

## DE IDA Y POR PRINCIPIO: NO SIN FENOMENOLOGÍA. TERAPIA FILOSÓFICA Y MUNDO DE LA VIDA<sup>1</sup>

CÉSAR MORENO-MÁRQUEZ

Universidad de Sevilla

cesmm@us.es

ORCID: 0000-0002-3947-8306

**Resumen:** De cara a pensar una orientación filosófica como terapia para la sociedad actual, la fenomenología representa una oportunidad filosófica de lucidez en el que se trata, esencialmente, de intentar recuperar un sentido máximamente *pristino* de la *experiencia vivida* de los sujetos *personales*. Para ello se intentará acudir (siquiera a título regulativo) a la fuente del *sentido* como experiencia *ex novo* (*de ida*), y a la *inmanencia de la intuición* (*por principio*). Ello nos permitirá situar en el comienzo y en el centro de una terapia filosófica el fondo de reserva experiencial de la *doxa* del mundo de la vida.

**Palabras-clave:** Fenomenología, Husserl, intuición, vivencia, sentido, persona, mundo de la vida,

### 1

Aunque no estoy completamente seguro como para afirmarlo tajantemente, me animaría a decir, para comenzar, que creo que para que se pudiera pensar (sobre todo desde fuera de la propia Filosofía) al amparo de la idea de la *Filosofía como terapia* deberíamos confiar tal vez en que no fuese la propia Filosofía la que estuviese urgentemente necesitada de terapia, incluso de

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido publicado inicialmente de acuerdo a la siguiente cita: MORENO-MÁRQUEZ, C. De ida y por principio. Terapia filosófica y mundo de la vida”, Garrido Perriñán, J.J. – de Bravo, C. – Ordóñez García, J. (eds.): *La filosofía como terapia en la sociedad actual*, Fénix: Sevilla, 2016, pp. 9-34. Agradecemos al autor y a los editores del libro el permiso para su publicación en esta revista.

cuidados intensivos, pero no tanto porque hubiese salido malherida en alguna posible refriega con enemigos externos, sino (lo que sería mucho más grave y alarmante) porque ella misma, la propia Filosofía, no anduviese verdaderamente nada bien de salud, por razones/achaques diversos. Asignar al menos parte de responsabilidad del cuidado terapéutico de la sociedad actual a quien lo necesitase –y no poco- no parecería, en principio, una idea acertada. Así sería, en efecto, a no ser que: a) más allá de miramientos circunspectos para con la situación más inmediatamente contemporánea del pensamiento filosófico en su conjunto, quienes han propuesto estas sesiones (imagino que es por ello) se confíen mucho más a cierta *gran idea* de *la Filosofía* que a las manifestaciones contemporáneas de su posible logomaquia, verborrea, confusión, bizantinismo, atrofia, apatía, debilidad o crisis..., de modo que fuese de aquella *gran idea* de *la Filosofía* de la que pudieran esperarse cuidados dignos de aprecio y salud para la sociedad contemporánea; o bien, b) que pudiera ocurrir que la Filosofía misma, en el estricto seguimiento lúcido de sus dolencias y debilidades, en la observancia reflexiva y crítica de sus males, estuviera, sin embargo, en condiciones inmejorables para aportar un poco de luz a la situación de malestar de la sociedad actual; una situación, por lo demás, muy compleja y difícil de calibrar casi siempre. Atenta a sus crisis internas, y siendo capaz aún de trascenderlas asumiéndolas como recursos con eficacia terapéutica, la Filosofía estaría mucho más preparada que cualquier otro saber, sano y fuerte, para acompañar de cerca y comprender a la sociedad actual, siendo el filósofo portador –al menos a su manera- de la propia enfermedad o malestar de la sociedad a la que pretende ayudar a sanar. He recordado, cuando escribía estas líneas, lo que en *El sol y la muerte* decía Peter Sloterdijk acerca del *experimentalismo filosófico*, en el sentido de lo que sería una suerte de *autointoxicación homeopática*. Sloterdijk (2004, p. 12) casi pedía que se aplicara al filósofo la misma exigencia que al médico:

“quien quiera ser médico necesita previamente ser cobaya”<sup>2</sup>. Y seguía diciendo que el autor debe pensar peligrosamente, también porque

uno está obligado a sentir en sí mismo los excesos ilusorios de su propia época y su terror si quiere decir algo en calidad de intelectual contemporáneo. En cierto modo, uno dice algo instado por una orden [...] procedente [...] de los potenciales extáticos de su propio tiempo. No hay para nosotros otros imperativos. En cuanto escritores de nuestra actualidad, no estamos investidos de un cargo por la gracia de un rey o de un dios. No somos los mensajeros de lo absoluto, sino individuos con oído para las detonaciones de nuestra propia época. Con este imperativo, el escritor entra en escena ante su público, teniendo apenas como regla general el recurso a su “propia experiencia”. Ésta también puede ser un potente emisor en el caso de que dé testimonio de lo monstruoso. Es ella la que permite nuestra manera de ser mediúmnica<sup>3</sup>

En cualquier caso, no me cabe duda de que si la Filosofía anduviese achacosa, renqueante o al menos cabizbaja, habría de ser ella misma –pues posee demasiados recursos como para no aprovecharlos– la que, como el Barón de Münchhausen, podría rescatarse de su propio hundimiento e intentar sanarse, o al menos

---

<sup>2</sup> Un poco después lo explica tomando como referencia a Nietzsche: «Y eso por no hacer mención a su ominosa sentencia «Lo que no me mata me hace más fuerte», una expresión que hay que entender a todas luces en un sentido inmunoteórico. Nietzsche comprendía su vida toda como una suerte de inoculación de sustancias tóxicas de decadencia, y trató a su vez de organizar su existencia como una reacción integral de inmunización. No fue capaz de darse por satisfecho con esa ingenuidad blindada de los últimos hombres gracias a la cual éstos se protegían de las infecciones de sus contemporáneos y de la historia. De ahí que en sus escritos entrara en escena como un terapeuta de la provocación que trabajaba con intoxicaciones concretas» (SLOTEDIJK, P. (2004), *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas* (Conversaciones con Hans-Jürgen Heinrich), Madrid, Siruela, p. 12).

<sup>33</sup> SLOTERDIJK, P. (2004), *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas* (Conversaciones con Hans-Jürgen Heinrich), Madrid, Siruela, p. 15

comenzar su recuperación. Tal vez pudiera ocurrir incluso que al intentar aportar algo de salud a la sociedad “enferma”, la propia filosofía experimentase sobre sí misma los efectos benéficos de su propia terapia, orientada a la sociedad actual. Vamos a imaginar que fuese así, para dar una opción a la posibilidad de “la Filosofía como terapia para la sociedad actual”, dejando a un lado, al menos por el momento, la inquietante posibilidad de que al acercarse a una sociedad necesitada de terapia la Filosofía empeorase aún más<sup>4</sup>.

## 2

Pues bien, más allá de modas y variedades expresivas cambiantes, la Fenomenología –a ella quisiera referirme más en concreto- fue, ha sido y es a lo largo de todo el pasado siglo XX, y aún hoy, en el siglo XXI, y me parece que es imposible que deje de ser, sin desfallecimiento, con una resistencia ejemplar y una creatividad admirable, un estilo de *praxis filosófica* que surgió del propio malestar de la Filosofía y de una crisis que ahora no podría analizar con detalle (pero fue una experiencia sobre todo de ahogo, constricción, mistificación y empobrecimiento, procedentes de los siglos XVIII y XIX), que se concentraba –dicha crisis- en un decaimiento global de la confianza en las posibilidades de la razón, la expropiación de la experiencia de la conciencia como experiencia de *sentido*, y la marginación y desprecio, desde diferentes frentes (sobre todo, si bien indirectamente, del de la Ciencia y su apropiación del (presunto) ser verdadero), de lo que el último Husserl, recogiendo sugerencias muy tempranas en su trayectoria filosófica, llamó *Mundo de la Vida* (especialmente en

---

<sup>4</sup> Mi ensayo *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad* (Moreno, 1998), comienza precisamente así, recordando el fragmento de Montaigne en sus *Ensayos* sobre el poder de la imaginación (MONTAIGNE, M. de (1984), *Ensayos* (3 vols.), Barcelona, Orbis, p. 61).

Husserl, 1991). Creo que a pesar de las cambiantes circunstancias, las modas en el “ambiente espiritual de nuestro tiempo” y la confusión reinante, la Fenomenología, en su sentido más amplio y profundo, está llamada siempre periódicamente, más tarde o más temprano, a *renovar* en nuestros días aquella necesidad y urgencia que la han perseguido y estimulado a lo largo del siglo XX, no simplemente en defensa de la Filosofía –o de un cierto modo de entenderla y practicarla-, sino a favor de la *dilatación*, *flexibilización* y *profundización* de la *intuición*, el *sentido* y la *razón*. Situarme filosóficamente en esta apuesta por la fenomenología supone, por mi parte, una adhesión tal, que cualquier posibilidad filosófica me parecería estar abierta, ser practicable y fructífera, siempre y cuando antes se hubiera transitado con lucidez por la Fenomenología, a expensas de que ulteriormente se quisiera ir más allá de ella o avanzar en otra dirección.

Aquí y ahora, sin embargo, no se trata únicamente de la estricta teoría o tan sólo del método fenomenológico. Quizás mucho más importante que esa teoría y método resulte ser, porque en ella se habría de decidir casi todo, la *actitud* por lo que se refiere a un *ethos de la fenomenología*, es decir, a la ética que podría surgir *desde dentro de la propia fenomenología*, y que creo que en la actual crisis global puede resultar interesante que exploremos.

### 3

Tal como la concibió Husserl y otros fenomenólogos, la fenomenología es un estilo de pensamiento al que le incumbe explorar la *correlación entre el ser-consciente* (en su inmenso espectro: toda modalidad de ser-consciente) y, digámoslo así, en general, el mundo... o mejor, *lo que aparece o lo que se nos da en su donación, en su dinámica de sentido*.

1. Pongámonos por un momento en situación recordando, una vez más, el episodio de los gigantes y los molinos que se narra en el cap. VIII de la primera parte de *El Quijote*. Si digo que los molinos que veo (imaginando que yo fuese Sancho) son reales, alguna *cualificación* debe poseer mi conciencia de modo que al tiempo que veo los molinos como siendo ellos mismos *reales*, pueda considerar legítimamente que *también les presto o concedo el sentido* de ser “reales”, y que uno de los asuntos de que se ocupa la fenomenología es de la acogida intuitiva lo que se da (molinos o gigantes) y justamente la *posibilidad* de otorgar ese sentido de “realidad”. La inquietud reflexiva fenomenológica no desconfía de la *actitud natural* porque ésta yerre, sino porque *olvida* con frecuencia esa operatividad, rendimiento o prestación que lleva a cabo el *ser-consciente*. Creería, por ejemplo, que la realidad sólo pertenece a los gigantes o a los molinos, olvidando que “realidad” es *también un sentido* que presta la conciencia. En nuestro caso, Sancho cree estar con los molinos *reales sin más, verdaderamente reales*, sin que haya mediación alguna de sentido. Como si acaso – ésta es la conclusión nefasta que cabría extraer- dar el sentido “reales” a los molinos fuese en contra de la realidad misma de los molinos verdaderamente-reales –por ejemplo, porque los enturbiase subjetivamente. Sancho imputaría a Don Quijote que sus gigantes sólo son “reales” porque él así *lo cree* en su *locura*. Pero serían sólo “reales”, no reales “de verdad”. Más que imputar a Don Quijote este dar-sentido-*subjetivo*, el peligro de la actitud de Sancho es, así pues, que *olvida* que cuando dice que sus molinos son reales *también está dando sentido*. Y por supuesto olvida, asimismo, que resulta que *la misma estructura de sentido*, desde dentro, que él dona a los molinos que ve, es la que dona Don Quijote a sus gigantes.

Pues bien, a diferencia de la premura de la actitud natural, la actitud fenomenológico-trascendental trata de mantenerse en cada caso atenta a y respetuosa con *la inmanencia* de la conciencia de Don

Quijote *viendo-gigantes-reales* (no simplemente “reales” en un sentido meramente psicológico), y con la de Sancho *viendo-molinos-reales* (no simplemente reales en el sentido de un realismo ingenuo).

2. Aparte de su olvido de la funcionalidad u operatividad de la donación de sentido (*Sinnggebung*), el otro error (humano, demasiado humano) de la actitud natural es que para ella todo parece decidirse en un terreno en el que tenemos que *discriminar* a toda costa entre real e irreal, verdadero y falso, cordura y locura. Si la filosofía no fuese capaz de distanciarse de esa actitud natural, parecería como si a los filósofos nos incumbiese *dictaminar* –lo que no es el caso- *el contenido verdadero del mundo real* (diríamos entonces: hay molinos, pero no hay gigantes), o *juzgar sobre los estados psíquicos correctos o incorrectos* (Sancho está  *cuerdo*, Don Quijote está  *loco*). Si a la actitud natural le urge tomar decisiones, en verdad nada hay de humanamente reprochable en ello. Sin embargo, cuando busca justificaciones, la actitud natural se confunde.

3. Lejos de mantenerse en la fuente pura del *sentido* “real” y en la pura actitud perceptiva visual tanto de Don Quijote como de Sancho –no condicionada inicialmente por criterios de cordura o locura-, la actitud natural se pondrá inequívocamente a favor de Sancho porque, aparte de considerar que hay molinos en el mundo real (no hay gigantes), es la-propia-realidad-de-los-molinos-allí-visibles la que garantiza la representación de dichos molinos en la mente de Sancho; como los gigantes de Don Quijote son sólo “reales” no en un sentido (como quisiera la fenomenología) trascendental, sino tan sólo meramente psicológico, resultará que los molinos de Sancho se apoyan en la realidad de verdad, mientras que no ocurre lo mismo con los gigantes de Don Quijote, que no se apoyan en el mundo real. La actitud natural no se percata de que “desde dentro”, también sus gigantes se apoyan en la realidad: son *re-presentaciones* de gigantes verdaderamente-reales. Por eso,

cuando llegue, en un incremento de lucidez, a descubrir el trabajo realizado por la *donación de sentido*, la actitud natural tenderá a *psicologizar* las intencionalidades tanto de Don Quijote como de Sancho (pero con mucha mayor claridad la de Don Quijote, que ve “mal” porque “está loco”, pero también la de Sancho, que ve “bien” “porque está cuerdo”).

Respecto al ejemplo de Don Quijote y Sancho, se ha de insistir en que la tarea del fenomenólogo no estriba en dirimir el contenido del mundo (ni, por supuesto, de acuerdo a cierto nivel de nuestros saberes), y que no le interesa discriminar *psicológicamente* si Sancho está *cuerdo* y Don Quijote *loco*, ni le importa que Don Quijote tilde de *inculto* a Sancho. En la medida de su *defensa de la intuición*, de la *hospitalidad* y del *pluralismo*, a los que luego me referiré, el fenomenólogo se aprestará primeramente y, a mi juicio, ante todo a adentrarse en las *doxas respectivas*, fuera tanto de los *prejuicios* (en sentido tanto positivo como peyorativo) como de la *episteme* que tiendan a dar por consolidado o garantizado un cierto conocimiento objetivo del mundo, así como de cualquier *saber institucionalizado extrínseco* a la propia intuición –hoy diríamos, por ejemplo, “psiquiatría”- que nos permitiese decidir acerca de locura y cordura. Tampoco le incumbirían a la fenomenología argumentos de “prestigio”; e incluso estaría dispuesta a desconectar, en principio, la pregunta epistémica acerca de *por qué* Don Quijote ve gigantes (sencillamente en virtud de que el propio Don Quijote no diría que los ve, por ejemplo, *porque* ha leído demasiada literatura de caballería, etc.), del mismo modo que no preguntaríamos *por qué* Sancho ve molinos... *De ida y en principio*, en fenomenología, lo decisivo es, ni más ni menos, la *facticidad irrefutable de la donación y de lo dado en cuanto tales* (en percepciones visuales directas, en este caso). Al fin, técnicamente se diría que le importan *las noesis y los noemas en sus imbricaciones, a veces complejas y sofisticadas, y el mundo-de-la-vida* de Don Quijote y el de Sancho, pero, primeramente, no



como un mundo de la vida *cotidiana* concreto, mundano, histórico, social, etc., que es una de las acepciones más importantes del mundo-de-la-vida, sino en el *sub-estrato de la doxa primordial*... Por supuesto, en ejemplos más complejos que el que acabo de aducir, lo que se pondría en juego es mucho más que el mero acto de percibir visualmente como reales/”reales” molinos o gigantes. En atención a ese *sub-estrato de la doxa*, el fenomenólogo podrá *hermanar a Don Quijote y Sancho*, porque *antes* de cualquier juicio y discriminación, ahí, en esa especie de *Pre-mundo*, uno *aún no* está loco (o *no nos importa* que lo esté), ni el otro (Sancho) es un *inculto* apoyado, eso sí, por un prejuicio como el sentido común realista, etc. Además, en ese sub-estrato *aún no sabemos* si hay o no gigantes en el mundo, o algo así como molinos de viento. En ese darse la mano Don Quijote y Sancho, ambos comparten el Premundo de una doxa que en ambos casos, sin embargo, les permite *saberse involucrados en lo real, afectados por lo real o, en general, por lo que se da*... Por cierto, sí importaría a la fenomenología, respecto a la doxa primordial, que Don Quijote *de entrada* apele al juicio confirmatorio de Sancho (refiriéndose a “los gigantes que allí ves”), y que Sancho llame a la cordura a Don Quijote (“mire vuestra merced”...)..., apelaciones, ambas, que no son anécdotas, sino piezas claves de las tramas experienciales tanto de Don Quijote como de Sancho, en las que se expresa la *proto-intersubjetividad operativa* (casi en un nivel síntesis pasiva) en el sub-estrato de la doxa. Y también importaría a la fenomenología, por supuesto, la decepción de Don Quijote y su subterfugio inculcando al mago Frestón de haber convertido los gigantes en molinos, etc., etc.

Así pues, lo decisivo sería, de entrada y de ida, el reconocimiento de la *intuición* en el acto perceptivo-visual, la *hospitalidad* tanto de los molinos como de los gigantes y el *pluralismo* respecto a los puntos de vista de Don Quijote y Sancho... He aquí tres pilares para una ética de la fenomenología: *intrínsecamente abierta*, diría

más, *entregada* a un ámbito muy amplio y *flexible* en el que absolutamente todos, sin la menor excepción, tendríamos cabida, y con idéntico y perfecto derecho, hasta el punto de que podríamos decir que estamos tan nivelados, todos, en el mejor sentido, o tan hermanados, como ante la Muerte, universal e inquebrantable. Si nos hubiésemos situado en el terreno de los intereses prácticos, de la sensatez o del realismo..., y dejado conducir por el afán de la actitud natural por *decidir* binaria y exclusivamente en torno a real o irreal, o sobre los circunmundos reales o imaginarios, interpretados, de Don Quijote y Sancho, entonces habríamos de tachar a uno de los dos (y caería Don Quijote, pues –diría el hombre de la actitud natural- ni hay gigantes y además está loco). Cuando rescatemos a los dos, primeramente en esta especie de *abrazo fenomenológico*, de inmediato podremos avanzar –y será necesario que avancemos- *comprendivamente* hacia los *entornos hermenéuticos* de sus *circunmundos concretos* o, como diría Ortega y Gasset, de sus *campos pragmáticos*<sup>5</sup>.

De estas cuestiones (y de otras más complejas y fascinantes) trata la fenomenología, ocupando buena parte de sus esfuerzos en hacer a un lado mil y un prejuicios que podrían obstaculizar la posibilidad de elucidar el *factum* primordial del *ser-consciente-en-cuanto-tal*. Su intento es tan atrevido como parece, hasta el punto de que en muchas ocasiones incluso algunos sectores de fenomenólogos escamotean o tienden a escamotear o disimular este radicalismo. Pero digámoslo ya, para evitar equívocos en la medida de lo posible: si a la fenomenología le importa ese “en cuanto tal” del ser-consciente no es porque pretenda absolutizarlo o pensarlo como exclusivo y excluyente, sino en la medida en que a la fenomenología le incumbe explorar esa dimensión de nuestra vida en que el ser-consciente es importante, en grados diversos, en la medida en que hacemos nuestra vida con aquello que nos es

---

<sup>5</sup> Podría ser ilustrativo el experimento que propongo en Moreno, 1991.

consciente<sup>6</sup> o de lo que nos hacemos responsablemente cargo precisamente a partir de nuestra lucidez (auto)consciente (a no confundir con una pose reflexivo-teorizante), por más que no sólo con todo ello (lo que no incumbiría al fenomenólogo, no porque lo desprecie, por supuesto, sino porque no constituye *prima facie* la materia prima de la lucidez a que aspira). Se dirá que en esa apuesta, la fenomenología pretende una suerte de *docta ignorancia*, en la medida en que busca un camino hacia una lucidez previa (que luego no desaparece, sino que queda encubierta, cuando no mistificada) a nuestros respectivos mundos *ya interpretados*, tanto en la escala de nuestra más inmediata cotidianeidad, como en un nivel más elaborado de la propia sabiduría hermenéutica. Es desde esta lucidez, más que desde la inmediatez de la *interpretación previa*, desde donde pregunta la fenomenología. Y siempre según los diferentes niveles, la región de experiencia o el ámbito de realidad que en cada caso se deba explorar. No se desenvuelve en el mismo nivel una fenomenología *básica* que otra *aplicada*, orientada a una *descripción densa* que deba contar con *diferentes estratos de descriptibilidad, sentido y pre-juicios*. Muchos de los reproches dirigidos a Husserl no cuentan suficientemente con que el propósito fundamental que presidió casi toda su trayectoria filosófica estuvo orientada por el esfuerzo de poner las bases o los pilares de la investigación.

#### 4

Reconociendo el peligro siempre acuciante de generalizaciones falseadoras, es decir, con la debida prudencia y respecto, creo que

---

<sup>6</sup> Ortega, en estricto seguimiento de la fenomenología husserliana, lo explicó en numerosas ocasiones, especialmente en *¿Qué es Filosofía?* (Ortega y Gasset, 2008-1) y *¿Qué es la vida?* (ORTEGA Y GASSET, J. (2008), *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras completas VIII*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2008, pp. 235-358), *¿Qué es la vida?*, en *ibid.*, pp. 413-463.),

en buena medida, con demasiado frecuencia, la Filosofía ha arribado a un extremo alarmante de confusión, logomaquia, retoricismo errático, cuando no, a veces, de desánimo y desidia, a los que ha favorecido en buena medida, entre otras razones, una suerte de prepotencia en la conciencia de un *ir de vuelta*, en el fondo alicaído, y, por otra parte, cierta carencia de *suelo experiencial y vital* por lo que se refiere no ya a las filosofías aplicadas, que lógicamente proliferan, sino al pulso primordial de la Filosofía más teórica. De este modo, parece que siempre vuelve a hacerse necesario renovar una y otra vez el impulso primero del *de ida*, que *debe ser reiterado en cada momento*, no a modo de *castigo* (como si fuésemos los Sísifos de la carga insoportable de una Filosofía abrumadoramente pesada), sino como el *privilegio* de *intentar* estar de nuevo junto a la *fuerza*, en la *proximidad de la pulsión prístina*..., es decir, el privilegio de siempre estar a punto de poder *intentar refundar*, de poder intentar siempre de nuevo *recomenzar*. Tal como lo concibo y deseo, tal como me parece inequívocamente imprescindible, el filosofar es continuamente *renaciente* mucho antes y más que *rememorante*. Es por esto por lo que Edmund Husserl se llamaba a sí mismo “eterno principiante”.

Si reparamos en el título de esta contribución se estimará con acierto que aquí *se trata del comenzar*, o mucho mejor, del *recomenzar*. Del nacer, o del re-nacer. Experiencia difícil –sería necio desconocerlo- la de articular, por una parte, a) la tradicional (y también tediosa) antigüedad del hombre y del mundo y sus incontables amaneceres, cuya divisa es –tal como se formuló hace ya muchos siglos, en la sabiduría bíblica- la de que *nada nuevo hay bajo el sol*, y que nos sume en una especie de *déjà vu* global; y b) la exigencia de lo *nuevo* o de la *renovación*, exigencia de novedad, pero no de una novedad que viniese del futuro, novedad de mañana o pasado mañana o el mes o el año que viene... sino la novedad del *nacer-a-*, novedad del o de lo que es *dado a luz*, novedad de lo *ex novo*. Si se me permite decirlo de otro modo, diría que lo que

estaría en juego, incluso a título utópico (o dejémoslo en *ideal-regulativo*) sería la novedad radical no del *hijo*, sino del *niño*, figura de la que es emblema el niño nietzscheano (Nietzsche, 1980, pp. 50-51). Por lo demás, debe quedar claro que este *ex novo* no tiene que ser *de hecho*, sino sólo como intento o afán. Cuando la filosofía surgió tras el mito (no discutiremos ahora si lo dejó tan atrás o no), fue porque decidió pensar el *ahora-todavía* de un fundamento que se mantenía *aún* junto al devenir, el transcurso del tiempo y de las culturas... y no perdido atrás, en un *in illo tempore*. Es esa presencia del fundamento aún junto a nosotros, aquí y ahora, la que motiva el afán de un *de-nuevo... aunque fuese viejo*: como todo nacimiento, repitiendo y renovando.

El *de ida* al que me refiero en el título de este texto es esa especie de *éxtasis de la experiencia* en el que la fenomenología se esfuerza en reconocer lo nuevo no como un novedad cronológica sino como lo nuevo de una experiencia de *descubrimiento*. El combate que ha de librar el *de ida* es, por tanto, con el llamado *ir de vuelta*, que estigmatiza a aquél como ingenuidad, infantilismo, inexperiencia o, sencillamente, pérdida de tiempo. Sin embargo, ya se habrá adivinado que el *de ida* de la experiencia incumbe a la *innovación* en la que prima la propia *experiencia*, más que su referente o contenido más o menos objetivo, porque es esa experiencia lo decisivo. Por ejemplo, cuando se recurre a la conocida expresión *descubrir mediterráneos* para desprestigiar lo que se ha creído encontrar o descubrir, suele atenderse más al contenido (el Mediterráneo) que a la experiencia que incumbe, afecta y gratifica al descubridor. Cuando el conocimiento se considera sobre todo un cómputo, una suma de haberes y presuntos logros, es decir, un mero *resultado*, se olvida que lo importante del “descubrir mediterráneos” no es el mediterráneo redescubierto una y otra vez, sino el propio descubrirlo *ex novo* que realiza el que lo descubre por vez primera.

Tal como lo concibo, en el *de ida* filosófico tiene que estar presente la praxis fenomenológica, en la medida en que avala la experiencia *vivida como tal, desde dentro* o en su verdad de *descubrimiento*. Cuando la fenomenología lleva a cabo las *desconexiones* o *epojés* que permiten que se descubra la verdad experiencial en juego, es precisamente porque siempre anda renovando el *de ida*, o porque esa verdad experiencial deba ser transmitida (narrada una vez más) o porque, cuando nos decidimos a explorar dicha verdad, debemos preservar el *de ida* para que el *de vuelta* no nos tuerza, desvíe, confunda o sencillamente acabe por aburrirnos. Siempre estamos expuestos a olvidar el *de ida* de nuestro ir de viaje, el momento prístino de la aventura del conocimiento, que no es, ese momento, el del “*sabio*” que “todo lo sabe”, ni el del que me permitirán que llame “*hombre-quemado*”.

Lo que quiero decir es que una fenomenología como *terapia* podría ofrecer el estímulo para el reencuentro con el *novum* de la experiencia. Una de sus imágenes sería, por ejemplo, la de la *página* o *espacio en blanco* que espera nuestro paso, nuestro pensamiento, nuestra escritura. Hay esa página en blanco, sin duda, a título experiencial, por más que nos espante, y aunque el sabio descreído pudiera observarla con desdén. El *de ida* se parece, de este modo, a un *no-saber* que combina lo intimidante y lo placentero de un pensar que *me-espera-sólo-a-mí*. Qué importa, en ese movimiento, equivocarse, o que el sabio te demuestre la prepotencia o la tontería de tu presunta ingenuidad, si entre tanto el ejercicio *ya ha comenzado*, sin que podamos saber si culminará, o incluso a sabiendas de que no habrá culminación alguna, nunca. Se trata, en suma, del *comenzar* y, en ese mismo comenzar, a una con él, del atreverse a *pensar por uno mismo* (según el conocidísimo *dictum* kantiano). Decía Husserl en la “Introducción” a *Meditaciones cartesianas* que

todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo “una vez en la vida” e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar [*den Umsturz versuchen*] todas las ciencias admitidas y reconstruirlas. La filosofía –la sabiduría– es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa. Debe desarrollarse como *su* sabiduría, como su saber, adquirido por él mismo y tendente a lo universal, del que él puede hacerse responsable desde un comienzo y en cada uno de sus pasos sobre la base de sus evidencias absolutas<sup>7</sup>

Retengamos lo esencial, evitando entrar en discusiones en torno a la propia concepción husserliana que nos apartarían del mensaje que aquí buscamos comprender. No se trata de “derrocar” de hecho, sino de *intentar-hacer-como-si...* Poco después, la primera *Meditación* comenzará con: “Comenzamos de nuevo, por tanto, cada uno para sí y en sí, con la decisión de filósofos que comienzan de un modo radical” (*ibid.*, p. 10). Es por esto por lo que la fenomenología de Husserl se permite sospechar de que si no se hubiera transitado por el *de ida* y por la *página en blanco*, la Historia de la Filosofía, mal entendida y perezosamente practicada, podría arriesgarnos a apartarnos de la esencia del pensar... *la cosa misma*. Ese *ir hacia la cosa misma* no espera finalmente un logro, un suerte de final feliz, alguna consumación apoteósica o una conquista... sino que sólo es esfuerzo e *inquietud*. Todas las críticas que usualmente se dirigen a la fenomenología especialmente husserliana en el sentido de que hay un mito de la cosa misma, desconocen o no valoran que la donación de la cosa misma siempre es móvil, que las cosas mismas se desplazan de continuo, sin que por ello deje de actuar (en Husserl) la atracción por la cosa misma. Sólo así se dejan comprender declaraciones husserlianas un tanto escandalosas como, por ejemplo, la de 1910, cuando Husserl dice que para alcanzar la verdadera filosofía sólo es posible

---

<sup>7</sup> HUSSERL, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, p. 4.

no aceptando [...] nada preconcebido, no admitiendo como comienzo nada tradicional, no dejándonos cegar por ningún nombre, por grande que sea y más aún, buscando los principios, entregándonos voluntariamente a los problemas mismos y a las exigencias provenientes de ellos.

Es evidente que necesitamos la historia. Naturalmente no al modo del historiador, perdiéndonos en las conexiones de desarrollo de las grandes filosofías, sino para permitir que las filosofías mismas, de acuerdo con su propio contenido espiritual, nos inspiren. De hecho, de esas filosofías históricas, cuando sabemos contemplarlas penetrando en la comprensión del alma de sus palabras y teorías, nos llega una corriente de *vida* filosófica con toda la riqueza y vigor de las motivaciones vivas. Pero no nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una elaboración ecléctica o en un renacimiento anacrónico, eso sólo conduce a vanas tentativas. *El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas.* La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rizomata panthon*. La ciencia de lo radical también tiene que ser radical<sup>8</sup> en su proceder” (Husserl, 1981, pp. 107-108).

Seguía Husserl diciendo que no debemos admitir sin más el que sea imposible la ausencia de prejuicios y que, en este sentido, para el que está libre de prejuicios, si tal afirmación es de tal o cual autor, ello no tiene verdadera importancia (p.ej., Moreno, 1991). Y añadía que “no es imprescindible ver con los propios ojos; pero es preciso no explicar lo visto por la coacción de los prejuicios”<sup>9</sup>.

Es de este modo como el *de ida* se consume, para la Fenomenología, en el lema “*A las cosas mismas*”, que también puede formularse como *retorno a las cosas mismas*, un lema cuyo valor está en proporción directa con la trama acumulativa,

---

<sup>8</sup> HUSSERL, E. (1981), *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, pp. 107-108.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 108.



atosigante, distorsionante de nuestros saberes, en la medida exacta del obstáculo o de la obstrucción que éstos puedan suponer.

## 5

¿Y bien? ¿Acaso se podría rescatar algo de esta fenomenología –a la que hemos descendido en lo que casi sería su nivel más básico– para lo que aquí nos convoca, a saber, la Filosofía como *terapia*? ¿No podría parecer descabellado este esfuerzo de la Fenomenología a favor del ir *de ida* original, ignorante, incluso inexperto? Tal vez no, si llegamos a comprender que, en lo esencial, para la fenomenología se trata de *liberar espacio para podernos atestiguar* y rescatar la oportunidad para una *liberación de la experiencia...* sin otro fin, en principio, que el de nuestra *autocomprensión*, desde la convicción de que esta autocomprensión es, hoy como desde hace siglos (la Filosofía lo comprendió pronto), *en sí misma terapéutica*.

Pues bien, el retorno a las cosas mismas presenta numerosos aspectos y atraviesa en Husserl por diferentes fases, una de las cuales nos resulta especialmente interesante en sí misma y por la repercusión que tuvo en casi toda la filosofía del siglo XX. Cuando aquí me refiero al retorno a las cosas mismas éstas aparecen como (o en el seno del llamado) Mundo-de-la-Vida (*Lebenswelt*) como *fondo-de-referencia* esencial para el ser-consciente, decisivo tanto en un sentido teórico como práxico, en la medida en que es el suelo experiencial *sine qua non* del ser personal en el horizonte de un *humanismo fenomenológico*, a la vista del menosprecio, cuando no avasallamiento, que podía experimentar ese mundo de la vida por el dogmatismo de la Ciencia (y otros dogmatismos) pretendiendo apropiarse del ser verdadero y relegando a la subjetividad al oscuro y despreciable rincón de lo meramente *subjetivo-relativo*. Este es el

mensaje fundamental de *La crisis de las ciencias europeas*<sup>10</sup>. Al expulsar a la subjetividad a lo *meramente* subjetivo-relativo, se corría el riesgo de perder o minusvalorar zonas decisivas de las que podríamos llamar *verdades primordiales* en las que vivimos. En verdad, la tarea de una reivindicación del mundo vital no habría de afrontar críticamente sólo el dogmatismo científico sino también, y no en menor medida, todas aquellas instancias civilizatorias que pudiesen tergiversarlo o ignorarlo. Pienso, concretamente, en el mundo de la información y de la comunicación y, en general, en el poder de las *Instituciones* para obviar, olvidar o, sin más, tachar las realidades *múltiples* del mundo vital. Instituciones/tradiciones de todo tipo: académicas, políticas, económicas, eclesiásticas, de la industria cultural, etc. Desde esta perspectiva, el retorno al mundo de la vida suponía el retorno a una dimensión expresiva de la subjetividad en lo que tuviese de verdad, legitimidad y eficacia *antes de o al margen de* sedimentaciones, esclerosis múltiples y agarrotamientos, etc., un retorno que, visto desde el temor de la *episteme* científica, o desde la *norma*, o desde el *consenso* institucionales, parecería alentar o despertar –lo dijo Merleau-Ponty- *un mundo salvaje...*

Considerada desde este retorno al mundo vital, lo que en la fenomenología se conoce como *epojé* consiste en *despejar el terreno* para la intuición fenomenológica –a ella me referiré de inmediato- prescindiendo de tomar en consideración todo aquello que sabemos, ciertamente, pero que no comparece en el estrato intuitivo primordial de la vida-que-experiencia-mundo [*welterfahrendes Leben*]. Un ejemplo fácil nos permitiría comprender que la fenomenología haría *epojé* de nuestro conocimiento de la fisiología del tacto para aproximarse a la verdad carnal-afectiva de la *caricia*. Sin duda, el tacto y la caricia son

---

<sup>10</sup> Cfr. HUSSERL, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.

mucho anteriores a ese conocimiento de la fisiología, y se dieron y se dan perfectamente sin él, y subsistirían sin él en su *cualidad fenomenológica*. Lo mismo cabría decir del resto de los sentidos. Por lo que se refiere a la matemática, el matemático puede prescindir por completo (por suerte para él), de todo el conocimiento acerca de lo que pudiera ser neurocomputable en una operación algebraica, por ejemplo. Del mismo que podríamos hacer epojé de la Ciencia, en el sentido apuntado, también podríamos ir haciendo epojés de muchas instituciones que encubren justamente el mundo de la vida.

## 6

Si antes me ocupé del *de ida*, ahora ha llegado el momento del *por principio*. De ser posible, una *terapia fenomenológica* lo sería en la medida en que el sujeto implicado atienda a *lo que se nos dé en tanto se nos dé*. Su enseña es el que formuló Husserl en 1913 como *Principio de todos los principios*, que dice:

Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al *Principio de todos los principios*: que *toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento*; que *todo* lo que se nos *ofrece en la "intuición" originariamente [...] hay que aceptarlo simplemente como lo que se da*, pero también *sólo en los límites en que en ella se da*<sup>11</sup>

No es difícil reconocer el potencial *terapéutico* y *crítico* de este principio, no sólo en mi defensa (como *un yo* que soy), sino en defensa de *cualquier Otro*. En verdad, este *principio de todos los principios* casi resulta revolucionario, especialmente a la vista del

---

<sup>11</sup> HUSSERL, E. (2013), *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*, FCE/UNAM, México, p. 129.

ahínco con que la Filosofía y, en general, el saber y las instituciones han perseguido, allá donde han buscado implantarse – y probablemente no sin un buen puñado de razones-, sobre todo la posibilidad de la *norma* y el *límite*, mientras que el Principio cede toda la confianza y la relevancia a la *intuición acogedora y transmisora*, en la medida en que se dé lo que se da, de modo que ya porque se da tiene su legitimidad *fenomenológica* garantizada (lo que no significa que cualquier otra legitimidad, axiológica, p.ej., le fuese concedida o negada). No es extraño que en esto pudiera verse algo así como uno de los focos del *oscurantismo postmoderno*, al decir de Marvin Harris (1994, p. 344) (acusación que habría sorprendido enormemente –o aburrido, una vez más- a Husserl). Y, *sin embargo*, la terapia fenomenológica es tal, libera en tan gran medida el campo de nuestras vivencias y de la fenomenalidad, que no sólo no se debe a la Ciencia, sino tampoco a algo así como la “Verdad”, sin que –se lo debe advertir una vez más- Husserl proponga esto a favor de un *relativismo* ilimitado y combativo, sino, por el contrario –y resulta impresionante su apuesta- en honor a una Ciencia al mismo tiempo estricta y fascinante.

Un texto de *Die Krisis* es especialmente significativo en este sentido. Decía Husserl que

deseamos considerar el mundo de vida circundante, y deseamos hacerlo de modo concreto en su despreciada relatividad [*missachteten Relativität*] y según todas las maneras de relatividad que le pertenecen esencialmente, esto es, deseamos considerar el mundo en que vivimos intuitivamente [*in der wir anschaulich leben*], con sus realidades, pero tal y como se nos dan en primer término en la experiencia lisa y llana [*so, wie sie uns zunächst in der schlichten Erfahrung sich geben*], y también en las maneras en las que caen a menudo en la fluctuación [*in die Schweben*] por lo que hace a su validez (en la fluctuación entre ser y apariencia, etc.). Nuestro tema exclusivo consiste en aprehender precisamente este estilo, precisamente todo este “río heraclíteo” meramente subjetivo, aparentemente inaprehensible. Así pues, no tenemos como tema si y qué son realmente las

cosas, las realidades del mundo (su ser-real y ser-real-así según propiedades, relaciones, ligazones, etc.), ni tampoco qué es realmente el mundo [*was die Welt ... wirklich ist*] considerado en su totalidad, ni qué le corresponde por regla general, por ejemplo, como legalidad estructural apriórica o según “leyes naturales” fácticas; nada de eso constituye nuestro tema. Así pues, excluimos todos los conocimientos, todas las constataciones sobre el ser verdadero y las verdades predicativas a propósito de cómo las utiliza la vida activa para su praxis (las verdades situacionales); pero también excluimos todas las ciencias, tanto da si se trata de ciencias auténticas o aparentes, las excluimos junto con sus conocimientos acerca del mundo sobre cómo éste es “en sí”, con “verdad objetiva” [*mit ihren Erkenntnissen der Welt, wie sie "an sieh", in "objektiver Wahrheit" ist*]. Naturalmente, con la esfera temática que ahora nos ocupa tampoco participamos en todos aquellos intereses que ponen en movimiento cualquier praxis humana, toda vez que ésta, por mor de su autoctonismo en el mundo que ya es, está también constantemente interesada en el ser veraz o no ser de las cosas con las que se ocupa [*vermoge ihrer Bodenständigkeit in der schon seienden Welt immerfort auch an dem Wahrhaftsein oder Nichtsein der Dinge, mit denen sie sich beschäftigt, mit interessiert ist*]<sup>12</sup>

En un texto anterior a 1930, Husserl vincula ese proyecto de reivindicación de y retroceso hacia la *doxa* con lo que significa el *ser personal*. Nuevo asunto inquietante, sin duda, en la medida en que “rescata” a las personas, en su *hacer-y-padecer*, del mundo (simplemente) “verdadero” –aunque, ciertamente, ya se atisba que no se trata del mundo verdadero que porta consigo la intuición, sino del mundo verdadero como objeto y objetivo de la ciencia, de las instituciones, etc. Se preguntaba Husserl:

¿Qué es, pues, una actitud personal [*personale Einstellung*]? [...] El interés se dirige a los hombres en tanto que personas que están referidas “al” mundo en acciones y pasiones personales y que, en la comunidad de la vida, del tráfico personal, del actuar y del estar determinado de cualquier manera por lo mundano, del comportarse respecto de lo

---

<sup>12</sup> HUSSERL, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, p.164.

mundano, tienen uno y el mismo mundo circundante, y ciertamente como un mundo circundante tal del que son conscientes y son conscientes como el mismo.

El mundo respecto del que se comportan, que los motiva, con el que tienen que ocuparse constantemente, es precisamente el mundo, el mundo que es, pero en la actitud personal el interés se encamina a las personas y a su comportamiento respecto del mundo, a las maneras como las personas temáticas tienen consciencia, a de qué tienen consciencia como siendo para ellas y, ciertamente, también a con que específico sentido objetual lo tienen conscientemente. En esta perspectiva está en cuestión el mundo no como es realmente, sino el mundo que en cada caso vale para las personas, el mundo que se les aparece con las propiedades que tiene para ellas en esta aparición. La pregunta es cómo ellos, en tanto que personas, se comportan en el hacer y padecer, cómo son motivados a sus actos específicamente personales del percibir, del acordarse, del pensar, del valorar, del hacerse-planear, del estremecerse y sobresaltarse sin más, del defenderse, atacar, etc. Las personas sólo son motivadas por aquello que les es consciente, y por la manera como lo son, por el sentido que es consciente para ellas, por como éste vale o no vale para ellas, etc.<sup>13</sup>

Bien mirado, la propuesta de *terapia fenomenológica* que se infiere de esta zona de lucidez genuinamente fenomenológica da crédito a una liberación sin precedentes, serena y “comedida”, en principio, y sin aspavientos ni desgarros de vestiduras, pero al mismo tiempo implacable y con enormes implicaciones de fuerza extraordinaria, en virtud de la *intuitividad* del *mundo de la vida*. Verdaderamente, como pretendía Freud respecto al inconsciente, Husserl, a su modo, profundiza por su parte en la conciencia y sus rendimientos, a favor de la *doxa* reprimida, olvidada o desatendida del mundo de la vida, buscando no sólo estudiar “científicamente” las estructuras de la vida de la conciencia, sino también liberar la fuerza del mundo vital en la medida en que, si se me permitiera decirlo así, ese mundo ha de ser auxiliado por la filosofía en su *conatus essendi*, a sabiendas,

---

<sup>13</sup> Ibid, p. 304-205.

por otra parte, de que sería contraproducente que la razón le diese la espalda. La tarea que legó Husserl en este sentido fue inmensa. Si cupiese extraer una ética desde dentro de la Fenomenología, guardaría relación con esta rebeldía e incluso *an-arquía intra-estructural* del mundo de la vida. Una rebeldía que, por poner un ejemplo significativo, legitimaría a decir, como hace Husserl en un texto de 1934, que *la tierra originaria no se mueve*, en oposición a lo que sabemos de la rotación del “objeto”, que no “suelo”, “Tierra” en torno al Sol<sup>14</sup>.

## 7

La pregunta fundamental terapéutica en el *humanismo fenomenológico* se refiere al modo en que el sujeto asume su propio *autoesclarecimiento*, justamente en la medida en que su mundo-esclarecido y su específica problematicidad se vincula con lo que sabe, piensa, ama u odia..., sin quedar atrapado en el olvido de la fuente, en la esclerosis de la facticidad, en el tedio de lo ya vivido, marginando por completo la experiencia del *de ida* y la aproximación *tensional* a las cosas mismas de que hablamos anteriormente. Es necesario, sin embargo, que el sujeto *atestigüe* ese vínculo, sin que estuviese decidido de antemano si el sujeto implicado hubiera de experimentarse a sí mismo como, por así decirlo, *extra, actor de reparto o protagonista*, ni sus cualificaciones morales, de *status*, etc. Lo decisivo es la *atestiguación* y la *participación*. Contra mil y una interpretaciones tan necias como tóxicas que vislumbran aquí idealismos diversos, siempre a remolque de socorridos estereotipos, no se trata de ninguna declaración de guerra de un sujeto *soberbio* ni siquiera

---

<sup>14</sup> Cfr. HUSSERL, E. (2006), *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial Complutense.

(contra muchas interpretaciones torcidas), de un sujeto *ingenuo*. Por el contrario, lo que está aquí en juego es una máxima declaración de *humildad*, por la que ni siquiera se habría de osar *pronunciar* “Yo”, sino que más bien bastaría con que se insinuara o murmurase, casi en silencio, el *Heme aquí* de un testigo que *vive de acuerdo a (aunque no sólo con) lo que piensa, siente, espera, teme, desea...* (¿y de qué otro modo vivir –o hacerme cargo de mi vivir, o asumirlo?), por tanto, incluso sin pretenderlo, responsabilizándose de su experiencia, de su mundo.

Que nuestra vida sea biográfica y existencialmente mucho más que eso que hacemos de y con ella desde lo que sabemos y sentimos (y en este saber y sentir se incluye, cómo no, lo que sabemos y sentimos acerca de lo que la vida hace con nosotros), y que el mundo sea mucho más de lo que sabemos de él, ¿quién podría dudarlo? Por su parte, la fenomenología no lo duda ni un segundo, pero cuando reclama ser una *ciencia estricta* –y yo añadiría que también *fascinante y humana-*, es porque precisamente quiere apoyarse en eso, *dándolo a valer*. No se trata de que la fenomenología niegue otras posibilidades de comprensión e intervención o asistencia terapéutica, ni tampoco se trata de que esas otras posibilidades desprecien a la fenomenología.

Pero, ¿qué significa esto, cuáles son sus implicaciones? Quizás cabría reconocer en ello la primera oportunidad para que no especulativa, ni ideológica, ni abstractamente, sino *descriptivamente* se pudiera intentar *recomponer con prudencia la unidad rota del sujeto*, no precisamente porque y para que pudiera enarbolarse un ideal iluso de *transparencia* y *autoposesión* que pudiera ser justificado objeto de la crítica feroz y “descreída” de la llamada *escuela de la sospecha*, sino para que *al menos* el sujeto o paciente pudiera reconciliarse consigo mismo, ofreciéndosele apoyo, de ida y por principio, en su *intuición* sobre todo si esa intuición se da en un entorno problemático de incompreensión o exclusión. Un ejemplo relevante de ello sería el apoyo que, por



ejemplo, un *humanismo fenomenológico* pudiera ofrecer a quien frente a múltiples presiones, e incluso en la brecha de un dualismo hiriente, se sintiera mujer en un cuerpo de varón, o varón en un cuerpo de mujer..., o para quien no se sintiera acogido ni por el género masculino ni el femenino... La fenomenología habría de exigir que se *asistiera a esa vivencia* (y si no hubiera la vivencia el fenomenólogo habría de retirarse) que se labra cotidianamente en el modo de *atestiguarse* la subjetividad, apelando a la *doxa* donde y cuando la verdad ya no se juega o decide sobre todo en el terreno de la objetividad o de la fisiología, ni siquiera en un conjunto de prejuicios (en sentido hermenéutico), prácticas, saberes, etc., que pudieran dar cuenta de la vivencia pero que *no necesariamente* entran en su verdad (aunque sí entran en dicha verdad vivencial en muchos casos de opresión con enorme y escandalosa frecuencia), aunque formen parte –lo que al fenomenólogo no se le ocurriría negar- de su génesis mundana y/o cultural, histórica, etc. A la fenomenología le importa que esa verdad se decida más profundamente, *en lo invisible* (por más que pueda sonar chocante este modo de decirlo –al estilo bellamente desafiante de Michel Henry (p.ej., Henry, 2001), en el *pathos* profundo de la brecha, en este caso, entre sexo y género, en tanto esa brecha fuese ante todo *fenomenológico-existencialmente verídica* y, por tanto, (esto es lo que afirmaría el humanismo fenomenológico) irrenunciable, irrehusable, irrefutable, al menos como punto de partida para el *auto-* y *heteroreconocimiento* y para todas las investigaciones que pudiera seguirse de esa verdad *de ida* de la experiencia (¡pero de ida incluso en el que se reconociera oprimido!, etc.), respecto a la cosa misma *de la brecha vivida y sufrida*..., en este caso.

¿Sería acaso difícil adivinar la incumbencia de la fenomenología en un caso como el planteado, en el que, por cierto, se muestra cómo en su zona *irreductible e invisible*, la subjetividad arraiga en una *doxa sin más allá*, es decir, en una *autoafección* profunda, incluso fuera de todo apoyo, convención o reconocimiento? De ser posible,

imagino la terapia fenomenológica en la tarea de *auxiliar a hacerse más verdadero* al agente o paciente devolviéndole su subjetividad escindida, resquebrajada, cuestionada (por el *statu quo*, normas, modelos, patrones, estereotipos, instituciones, códigos legales, costumbres sociales, etc.)..., pero desde el único apoyo del esclarecimiento en su auto-intuirse y atestiguar. Es así como el *principio de intuición suficiente* (Marion, 2008, p. 306) se revela como más profundo que el de *razón suficiente*. No contaría la fenomenología (pero tampoco lo negaría) con un más allá de la intuición, de las razones o, si preferimos, de los argumentos asumidos, ni más allá del *relato* que esta intuición pudiese brindar. No sólo se trata de que ninguna doctrina o teoría podría desmentir a la intuición, sino de que la lucidez fenomenológica debe escudriñar, en su posible labor terapéutica, en qué medida la intuición se encuentra disfrazada de originaria, estando en verdad tergiversada o siendo presa de una mistificación que le impide esclarecerse a sí misma... Todo ello, sin embargo –tal es la condición-, contando en cada momento, en cada fase del esclarecimiento, con la propia potencial *lucidez intuitiva* del testigo... Como recurso terapéutico, la fenomenología, descendiendo a las verdades del mundo vital, me ayudará a ser verdadera como mujer en mi cuerpo físico de varón, a pesar de ese cuerpo, o verdadero como varón en o a pesar de mi cuerpo físico de mujer, me ayudará a reconciliarme a mí conmigo, y a los demás debería conminarles, ayudarles a aproximarse a mi verdad, tras todas las epojés que sea necesario que hagamos. La fenomenología me convertirá ante todo en *sujeto*, no en *resultado*<sup>15</sup>, ni

---

<sup>15</sup> Merleau-Ponty lo había explicado con suma claridad en el “Prólogo” a la *Fenomenología de la percepción*. Decía que “Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de

simplemente en *víctima*, por más importante que el conocimiento de esas coyunturas pudiera resultar. Y nos auxiliará al intentar acceder a la verdad de los otros... Por eso, el trabajo de campo de la terapia fenomenológica sería en ese nivel de la *Erlebnis*, de la vivencia... sin excluir, por supuesto, que otros saberes, por su parte, pudieran dar cuenta de mi propio malestar, o de las convenciones sociales, etc., etc. En cualquier caso, la *resistencia fenomenológica* impediría que se me pudiera negar o que se me pudiera expropiar mi vivencia en la inmediatez de su ser vivida, aunque pudieran, sin duda, explicarla, narrarla, indagar su historia... con vistas a otras posibilidades terapéuticas. Es por mí mism@ como alcanzo mi verdad, y es ese nivel el que se ha de defender. Es de este modo, explorando la zona del *cogito*, donde la Fenomenología resiste en su humanismo.

---

una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido [...]. Yo no soy un “ser viviente”, ni siquiera un “hombre” o “una consciencia”, con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría -por no pertenecerle como propiedad- si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada. Las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la consciencia, por la que un mundo se ordena entorno mí o y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez que era un bosque, un río o una pradera” (MERLEAU-PONTY, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, pp. 8-9).

Podríamos multiplicar los ejemplos si proseguimos el hilo conductor de una verdad cuyo protagonista sea el propio sujeto en su *auto-experiencia* y *autotestimonialidad*, en lo que siente y piensa de sí mismo y de lo que se le da, debiéndose enfrentar contra instancias, instituciones, saberes, prejuicios, etc., que puedan obstruir u olvidar esa verdad. Para la fenomenología, en su validez libremente restringida, si se quiere, pero irrenunciable, *mi verdad está en mí, surge de mí, a partir de mí*. Repito que esta restricción no es la debilidad de la fenomenología, sino su fuerza. Las implicaciones críticas de esta fuerza en las ciencias humanas, y no sólo en aquellas de que habla Michel Foucault, que *objetivan al ser humano*, lo *miran*, y que sin embargo no podrían negar esa fuerza, sino en las ciencias humanas que, justamente al contrario, persiguen re-subjetivarlo, o lo escuchan, han sido decisivas, en la medida en que han buscado la *voz propia* de sujetos a los que la vieja antropología cultural, el materialismo cultural, el estructuralismo, habría calificado –en palabras de Garfinkel<sup>16</sup>– como “*idiotas culturales*”... Respecto a este deseo-y-exigencia-de-escucha en el horizonte de la filosofía fenomenológica como terapia, creo que se lo comprenderá mejor, aunque sea *a sensu contrario*, cuando recordemos cómo Josep Llobera se lamentaba hace años de que el objeto de las Ciencias Humanas tuviese que hacer frente a un *objeto parlante*<sup>17</sup>.

No descubriremos nada nuevo al reivindicar la dimensión terapéutica de la *escucha* dialógica, o *fenomenológico-dialógica*, pero no ya, en el caso de la práctica fenomenológica, para sorprender al sujeto parlante por detrás suyo o *a sus espaldas*, o incluso en el caso más grave, a traición, de modo que ya quizás no pudiera reconocerse en su verdad ni atestiguarla, lo que le

---

<sup>16</sup> GARFINKEL, H. (2006), *Estudios en etnometodología*, Barcelona, Anthropos, p. 82.

<sup>17</sup> LLOBERA, J. (1990), *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama, p. 139.

escindiría, haciéndole sospechar de la verdad de su propio ser-consciente. ¿Hemos valorado con prudencia suficiente lo que implica socavar sistemáticamente la confianza del sujeto en sí mismo –y, por supuesto, de inmediato, e incluso mucho más, en el Otro? Aunque ¿es posible socavarla en verdad y a fondo o, por el contrario, esa confianza supone para la subjetividad, “contra viento y marea”, y por suerte, el más firme arraigo?

Ya sabemos que la filosofía de la sospecha trabaja sistemáticamente, desde hace mucho, en este socavamiento del sujeto. Me temo, o me congratulo de, que en cualquier caso, una vez más, la fenomenología busque restringirse a la *autotestimonialidad* en que se hace, deshace y rehace, se desenvuelve la verdad irreductible del *ser en el mundo (-de-la-vida)* del sujeto. La fenomenología no busca una verdad por detrás de esa *verdad vivida declarada*, ni los enredos de todo tipo que aspirarían a deducir esa verdad –que en todo no serían excluidos, sino *desconectados*. Creo que va quedando atrás el tiempo en que incluso Ricoeur (p.ej., Ricoeur 1985) asociaba la escucha fenomenológica a una presunta ingenuidad. Creo que a estas alturas del siglo XXI, después de haber incluso sospechado de la propia sospecha (p.ej., Ferraris 1988), ya deberíamos saber que en absoluto se trata de ingenuidad, sino sencillamente de *preservar un espacio protegido para los seres personales*, más allá del furor objetivante de las ciencias humanas... Insisto en que esto no quiere decir que en otras fases la subjetividad no debiera ser vislumbrada por detrás de la palabra o del sentimiento, pero eso no sería incumbencia de la fenomenología en primera instancia.

Si se piensa que la fenomenología busca renovar al oráculo de Delfos (*conócete a ti mismo*), se está en lo cierto, y que, por otra parte, asume sin complejo alguno el legado de la mejor modernidad, cuando, de acuerdo con el *dictum* kantiano, la fenomenología se confía a la posibilidad (infinitamente esforzada, ciertamente) de *atreverse a pensar por sí mismo*. Y ni que decir

tiene que también encontraríamos aquí aquel *hombre interior* del que decía San Agustín que *en él habita la verdad* con el que, por cierto, concluyen las *Meditaciones cartesianas*<sup>18</sup>.

¿Que posibilidad de *salud* se anuncia, así pues, aquí? A su modo, desde su nivel de *honestidad*, la fenomenología busca devolvernos a un *suelo primordial*. Lo decisivo radica en que a su modo, intenta que recuperemos la *cordura original de la reconciliación entre mundo y vida*, entre el *aparecer del mundo* y el *vivirse de mi vida* y el *saberse de la conciencia* –*mía o de otro*.

Quizás fuese interesante recordar la lección IV de *¿Qué significa pensar?* Allí, Heidegger decía que el psicologismo, reduciéndolo todo a representación, y la Ciencia nos están haciendo olvidar la presencia de un árbol, cuando en verdad se trataba de lo más simple: de dejar ser al árbol donde está y –añadiremos nosotros– *dejar a mi sentimiento ser el que es, y dejar lo que veo en lo que veo...* Y venía a decir Heidegger, sorprendido, que parece mentira cómo es que se haya hecho necesario que tengamos que recuperar esa *experiencia primordial* de estar ante el árbol, añadiendo:

ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? ¿Quizá a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! Más bien al suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos. Si se requiere algo tan curioso como este salto, ha tenido que suceder algo que da que pensar. De todos modos, desde una perspectiva científica, el hecho de que cada uno de nosotros haya estado alguna vez ante un árbol en flor es la cosa más intrascendente del mundo<sup>19</sup> (Heidegger, 2005, p. 35).

En definitiva, toda la relevancia terapéutica de la fenomenología reside en la preparación del terreno, que ella posibilita, para que el

<sup>18</sup> Cfr. HUSSERL, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, p. 284.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M. (2005), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, p. 35.

ser consciente se encuentre con su experiencia y su mundo, evitando caer en deformaciones y mistificaciones interpretativas. Termino ya este *De ida y por principio, no sin fenomenología*, en el que sólo he insinuado el papel decisivo que incumbiría en una *Ética de la Fenomenología*, con vistas a una posibilidad terapéutica, a nociones como las de *intuición, hospitalidad, pluralismo, autenticidad de la primera-persona-compartida, interioridad, escucha, diálogo, dignidad, confianza...* y algunas otras más que hemos dejado en el tintero a la espera de otra ocasión propicia. Después de todo, si vamos *de ida*, casi con toda seguridad volveremos a encontrarnos.

## Bibliografía

- FERRARIS, M. (1988), “Envejecimiento de la “escuela de la sospecha””, en *El pensamiento débil* (Vattimo, G. y Rovatti, P.A.), Barcelona, Cátedra, pp. 169-191.
- GARFINKEL, H. (2006), *Estudios en etnometodología*, Barcelona, Anthropos.
- HARRIS, M. (1994), *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2005), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta.
- HENRY, M. (2001), *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme.
- HUSSERL, E. (1981), *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.
- HUSSERL, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.
- HUSSERL, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- HUSSERL, E. (2006), *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial complutense (Clásicos breves).
- HUSSERL, E. (2013), *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*, FCE/UNAM, México.

- LLOBERA, J. (1990), *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama.
- MARION, J.L. (2008), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis.
- MERLEAU-PONTY, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- MONTAIGNE, M. de (1984), *Ensayos* (3 vols.), Barcelona, Orbis.
- MORENO, C. (1991), “Filosofía primera y texto mínimo. Reducción fenomenológica y acto de leer”, en AA.VV., *Radicalidad y Episteme*, ORP, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 107-131.
- MORENO, C. (1998), *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-textos.
- NIETZSCHE, F. (1980), *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2008), *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras completas VIII*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2008, pp. 235-358.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2008), *¿Qué es la vida?*, en *ibid.*, pp. 413-463.
- RICOEUR, P. (1985), *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI.
- SLOTERDIJK, P. (2004), *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas* (Conversaciones con Hans-Jürgen Heinrich), Madrid, Siruela.



**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**  
*REVIEWS*

