

Reflexiones sobre la libertad: aportes de la filosofía de Merleau Ponty

*Reflections of freedom:
contributions of philosophy of Merleau-Ponty*

MARÍA DEL ROSARIO GAZMURI*

Resumen: El presente artículo tiene por objeto iluminar la cuestión de la libertad desde las reflexiones que realiza Merleau-Ponty, especialmente en su libro *Fenomenología de la percepción*. Desde una perspectiva filosófica elaborada desde el enraizamiento corpóreo, este autor muestra perspectivas que liberan la noción de libertad de los estrechamientos propios de la modernidad, cuya idea de libertad acaba por poner al *otro* como límite e incluso obstáculo para la propia libertad. Para hacerlo, realiza una reelaboración antropológica, desde la cual pretende mostrar la riqueza del sujeto de la acción, una riqueza muy mermada por la noción de *res cogitans* cartesiana, contra la que Merleau-Ponty argumentará de modo continuo. Para mostrar su concepción de libertad, partiremos exponiendo de modo somero el problema de la noción moderna de libertad –libertad como autonomía– y las características del sujeto supuesto bajo esta idea. En segundo lugar, plantearémos el problema de la libertad y las circunstancias tal como se plantea en las teorías liberales y el modo como lo plantea Merleau-Ponty. A partir de estas reflexiones, mostraremos cómo este autor entiende al sujeto de la acción y por qué esto implica, según veremos, una reinterpretación de las nociones de naturaleza y deliberación. Finalmente, desplegaremos el concepto de *libertad* de este autor, para quien el *otro* es condición de posibilidad de la propia libertad.

Palabras clave: libertad, autonomía, sujeto moderno, proyecto, naturaleza, otro.

Abstract: The purpose of this article is to illuminate the problem of freedom, using as a starting point the reflection of Merleau-Ponty, which he develops in his book: *Phenomenology of perception*. From a philosophical perspective, elaborated on the corporal rooting, this author covers new perspectives that liberate the notion of freedom from the

* Universidad San Sebastián, Santiago de Chile. E-mail: mdgazmur@gmail.com

narrowness that is proper of modernity, in which the idea of freedom ends in the idea of putting the *other* as a limit, and as an obstacle for our own freedom. In doing so, he introduces an anthropological re-elaboration from which he shows the richness of the subject of action, richness who extremely attenuated by the cartesian notion of *res cogitans*, against which Merleau-Ponty argues continuously. To explain his notion of freedom, we start by briefly presenting the problem of modern notion of freedom –freedom as autonomy– and the characteristics of the subject under this notion. Secondly, we will present the problem of freedom and its circumstances as it is formulated both in the liberal position and in Merleau-Ponty's view. Based on these reflections, we will show how this author understands the subject of action and the reason why this implies a re-interpretation of the notion of nature and deliberation. Finally, we will display the notion of *freedom* of Merleau-Ponty for whom the *other* is a condition of possibility of his own freedom.

Keywords: freedom, autonomy, modern subject, project, nature, other.

Recibido: 04/06/2019
Aceptado: 05/11/2019

1. Introducción

La libertad es hoy un valor incuestionable. Libertad de consumo, libertad de expresión, libertad de pensamiento. El respeto a la libertad personal es un principio moral incontestable y en eso hay acuerdo. Si se pregunta a cualquiera qué es la libertad, tal vez la respuesta más común, y más intuitiva, es que la libertad es la capacidad de hacer lo que cada uno quiere, o la capacidad de elegir de modo responsable la propia forma de actuar. Sin embargo, sobre las consecuencias que se derivan de este principio no siempre hay acuerdo. ¿Hay límites para la libertad? Es decir, ¿hay situaciones en que una persona no debe hacer lo que quiere? Pareciera que el respeto al otro, y a sus propias posibilidades de libertad, implica un límite a la propia libertad. De haber límites, ¿implican estos que la libertad no es absoluta, o más bien aceptar los límites implica una redefinición de la libertad? Es decir, si no siempre puedo hacer lo que quiero, y sin embargo soy libre, ¿no habría que redefinir la noción de libertad? De hecho, aunque aceptemos que debemos respetar al otro, nos parece que cada vez que tenemos que hacerlo y para hacerlo debemos negar nuestro querer, no somos realmente libres. O, dicho de otro modo, cuando negamos nuestro querer por el deber, nos *sabemos* libres porque aceptamos que la *verdadera* libertad implica el respeto, pero no nos *sentimos* libres.

Una segunda cuestión que se nos plantea al pensar la libertad es que, aunque seamos libres de hacer lo que queramos, no somos libres de elegir que aquello que hacemos no deje huella en nosotros. Es lo que Aristóteles describió como la estructura de la praxis humana: el ser humano cuando actúa no solo hace algo o produce algo, sino que en ese hacer y producir se hace a sí mismo. Ahora bien, aceptar esta estructura que parece incuestionable, y que está a la base de la definición de la libertad como autodeterminación, no agota toda la cuestión de la libertad, pues el problema es que no solo tenemos que cargar con lo que decidimos ser, sino que hay eventos que no hemos decidido y que, sin embargo, nos condicionan. Hay experiencias que son incorporadas de manera inconsciente y otras que, aunque conscientes, son inevitables, y que, si bien no las hemos elegido, parecieran determinarnos, como son los condicionamientos familiares o sociales. El problema de la libertad entonces es doble: por una parte, está la cuestión de las condiciones que hacen que no podamos ser quien queremos ser y, por otra, que no siempre es legítimo hacer lo que queremos. Es decir, no nos es dado decidir ser quien queremos ser, como si pudiésemos proyectarnos desde cero, dejando de lado la influencia de toda circunstancia. Ni nos es dado, en lo que nos queda de posibilidad de proyección, hacer lo que queramos en todas las circunstancias, pues debemos respetar la libertad del otro.

Una última cuestión problemática es que, además de los factores externos como el deber para con otro ser humano y las circunstancias socioculturales que limitan la libertad, o que limitan nuestro querer, existen también factores internos que pareciera son también un límite. La experiencia es común: deseamos hacer algo que evaluamos como correcto, como bueno, pero no lo hacemos, no porque tenemos un deber que nos lo impide, o porque las circunstancias externas nos coaccionan, sino porque dentro de nosotros mismos pareciera levantarse un obstáculo a la propia libertad. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando por motivos de salud o por motivos estéticos queremos cambiar el modo de alimentarnos, pero nos gana la tentación. O cuando queremos alejarnos de alguien con quien sabemos que tenemos una relación poco sana, pero no lo hacemos.

¿Podemos, entonces, realmente hacer lo que queremos? Esta triple limitación, ¿no lleva a desfondar la definición de libertad de la que partimos?

2. Libertad como autonomía

Para abordar las cuestiones problemáticas que hemos mencionado, es necesario adentrarnos en la noción de libertad forjada durante la época moderna. La ganancia que esta época nos legó fue la exigencia de la

autonomía en la acción, como condición de libertad. Autonomía quiere decir que uno mismo (auto) se da su propia norma (nomos) de conducta. Como veremos, las posibilidades de la norma son diversas, pero lo importante es que esa norma (tenga como forma el deber, el placer, el querer o las ganas) debe ser dada por el sujeto mismo. La primera exigencia que se le puede hacer, desde entonces, a la persona es que ella misma sea causa de su propia acción. Solo soy libre en la medida en que encuentro en mí la causa de mi determinación. Esto implica el derribo de la tradición y de toda autoridad como norma: no es libre quien hace lo que está dicho o lo que es costumbre hacer, porque así está dicho y porque esa es la costumbre, sino quien se hace cargo de su ser, en su hacer. El proyecto cartesiano tuvo como base la liberación de todo prejuicio y de toda tradición, para asentar la nueva época solo en las ideas rigurosamente analizadas. Y la libertad siguió este mismo rumbo. Sea lo que sea lo que decidamos, tenemos que decidirlo por nosotros mismos.

Ahora bien, esta noción de libertad supone una idea de sujeto que es necesario revisar. Hacer lo que yo decido porque lo decido yo no basta para entender lo que significa ser libre. Es necesario profundizar en quién ese *yo* que se erige como sujeto de la acción y en quien recaen las consecuencias de esa acción. Para comprender, por tanto, qué implica la idea de libertad como autonomía, se precisa primero adentrarnos en qué tipo de sujeto se concibe tras esa definición de libertad.

No es nuestro objetivo hacer un estudio acucioso de la noción de sujeto, sino que nos detendremos en algunas notas centrales del sujeto moderno, que han prevalecido hasta nuestros días, y que están supuestas en la noción de libertad como autonomía. Ya Descartes definió al ser humano como *res cogitans* (yo soy una cosa que piensa) en contraposición a las cosas del mundo que son *res extensa* (cosa extensa). El cuerpo humano, dicho sea de paso, es *res extensa*, y la unión entre cuerpo e intelecto no es más que accidental, para este autor. El *yo*, desde esta perspectiva, es *res cogitans*. Y es este “yo intelecto” el que se reconoce como sujeto de acción. Esta definición marcó toda la historia del sujeto moderno, hasta el día de hoy. Y, por tanto, también la noción de libertad. El sujeto de la acción es, por tanto, un ser intelectual. El mundo de la afectividad, en consecuencia, no pueden ser parte de este sujeto intelectual: los sentimientos o bien son *res extensa* o pensamientos confusos que desaparecen en cuanto son rigurosamente analizados y se transforman en ideas claras y distintas.

Un segundo autor central para la comprensión del sujeto moderno es Kant, para quien la racionalidad es también la nota distintiva del ser

humano. Para él, la razón se opone a la naturaleza. La naturaleza recibe su ley de modo externo: es heterónoma, y lo propio de la razón es la capacidad de darse a sí misma su propia ley. Solo es libre, afirma este autor, quien al momento de darse una norma se tiene a sí mismo como causa, es decir, cuando la norma es absolutamente racional. El dejarse guiar por los impulsos (sentimientos, emociones, afecciones), que son propios de la naturaleza, haría que el ser humano actuara heterónomamente, pues los impulsos no son elegidos por el ser humano, por lo que actuar por impulso es actuar de modo heterónimo, no autónomo. La única norma o ley que es absolutamente racional, en tanto la razón es su causa, es el deber. Solo quien actúa por deber (y no solo acorde a deber) es realmente libre. El sujeto kantiano, por tanto, para ser realmente libre tiene que lograr el autodomínio, el dominio de sus impulsos, para que estos no sean causa de su acción.

Pero el sujeto moderno no queda caracterizado sin el aporte que proviene de la doctrina utilitarista, iniciada por Bentham y perfeccionada por Mill. En la línea más bien opuesta a Kant, la máxima o norma que debe seguir el sujeto en su acción moral es la de proveer el mayor placer para el mayor número de personas. La maximización del placer es el *nomos*, la norma. El desafío de la acción humana radica en el cálculo de placer. “La lógica de la utilidad consiste en partir del cálculo o de la comparación de las penas y de los placeres en todas las operaciones del juicio, y en no comprender en ellas alguna otra idea”¹.

La autonomía, por tanto, no está siempre caracterizada del mismo modo. La norma, en el caso de las éticas de corte kantiano, es el deber. Y el *yo* que se da la norma es un *yo* racional, entendido como intelecto “puro”, liberado de sus impulsos. En el caso de las éticas utilitaristas, la norma es la maximización del placer. Lo importante es que en uno y otro caso es el sujeto el que se da su propia norma.

Desde la perspectiva utilitarista, el deber para con el otro ser humano puede ser, en algunos casos, un obstáculo para la libertad personal, tal como esta ha sido definida. La definición, por tanto, tiene que considerar el deber para con el otro ser humano, y el límite de la propia libertad estaría en el daño al otro². Ahora bien, para Kant, solo la libertad que se rige por el deber de respetar la libertad del otro puede recibir el nombre de libertad, o, más bien, de libertad civil. Hay entonces una contraposición entre libertad salvaje –“capacidad de hacer lo que cada uno quiera”–

¹ J. BENTHAM, *Tratado de legislación civil y penal*, Tomo I, p. 5.

² Cfr. J. S. MILL, *Sobre la libertad*, Akal, Madrid 2014.

y libertad civil –“hacer lo que es debido”–. Por el contrato originario, supuesto en el hecho de la sociedad, el hombre “ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico”³.

La cuestión común que plantean ambas posturas –a primera vista tan contrarias– es que el querer, acto propio de la voluntad, tiene que ser limitado para que sea *realmente* libre. En el caso del utilitarismo, el otro impide la consecución de mi propio placer; en el kantismo, hay una redefinición de la libertad, desde la contraposición de libertad salvaje y libertad cívica, pues la presencia del prójimo me obliga a abandonar la libertad salvaje (que sin embargo sigue llamándose libertad). En conclusión, el otro ser humano se presenta como obstáculo para el propio querer. Sin embargo, no es posible, está claro, vivir sin el otro ser humano.

La noción de sujeto que está tras estas concepciones es la de un individuo que pareciera, por esencia, tener un querer que extralimita sus posibilidades de libertad verdadera. Por otra parte, es un sujeto que considera su racionalidad como una nota que se aloja en un intelecto que debe “racionalizar” su querer. En el caso de Kant, la libertad es autodomínio de los impulsos por la razón. En el caso de los utilitaristas, placer racionalizado. En ambos casos, por tanto, hay un dualismo basal entre intelecto e impulsos/placeres o intelecto/sentimientos, que no queda resuelto, sino que termina por problematizar la noción misma de libertad, que se concibe siempre desde la dificultosa contraposición de querer/deber. Por último, el sujeto tras estas nociones de libertad pareciera ser un individuo que evalúa las acciones a las que aspira desde una conciencia transparente de sí misma, que puede, en un caso, evaluar la situación de modo imparcial, para reconocer en ella lo que es imperativo realizar; en el otro caso, calcular el valor de los placeres que se siguen de la acción a realizar. Los bienes o valores que considerar parecieran estar, por tanto, frente al sujeto, a modo de objetos de evaluación. Y la libertad dependería de la reflexión que hagamos de los bienes o acciones posibles.

Las cuestiones que deja en entredicho la noción moderna de libertad son las que Merleau-Ponty intentará responder. Y esto lo realizará desde una reinterpretación de la idea de sujeto de la acción, en la que se distancia significativamente de la noción cartesiana de *cogito*. “El verdadero *cogito* no es el ‘cara a cara’ del pensamiento con el pensamiento de este pensamiento: estos no se encuentran más que a través del mundo. La conciencia del mundo no está fundada en la conciencia de sí, sino

³ I. KANT, *La metafísica de las costumbres* (4ª ed.), Tecnos, Madrid 2005, p.146.

que ambas son rigurosamente contemporáneas: hay para mí un mundo porque no me ignoro; yo soy no disimulado a mí mismo porque tengo un mundo. Quedará por analizar esta posesión preconsciente del mundo en el cogito prerreflexivo”⁴.

3. El sujeto de la acción

Desde una perspectiva netamente fenomenológica, Merleau Ponty, siguiendo a Heidegger, afirma que el ser humano, en tanto racional, es un ser radical y esencialmente abierto. Esta apertura no es un momento del ser humano, sino que es su nota más radical. Y en tanto es una apertura racional, no lo es a un mundo de sensaciones, sino, siempre, a un mundo de sentidos, de significaciones vitales, percibidas como tales. La percepción, como afirma en *Fenomenología de la percepción*, no es un acto de recepción de sensaciones, sino que es un acto de conocimiento. Esta apertura, por tanto, no es una decisión que se produce como consecuencia de una reflexión deliberada, sino que es previo a toda posibilidad de decisión. La proyección del ser humano hacia el mundo y hacia el futuro es previa a toda decisión de formar lo que comúnmente llamamos un proyecto. “El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no ‘habita’ únicamente al ‘hombre interior’; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce. Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo”⁵.

Ahora bien, este *ser abierto* implica a su vez que se abre desde algo. El ser abierto, radicalmente abierto, implica, por tanto, una situación desde la que abrirse. Y esta situación es tan radical como la apertura. El ser humano, por tanto, antes que sujeto pensante (*Cogito*) es un ser existencialmente abierto, polarizado con el mundo, proyectado. El *ahí* desde el que se abre es, por tanto, el mundo mismo con el que se engrana. Es decir, el ser humano no es un ser que está *frente* al mundo, frente a un conjunto de objetos que puede valorar de modo reflexivo, sino que antes de eso, antes de poder designar a algo como objeto o proponerse reflexivamente algo como meta, está implicado en el mundo, de tal modo que el mundo mismo es la situación propia del ser humano. No hay ser humano

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona 1993, p. 312.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., pp. 10-11.

sin mundo ni mundo sin ser humano. “El reflejo, en cuanto se abre al sentido de una situación y la percepción, en cuanto no plantea desde el principio un objeto de conocimiento y es una intención de nuestro ser total, son las modalidades de una *visión preobjetiva* que es lo que llamamos el ser-del-mundo. Más acá de los estímulos y los contenidos sensibles, hay que reconocer una especie de diafragma interior que, más que a esos, determina a aquello que nuestros reflejos y nuestras percepciones podrán apuntar en el mundo, la zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida”⁶.

Esta apertura radical que implica al ser humano con el mundo antes de la toma de conciencia objetiva de sí o del mismo mundo, es una apertura comprensiva. Esto implica que, de modo previo a toda acción intelectual, hay una intencionalidad del cuerpo, la percepción, que es un acto de cognición complejo. El cuerpo mismo es concebido, por tanto, como sujeto de conocimiento no objetivo, en tanto dicho conocimiento nace de la relación vital con el mundo, que da lugar a un primer estrato de significaciones vitales, originarias. En tanto sujeto encarnado, el cuerpo posee un saber latente del mundo, por el cual se halla familiarizado e implicado en el mundo⁷. Es decir, el ser humano, antes de reflexionar sobre el mundo, o antes de hacer del mundo tema de su deliberación, está haciendo mundo en tanto está comprendiéndolo. Esto implica que no se abre a un conjunto de objetos, sino que se abre a un universo de sentidos, de significaciones vitales. Y estos sentidos no son solo intelectualmente concebidos, sino existencialmente captados. Todo ser humano comprende antes de decidirse a comprender. Comprende de modo vital aquello a lo que se abre: es capaz de moverse en medio del sentido del mundo, aun cuando no se haya preguntado qué es el mundo, o qué sentido objetivo tiene. Esto implica que esa apertura, en tanto pre-reflexiva, es afectiva. Estamos afectados por el mundo antes de conceptualizar el significado de aquello que nos afecta.

Ahora bien, esta apertura de la que pende la fragua de la identidad, en tanto es una apertura a un universo de sentidos, es comunicativa. Para Merleau-Ponty, “El cuerpo es un espacio eminentemente expresivo”⁸. Desde esta perspectiva, el cuerpo es el primer estrato de apertura a la comunicación, y es el primero no solo desde el punto de vista cronológico, sino también desde el punto de vista existencial. La palabra es

⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁷ Cfr. X. ESCRIBANO, “Gesto y palabra: la esencia emocional del lenguaje según Maurice Merleau-Ponty”, en *Emociones. Thémata*, n. 25 (2000), pp. 175-185.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 183.

la transferencia del cuerpo; es decir, el cuerpo se hace transferible en la palabra. “De ahí que la palabra se entienda ella misma como gesto, como la prosecución de la gestualidad corpórea, capaz de llevar a sus máximas posibilidades la virtualidad expresiva o significativa del cuerpo”⁹. Por tanto, la palabra no es algo posterior al mundo, o un ropaje exterior del pensamiento desde el cual se comunica el ser humano, sino que es *desde* donde se constituye aquello que llamamos mundo.

Las consecuencias de este modo de ser del ser humano son radicales, pues antes de que se constituya en sujeto de reflexión, capaz de objetivizar el mundo y proponerse una meta para su actuar, el ser humano está inmerso en el mundo, comprensivamente inmerso en él, proyectándose de modo permanente, y afectado por lo que lo rodea. Antes de preguntarse quién soy, qué debo hacer, o qué me es dado esperar, el ser humano está haciendo, y, con ello, se está haciendo; está esperando, pues tiene expectativas.

Desde el sentido pre-objetivo en el que nos implicamos en nuestra primaria apertura al mundo, preguntémonos ahora por la libertad. Lo que se pone de manifiesto, en este nuevo escenario, es que somos libres de manera radical, y que antes de que podamos reflexionar sobre qué debo hacer, ya hemos hecho. Es decir, antes de detenernos a pensar qué debemos hacer, ya hemos decidido. Esto implica que los bienes hacia los que nos dirigimos, o aquello que consideramos valores, son “evaluados” como tales de modo implícito, sin necesidad de llevarlos a la reflexión. El *querer* mismo es ya una evaluación, en tanto mi absorberme en el mundo, mi estar en el mundo, está proyectado, movido, por la polarización que esos bienes efectúan sobre mí. “La percepción natural no es una ciencia, no propone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es ‘la opinión’ o la ‘fe originaria’ que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total”¹⁰.

La cuestión es, entonces, cuándo aparece el acto de reflexión, que precede a la decisión que comúnmente llamamos libre: la decisión autónoma, que posibilita lo que Merleau-Ponty llama la libertad efectiva. La reflexión o deliberación proviene de una ruptura de la absorción en el mundo para quedar ahora absortos en la misma reflexión. A esto, nuestro autor lo llama desgarradura. Surge cuando se presenta el asombro de no saber qué es algo, de no tener respuesta ante algo, o ante la disyuntiva

⁹ X. ESCRIBANO, “Gesto y palabra: la esencia emocional del lenguaje según Maurice Merleau-Ponty”, cit., p. 177.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 335.

entre dos opciones que se presentan, a primera vista, como posibles, pero contradictorias. Es entonces cuando ese natural *hacer* sufre un quiebre en su discurrir. Ahora bien, “no habría desgarradura si la libertad no se hubiera investido en ninguna parte y no se dispusiera a fijarse en otro sitio”¹¹. Y la reflexión es una nueva absorción que sopesa, calcula, las razones para actuar de uno u otro modo, para fijar la libertad en otro sitio. Por ejemplo: en medio de esta absorción en el paisaje, en medio del grato paseo que estoy dando, miro la hora y veo que debo volver a mi casa porque tengo un compromiso que atender. Recién entonces aparece la evaluación del querer: *quiero* seguir paseando, pero *debo* volver a casa. La disyuntiva exige el acto de la razón: sopesar las razones de mi querer (el placer del paseo) y las razones por las que debiera abandonar ese placer (el compromiso adquirido). Sin embargo, antes de tal evaluación, hay libertad. Como decíamos, el mismo querer que se encuentra absorto en el hacer es ya una evaluación de los bienes que se me presentan en mi proyección hacia el mundo. Esas evaluaciones tácitas están presentes desde el inicio de nuestra existencia, y dependen, por supuesto, de mis experiencias personales, familiares, culturales.

4. Libertad y naturaleza

La libertad, entonces, presenta otra cara. Sigue siendo cierto que requiere del momento de reflexión, pero esa reflexión, y la deliberación consecuente, ya no es desde cero, como si tuviera ante sí las posibilidades. La ilusión de una proyección desde cero, que me haga ser quien quiero ser, queda desfondada, pues antes de que se presente la disyuntiva, ya hay elecciones que son condición de posibilidad de la resolución de la disyuntiva, pues esas elecciones previas manifiestan la polarización del sujeto libre hacia uno u otros bienes. No hay, por tanto, una evaluación “puramente” intelectual, sino que siempre es una evaluación teñida de una predisposición.

Siguiendo a Heidegger, para Merleau-Ponty el proyecto es siempre situado, la salida de sí es siempre desde algún punto que no puedo obviar. La libertad como momento de desgarradura implica que el desgarro es desgarro *de* algo. Por tanto, la deliberación se produce a partir de lo que ya he evaluado como bien, de la distancia de eso, pero *desde* eso. “En realidad, el proyecto intelectual y la pro-posición de unos fines no son más que la consumación de un proyecto existencial. Soy yo quien da un sentido y un futuro a mi vida, lo que no quiere decir que este sentido y

¹¹ *Ibid.*, p. 445.

este futuro sean algo concebido, surgen de mi presente y de mi pasado y, en particular, de mi modo de coexistencia presente y pasado”¹². Es decir, el proyecto del sujeto intelectual que busca autodeterminarse no es un proyecto absolutamente nuevo o independiente, y las opciones no están frente a él como datos objetivos, aun cuando se tenga la ilusión de que así es, sino que es la consumación de algo ya incoado, la consumación de una libertad previa. El proyecto existencial se distingue, por tanto, del proyecto intelectual: lo precede y lo funda. Es en realidad la condición de posibilidad del proyecto intelectual. El existencial se caracteriza no por la evaluación intelectual de la situación en la que me muevo cotidianamente, sino por la polarización de todo mi ser hacia un objetivo que no está claramente determinado, en tanto no está reflexivamente considerado. “(...) su poder [de la libertad] de desgarrar perpetuo se apoya en mi compromiso universal en el mundo”¹³.

Las circunstancias, desde esta perspectiva, no son factores externos limitantes de la libertad, sino más bien son condición de posibilidad de la libertad. Entendemos por circunstancias la cultura, las costumbres, las decisiones previas. Todo lo que se ha sedimentado en mí, previo al acto reflexivo, son circunstancias desde las cuales puedo tomar un nuevo camino. Más que circunstancias (situaciones que están alrededor de mí o de mis posibilidades de acción) son instancias, pues son constitutivas de mi ser. “(...) importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada frecuentemente, es para nosotros privilegiada”¹⁴.

Esto implica, por tanto, que las posibilidades de hacer de esas instancias objeto de mi reflexión son siempre limitadas. Hay instancias decisivas para la configuración de la identidad que quedan “por detrás” de nuestra memoria (pues no recordamos los primeros años de nuestra vida ni recordamos todo lo que ha influido en ella), y que es, por tanto, imposible proponerlas para la reflexión evaluadora. Si el objetivo es descubrir al sujeto real de la acción, tenemos que considerar la radicalidad de la limitación de ese sujeto. Ya lo decíamos, nos constituimos sujetos conscientes de modo muy posterior a la venida a la existencia, y esto implica que antes de decidir deliberadamente qué hacer, hay un cúmulo de experiencias sedimentadas en el sujeto que pareciera que deciden por nosotros. Querer actuar de espaldas a esas instancias es malograr la propia posibilidad de libertad. En palabras de Merleau-Ponty: “Al asumir un

¹² *Ibid.*, p. 454.

¹³ *Ibid.*, p. 459.

¹⁴ *Ibid.*, p. 449.

presente, vuelvo a captar y transformo mi pasado, cambio su sentido, me libero, me deshago del mismo. Pero únicamente lo hago empeñándome en otra parte”¹⁵. Es decir, el desgarrar de la libertad efectiva, que posibilita un proyecto intelectual (en tanto reflexivo) implica una ruptura presente, pero no anula aquello desde lo cual soy libre, mi pasado, sino que se engrana con él. ¿Significa esto que no somos absolutamente libres? Desde esta perspectiva, la cuestión es que el sujeto no es absoluto, no se posee sin residuo, por lo que su acción sigue su modo de ser. No es que las circunstancias, sedimentadas en nosotros, limiten o anulen la libertad, sino que la acción humana, de hecho, no se proyecta desde cero. Y pretenderlo es falsear su propia estructura y falsear las posibilidades mismas de la libertad. “El error de las filosofías reflexivas estriba en creer que el sujeto meditante puede absorber en su meditación, o captar sin residuo alguno, el objeto acerca del cual medita, que nuestro ser pueda reducirse a nuestro saber. Nosotros no somos jamás como sujeto meditante el sujeto irreflejo que queremos conocer; pero tampoco podemos devenir enteramente consciencia, reducirnos a la consciencia trascendental. Si fuésemos la consciencia, tendríamos que tener el mundo delante de nosotros, nuestra historia, los objetos percibidos en su singularidad como sistemas de relaciones transparentes”¹⁶.

La libertad, podemos afirmar, es entonces la apertura radical del ser humano que lo lleva a no quedarse nunca en el presente, sino a proyectarse de manera permanente, desde un punto presente hacia el futuro. Si la libertad misma es apertura de alguien hacia la posibilidad de ser alguien diferente, esa diferencia requiere que la apertura sea hacia nuevos sentidos o significaciones que el sujeto califica, ya veremos cómo, como dignos de ser incorporados en su proyecto vital. Para Merleau-Ponty, aquí se da la verdadera dialéctica entre naturaleza-cultura. Naturaleza es un término relativo en este continuo engranaje entre lo sedimentado por las decisiones (pre-reflexivas y reflexivas) y la apertura hacia nuevas posibilidades. Lo ya sedimentado es la naturaleza, que está en constante transformación, es el fondo desde el cual podemos proyectarnos a algo nuevo. “Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural”¹⁷. Esto implica, por tanto, que la naturaleza está siempre impregnada de cultura, si entendemos por cultura aquello que el ser huma-

¹⁵ *Ibid.*, p. 462.

¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷ *Ibid.*, p. 359.

no, en su hacer, transforma. La cultura, por tanto, tampoco es algo que condiciona al sujeto a modo de un factor externo.

Ahora bien, nuestra naturaleza, en tanto fondo, en tanto sedimento, no puede ser nunca autotransparente para la conciencia del sujeto. “En nombre de la libertad se niega la idea de una experiencia adquirida, pero luego es la libertad la que se vuelve experiencia primordial y como nuestro estado de naturaleza”¹⁸. Nos proyectamos, por tanto, no desde un plan intelectual claro y distinto, sino desde un fondo, en el que se ha incorporado la experiencia. La naturaleza es el campo desde el cual es posible la libertad, como libertad situada, a la vez que poder dinámico de dirigirse a nuevos sentidos vitales. “Si la libertad tiene que poseer un *campo*, si tiene que poder pronunciarse como libertad, es necesario que algo la separe de sus fines; es necesario, pues, que posea un *campo*, o sea, que haya para ella unos posibles privilegiados o unas realidades que tiendan a perseverar en el ser”¹⁹.

La naturaleza, por tanto, es la fragua de mis decisiones y de las trayectorias que he tomado, tanto consciente y deliberadamente, como inconsciente, sin haber deliberado sobre esas posibilidades. Es el lugar donde habita la posibilidad de libertad, el lugar de la continuidad del yo. Solo porque hay un campo que alimenta las nuevas opciones, se puede hablar de identidad. Ya lo decíamos; esto implica que ningún proyecto es realmente un proyecto meramente intelectual, pues bebe de aquello de lo que busca diferenciarse, y porque nunca podemos tener conciencia absoluta de nuestra propia naturaleza. Para Merleau-Ponty, la cuestión, entonces, no es preguntarse solo por las condiciones de posibilidad de la libertad, sino, ante todo, por sus condiciones de realidad.

5. Reflexión y libertad

La cuestión que queda pendiente ante esta forma de entender la libertad es qué papel juega la reflexión cara a las decisiones deliberadas, que son las que nos llevan a considerarnos efectivamente libres. Decíamos que antes de toda reflexión hay evaluaciones tácitas que no solo me dicen algo del mundo, sino que, ante todo, me dicen algo de mí. Es decir, mi modo de ser afectado muestra mi propia identidad. En este sentido, mis afectos o emociones son mi modo de estar polarizado al mundo, mi modo de evaluación primaria. Contra la idea moderna de la dualidad entre razón e impulsos o sentimientos, desde esta perspectiva los senti-

¹⁸ *Ibid.*, p. 444.

¹⁹ *Ibid.*, p. 446.

mientos poseen un valor cognoscitivo de primero orden. En otras palabras, hay razones para que sintamos y nos sintamos como lo hacemos, y esas razones dicen algo muy importante de lo que cada uno es, pues son las evaluaciones valóricas tácitas del sujeto libre, son la muestra de hacia qué nos polarizamos en nuestra proyección vital. Reflexionando sobre la dinámica del descubrimiento del amor, comenta Merleau-Ponty: “El amor que, a través de mí, proseguía su dialéctica y que acabo de descubrir no es, desde el principio, una cosa oculta en un inconsciente, y tampoco un objeto ante mi consciencia, es el movimiento por el que me he vuelto hacia alguien, la conversión de mis pensamientos y mis conductas; yo no lo ignoraba porque era yo quien vivía unas horas de aburrimiento antes de una cita, y quien me sentía contento cuando se acercaba; era un amor vivido de punta a punta, no era un amor conocido”²⁰.

Ahora bien, qué pasa con el momento propio de la reflexión, el momento en el que se toma conciencia, por ejemplo, del enamoramiento vivido y se transforma en amor conocido. Es el momento de la deliberación en pos de un nuevo proyecto. Es el momento del desgarró. Lo que sucede en el desgarró es, según decíamos, que hay una disyuntiva, justamente porque no se sabe qué hacer. Es decir, en ese tranquilo estar inmerso en el mundo, y actuando sin problemas, hay un momento de duda, porque no encuentro en mí, o en mi modo habitual de evaluar el mundo, la respuesta. O porque tomo conciencia de la novedad de una situación. Las razones por las que esto sucede no las revisaremos aquí, pues su origen es múltiple, pero valen algunos ejemplos. Una razón para el desgarró es que las respuestas en las que hasta ahora se descansaba se vuelven problemáticas porque se me presentan otras posibilidades. Es lo que ocurre cuando descubrimos que otras personas viven de modo distinto al que yo consideraba como “normal”. Es lo que ocurre de modo radical en la adolescencia: se levantan razones para poner en duda el mundo entregado por los padres, el mundo de la tradición, ya sea porque entramos en contacto con otros mundos, o porque simplemente ponemos en duda lo recibido.

Es entonces cuando tomamos conciencia de querer ser otros, de querer cambiar el modo en que hasta ahora hemos estado absorbidos en el mundo, para ser de modo distinto, para habitar el mundo desde una nueva posición. Es lo que comúnmente llamamos libertad. Entonces se hace perentoria la reflexión en pos de esta nueva determinación, en pos de la concreción de un proyecto intelectual. Por ella evaluamos las razones

²⁰ *Ibid.*, p. 390.

que hasta ahora nos parecían válidas, las sopesamos cara a las nuevas razones que se nos presentan, para descubrir cuáles son las que tienen más peso. En consecuencia, solo puedo salir de mí hacia un nuevo modo de ser, *desde* mí, desde esas evaluaciones no deliberadas a partir de las cuales se realiza la deliberación. “Soy yo quien da un sentido y un futuro a mi vida, lo que no quiere decir que este sentido y este futuro sean algo concebido, surgen de mi presente y de mi pasado y, en particular, de mi modo de coexistencia presente y pasado”²¹. Lo que era “para mí” válido, pareciera que ahora no lo es, en la medida en que tomo distancia de ello, la distancia propia de la reflexión, y descubro que “en sí” aquello tiene un valor diferente al que, hasta entonces, de modo latente, le había otorgado. Y entonces decido una norma de conducta. Es lo que llamamos auto-nomía: en la evaluación decido cuál es la norma que debo seguir cara a las razones que se sopesan. Y unas veces la norma se establecerá desde el nuevo sentido descubierto, otras se otorgará más peso al sentido latente, al sentido que era válido para mí antes de la deliberación. Ahora bien, una vez que se sopesan las razones y se decide por aquella que tiene más peso, esa nueva razón pasa a ser “para mí” la que es validada, y será, desde entonces, el *desde* el cual se evaluarán las futuras decisiones.

El problema del modo como normalmente se plantea la autonomía estriba justamente en no tomar en cuenta este juego entre lo que queremos ser y lo que somos, entre las evaluaciones tácitas, vividas, y las deliberadas. Las teorías que pretenden que la libertad es una proyección desde cero, y que la reflexión es un acto que elabora metas abstractas, suponen que el sentido es algo que está siempre fuera del sujeto y que el sujeto se dirige a él. Hay un sentido que lanza al sujeto hacia algo diferente de lo que es de modo actual, pero eso lo hace desde lo que el sujeto es, desde lo que ya ha atraído a su ser existencial, desde su centro, y luego eso externo se vuelve campo propio. Desde esta perspectiva, la deliberación que precede a la acción no es la deliberación de un intelecto que tiene *ante sí* las circunstancias, al otro ser humano o sus sentimientos, que pretende considerar o no. Es un *yo* que tiene *en sí* todo lo anterior, a modo de campo desde el cual tiene que evaluar.

Por tanto, la libertad efectiva, la posibilidad de autonomía, requiere de la reflexión, deliberación, pero no puede obviar en ella las evaluaciones desde las cuales, de hecho, realiza tal deliberación. Y esto porque tanto la afectividad como la deliberación nos proveen de evaluaciones válidas tanto de lo que somos de hecho, existencialmente, como de lo

²¹ *Ibid.*, p. 454.

que queremos llegar a ser. Es más, la reflexión (aquel acto por el que deliberada y conscientemente me vuelvo sobre mí mismo para evaluar lo que debo hacer) es un tipo de afectión en que, como tal, todo mi ser se pone en juego. A su vez la afectividad tiene también un aspecto reflexivo, en tanto lo que me afecta se refleja sobre mí, aunque de modo inconsciente. Tanto la afectividad como la deliberación revierten sobre la constitución de mi propia identidad, solo que en un caso esta reversión es inconsciente y en el otro, consciente.

Desde esta perspectiva nos alejamos tanto del sentimiento como de la razón pura como fundamento único de justificación del actuar libre. Quien se limita a hacer lo que quiere, lo que siente, sin evaluar ese sentir, se limita a sí mismo, pues no es capaz de descubrir nuevas posibilidades de significación que lo abren a una nueva posibilidad de ser. “El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida. A él deben objeto percibido y sujeto receptor su espesor. Es el tejido intencional que el esfuerzo del conocimiento intentará descomponer”²². Por otra parte, quien solo toma en consideración sus evaluaciones intelectuales, obviando las evaluaciones de la afectividad, su sentir, corre el riesgo de proponerse un proyecto que no sabe nada de su propio ser existencial. En este último caso, la anulación de la afectividad como fuente rica de valoración tiene como consecuencia fatídica que no es nunca una anulación existencial, sino solo intelectual. Es decir, quien quiera anular su afectividad no lo puede hacer más que en la deliberación consciente, porque, como decíamos más arriba, el ser humano siempre está afectado, y aquello por lo que es afectado revierte en la constitución de su propia identidad. En consecuencia, quien pretende, desde la deliberación, anular lo que siente, no deja por eso de sentirlo y aquello no deja de ser constitutivo de su ser, aun cuando se lo proponga. Lo que sucede es que no se hace consciente de aquello que en él se está forjando.

La deliberación, la reflexión sobre las razones por las cuales actuamos es entonces condición de posibilidad para poder hacer de nosotros alguien diferente al que ya somos. Sin deliberación, sin ese acto propio de la razón, ese *yo* limitado, ese *yo* constituido por sus instancias y sus afectos, se priva de abrirse a nuevos sentidos o significaciones que lo enriquezcan, que lo hagan creativo respecto de su propio ser; sin deliberación el *yo* se priva de la evaluación de sus propias limitaciones en pos de ir más allá de ellas. Es en la reflexión sobre el peso de las razones por las que quiero actuar que podemos abrirnos a nuevas razones, podemos

²² *Ibid.*, p. 73.

tomar distancia de las que hasta el momento nos movían y ponerlas en cuestión. Es decir, no podemos evadir las circunstancias, que son condición de posibilidad de nuestro ser libre, pero sí podemos ponerlas en relación con nuevas significaciones y actuar porque hemos descubierto en esas nuevas significaciones razones para dejar (o mejor, distanciarse de) las antiguas. Solo por la deliberación podemos, por ejemplo, evaluar el deseo presente cara a un querer futuro; o, dicho en otras palabras, dejar de hacer algo que valorábamos tácitamente como bueno, y lo deseábamos, en pos de algo que consideramos mejor, un deseo que valoramos más, pero cuya satisfacción requiere más esfuerzo y se realizará en un futuro lejano. Este deseo futuro, de cuya satisfacción no tenemos experiencia, resulta más difícil de seguir justamente por eso: no hemos disfrutado de su satisfacción para valorarla existencialmente. Pero eso no significa que sea un mero deseo intelectual que se pone en conflicto con un deseo apetitivo o meramente sensible. Hay, aun en el deseo más intelectual que podamos pensar, una representación sensible que nos atrae, que nos polariza, y que hace de ese deseo (terminar una carrera difícil, por ejemplo) algo apetecible. Desde estas premisas, el deber no se presenta como opuesto al querer, sino como un modo de querer.

Lo que queda aún por resolver es: ¿cómo accedemos a esos nuevos sentidos, que pueden enriquecer nuestra existencia? ¿Qué es lo que hace que de pronto se produzca la desgarradura que me impele a la reflexión? ¿Cómo poner en cuestión lo que hasta ahora queríamos? ¿Cómo salir de la situación en que nos encontramos en la disyuntiva, cuando descubrimos que no sabemos qué hacer? Del mismo modo como adquirimos los sentidos vitales primarios sobre los que se asienta el primer estrato de la libertad: en la relación con el otro.

6. Libertad y radical relacionalidad: el otro

El ser humano se caracteriza, decíamos, por su radical relacionalidad, en tanto ser abierto a un mundo de sentidos de los que se hace cargo, que incorpora a su ser, de modo previo a toda deliberación intelectual. La racionalidad humana, entonces, sería referencialidad radical. Esta referencialidad tiene como centro la relación con el *otro*. “Mi mirada cae sobre un cuerpo vivo en actitud de actuar, e inmediatamente los objetos que le rodean reciben una nueva capa de significación: no son ya solamente aquello que yo podría hacer de ellos, son lo que este comportamiento hará de ellos”²³. Es decir, el mundo en el que el ser humano se

²³ *Ibid.*, p. 365.

proyecta es un mundo humano. Esto implica que no se puede pensar el ser humano como un individuo que evalúa *desde sí*, sino más bien como un ser existencialmente abierto a otro. El niño, de hecho, dice “papá” y “mamá” mucho antes de decir “yo”. Es más, designa cosas y deseos mucho antes de decir “yo”. Y, tal como lo ha estudiado la psicología, solo llega a tener un lenguaje significativo y un “yo” significativo si es que ha podido relacionarse con alguien, con una figura materno-paterna. Ahora bien, esta apertura al *otro* solo es posible y solo se enriquece con nuevos significados en la medida en que va fraguando en un *yo* individual, en una identidad. No hay, en este sentido, ningún acto que no afecte, en sentido radical, al sujeto y, por tanto, que sea indiferente a su autoconstitución. “El otro no se halla entre las cosas, no se halla en mi cuerpo ni es yo. Está siempre en mi campo. No podemos situarle en ninguna parte y efectivamente en ninguna parte le situamos, ni en lo ‘en sí’ ni en lo ‘para mí’ que soy yo. Para él solo tengo lugar en mi campo. Pero al menos ese lugar se halla dispuesto para él desde el momento en el que empecé a percibir. Desde el primer momento en el que usé de mi cuerpo para explorar el mundo, supe que aquella relación corporal con el mundo podía generalizarse, que se había establecido una ínfima distancia entre mí y el ser, que preservaba los derechos de una nueva percepción del mismo ser. El otro no se halla en ninguna parte en el ser, se desliza en mi percepción por detrás: la experiencia que llevo a cabo de mi aprehensión del mundo es lo que me hace capaz de reconocer otra experiencia y de percibir a otro yo mismo, solo con que, en el interior de mi mundo, se esboce un gesto semejante al mío”²⁴.

Ahora bien, esta apertura lingüística implica que las valoraciones afectivas primarias no son nunca meras sensaciones con valor indiferente. Es en el diálogo (“*dia*”: *a través*- “*logo*”: *palabra*) como se van tiñendo de sentido las cosas. Mucho antes de que tomemos conciencia del propio *yo* nos movemos en medio del lenguaje, y en él se forjan los sentidos que incorporamos. La existencia humana es siempre una existencia en una comunidad lingüística. Esto implica que el sentido mismo es dialógico, por lo que nuestras valoraciones no son nunca valoraciones meramente individuales, sino que se nutren de la experiencia del otro, que nos es comunicada desde el momento en que comenzamos a percibir. “Hay, en particular, un objeto cultural que jugará un papel esencial en la percepción del otro: la lengua. En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La prosa del mundo*. Taurus, Madrid 1971, p. 198.

el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador”²⁵.

En este sentido, por ejemplo, el deseo de un niño de ser abrazado por su madre no es nunca un mero deseo apetitivo, sino que es un deseo complejo, que en el abrazo no solo percibe el calor, sino el afecto, la seguridad, el amor. Y eso porque la madre le comunica ciertos valores en ese simple abrazo, por ejemplo, al decirle “te quiero”. Esas experiencias son las que luego tiñen el concepto mismo de amor, al que esa persona dirigirá luego, deliberada y conscientemente, su vida. Lo mismo ocurre con las nociones de bien y mal; porque la madre/padre, profesor o hermano del niño le dice que compartir sus juguetes es bueno, él podrá luego valorar eso como bueno. Y estas valoraciones, según hemos visto, no son deliberadas, no provienen de la reflexión que el sujeto hace, sino que están latentes en todo su actuar. La reflexión puede llevar luego a afirmar o relativizar eso, a ponerlo en duda y a sopesarlo desde nuevas perspectivas, pero aun así lo hará desde el saber latente del que surgió.

Esto implica que no hay nunca un “para mí” individual, sino que desde su origen todo aquello que percibimos lo hacemos desde otro que hace que aquello tenga sentido para mí. Los denominados bienes hacia los que tendemos en nuestro proyecto existencial, en nuestro ser en el mundo, no son, por tanto, bienes a los que nos polarizamos de modo individual, sino que son bienes que solo han podido constituirse como tales por el mundo al que pertenecemos. Desde esta perspectiva, el otro, antes que límite de la libertad, es, de modo existencial y primario, condición de posibilidad de tal libertad. Como veíamos, en ese proyecto primario es donde se funda toda posibilidad de libertad deliberada, es el *desde donde* se puede hacer el desgarro que resigneifique aquello hacia lo que sin deliberación previa nos dirigíamos como bien. Y ese *desde* es posibilitado por el otro, que es condición de que podamos tener aquello que llamamos mundo.

Ahora bien, en lo que hemos llamado libertad efectiva o autónoma, aquella que proviene de la deliberación propia de la razón, la presencia del otro es también fontal. Los sentidos en los que nos movemos, en los que nos hallamos implicados antes de toda reflexión, son puestos en cuestión en el momento del desgarro. Su peso, aquel al que nos polarizábamos, es puesto en duda y se comienza entonces a sopesar otras posibilidades de realización. Aquello que era “para mí” valioso se enfoca desde otra perspectiva, en la perspectiva que lo aleja de ese “para mí” y lo sitúa

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 366.

en el “en sí”. Esta nueva perspectiva sigue siendo, sin embargo, dialógica, solo que ahora de modo consciente. Y esto porque solo podemos dotar de un nuevo sentido a algo en la medida en que estamos en comunicación con otro que puede poner en duda ese valor con el que contábamos. O puede llenar de un nuevo valor aquello que hemos puesto en duda. En este sentido, tampoco el otro es obstáculo o límite de mi libertad, sino condición de posibilidad. En resumen, la presencia del otro ser humano es condición de posibilidad de mi libertad en sus dos modos de realización existencial: en la libertad que se proyecta sin previa deliberación, en el natural sincronizarse con el mundo, y en la libertad efectiva, que requiere de la reflexión para revalorar el peso de los bienes a los que se dirige.

El *otro*, por tanto, no puede ser considerado como un obstáculo para la libertad: es su condición de posibilidad desde una doble perspectiva: desde la libertad que se mueve en el sentido antes de hacerse cargo de ese sentido de modo reflexivo y desde la libertad que busca abrirse a nuevos sentidos y que requiere, para esto, del diálogo con otro que enriquezca mi perspectiva vital. Esto nos lleva, necesariamente, al reconocimiento del otro como *otro yo*. Es decir, si en la deliberación reconozco la necesidad del otro para que mi vida tenga sentido, la consecuencia necesaria es la de reconocer en ese otro a *otro yo*.

“El otro, a mis ojos, se halla, por tanto, siempre al margen de lo que veo y oigo, está de mi lado, a mi lado o detrás de mí, no en ese lugar que mi mirada aplasta y vacía de todo ‘interior’. Todo otro es otro yo mismo”²⁶.

7. Conclusión

El conflicto permanente de la libertad es que no siempre queremos lo que debemos, y cada vez que no queremos lo que debemos tenemos la sensación de que se está limitando nuestra libertad al exigírsenos obviar nuestro querer en pos del deber. Desde lo analizado podemos concluir que la disyuntiva no va por la contraposición razón/impulsos, razón/sentimientos o razón/naturaleza. No hay dos partes de nuestro ser en pugna: somos existencialmente una unidad que se proyecta de dos modos distintos, y en ambas proyecciones hay evaluaciones de sentido. Lo que queremos, lo queremos desde eso que Merleau-Ponty llama naturaleza: la sedimentación de nuestras experiencias con sus evaluaciones tácitas de bien y mal, evaluaciones que pueden haber provenido de un acto de-

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La prosa del mundo*, cit., p. 195.

liberado o no. Unas y otras fraguan en lo que el *yo* presente es y desde el que tiene que seguir proyectándose de modo permanente. La disyuntiva, por tanto, proviene de dos modos de considerarnos a nosotros mismos: el modo existencial, el modo vivido, y el modo reflexivo, por el que valoramos desde la deliberación racional las razones que nos mueven a actuar. El *yo*, por tanto, no es un *yo* intelectual, sino un *yo* construido desde el mundo al que se abre, desde su situación sociocultural y vital. Un *yo*, por tanto, esencialmente vulnerable, cuya libertad no suprime esa vulnerabilidad, sino que posibilita su constante resignificación en pos de un proyecto vital rico, y cuya riqueza pende, desde todos los puntos de vista, de la relación con otro. “¿Qué es, pues, la libertad? Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. 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 relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca, consciencia desnuda”²⁷.

²⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 460.