

decir. Como se dice: hacer el amor, que no es ningún hacer sino hacer ser un acceso. Hacer o dejar: simplemente posar, desposar exactamente.

No hay hacer (nada de arte o de técnica, nada de gesto, nada de obra) que no esté más o menos sordamente trabajado por esta deposición.

Poesía es hacer que todo hable –y desposar, a su vez, todo el habla de las cosas, y el hablar mismo como una cosa hecha y pluscuamperfecta.

Recitado en la infancia:

*Es Schläft ein Lied in allen Dingen  
Die da träumen fort und fort,  
Und die Welt hebt an zu singen  
Triffst Du nur das Zauberwort.*

Este hacer de la poesía, poesía tan vieja y pesada, cargante y empalagosa, resiste a nuestro total aburrimiento y a nuestro más fuerte disgusto por todas las mentiras de la poesía, por los amaneramientos y las sublimidades. Incluso si no nos interesa, la poesía nos detiene en ella necesariamente. Tanto o más hoy, aunque de otro modo, como en la época de Horacio o en la de Scève, en la de Eichendorff, en la de Eliot o en la de Ponge. Y si se dijo que después de Auschwitz la poesía era imposible y, luego, la recíproca, que después de Auschwitz la poesía se volvía cada vez más necesaria, es porque, precisamente, al parecer fue necesario decir una y otra cosa. La exigencia del acceso al sentido —su exacción, su demanda exorbitante— no puede dejar de suspender el discurso y la historia, el saber y la filosofía, el actuar y la ley.

Que no se nos hable de ética o de estética de la poesía. Es a otras alturas, en su pluscuamperfecto inmemorial, donde tiene lugar el hacer calificado como “poesía”. Y se mantiene agazapado como un animal, tenso como un resorte, y así en acto, ya.

## ¿QUÉ ES FENOMENOLOGÍA?

### PROLEGÓMENOS A LA DISRUPCIÓN ARTE/POLÍTICA

Pablo Posada Varela

Si de lo que se trata es de ponderar el aporte en que pueda consistir la fenomenología a la hora de pensar la política y, desde ahí, su relación (sea ésta la que fuere) con el arte, son obligados unos mínimos prolegómenos sobre qué sea eso de la fenomenología. Sólo así se comprenderá la reciente apuesta de Brumaria por el punto de vista fenomenológico<sup>1</sup>. Estimamos que la mejor forma de servir a este volumen de Brumaria es ofrecer una modesta contribución, a modo de introducción o prolegómeno, a otros aportes fenomenológicos presentes en esta reunión de textos. ¿Qué es fenomenología? ¿Qué decir de ella? Empecemos por un recordatorio histórico.

La fenomenología es una corriente de pensamiento inaugurada por Edmund Husserl a principios del siglo pasado y que ha tenido enorme relevancia a lo largo del siglo XX y la sigue teniendo en el siglo presente. *Investigaciones Lógicas*, cuya primera edición data de 1900, es la obra fundacional de la fenomenología. Evidentemente, Husserl tuvo

<sup>1</sup> Podemos citar el volumen 28 de Brumaria: Marc Richir, *La contingencia del déspota*, o el volumen 30: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, publicados en los años 2013 y 2014 respectivamente.

notables discípulos en Alemania como A. Reinach (muerto, por desgracia, en la primera guerra mundial) o el más conocido M. Heidegger por sólo citar algunos. Tampoco puede olvidarse la original obra de Max Scheler, la psiquiatría fenomenológica de Ludwig Binswanger, o la sociología fenomenológica de Alfred Schutz. Tantas son las ramificaciones y campos a que ha dado lugar la fenomenología, que es imposible nombrarlas sin incurrir en injustos olvidos.

En territorio hispanohablante, la fenomenología fue introducida por J. Ortega y Gasset. Se puede decir que la llamada "Escuela de Madrid" fue de clara inspiración fenomenológica. Entre sus miembros podemos contar a Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Antonio Rodríguez Huéscar, María Zambrano o Julián Marías. A día de hoy, la fenomenología goza de un extraordinario vigor en Latinoamérica; el círculo latinoamericano de fenomenología es sin lugar a dudas el más activo del mundo y aquel con cuenta con más miembros. En otros países como, por ejemplo, Japón, esta corriente de pensamiento inaugurada por Husserl tuvo también un enorme impacto. Otro tanto puede decirse de países como Italia y otros de Centroeuropa: citemos a Roman Ingarden en Polonia o a Jan Patočka en la República Checa. En Francia la fenomenología arraigó con un enorme vigor poco antes de la segunda guerra mundial y llegó a ser, tras la segunda guerra, más importante aún que en Alemania. Su introductor fue Emmanuel Lévinas, secundado por Sartre y Merleau-Ponty. A día de hoy, la fenomenología goza, en Francia, de no poco vigor.

Tras este breve recorrido histórico salpicado de apuntes relativos al presente y al futuro más inminente, quisiera mencionar brevemente algunos aspectos generales de la fenomenología. La fenomenología constituye una forma de investigación de la realidad basada en la experiencia que de ella hacemos. Ahora bien, el objeto – entendido en su sentido más genérico – de la fenomenología no es de fácil acceso. No lo es, como veremos, por ser inmediato y concreto, lábil, huidizo. Su inmediatez hace que, las más veces, pase inadvertido: lo atravesamos una y otra

vez. ¿Qué son los fenómenos? ¿Qué es el campo de los fenómenos, es decir, aquello que la fenomenología trata de destilar, de despejar mediante análisis? Los fenómenos son las *vivencias* y *lo que* en las vivencias se vive. La fenomenología es, a un tiempo, una *intensificación* y una *ampliación* de esa experiencia. Su método, llamado "reducción fenomenológica", produce una reconfiguración de la experiencia tal como solemos vivirla o entenderla. Esa forma "natural" de vivir la experiencia se denomina "actitud natural". ¿Qué decir sobre la misma?

La "actitud natural" alberga una serie de tesis mínimas sobre la realidad y sobre la experiencia. Contiene, si se quiere, una auto-interpretación de la experiencia: la entiende como "parte ingrediente" de la realidad. Lo propio de la actitud natural consiste en pensarlo todo según una serie de relaciones de englobamiento sucesivo y en el límite de los cuales estaría el todo del universo. Eso que llamamos experiencia acontece en determinadas partes del mundo, aquellas partes que reciben el nombre de "sujetos". Será esa auto-interpretación (auto-englobaba en un universo estable) lo que la fenomenología tratará de cortocircuitar.

Efectivamente, la fenomenología produce un *vuelco* en esta forma de ver las cosas al entronizar la experiencia como "transcendental", es decir, como algo que estamos continuamente atravesando sin percatarnos de ello incluso para alcanzar los objetos que tenemos por absolutos y englobantes. Así, es en la experiencia donde ha de situarse el centro de filosofar: ya no en el mundo o en algún ente privilegiado (Dios, o el sujeto, el todo del universo, las ideas platónicas) sino en la experiencia misma que de todo ello tuviéremos. Incluso la tesis que limita y residencia a la experiencia en un rincón del Universo es, a su vez, fruto de una experiencia (experiencia de descentramiento, de confinamiento, de impotencia ante el todo del mundo, pero *experiencia* al cabo). Dicho de otro modo: la experiencia o – dirá Husserl – las vivencias, son, entendidas fenomenológicamente, una suerte de más acá de paso obligado y recurrente. En ese sentido decimos que la experiencia es "transcendental" respecto de los objetos o incluso del todo del universo. Dicho

de otro modo: todo objeto es objeto en y para una experiencia: incluso para aquella que valida la independencia de dicho objeto o mi impotencia respecto del mismo. El campo fenomenológico es precisamente ese ámbito en el que se fragua y decanta el sentido... incluso – insistamos en ello – el sentido de la impotencia y localidad de mi experiencia respecto del todo de la realidad. Esa experiencia es también una experiencia constituyente y, por lo tanto, transcendental.

Ahora bien, precisamente por ese carácter de más acá radical que alberga la experiencia transcendental, no cabe hacer tesis sobre la misma o *situarla* en sitio alguno (en el cerebro, en un cuerpo...) pues toda tesis ontológica la presupone. Todo lugar en el que cupiera situar y delimitar la experiencia la supone también: se basa en una experiencia. El fenómeno, el puro aparecer experienciado, siempre saltará un punto más acá del ser. ¿Qué propone pues la fenomenología? ¿qué es pues lo que hemos llamado “el punto de vista” fenomenológico? Sencillamente cambiar el modo en el que vivimos la realidad, el modo en el que cual solemos auto-interpretar la experiencia, y que Husserl denominada “actitud natural”.

Así, el ingreso en el campo de los fenómenos sólo acontece cuando le hacemos cierta violencia a nuestra natural instalación en el mundo. Esa relativa violencia es lo que Husserl llama “epojé”, término griego que significa abstención del juicio de realidad que solemos prestarles a las cosas en detrimento, precisamente, de la experiencia que de ellas hacemos (experiencia que incluye como una parte nuestra creencia en su realidad): tenidas por reales, vivimos en ellas olvidándonos de la experiencia previa en que se escorzan y cotejan como tales o cuales realidades. La fenomenología advertirá que es posible, mal que bien, *permanecer* en el ámbito móvil de la experiencia de las cosas sin perder detalle alguno; antes bien ganando otros y acaso aventando inauditas decantaciones.

Si suspendo por un momento la realidad de las cosas e incluso mi propia realidad como sujeto inserto en un mundo, me queda la experiencia misma. Lo que entonces entendía como realidades reaparece ahora como otros tantos polos de mis vivencias, términos de determinado tipo

de experiencias. Así, al vaso que tengo enfrente de mí corresponden mis percepciones que de él tengo, y que me presentan, cada vez, una cara de ese vaso. Nada del objeto “vaso” se ha perdido cuando lo veo como una parte (la parte objetiva) de mi vivencia transcendental. Antes bien, todo parece más rico y preciso desde el momento en que desde la realidad de las cosas (que la “epojé” pone entre paréntesis) paso a centrarme en la experiencia que de ellas hago: eso mismo significa la reducción fenomenológica, donde reducción ha de leerse como re(con)ducción, *reductio, re-ducere*. Reconducción de las realidades (del tipo que sean) a la *correlativa* experiencia que de ellas hago. Reaparición de las realidades como polos objetivos de esas experiencias. Fenomenalización de las realidades a sobrehoz de vivencia, despuntando concretísimamente a haces con una determinada experiencia: he ahí la práctica de la fenomenología, que se mueve en esa bipolaridad lábil y, sin embargo, no arbitraria: la que existe entre la vivencia y el objeto vivido que en ella aparece. El fenómeno de tal objeto es su aparecer a sobrehoz de vivencia, junto con la vivencia misma del objeto, y sin que ninguna de ambas partes se reduzca a la otra.

Esta breve exposición de la reducción nos conduce a un aspecto fundamental de la fenomenología, a saber, lo que Husserl llamó el *a priori de correlación intencional*. Este a priori dictamina que a cada objeto corresponde necesariamente una determinada experiencia. La fenomenología no es otra cosa que la descripción de este sistema de correlaciones. Es, precisamente, esa correlación experiencial lo que hemos de recuperar para cada objeto o tipo de objeto que, en actitud natural, damos siempre por válido y aproblemático. Se trata, en suma, de suspender la existencia o previa realidad de un objeto dado para ver cómo, concretísimamente, despunta en la experiencia que de él tengo. La descripción fenomenológica ha de permanecer inmanente a la experiencia, sin presuponer nada que vaya más allá de esa experiencia concreta. Así, los objetos de la percepción requieren, indudablemente, un cuerpo

percipiente, y se dan según determinada orientación, respondiendo, en el ámbito del aparecer, a tales o cuales movimientos de mi propio cuerpo: si me acerco, eso produce un cambio en el objeto “acercado” que aparece agrandado y con más detalle. Dicha descripción suspenderá todo previo “dar por existente” tal o cual objeto. De hecho, un objeto perceptivo se distingue de su alucinación *dentro del* ámbito de los fenómenos, *en* el fenómeno mismo: no vale decir que el uno existe y el otro no sino, antes bien, rastrear en la experiencia misma el momento dirimente. Así, por caso, llegado un determinado momento de aproximación, el aparecer del objeto ya no responde a las expectativas adscritas a nuestros movimientos. Adentrémonos ahora en otras regiones de objetos.

De los objetos de la fantasía no diremos, de entrada, que no existen o que sólo existen en mi mente. Sólo nos interesará ver cómo aparecen en mis vivencias, y cuál es su especificidad. Advertiremos que, por ejemplo, el aparecer propio de los objetos de la fantasía es intermitente y proteiforme y, desde luego, no tiene la estabilidad propia del aparecer perceptivo. Sin embargo, al igual que éste, el aparecer de los objetos de la fantasía también se da según una determinada orientación y con arreglo a escorzos (veo, por ejemplo, la grupa del centauro imaginado alejándose de mí).

Pues bien, así procederemos con todas las regiones de la realidad: si quiero, por ejemplo, hacer una fenomenología del cuerpo, entonces habré de poner entre paréntesis los resultados que me brindan por adelantado las ciencias y, en especial, la anatomía. Por el contrario, habré de ir al encuentro de mi cuerpo en aquellas experiencias en que se me da concretísimamente, sin presuponerlo formado, delimitado, y ocupando un determinado volumen en el volumen más amplio del mundo. Notaré entonces lo importantes que son las sensaciones internas de esfuerzo y resistencia, y la coordinación entre mis movimientos, sentidos por dentro, y los cambios que estos movimientos, vividos por dentro, tienen en lo que veo o percibo mediante otros sentidos. Así, efectuada la suspensión de la realidad cuerpo (o “mi cuerpo”) como realidad dada, cosas que iban de suyo, dejarán de tener la evidencia natural que otrora las apuntalaba:

me percato, por ejemplo, de que necesito el concurso de la experiencia del otro para acceder al dorso de mi cuerpo o a mi aparecer externo en general: la experiencia que el prójimo tiene de ciertas partes de mi cuerpo es directa. No así la mía. En suma, la *arquitectónica* de la experiencia del cuerpo propio es compleja, y requiere varias capas y desvíos, varias “implicaciones intencionales”, una de las cuales se cifra en la experiencia del otro.

La experiencia del “alter ego” es el rótulo de otro inmenso apartado de análisis fenomenológicos relativos a la cuestión de la intersubjetividad y a la experiencia de la empatía. Acaso en la intersección fenomenológica del cuerpo, del espacio y de la experiencia del otro, así como de la fenomenología de la fantasía, emergerán análisis esenciales para el arte y la política. La genuina experiencia del otro es lo que se conoce como “empatía” (*Einfühlung*) ¿qué es la experiencia del otro? ¿Cómo tiene lugar la concretísima adscripción de una vida al cuerpo del otro? ¿Qué es el aparecer de un cuerpo vivo respecto de otros apareces propios de cuerpos inanimados o de un cuerpo cadáver?

Del mismo modo, y por seguir abundando en los ejemplos de proceder fenomenológico, si me propongo hacer una fenomenología del tiempo, entonces habré de poner entre paréntesis el tiempo objetivo, el que miden los relojes. Una vez más, tendré que remitirme a la *vivencia* que del tiempo tengo. Otro tanto ocurre con el espacio: tendré que ver cómo el espacio se va dibujando, concretísimamente, a partir de mi cuerpo propio y de la relación con los demás.

De todas estas enseñanzas se desprende hasta qué punto el acto de dar sentido está presente en el mínimo rincón de nuestra vida. He ahí lo que Husserl llamaba “constitución”. Las cosas no están ahí, ya prestas y dispuestas, sino que se decantan en nuestra experiencia. La fenomenología alberga pues una reserva de crítica e innovación respecto de lo establecido. Y ello en niveles profundísimos. Precisamente por ello la fantasía acaso tenga especial importancia en el modo en que está estrechamente entreverada con ciertas porciones de la percepción. Citemos

un evocador texto de Jules Michelet, con el que Richir abre su obra *Du Sublime en politique*. En estos términos comenta Michelet lo que debió pasar en Francia de julio de 1789 a julio de 1790, durante las fiestas de las Federaciones:

“Los lugares abiertos, los campos, los inmensos valles en los que solían celebrarse esas fiestas aún parecían abrir los corazones. El hombre no sólo se había reconquistado a sí mismo. Entraba también en posesión de la naturaleza. Varios de estos relatos dan testimonio de las emociones que dio a estas pobres gentes su región, su país<sup>2</sup> visto por vez primera... ¡extraño asunto! Esos ríos, esas montañas, esos paisajes grandiosos, y que atravesaban todos los días, todo ello lo descubrieron ese día; no los habían visto jamás”<sup>3</sup>.

Tan fuerte era la institución teológico-política de la realeza entonces imperante que alcanzaba a deformar el aparecer de cosas tan absolutamente básicas como el propio paisaje, el entorno. Ese entorno aparecía de entrada como propiedad del rey o del noble de la región. La Revolución, suspendiendo esa interpretación del espacio, hace aparecer posibilidades nuevas, posibilidades marcadas ya en el aparecer mismo, como si la utopía cobrara forma por un momento. Son los momentos de lo “sublime en política” que Richir ha estudiado con detenimiento. La suspensión fenomenológica pretende, precisamente, abrir y despejar las potencialidades ocultas de sentido sitas en la experiencia: no tanto en las cosas, ya decantadas, sino en los fenómenos o en las cosas fenomenalizadas. Sólo así, devueltas al campo fenomenológico del que nacen, pueden los seres y las cosas desembocar en algo *distinto*.

<sup>2</sup> “Leur pays” dice el texto francés. “Pays” en el sentido de región, comarca, terruño. Uso más típico en francés pero que encontramos en español cuando, por ejemplo, se habla de “frutas” u “hortalizas” “del país”.

<sup>3</sup> Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, tomo I, p. 411. Cit. Marc Richir, *Du sublime en politique*, op. cit. p. 12.

Ahora bien, esta ampliación de la experiencia no ha olvidar su cara subjetiva. Así, a lo inaudito de ciertos fenómenos habrá de responder, de acuerdo con el a priori de correlación intencional, algo inaudito en mi subjetividad, conmovido en y desde el fenómeno. Así, la ampliación que propone la fenomenología, abierta desde el momento en que llevamos las cosas y los sentidos al ámbito más lábil de los fenómenos, corre en diversos órdenes, tanto del lado objetual de la correlación como del lado subjetual. Desde la investigación de las correlaciones que corresponden a los objetos del mundo, y de la mano de la fluidez que la traslación de las realidades al ámbito del aparecer procura, la reducción fenomenológica alienta otras posibilidades de constitución inauditas tanto del lado del objeto como del lado de la vivencia trascendental movilizada.

Ejemplos de ampliación fenomenológica de la experiencia tenemos sin cesar en el arte (una configuración inaudita que consuena con algo de nosotros que siempre estuvo ahí y aguardaba ser despertado), pero también en la política (una posibilidad de vida en común que se abre de repente y que se ve refrendada desde la parte subjetiva de la correlación en una potencialidad empática hasta entonces virgen). Retazos de esas ampliaciones fenomenológicas de la experiencia tenemos también en otros muchos ámbitos. Evidentemente, en estos parajes tan sutiles de la arquitectónica del sujeto y de las realidades es muy difícil osar demarcaciones. Citemos, para concluir este breve texto, un poema de juventud de Federico García Lorca en el que observaremos esa correlación entre de un lado un sentir profundo y, vale decir, sublime, situado en el hondón de la arquitectónica del sujeto “Federico García Lorca” y, de otro lado, la inaudita fenomenalización de ciertas “cosas esenciales”, a haces con el mundo, y que nunca antes le aparecieron al poeta con tanta pregnancia, sencillamente porque los órdenes de correlación en que solemos movernos se sitúan en las latitudes arquitectónicas más derivadas, reconocibles y estables, aquellas en que valen, por caso, de un lado los objetos estables y delimitados y, del otro, los nombres propios. Ahora bien, todo ello, de la mano de esta suspensión fenomenológica

radical, aparecerá ahora – como se verá al final del poema – en toda su gratuidad y contingencia. Dejemos al lector con este poema de juventud de García Lorca pues nos sitúa de plano en los parajes arquitectónicos de la ampliación fenomenológica de la experiencia, más allá de la institución clásica de la ciencia y de la filosofía. Este ámbito de suspensión muestra una necesaria raíz común entre arte y política. Raíz común fenomenológica, y que sólo mancomuna cuando el arte no es aún arte y la política no es aún política. Ciertamente es que el arte no es la política y la política no es el arte; ahora bien, la fenomenología muestra, desde la experiencia de una radicalización de la *epojé*, que beben de la fuente común del inconsciente fenomenológico, ámbito de la génesis del sentido. Eso mismo manifiesta este poema, anterior, en cierto modo, a la necesaria bifurcación entre arte y política:

*De otro modo*

La hoguera pone al campo de la tarde  
Unas astas de ciervo enfurecido  
Todo el valle se tiende,  
por sus lomas, caracolea el vientecillo.

El aire cristaliza bajo el humo,  
ojo de gato triste y amarillo.  
Yo en mis ojos me paseo por las ramas,  
las ramas se pasean por el río.

Llegan a mí mis cosas esenciales,  
son estribillos de estribillos.  
Entre los juncos y la baja tarde,  
qué raro que me llame “Federico”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Este poema pertenece a la serie de las “Canciones para terminar”, retomadas en la obra *Canciones* (1921-1924). El poema está dedicado a Rafael Alberti.

PREÁMBULO A *POINT DE PASSAGE* \*

Françoise Proust

El romanticismo es quien, por vez primera, va a anudar lo político y lo estético, es decir, que inventa lo “estético-político”. La estética, gracias a Kant, conquistará su autonomía nada más nacer —buena prueba de ello son las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller— y, en ese mismo momento, se anexará a lo político, asimismo en pañales. La “comunidad” empezará a entenderse como la forma bella, una, cerrada y total, como la obra de un Sí mismo; el sujeto de la comunidad fue concebido según el modelo del “genio”, es decir como “auto-creación” o “auto-formación” de sí mismo, de ahí que la escritura (literaria o histórica) se viniera a definir como poema de sí misma (*Dichtung*) o como el relato de formación de un Sí mismo. No se trata, o al menos no del todo, de la pasión por un Absoluto imposible, ni se trata tampoco del gusto rojo y negro por el cumplimiento del Sí mismo tanto en literatura como en política. A lo que pondrá firma el romanticismo es, más

\* Françoise Proust, *Point de passage*, Éditions Kimé, Paris, 1994. Traducción y establecimiento al español: Alejandro Arozamena.

<sup>2</sup> Benjamin, “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica”, in *Gesammelte Schriften*, 7 tomes, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.