana que carezca de ley y de un poder que haga cumplir la ley se rige por la ley del más fuerte. En ella es muy difícil, pues, el ejercicio de la libertad. Spinoza propone como garantía de la libertad no sólo la ley (una norma común de vida consensuada), sino además un poder denominado "Estado", entendido en su forma democrática. Merleau-Ponty no menciona a Spinoza al coincidir con él en su tesis de la difícil libertad en soledad. Cuando se refiere a Spinoza, lo hace para hablar del "gran racionalismo". No comenta su filosofía política, sino su ontología⁴⁴. Pero la común declaración muestra sin duda alguna una certeza.

Es cierto que las libertades se contrarían, se oponen unas a otras en toda situación de anarquía, también denominada "estado de naturaleza". Pero no es menos cierto que, por ello mismo, los filósofos y juristas de los siglos XVII y XVIII, sobre todo, han construido la teoría contractualista, con el fin de articular las diferentes libertades en conflicto y, sobre todo, hacer viable la libertad política. Así Rousseau propuso, en *El contrato social* (II, 11), que la igualdad tenía que ser el fundamento de la libertad, esto es, de la libertad para todos, si se quería acabar realmente con la sociedad del privilegio y la desigualdad. Kant, buen lector de Rousseau, insistió una y otra vez en que el gran problema de la humanidad es el de elaborar e instituir una constitución que garantice que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 186 ss.

los demás⁴⁵. Tampoco Merleau-Ponty hace referencia explícita a Rousseau o a Kant. Es más, cuando se refiere a Kant lo hace con la obsesión de refutar o de alejarse de la epistemología neokantiana de Brunschvicg⁴⁶. Sin embargo, la afirmación de que las libertades se contrarían y se exigen al mismo tiempo no es sino la declaración de que sólo el principio de reciprocidad, en ética, en derecho, en política, es la clave de las libertades compatibles.

Ciertamente, las libertades se oponen y contrarían en la sociedad de la anarquía, en la sociedad desigual, en la sociedad de castas y privilegios, en las sociedades con gobiernos autoritarios. Las revoluciones burguesas (inglesa, americana, francesa) han sido la expresión de la lucha por las libertades y derechos. Merleau-Ponty comenta ampliamente el libro de D. Guérin, *La lutte de classes sous la Première République*, a propósito de la Revolución francesa. Guérin sostiene que ésta no fue la victoria del pueblo, sino la de la burguesía. Merleau-Ponty observa: "Pero, en esa época, no había otra victoria posible que la de la burguesía, y la opción era entre esta victoria y la Restauración"⁴⁷. Ahora bien, las luchas por las libertades no sólo tuvieron lugar en los campos de batalla. También se libraron en el parlamento y en el debate de ideas. Tal vez uno de los debates de ideas más significativos al respecto fue el llevado a cabo por la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert. De este acontecimiento, uno de los más importantes de la historia de Europa, afirma J. L. Borges que no sólo es "un monumento a la libertad humana", sino que "su fin más íntimo fue la conquista de la libertad intelectual y moral"⁴⁸, una lucha que aún no ha terminado. Tocqueville, hijo de la aristocracia, comprendía el argumento contra-revolucionario que de-

⁴⁵ I. Kant, *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 10s.; I. Kant *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 15ss; I. Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 26.

⁴⁶ "Tengo que decir que Brunschvicg nos transmitía la herencia del idealismo tal como Kant lo había entendido". Merleau-Ponty, "La philosophie de l'existence", en *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 250.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 287.

⁴⁸ J. L. Borges, "Prólogo" a Diderot et D'Alembert *Encyclopédie*, Parma, Franco Maria Ricci Editore, 1970-1980. Cfr. D. Diderot y J. D'Alembert, *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*, Madrid, Tecnos, 1986 (edición de R. Soriano y A. Porras); ver sobre todo los artículos "Libertad civil" y "Libertad política".

fendía las libertades y privilegios de unos pocos frente a las no-libertades de los demás. “Tocqueville —observa R. Aron—, comparaba sin cesar los tres destinos, francés, inglés y americano, conservaba en el fondo de sí mismo la nostalgia de la transformación que hubiese respondido a sus anhelos de aristócrata liberal: la evolución progresiva de las libertades-privilegios hacia los derechos democráticos, la atribución a todos de derechos iguales confirmados por la ley [...]. América ofrecía el espectáculo de la revolución llegada a su término. La igualdad de los individuos ante la ley, la ausencia de aristocracia constituían la infraestructura social: la dependencia de los gobernantes en relación con los gobernados gracias a las elecciones, la salvaguardia de las libertades personales [...], garantizaba a todos el equivalente de la libertad”⁴⁹. Al final del prólogo a *El Antiguo Régimen y la Revolución* escribe Tocqueville: “Los propios déspotas no niegan que la libertad sea excelente; pero la desean sólo para ellos mismos, y afirman que todos los demás son absolutamente indignos de ella”. Merleau-Ponty observa una ejemplificación de este diagnóstico certero en su propio tiempo, a saber: tanto en las masivas depuraciones en la URSS, que alcanzan el trágico balance de más de diez millones de muertos, como en el no menos trágico holocausto provocado por los nazis, así como en la consideración del otro que las democracias occidentales —teóricamente defensoras de las libertades— practican en sus colonias. Merleau-Ponty arguye: si los campos de concentración son el sistema colonial de la URSS, como se dice, “sería preciso convenir (con los matices necesarios) que las colonias son los campos de trabajo de las democracias”⁵⁰.

Sin embargo, Merleau-Ponty es un claro defensor de la democracia; no de las democracias populares, en las que el monopolio del partido único es la negación más rotunda de la libertad política y de otras muchas libertades, sino de la democracia como forma de gobierno, que no calificaría precisamente de “liberal” salvo que se tratase de un liberalismo renovado. Su apuesta por el *parlamento* significa una apuesta por una institución en la

⁴⁹ R. Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 209 (trad. esp. : *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza, 1966).

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, “La URSS y los campos de concentración”, en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p 340.

que “se inscribe y hace visible” el juego de las libertades. En el parlamento se inscriben o acceden a él los diferentes partidos políticos, que representan otras tantas opciones de concebir la forma de regular la coexistencia y la garantía de las libertades y los fundamentales derechos.

“El Parlamento es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad”.⁵¹

Lo que quiere decir Merleau-Ponty con tal declaración es que la libertad política, que supone el reconocimiento de la oposición como tal, permite a ésta expresarse al menos al amparo de otra forma de libertad, la libertad de crítica. Las libertades individuales, como la libertad de conciencia y expresión y, por ello, la libertad de crítica, serían meras libertades formales, si no estuvieran garantizadas y articuladas en las libertades políticas. Para Merleau-Ponty, el parlamento es, además, el lugar de la verdad. Pero no es ingenuo. Sabe que puede ser también el camuflaje de la mentira. Sabe que “la mistificación parlamentaria consiste en no plantear los verdaderos problemas o en no plantearlos sino oblicuamente o demasiado tarde”⁵². Contra la tendencia a la mentira, esto es, a la mistificación de la verdad, propone Merleau-Ponty la opción denominada “izquierda no comunista”. Propone, además, recuperar el hábito de la acción parlamentaria, a cuyo declinar ha contribuido el Partido Comunista, que con frecuencia ha oscilado —observa con lucidez— entre la agitación y el oportunismo.

Que el parlamento debe ser el lugar de la verdad significa, para el autor de *Humanisme et terreur*, que la defensa de los derechos y libertades mediante la fuerza del mejor argumento tiene una doble función: por una parte, señalar y denunciar las arbitrariedades de quienes sólo usan como argumento la fuerza; por otra, la de reconocer y garantizar la dignidad del ser humano como tal. En definitiva, se trata de acabar con el déspota que, como señala Tocqueville, sólo considera excelente la libertad si es en exclusiva para sí, pero considera a los demás indignos de tal derecho y condición.

En conclusión, podemos afirmar que a Merleau-Ponty no le interesa la libertad como mero debate especulativo. Es cierto que se implica en él para

⁵¹ *Les aventures de la dialectique*, p. 304.

⁵² *Ibid.*, p. 304.

refutar los argumentos tanto de la tesis determinista como de la que afirma la libertad absoluta. Pero no es menos cierto que, para Merleau-Ponty, el ser humano es conciencia y libertad, pero entendida ésta en términos de libertad situada en el mundo por medio del cuerpo, en un mundo donde también hay otros, civilizaciones, historia. Por lo tanto, la libertad ha de ser entendida en las mil formas (libertad proteica) tanto de la existencia individual como de la coexistencia social y política⁵³. El problema de la conexión de una dimensión a la otra lo deja resuelto Merleau-Ponty en la última página de la *Phénoménologie de la perception*, haciendo suya la concepción del ser humano de Saint-Exupéry en *Pilote de guerre*: "El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre"⁵⁴. He aquí la matriz social, esto es, la filosofía del lazo o nexo⁵⁵. El énfasis recaerá, en los ensayos posteriores, no tanto sobre la libertad individual cuanto sobre la libertad política como solución al problema teórico y hecho diario de experiencia de que las libertades se contrarían y se exigen unas a otras.

⁵³ K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*; P. Burke / J. van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in contemporary Perspective*, Dordrecht, Kluwer A.P., 1993.

⁵⁴ Cit. En PP, p. 520.

⁵⁵ E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 115.