

La poesía del Mundo

Un tributo a la Fenomenología de Merleau-Ponty

Autor: Manu Bazzano. Traductor: Max Monge

Ser & Sociedad – Revista de psicología Humanista(41) 3, 2014, pp. 7-12

*Abstract Merleau-Ponty restored phenomenology to its original purpose: to cultivate wonder and not-knowing, to appreciate the profound ambivalence of the world, and our interconnectedness with it; to remember our embodied, situated condition and temper our Promethean will to a knowledge born out of fear; to become perpetual beginners.*¹

*Resumen Merleau-Ponty restauró el propósito original de la fenomenología: el cultivar la admiración y el no-saber, el apreciar la profunda ambivalencia del mundo y nuestra interconectividad con ello; el recordar nuestra situación condicionada al encarnar y temperar nuestro deseo Prometeico de saber, que nace del miedo; para volvernos perpetuos principiantes.*²

Redefiniendo el humanismo

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) fue un humanista que redefinió el humanismo. En principio, la sutileza de su postura puede desafiar a los lectores contemporáneos debido a la fácil polarización de nuestros tiempos insensibles: Creyentes vs no creyentes, materialistas vs espiritualistas, cognitivo-conductuales vs “transpersonales” entre otros. Aún entre las dos filosofías, el materialismo fundamentalista à la A.C. Grayling y el evolucionismo espiritual à la Ken Wilber, indecisos entre la uniformidad metafísica de segunda mano que ofrecen, es desconcertante acercarse a una filosofía

¹ This article, written with the aim of seducing the reader into further exploration, necessarily skips the surface of a vast and far-reaching thought. It had to omit many important themes, including Merleau-Ponty’s writing on painting and literature, on sexuality and the implications of his philosophy for contemporary ecology.

² Este artículo, escrito con el objetivo de seducir al lector para una exploración más profunda, necesariamente rodea la superficie de un vasto y amplio pensamiento. Al tener que omitir varios temas importantes, incluyendo los escritos de Meleau-Ponty sobre la pintura y la literatura, sobre la sexualidad y las implicaciones de su filosofía para la ecología contemporánea.

que alaba la ambigüedad, la encarnación y la historicidad, sin asentarse en cuentas prefabricadas de la realidad.

Merleau-Ponty es y no es un materialista: él no recurre a la noción de una substancia espiritual para describir experimentar; al mismo tiempo, no es posible para él entender al ser humano solamente vía química y física.

Él es un humanista inusual: tiene poco tiempo para la noción de Iluminación de la subjetividad humana independiente de las contingencias físicas, sociales e históricas; un Católico izquierdista que abandonó la fe por la vergonzosa complicidad de la iglesia con Hitler, continuó abrazando (y efectivamente restaurando, a raíz de Bergson y Lukács) el humanismo Marxista. Él era un ateo inusual: su noción innovadora del sujeto-cuerpo descansa en la encarnación de Cristo, en la idea de Dios volviéndose carne. Él era un agnóstico en el verdadero, y ahora perdido, significado de la palabra: a) quien cultiva el no-saber más que subscribirse al sistema de creencias materialista o espiritualista; b) un no-Gnóstico, quien está fuera de una percepción Gnóstica del mundo como lugar ajeno, “caído”, hostil. El agnosticismo de Merleau-Ponty estaba principalmente dictado por la humildad – no la piedad santurrón sino el profundo conocimiento de nuestras limitaciones como necesariamente seres encarnados.

Un profundo mensaje humanista corre a través de sus escritos, un himno a la ingeniosidad e ingenuidad humana, su investigación escudriña la pintura, literatura, cine, psicología y filosofía. Su humanismo al ser existencial, nunca lo dejó minimizar la importancia espiritual de la subjetividad humana a favor de ya sea la neutralidad de un lenguaje o del vuelo dentro de lo dialógico, ambos movimientos bastante de moda en los discursos contemporáneos. El lenguaje no es como una prisión, él diría, en la cual estamos encerrados, tampoco es una guía que tenemos que seguir ciegamente. Siendo el encuentro entre uno y otro un riesgo más que una dependencia de la matriz dialógica o en un set de axiomas dialógicos convencionales. Un ingenioso intérprete de la temprana Fenomenología del Espíritu de Hegel, Merleau-Ponty fue un historiador y no podía encorvarse ante la noción de sin tiempo, estructuras universales de pensamiento o a la neutralidad del *Dasein* de Heidegger. Del mismo modo, él no podía establecerse con el “ego trascendental” de Husserl, provocando a sus lectores Cartesianos fuera de su complacencia al aseverar: “No hay un hombre interior

(Merleau-Ponty. 2002, p xi); “Las experiencias internas son insignificantes (Madison, 1981, p276) y “La vida interna es una ilusión” (Ibíd.).

La generación de los post-estructuralistas que vinieron luego de él, ocupados en demoler el humanismo al estar demasiado centrado en la ser y en la “conciencia”, eligieron ignorar su trabajo. También, su perspicaz crítica de la distinción entre Sujeto/objeto, anunciaba la “descentralización del sujeto”, lo cual es la característica clave en el post-estructuralismo y en la deconstrucción.

El humanismo es redefinido en Merleau-Ponty como un recordatorio autoritario de nuestra situación (encarnada, subjetiva) humana. Crucialmente para nuestra época, marcó un humanismo ni sobre-espiritualizado subjetivamente y de “vida interna” ni con lapsos para concebirlo materialistamente como un objeto entre otros objetos.

Más allá del dualismo Mente/Cuerpo

Es su primer libro, *La estructura del comportamiento* (1983/1942) Merleau-Ponty investiga la relación entre la conciencia y la naturaleza, presentando una crítica de psicología “científica”, desafiando la oposición dualista entre lo “mental” y lo “psicológico”. Los modos dominantes de la psicología científica, tal como el materialismo clásico (que ve la “mente” como cualquier otro objeto en el mundo, igualado al cerebro) y el conductismo (el cual identifica lo “mental” con un comportamiento externo que hace que los pensamientos y emociones se manifiesten) se apoya muy fuertemente en la concepción mecanicista y no ve que la “conducta” implica estructura, intención y forma. Él amplía el argumento en *Fenomenología de la Percepción* (1945/2010), un rico y comprensivo trabajo que presenta una evaluación del empirismo y el “intelectualismo” (la mirada idealista). Su argumento aquí es una versión del mismo motivo que recorre toda su obra: un intento de navegar un terreno medio listo y libre de polaridades unidimensionales.

Él castiga al empirismo por desconsiderar el honor del sujeto que percibe, al verlo como un objeto desencadenado e impactado por otros objetos de maneras que son muy raramente explicadas desde la ciencia natural, y por no ser capaz de resolver la misteriosa conectividad de la experiencia. Antes de decidir que este es un argumento vago e irrelevante para nuestros tiempos, necesitamos recordar que lo que él llamaba

“empirismo” sigue vigente en la actual neurociencia, la teoría cognitiva-conductual y el modelo bio-médico.

Del mismo modo, ofrece una feroz crítica a la perspectiva “idealista”, originada en Descartes y Kant (y prominente en los escritos tempranos de Husserl), la cual ve la mente como una unidad y estructura dada para experimentar y asociar percepciones erróneamente sin haber pensado *acerca* de la percepción. Esta mira es también influyente en nuestra cultura de hoy: muchos creen que los pensamientos organizan la experiencia o incluso que la mente hasta cierto punto *crea* la realidad.

Lo que ambas miradas tienen en común es la devaluación de la experiencia; ambas faltan al ver la experiencia que contiene su propia forma de inteligencia. Una vez que agradecemos esto, estamos listos de *describir* las percepciones según las experimentemos, más que apoyarnos en simples conjeturas. Para Merleau-Ponty, una descripción fenomenológica de la experiencia perceptual es “la comunicación vital con el mundo la cual lo hace presente como parte familiar de nuestra vida familiar” (1989, pp 52-53). El mundo se vuelve el lugar que habitamos más que algo apartado de nosotros, siendo la manera que habitamos la encarnación, al ser *cuerpo-sujeto*. No somos pura razón o pura conciencia; nunca seremos capaces de absorber y recibir la realidad completa. Habitar el mundo como un cuerpo significa darse cuenta la mera imposibilidad de una vista desde el aquí y ahora. Lo cual quiere decir dejar la noción de objetividad y trascendencia. El mundo es insondable, nuestra experiencia ambigua, resistiéndose por siempre a una completa explicación racional o irracional de ella. Claro que el cerebro es crucial para permitirnos relacionarnos con el mundo y combinar las actividades de nuestros órganos sensoriales, lo cual no significa que la conciencia sea indistinguible del cerebro, que yo sea mi cerebro.

Yo no soy una substancia mental o una “mente”, sino un cuerpo-sujeto. Crucial para nuestro tiempo saturado-de-cognición con una conciencia hipertrofiada y “mindfulness”, Merleau-Ponty nos previene que la conciencia no puede ocuparse de todas sus operaciones. La conciencia es limitada. El *cogito* (yo pienso) de Descartes, es demasiado estrecho; limita nuestra identidad a la mente consciente, separada de la “sustancia” – un nuevo *cogito* es necesario, uno que sea capaz de incluir nuestro incrustado físico interrelacionado con un mundo en el cual *habitamos* más que *representamos*.

La única versión de Fenomenología de Merleau-Ponty

Junto a Marx, Nietzsche y Freud (quienes a juicio de Merleau-Ponty, anticiparon la fenomenología mediante su investigación rigurosa de la hermenéutica), los dos pensadores que influenciaron más a Merleau-Ponty fueron el Hegel *joven* y el último Husserl. Tal como todos los grandes existencialistas franceses que estudiaron la izquierda Hegelianista en París con Kojève e Hipólito en los años 1930, de Hegel joven Merleau-Ponty aprendió la importancia de la historia y la contingencia tal como nuestro tan humano “deseo de otra conciencia humana” (Merleau-Ponty, 1964, p.17): el encuentro entre uno y el otro del cual (a través de conflictos mediante los bien conocidos “señoríos/esclavitud”, comúnmente conocido como la “dialéctica del amo/esclavo”, pero también a través del amor, la amistad y el esfuerzo compartido) la verdadera subjetividad nace. El hecho de que Hegel – particularmente el Hegel temprano de la *Fenomenología del Espíritu* – tan crucial en el existencialismo Francés - está ausente de todo sílabo de terapia psicológica Humanista, puede fundamentar el pobre entendimiento de la historia y las contingencias, como parte del mal manejo del universalismo que caracteriza las miradas psicoterapéuticas dominantes de la condición humana, y por atajar el rol del conflicto en el moldeado de las interacciones humanas.

Intrigado por un artículo sobre la última versión de fenomenología de Husserl en la *Revue internationale de philosophie* en 1939, Merleau-Ponty fue uno de los primeros visitantes del Archivo de Husserl en Lovaina, Bélgica. Las exploraciones tempranas de Husserl se apoyaban fuertemente en Descartes y Kant, así como en las ideas de Brentano, prestadas del pensamiento medieval de *intencionalidad*. Ellos estaban dirigidos a encontrar un método capaz de estudiar los significados, entendido como los objetos destinados a una subjetividad *trascendente*, o ego trascendente. En sus ponencias parisienses, *Meditaciones Cartesianas*, en 1929, Husserl se apropió de un método llamado *epoché* (una palabra griega que significa suspensión, “poner entre paréntesis” o reducción fenomenológica) pero desvió su trayectoria al inclinar dicho método a su propia agenda idealista/cartesiana. Sería útil considerar aquí, brevemente, la formulación original del *epoché* la cuál retrocede hasta el filósofo griego Pirro de Ellis (c.360-270 d.c). De acuerdo a Diógenes Laertius, Pirro desarrolló su

propia filosofía luego de un encuentro con un “sabio hombre desnudo” (*gymnosophistai*) en India, cuando acompañaba a Alejandro Magno en su expedición. El “sabio hombre desnudo” no fue otro que un filósofo de la escuela de Budhismo *Madhyamaka* de Nāgārjuna (Kuzminski, 2008). Para Pirro y mucho después para Sextus Empiricus (c.160 . 210 AD, quién sistematizó su pensamiento y fundó el Pirronismo) *epoché* conlleva suspender todas las reclamaciones no-evidentes y abrazar la experiencia inmediata, por ejemplo aquellos “meros” fenómenos, como la realidad por sí misma, confiando en los sentidos más que (en linean con los interdictos religiosos/platónicos) sospechar de ellos.

Lo que Husserl evocaba en sus tempranas versiones del *epoché* es muy opuesto: primero considerar el fenómeno como un objeto intencional de la consciencia; luego, moverse de las instancias a las esencias; tercero, ver las esencias como necesarias más que como contingentes. Él, pacientemente, construyó las bases para una fenomenología trascendental con la intención de darle a la filosofía un estatus de ciencia rigurosa, un proyecto parecido al del positivismo lógica del círculo de Viena.

Merleau-Ponty era crítico de esta posición, lo que él vio como Cartesiano por todos lados, al efectivamente dejar a un lado el mundo fenoménico para ascender a una imaginaria consciencia pura, fue un realce de esencias y de subjetividad trascendente. No hay tal cosa, dice Merleau-Ponty junto a Simone de Beauvoir: llamada “la experiencia interna” no es trascendental sino *situada*. Todo el objetivo y la dirección del *epoché* tiene que ser cambiado a su significado original: tener otra mirada del mundo, el desabrochar nuestros enlaces habituales con ello y redescubrir una sensación de admiración. La noción de esencias de Husserl, liberada de una lectura platónica habitual, puede ser útil como la red de un pescador para traer de las profundidades del mar peces estremecidos y algas marinas.

Mucho de esto ya estuvo presentado en los últimos trabajos de Husserl. En parte solicitado por su decepción al ver el secuestro de la fenomenología por parte de Heidegger. Toda la dirección del *epoché* cambió: antes él había remarcado la necesidad de poner entre paréntesis la “actitud natural” (por ejemplo las miradas dadas por hecho, engendradas por la ciencia, de un mundo sólido separado de las sustancias “allá afuera”) con la esperanza de ascender a un “ego trascendente” que podría darse cuenta de las esencias. Ahora él criticaba a Descartes por haber igualado

a un yo separado con alma, creando una división artificial entre la mente y la materia. Lo que necesitamos suspender son nuestras muchas explicaciones de la experiencia; el ser no es más visto como separado sino como parte del mundo. En sintonía con esta última mirada, Merleau-Ponty seguirá diciendo que la tarea de la fenomenología es *poner las esencias de vuelta en la existencia*.

Reclamando la Fenomenología del Idealismo Filosófico

Uno de los primero en usar el término “fenomenología” fue el científico alemán y matemático Lambert (1728-1777). En una carta para Lambert en 1770, Kant había escrito sobre la fenomenología como una necesaria “propedéutica” para la metafísica. El estudio del fenómeno que “es el que aparece” era para Kant servil a la existencia del *noumena* o al concepto puro. Un siglo y medio más tarde, Heidegger replicó ante esta postura: para la fenomenología de Heidegger no es un método independiente de investigación sino un *preludio* a la teoría del “Ser”. El *Fenómeno*, desde su perspectiva era aquello se mostraba y fenomenológicamente lo que hacía que se manifestara era mostrado allí mismo. La influencia penetrante de Heidegger si es confundida en la psicoterapia existencial/fenomenológica puede cegar a muchos de los practicantes ante el hecho de que él no era ni un existencialista ni un fenomenólogo, sino un filósofo idealista dentro de la corriente principal de la tradición alemana.

En Merleau-Ponty no encontraremos ningún grandioso intento por crear una “teoría del ser”, una tarea ociosa y más encajada, de acuerdo a Adorno (2002), a teólogos de closet tales como Heidegger.

Comparado a la postura de Heidegger, la posición de Merleau-Ponty es más modesta pero también más efectiva: la tarea de la fenomenología es clarificar nuestra experiencia en relación a la inescapable dimensión física, social e histórica, encontrando apoyo natural para nuestra búsqueda psicológica, neurológica, psiquiátrica y de otros métodos de investigación todos negados por Heidegger como inferiores o, para usar su expresión, “ónticos”.

El cuerpo vivido

Todos reconocen que la percepción está relacionada al cuerpo, pero la mirada predominante oscila entre una mirada *pasiva* de la percepción como mero registro de la acción “externa” o como una proyección *activa* del intelecto. En ambos casos damos por hecho la separación entre la mente y la materia, sujeto y objeto. Pero para Merleau-Ponty *somos un cuerpo-mente íntimamente conectado al mundo. Somos un cuerpo vivido*, no un objeto que puede ser objetivado observándolo al lado de otros objetos ni una subjetividad “interiorizada”. No somos un Cogito sino un “cuerpo que conoce” (Merleau-Ponty, 1988). Aunque la experiencia del ser en el mundo es ambigua debido a que habitar el mundo en un cuerpo desdibuja la división habitual entre el sujeto y el objeto. El cuerpo no es un objeto, dice Merleau-Ponty, por lo que mi conciencia sobre él no es un pensamiento. ¿Cómo puedo conocer este cuerpo fenoménico? Solo hay un camino: lo conocemos al vivirlo, al estar en la presencia encarnada en el mundo. Nuestro ser en el mundo es circular: experimentamos el cuerpo tanto “internamente” como “externamente”, tal como cuando toco un objeto con mi mano derecha y mi mano izquierda toca mi mano derecha; en ese momento estoy tanto *sintiendo* como *siendo sentido*.

Este proceso es continuo y circular. Esta circularidad no produce identidad, en lugar de ello abre la posibilidad de una vida llena de sentido, o, como él escribe en un sorprendente pasaje en *Lo visible y lo Invisible* (Merleau-Ponty, 1969), un sujeto sin una identidad personal que pierde rastro de sí mismo es el espectáculo percibido, un yo anónimo enterrado en el mundo, uno que ya no rastrea su camino. Necesitamos perdernos a nosotros mismos en el mundo y encontrar una voz, Merleau-Ponty dice, citando un poema por Valéry en el mismo libro: “Esta solemne Voz/ Cuando se sabe a sí misma al sonar/ Al no ser más la voz de alguien/ Tanto como la voz de las olas y del bosque” (citado en Merleau-Ponty, 1969, p155). Conforme se desenvuelve, resulta que *hay* espacio para la trascendencia en una filosofía que tuvo un inicio en una rigurosa línea científica. Pero la trascendencia no es un pasaje a una realidad espiritual, más bien es la transmutación de lo biológico en un mundo de sentido encarnado, en un mundo tanto *inventado* y natural. Antes que pensemos en esto como muy abstracto, él da como ejemplo *el beso*, tanto un gesto natural como un uso del cuerpo creado por la cultura. Como humanos, no somos una “especie natural”, sino una “idea histórica”. No

somos animales dotados con un alma, sino una parte integral de la existencia, lo cual es en sí mismo un proceso de falta de sentido tomando sentido, por ejemplo en el trascurso del movimiento desde lo biológico, a lo sexual, a lo dominante cultural, está el proceso mismo de trascendencia.

La vida interna y la Carne

El ser (o la subjetividad) es un problema central en la filosofía occidental y en la psicología, los griegos establecieron la escena para la investigación filosófica mediante la vía retrospectiva Delfica ¡*conócete a ti mismo!* Sin embargo, la noción de ser era diferente a la nuestra y su respuesta no era la introspección como la entendemos hoy en día. La noción de ser dotada con “interioridad” es una idea moderna que tiene sus bases fundadas por Augustine, que dijo muy famosamente *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas (no desees ir afuera, quédate adentro, la verdad mora en el hombre interno* (Madison, 1990, p.29). El propósito del interdicto Augustiniano era no investigar sino arrepentirse. Kierkegaard tomó este interdicto a alturas peligrosas y el temprano Husserl lo hizo centro de su propia investigación. Donde Agustín y Kierkegaard en su introspección descubrieron la absoluta otredad, digamos Dios, el temprano Husserl corroboró el error de Descartes al concebir una auto-existente subjetividad mental – lo cual también es lo que la tradición filosófica occidental hizo. Cada cierto tiempo me pregunta cómo hubiera sido si hubiéramos tomado la pista de Montaigne sobre la noción de interioridad en lugar de la de Descartes, dando su sincero asombro al encontrar que *Rien d’humain ne m’est étranger* – Nada de lo humano me es ajeno. Seguimos encontrando la otredad en la subjetividad de Montaigne pero esta está aniquilada en Descartes tanto como en el notan-espéndido aislamiento de la mente con respecto al mundo “material”, de la tradición occidental. Desde allí, todo filósofo que se haga valer trata de liberarse de la prisión de la subjetividad Cartesiana en el intento de encontrar algo “objetivo”, algo “otro”, algo “real” (ibíd.). Heidegger trató de burlar la subjetividad al retornar a los pre-Socráticos. La filosofía y la psicología inspirada en el pensamiento oriental pusieron a un lado la idea del ser por completo. Una búsqueda similar fue tomada por el pensamiento post-moderno que diseminó el ser en el perspectivismo. La corriente más popular de sobrepasar el problema central del subjetivismo viene de las perspectivas

dialógicas y relacionales. La unicidad de Merleau-Ponty consiste en tomar la delicada postura de ir más allá del solipsismo y al mismo tiempo tomar la subjetividad muy seriamente. El trató, en otras palabras, de ir más allá del subjetivismo y del individualismo desde adentro. Entrando a la caverna de la subjetividad, encontró la *Carne*.

La noción de Merleau-Ponty sobre la carne no tiene paralelo en la historia de la filosofía. Es un intento de registrar la completa *presencia del otro en el mismo*: no sólo el trance tangible de otro en nuestro cuerpo/mente sino también el descubrir que soy un extraño para mí mismo; mi cuerpo no es solo sensible a sí mismo, es también externo, es un extraño a sí mismo. A través de la noción de Carne, el otro es tejido en la fábrica del ser. Escribe el *Signos* (Merleau-Ponty, 1964):

“Antes que los otros sean o puedan ser sujetos a mis condiciones o posibilidades y reconstruidos en mi imagen, antes ellos deben existir como esquemas, desviaciones, variantes (*relief, écarts, variantes*) de una sola Visión en la cual yo también participo. Porque ellos no son ficciones con lo que podría poblar mi desierto... sino mis hermanos o la carne de mi carne. Ciertamente, yo no vivo sus vidas: definitivamente ellos están ausentes de mí y yo de ellos. Pero la distancia se vuelve una extraña proximidad ni bien uno va de vuelta a la casa del mundo perceptible (La carne de lo sensible)... Nadie verá la tabla que ahora encuentran mis ojos; solo yo puedo hacerlo. Aunque ahora sé que al mismo tiempo presiona sobre cada mirada de exactamente la misma manera.” (p 15)

Merleau-Ponty y la Tradición en contra.

La historia de la filosofía occidental es la historia de la Tradición, variadamente llamada como racionalismo, metafísica, pensamiento sistemático. De acuerdo a la Tradición, el universo no es un caos sino un cosmos, bien estructurado e inteligible, aprehensible completamente por la razón lo cual es parte presupuesta de la Totalidad (Madison, 1981; Bazzano, 2013). La tradición ha dominado el Occidente, toda nuestra manera de aprender y pensar; su motivación es Prometeica, un deseo de manejar lo incierto de la existencia y lograr la maestría a través de la ciencia, más recientemente, de la tecnología. Junto a la tradición, siempre hubo una contra-tradición, “una contra-

corriente que intentaba devolver (nos) a una apreciación más justa del (nuestro) poder y límites” (Madison, 1981, p. 293). Empírico, aséptico, experiencial (y fenomenológico): estos han sido algunos pocos atributos asociados a la contra-tradición, junto a la apreciación de (dinámica) volver y criticar al (estático) ser. El flujo elogiado de Heráclito, la impermanencia, el río de la vida y la muerte; la disputa entre los antiguos cosmólogos Protágoras y Gorgias; Isócrates debatiendo en contra de Platón; Montaigne criticando el racionalismo del renacimiento; Pascal disputando el racionalismo Cartesiano; Kierkegaard atacando el Hegelianismo: y finalmente, Nietzsche deconstruyendo con coraje e ingenio cualquier pretensión metafísica bajo el sol (Madison, 1981). Característico de la contra-tradición es el humanismo, escepticismo, y la sensibilidad poética. La belleza de la filosofía de Merleau-Ponty es que sin esfuerzo pertenece a la contra-tradición sin declararse adherente a ella. No rechazaba la ciencia pero la denegaba (*desaveu*); ponía entre paréntesis el cientificismo y las asunciones teóricas, desde la postura de que detrás de todas las ciencias hay un esfuerzo humano y que no puede sustituir a la experiencia humana. Me recuerda a Pascal quién en sus *Pensées* establece que el último paso de la razón es el reconocer que hay muchos más cosas más allá de las que pueda alcanzar y que es irracional no reconocer este simple hecho. La fenomenología de Merleau-Ponty presenta una similar crítica racional a la razón. La racionalidad va más allá de la lógica; lo cual es forjado en el crisol del diálogo y el encuentro. “Racional” o, en este sentido la “verdad” no es siempre general, universal o absoluta sino una experiencia tangible. Cómo pone en su libro *Sentido y Sinsentido* (1964): “Al final, cualquier solidificación que hay en mis creencias sobre lo absoluto no son nada más que mi experiencia de acuerdo conmigo mismo y los otros” (p. 93).

Epoché (la suspensión de cualquier preconcepción científica, teórica, religiosa y la invitación a cultivar la actitud del perpetuo principiante) fue el mayor regalo de la contra-tradición. La fenomenología fue la herencia natural de la contra-tradición en el siglo veinte, excepto que dentro de la fenomenología hubo intentos de desviar su curso hacia el Cartesianismo (Husserl temprano) y al irracionalismo (Heidegger). Lo que una práctica basada en el método fenomenológico del *epoché* establece es que no hay un *fundamentum inconcussum*, que no hay un suelo firme en el cual podamos construir la torre del conocimiento, nuestra “ciencia de la realidad”. A través del *epoché*

experimentamos el fracaso de la reflexión total; experimentamos la ambivalencia del conocimiento y la opacidad de nuestro mismo ser. También experimentamos lo que Merleau-Ponty llamó el inmotivado brote del mundo.

Humanismo y Terror

En diferencia a Husserl (quién estaba desinteresado en la política y para quien sólo la ciencia podía bendecir a la humanidad), Merleau-Ponty estaba políticamente involucrado. A diferencia de Heidegger (quién apoyó al Nazismo) su política estaba del lado de la justicia y de los discursos razonables. Merleau-Ponty trasladó su mirada situacional de la condición humana con un involucramiento activo con la política y con Marx, cuyos pensamientos consideró integrales a la hermenéutica de la sospecha que de muchas maneras había anunciado la fenomenología. Incluso después sus subsecuentes desilusiones y sus anunciados debates con Sarte sobre la Unión Soviética que este último estratégicamente apoyaba, Merleau-Ponty nunca olvidó que el liberalismo Occidental está fundado en la esclavitud y que Stalin no había *inventado* la violencia. En la política también investigaba una posición matizada alejada de la reacción rotulada. En *Humanismo y Terror* (Merleau-Ponty, 2000) señala que los burgueses anti-comunistas rechazaban ver que la violencia es universal, mientras que los exaltados simpatizantes rechazaban ver que la violencia es siempre inaguantable, como en el grito agonizante de una sola persona condenada a muerte. Escribiendo en la época de la guerra fría, su blanco era las dos superpotencias. Escribiendo como un intelectual occidental, él apuntaba a quitarle a la política occidental su clara conciencia y recordarles a los lectores que nuestro celebrado capitalismo democrático está construido en la “explotación de las colonias, guerra, propaganda, salario de trabajo, desempleo, la violenta represión de huelgas, anti-semitismo y racismo (Madison, 1981). Se involucraba en temerosas polémicas con Mauriac quién había escrito sobre el colonialismo francés como “civilización benevolente”. Merleau-Ponty encontraba escandaloso que un cristiano sea tan incapaz de salir de sí mismo y de sus “ideas” y rechace verse a sí mismo, ya sea por un instante, a través de los ojos de los otros. Uno no puede dejar de preguntarse qué hubiera hecho de los historiadores contemporáneos como Niall Ferguson quién

literalmente posiciona en los grandes logros del Imperio Ingles, llevar la democracia y la civilización a todos aquellos salvajes en las colonias.

“Chanter le Monde”

Concluyo mi incompleta incursión en el pensamiento de un gran pensador al reflexionar como en sus últimos escritos, la psicología y la ciencia dejan de lado a un poeta o incluso a un místico de la naturaleza, uno que va en busca de las voces que solamente mediante la razón no están disponibles para escuchar. Otros han hablado de la necesidad de rememorar la naturaleza en el ser, de un necesario re-encantamiento del mundo, seguido del minucioso desencantamiento del proyecto de Iluminación. La propia frase de Merleau-Ponty para esto es *chanter le monde*, cantarle al mundo. Fiel a razonar en nombre de la razón, cantar a través del cuerpo (¿Cómo más?), “La más pura y honesta vos... habla(ndo) sobre el sentido de la tierra” (Nietzsche, 1997, p.29). La voz humana hace eco y reproduce “mímica (y) onomatopéyicamente préstamos de la naturaleza” (Kleinberg-Levin, 2008, p. 48) pero también articula a través del “cantar” o apreciar la expresión de su propia y distintiva impresión en el mundo. Esta respuesta solo puede ser subjetiva. De verdad somos “nacidos al lenguaje” y dentro de nuestra voz juntamos las voces de la naturaleza. Al articular nuestra respuesta de un misterioso mundo fenoménico, cantamos sus alabanzas con nuestro cuerpo viviente.

Referencias:

Adorno, T. (2002) *The Jargon of Authenticity* London: Routledge

Bazzano, M. (2013) On Becoming No One: Phenomenological and Empiricist Contributions to the Person-Centered Approach *Person Centered and Experiential Psychotherapies*. In Print.

Kleinberg-Levin, D.M. (2008) *Before the Voice of Reason: Echoes of Responsibility*. Albany, NY: State University of New York

Kuzminski, A. (2008) *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham, MD: Lexington Books

Madison, G. B. (1981) *The Phenomenology of Merleau-Ponty* Athens: Ohio: Ohio University Press

Madison, G. B. (1990) *Flesh as Otherness* in Johnson, G. A. & Smith, M. B. *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty* Evanston, Ill: Northwestern University Press

Merleau-Ponty, M. (1964) *Signs* Evanston: Northwestern University Press

Merleau-Ponty, M. (1969) *The Visible and the Invisible* Evanston: Northwestern University Press,

Merleau-Ponty, M. (2000) *Humanism and Terror* 2ND Edition, London: Transaction Publishers

Merleau-Ponty, M. (1964) *Sense and Non-sense*, Evanston: Northwestern University Press

Merleau-Ponty, M. (1983) *The Structure of Behaviour* Pittsburgh, PA: Duquesne University Press .First published in 1942

Merleau-Ponty, M. (1989) *Phenomenology of Perception* London: Routledge. First published in 1945

Nietzsche, F. (1997) *Thus spoke Zarathustra* London: Wordsworth

Manu Bazzano es un psicoterapeuta y supervisor en la práctica privada y un ponente visitante de la Universidad de Roehampton, Londres. Enseña filosofía en educación superior. Practica Budhismo desde el año 1980 y fue ordenando como monje Zen en la tradición Soto y Rinzaï en el 2004. Sus libros incluyen *Buddha is Dead: Nietzsche and the Dawn of European Zen*

(2006), *The Speed of Angels* (2012) and *Spectre of the Stranger: towards a Phenomenology of Hospitality*(2012) email: manubazzano@onetel.com Website: www.manubazzano.com