



FACULTAD DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

**FILOSOFÍA, CARNE Y PERSONA
REFLEXIONES EN TORNO A LA NUEVA
FENOMENOLOGÍA DE HERMANN SCHMITZ**

MARTÍN MERCADO-VÁSQUEZ

ORCID: [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-6889-195X](https://orcid.org/0000-0002-6889-195X)

2020

I.E.B.

CUADERNO DE INVESTIGACIÓN N° 16

ÁREA TEORÍA Y FILOSOFÍA

LA PAZ — BOLIVIA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6889-195X>

FILOSOFÍA, CARNE Y PERSONA

**REFLEXIONES EN TORNO A LA NUEVA
FENOMENOLOGÍA DE HERMANN SCHMITZ**

Autor: Martín Mercado-Vásquez
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6889-195X>

Depósito legal: 4-1-189-14 P.O.
ISBN: 978-99954-49-37-7

Diagramación y diseño de la tapa: Fernando Diego Pomar Crespo
Editorial: Instituto de Estudios Bolivianos
Colección: Cuadernos de Investigación
Área de investigación: Teoría y filosofía

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés

2020

PRESENTACIÓN

Este es un libro denso y algo difícil en el abordaje para el público no especializado, pero necesario para la consideración de las cuestiones humanas en el contexto de la actual pandemia mundial, de una como nunca hubo otra. Ella reclama nuestra atención desde disciplinas y ojos de científicos que no sean solo los médicos y los investigadores del campo de la biología y otros de las ciencias médicas. Se trata de un tema tan complejo que seguramente se necesitarán cientos de libros, miles de investigadores y años de trabajo para que vayan desbrozándose las variantes, orígenes y consecuencias.

Esta es la riqueza de la inteligencia humana y de la acumulación de la ciencia en siglos frente a enfermedades y pandemias. Sin embargo, lo sabemos dolorosamente, que ante este mal, la capacidad humana quedó pequeña, su respuesta no pudo contener el ataque feroz al mundo entero en dimensiones mayores a cualquier relato de ficción, desde hace más de medio año o tal vez de un tiempo más largo. La inteligencia humana que orgullosamente había desafiado la conquista del espacio, la clonación, la fabricación de robots para disminuir el empleo de humanos, y en gran medida, para reducir los gastos y ampliar las ganancias. No hay duda de que en todas las latitudes del mundo se ha instalado una cultura de capitalismo salvaje, de deseo de ganancia y lucro que ha olvidado fría y ostensiblemente la realidad de que los humanos conforman una sola realidad, dividida y esparcida en regiones, en muchas de las cuales abunda la miseria y la injusticia, sin que exista ningún plan ni voluntad para transformar esa inhumanidad, salvo escasas organizaciones “humanitarias”.

Ese ser humano ahora está condenado a un sufrimiento, mayor o menor, pues no se conocen datos absolutos, esto es imposible, sobre la duración, futuras consecuencias, reproducción del virus, aparición de nuevas especies, etc. Este es un momento casi apocalíptico mientras no se descubran los antídotos y no se domine la enfermedad. Por lo tanto, la pandemia de la COVID-19 debe pasar necesariamente por la reflexión filosófica y en el caso del presente estudio, la reflexión está centrada en el aporte de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz, concebida como una propuesta radical para acercarse a los fundamentos de la existencia y la convivencia humana plena.

Por lo anteriormente expresado, se considera que el trabajo del Mg. Martín Mercado es tan importante, pues abre otras puertas y ventanas para la comprensión de este horror casi incontrolable. Es bueno mencionar, que el presente trabajo se había iniciado en una investigación dirigida por Mercado en el Instituto de Estudios Bolivianos el año 2018, bajo el título “Tortura, cuerpo y narración”. Uno de sus primeros resultados se encuentra en la edición del número 28 de nuestra revista *Estudios Bolivianos*, publicada el 2018, con el tema “Violencia, narración y Derechos Humanos”. Después, con el financiamiento del fondo de becas de investigación del DAAD, Mercado pudo ampliar aquella indagación, revisando los fundamentos fenomenológicos ligados al tema “Cuerpo y persona” en la Universidad de Rostock, Alemania, bajo la orientación del Prof. Michael Großheim y el invaluable diálogo con otros profesores. Como resultado de aquella investigación, Mercado nos ofrece una aclaración de tres categorías fundamentales de la Nueva Fenomenología del filósofo alemán Hermann Schmitz, filosofía como reflexión sobre la vida, carnalidad y persona.

Si la filosofía es la autorreflexión del ser humano en su encontrarse a sí mismo en su entorno, según plantea Schmitz, se comprende, como plantea Mercado, que “[l]a persona solo puede encontrarse a sí misma comprometida en alguna situación por mor de la afectación subjetiva de la dinámica carnal”. La carnalidad a la que se refiere Mercado en Schmitz es un término técnico que en la filosofía fenomenológica designa a la experiencia corporal que antecede a toda reflexión o juicio y que se caracteriza por la autoafectación. Si bien las categorías que utiliza Schmitz son complejas, su aporte es haber descrito la dinámica de la carnalidad como fundamento de la persona. En este sentido, Mercado busca no solo exponer los conceptos de Schmitz, sino las dificultades que implica la relación entre las experiencias corporales y la constitución de la persona. Es así que en los cuatro ensayos que Martin Mercado incluye en este número de Cuadernos de Investigación pretende esclarecer temas fundamentales para la comprensión del ser humano.

Pese a la dificultad, es importante resaltar que las grandes preguntas que se plantea Schmitz, desarrolladas por Mercado, son en realidad cuestiones que interesan a todos los seres humanos: “¿Cómo llega la persona a encontrarse a sí misma como un sujeto atingido por las faenas de la vida, por compromisos y proyectos? ¿Cuál es el fundamento para el ocuparse, para la felicidad y para saber qué es lo que la persona debe dejar valer como prioritario en la vida?”, según podemos leer. Las respuestas desde la visión de Schmitz, se encuentran en la concepción antropológica de la Nueva Fenomenología, que como afirma el Prof. Dr. Michael Großheim, es dramática, es decir, dinámicas y consideradas en torno a la acción humana.

El Instituto de Estudios Bolivianos se honra en publicar este aporte del joven filósofo que hace pocos años pasó por esta institución como investigador y cuyos avances deseamos compartir con el público interesado.

Dra. Beatriz Rossells Montalvo
DIRECTORA a.i.
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

PRÓLOGO

La relación entre las tres nociones del título *filosofía, carne y persona* no es evidente. *Filosofía y persona* dejan pensar en una relación como *Filosofía de la persona*, es decir la persona como entidad definida por su racionalidad a diferencia de la naturaleza animal. En esa perspectiva tradicional el cuerpo, las emociones y pasiones, constituyen una amenaza del estatuto de la *persona*, un “principio enemigo” de la reflexión racional. Con el siglo XIX, la relación entre *filosofía y persona* se entremezcla. Empezando con Fichte y tocando un fin provisional con Nietzsche, el Yo concebido como casi-substancia, como el mundo interno del alma o de la consciencia, se descompone. La persona conducida por un Yo irreducible lega a ser la víctima del psicoanálisis, del positivismo científico, del pragmatismo, del simbolismo interactivo, del socioconstructivismo, de la filosofía analítica racionalista, de la neurociencia y otras corrientes.

Por otra parte, con la fenomenología moderna de Husserl, *filosofía y carne* (en el sentido de la noción alemana de *Leib*, distinguida del cuerpo físico) emerge un pensamiento que pretende dejar atrás construcciones metafísicas y volver a la experiencia. Pero en aquel inicio el término *carne* todavía carece de precisión. Mientras que la interpretación de Husserl y Scheler es intelectualista, otros como Heidegger, Wittgenstein y Sartre comprenden el nexo de esa nueva realidad con el problema ontológico de la subjetividad heredado de Nietzsche y Kierkegaard: El sujeto, liberado del peso metafísico de una sustancia, descubre su propia volatilidad y pura virtualidad de proyectarse, pero con eso pierde simultáneamente su anclaje en el mundo objetivo. La persona se iría toda en humo a no ser arraigada en el Estado (Hegel), la sociedad (Marx), el cristianismo (Kierkegaard), la espontaneidad vital (Nietzsche), el orden lógico y el *common sense* (Wittgenstein), el Ser (Heidegger) o la revuelta (Sartre).

Como expone Mercado en la segunda parte de su libro, Hermann Schmitz rompe, por su parte, con esa lógica de considerar los hechos objetivos como los hechos primarios dejando a lo subjetivo un estatuto deficitario. Al contrario, argumenta que los hechos subjetivos son los primarios, más ricos y sobre todo los que se imponen a mí afectivamente. La *implicación afectiva* es la marca de un hecho subjetivo ya que sólo yo estoy en condiciones de afirmarlo como tal. La implicación afectiva se refiere a los movimientos carnales, por ejemplo, el miedo, dolor, voluptuosidad, hambre, sed, asco, frío, cansancio y la emoción de los sentimientos. Gracias al *abecedario carnal* Schmitz desvela una dinámica carnal muy fina a partir del impulso vital que constituye el eje de las tendencias de contracción y expansión manifestándose como un antagonismo entre tensión y dilatación carnal. Como dice Schmitz, en la tercera lección de su *Breve introducción a la Nueva Fenomenología*, “[t]oda implicación afectiva es primaria y originalmente carnal, un movimiento carnal en el sentido indicado. Trabajar en lo personal en lo referente a la entrega y/o la resistencia puede formar esta implicación afectiva, darle un estilo, una impronta personal”¹.

¹ El año 2021 se publicará en la editorial Aula de Humanidades la *Breve introducción a la Nueva Fenomenología* de H. Schmitz.

Por esa razón, una antropología holística, en la que se mueven Schmitz y Mercado, tiene que tomar en consideración el nivel prepersonal de la experiencia. Esto lo podemos apreciar en la tercera y cuarta parte del libro aquí prologado. Sólo gracias a la alternación continua entre la implicación afectiva (regresión personal) y la liberación de esa implicación (emancipación personal) la persona está en condiciones de digerir choques, compensar una pérdida de la contención (*Fassung*), o del equilibrio personal (Mercado), y acceder a nuevos niveles y estilos de emancipación personal.

El precedente esbozo del posicionamiento de la Nueva Fenomenología en el pensamiento filosófico occidental no debe esconder que el carácter del *Sistema de filosofía* de Schmitz es el de la ruptura. En el *Sistema* propuesto por Schmitz, se concibe el filosofar no sólo desde la perspectiva de los filósofos profesionales sino, ante todo, toma en serio la perspectiva “laica” del hombre sin educación filosófica que, a no ser una existencia sorda, está filosofando. A este punto atiende la primera parte del libro de Mercado. Así en 1964 Schmitz llegó a la definición siguiente, “[l]a filosofía es la autorreflexión del ser humano sobre el hallarse en su entorno”. Ese hallarse es la experiencia pática de estar enredado en un mundo que impresiona con caras polivalentes, sugestivas y opacas. Lo que destaca como estados de cosas, programas y problemas está incrustado en un fondo difuso de significatividad. Ese conjunto, llamado *situación*, es según Schmitz la forma general de como percibimos el mundo. Difuso lo es, pero no confuso. No obstante, el hombre no se puede contentar con lo aproximativo, y es el poder explicativo de la lengua que promete llegar a un saber analítico.

Lo esencial de esa experiencia se concreta en preguntas del siguiente tipo. ¿Cómo los hombres que nunca seremos filósofos profesionales podemos orientarnos en nuestro mundo sin seguir ciegamente las normas heredadas por la tradición imperante? ¿Cómo es posible una vida moral? ¿Me tengo que adecuar las reglas sociales o las tengo que revolucionar? ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer visto las capacidades limitadas de mi ser? ¿Quién soy yo? Esas preguntas expresan la discrepancia entre las “recetas” comunes para manejar las vicisitudes de la vida y la incapacidad del sujeto de conformarse con aquellas. Estas preguntas no forman el empuje para una nueva disciplina intelectual prometiendo un saber objetivo y la construcción fiable del entorno. No se trata de preguntas a las que las ciencias puedan aportar una respuesta satisfactoria para cada cual. Se trata, más bien, de un preguntar filosófico a partir de una experiencia pática exigiendo respuestas conllevando una evidencia subjetiva. Esa experiencia de discrepancia pone al hombre en un aprieto, y ese aprieto se asemeja al miedo que coge a la persona, la lleva arrastrando y se resume en el impulso frenado: “¡Fuera!” La experiencia de no poder escapar de lo estrecho es – según Schmitz – una experiencia carnal. Lo penoso consiste en estar privado de la compensación por la expansión hacia lo largo (*contracción privativa*).

La ideología dominante de la tecnocracia niega esas cotidianas experiencias carnales. El colapso del nivel de emancipación personal, la regresión personal que se produce y la inmersión en el ámbito de la experiencia prepersonal y prerreflexiva. En resumen, el ser humano vivo, no está previsto en el modelo digital-constelacionista. Más bien, este está modelado según el ideal de la máquina, pero no más en términos de mecánica como en Descartes, sino altamente complejo a base de algoritmos. La inmanejable cantidad de datos sacados a la luz, gracias a su arbitraria combinación, sugiere al individuo la ilusión de un poder de disposición. Se esconde que las avenidas propuestas por la red están prefabricadas y suprimen la comprensión de la necesaria difusión interna de las situaciones, la maduración de su significatividad y la tarea de dar forma a la vida personal. Lo decisivo para establecer el balance entre estados de regresión personal y de emancipación personal es el intercambio continuo entre el mundo de los hechos objetivos (y la fachada que presentamos a los otros) y la reintegración en experiencias de afectación carnal, es decir en el origen de la subjetividad.

Frente a la seducción por las ofertas prefabricadas de aumentar el reconocimiento por los otros y la satisfacción individual (*enhancement*), la filosofía de hoy tiene la obligación de rehabilitar la experiencia cotidiana de la vida. La filosofía no debería aumentar los enigmas sino más bien servir de ayuda para resolver los enigmas que había producido ella misma. Hoy, el peligro viene de un monismo materialista (el cerebro manda todo, mi conciencia es un epifenómeno) que se entusiasma por construir robots y considera el espíritu como algo que “emerge” de la materia. No se trata de desacreditar los avances de la ciencia, sino de limitar su ambición exagerada de proporcionarnos la explicación objetiva de la vida. Ante ese reduccionismo inaceptable urge una teoría de la persona y de su entorno, facilitando un acceso a la experiencia prepersonal y prerreflexiva, fuente de una plena subjetividad. Es así que en el marco de la Nueva Fenomenología se puede comprender la importancia que Mercado otorga a las categorías de filosofía, carne y persona. Por su carácter introductorio y propositivo, esperamos que este breve libro sea bien recibido por los lectores.

Dr. Werner Müller-Pelzer

Universidad de Dortmund, Alemania

INTRODUCCIÓN GENERAL:

FENOMENOLOGÍA, PERSONA Y CUERPO

Bajo las tensiones producidas por la actual pandemia COVID-19, la vida práctica se torna extraña y difícil, por lo que se nos plantea la pregunta sobre qué debemos dejar valer como primordial para nuestra existencia. El filósofo Hermann Schmitz considera que toda su obra es un intento de responder a la pregunta ¿qué debo dejar valer? El filósofo alemán considera que a esta pregunta solo se puede responder correctamente, en primer lugar, después de haber criticado la concepción del ser humano como un individuo racional, cuya conciencia está dentro de él y fuera de él, como constelación de elementos objetivos, el mundo. En segundo lugar, la respuesta buscada exige el retorno a la vivencia primigenia de la carnalidad. Solo la vivencia carnal, que nos conecta con nuestra existencia absoluta aquí y ahora, puede revelarnos qué es lo que la persona debe dejar valer. La Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz se ofrece como una propuesta radical para acercarnos a los fundamentos de la existencia y la convivencia plena a partir de la carnalidad y la comprensión de la situación personal. Consideramos que este motivo es válido para dirigirnos a su obra, buscando una aclaración sobre sus categorías fundamentales de carne y persona.

Schmitz retoma el potencial crítico de la fenomenología, distanciándose de lo que él considera como restricciones doctrinales y metodológicas, que convirtieron la obra de Husserl y sus seguidores en un pensamiento alejado de lo que para él es del fundamento de la vida verdadera. Considero que el potencial de la fenomenología que se encuentra en Schmitz aparece ya, por ejemplo, en la preocupación de Husserl por consolidar la fenomenología como renovación de la humanidad. Así, en el §73 de *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, la crítica al naturalismo científico y al psicologismo historicista conduce a una exploración de la razón que, mediante la epojé, consolida doblemente una exploración de la razón, como lo específico del ser humano, por una parte, y, por otra, la orientación ética de la persona como ser de actividades y habitualidades.

En este sentido, la fenomenología opera descriptiva y normativamente, cuando piensa en la vida personal. La fenomenología ofrece el esclarecimiento de las condiciones, por las que la persona puede y debe “formarse a sí mismo para buscar su actualización como un verdadero yo, libre, autónomo; ser fiel a la razón congénita en él, a la aspiración, poder persistir, como yo-razón, idéntico consigo mismo; pero eso en inseparable correlación para personas individuales y para comunidades (...)” (Husserl, 2008: 305). Como el padre de la fenomenología escribió en uno de sus artículos para la revista japonesa *Kaizo*, la autoconciencia humana exige el autoexamen personal (*inspectio sui*), desarrollada en los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (Husserl, 2012: 24). La libertad humana, asentada en la capacidad racional, permite frenar la descarga del actuar pasivo y los presupuestos que pasivamente motivan, para que la persona pueda orientar su existencia. La orientación racional más elevada que la persona puede darle a su vida, desde su yo-centro, es la vocación. La vocación, dice Husserl, es el llamado a cumplir logros espirituales, “de manera tal que

solo la creación de los bienes correspondientes le reporte la ‘más íntima’ y ‘pura’ satisfacción, le traiga con cada nuevo éxito la conciencia de ‘ser dichoso’” (Husserl, 2012: 30); ya que la vocación consiste en “la entrega exclusiva de la vida a la realización de sus valores [y] consiste en que el sujeto concernido siente hacia ella [aquella tarea que ocupa la vocación] un amor personal de devoción exclusiva” (Husserl, 2012: 29-30).

Considero que la filosofía de Schmitz bien podría estar de acuerdo con esta misión de la fenomenología, es decir, como una práctica teórica que permite desentrañar los fundamentos de la vida verdadera y orientar la existencia personal. De hecho, él afirma que todos sus esfuerzos se han concentrado en hacer comprensible la vida verdadera del hombre (Schmitz, 2016: 7). No obstante, la indagación desarrollada por Schmitz se esfuerza por recorrer una senda distinta a la estrictamente racional, o genética constitutiva de etapas de animalidad y espiritualidad, ligada a los esfuerzos del maestro Husserl. Schmitz se pregunta cómo es posible que la persona se encuentre a sí misma como un sujeto concernido, afectado, atingido [*das betreffende Subjekt*, dice Husserl en *Hau XXVII*: 28], también se pregunta por las condiciones bajo las cuales es posible que la persona puede reconocer su fuente de “dicha” o “bienaventuranza” [*Seligkeit*, es el término que se lee en el pasaje citado de Husserliana]. Para abordar estas cuestiones, Schmitz se propone una renovación de la fenomenología que no parta de la indagación de la interioridad de la persona y tampoco deba recurrir a un análisis genético por niveles.

La apuesta filosófica de vida hecha por Schmitz ha consistido en refundar la fenomenología a partir del estudio de la vivencia involuntaria de la autoafección del sujeto, constituida esta en su carnalidad, encontrar su dinámica propia y detallar las repercusiones que los resultados de tal investigación brindan a las diferentes dimensiones de la realidad. Producto de ello es su *Sistema de la filosofía* (ocho tomos, publicados originalmente entre 1964 y 1980), con el que se ofrece una Nueva Fenomenología. En el *Sistema* ha intentado poner en el centro de la descripción fenomenológica la vivencia de la carne y criticar lo que él denomina el paradigma objetivista, psicologista, introyectista y reduccionista. De manera paralela a la crítica de Husserl, Schmitz considera que no es en la modernidad, sino ya en la filosofía antigua, cuando el hombre comienza a concebirse como señor de sus impulsos y afecciones, produciendo la ilusión de un individuo soberano, que gobierna sus emociones. Este gobierno de sí se habría generado al reducir la compleja y autónoma vida subjetiva involuntaria en términos de emociones internas, enraizadas en el alma o la mente del individuo, abriendo la división entre lo interno y lo externo. El mundo se reduciría así a un conjunto de datos sensibles que el individuo capta. Es verdad que este análisis podría compararse a la crítica a la tradición antropológica que denunciara ya el joven Martin Heidegger, como aquella que reduce la existencia humana a la noción de animal racional, sin cuestionar en qué consiste el ser de este ente. También podría compararse al esfuerzo de Charles Taylor por explicar el surgimiento de la identidad moderna, como un proceso complejo de interiorización y desvinculación de sus fuentes morales. No obstante, la veta original de Schmitz se centra en la descripción sistemática de la subjetividad carnal como fundamento de la vida personal.

Se ha adoptado la traducción de *Leib* por carne, propuesta por el Dr. Martin Simensen de Bielke, que tuve el gusto de revisar, después de haber ensayado traducciones previas con los términos propio cuerpo, cuerpo subjetivo, cuerpo vivo. El término carne no solo se ofrece como estilísticamente más elegante para verter las expresiones de Schmitz, sino que permite, dentro de la traducción castellana de la fenomenología, acentuar el carácter de auto-afección no reflexiva que posee esta categoría de la Nueva Fenomenología. El término carne se ha convertido en un término técnico en el campo de

la fenomenología del cuerpo que, no obstante, no posee un sentido unívoco. En algunos casos, el término carne (*chair*) remite a una metafísica de la encarnación, cercana a la teología cristiana, así Michel Henry concibe la carne como un cuerpo a priori subjetivo trascendental, que es el sujeto de la auto-afección que es el sentiente del sufrimiento, dolor y toda pasión (Henry, 2001: 10, 129, 146-147 y en especial la tercera parte). En *Lo visible y lo invisible*, Maurice Merleau-Ponty concibe la carne como “un elemento del Ser” que no corresponde con un cogito tácito (2010: 125, 127, 130, 132). El término carne también ha servido para diferenciar matices en la traducción del término Leib de la lengua alemana. Así por ejemplo, Marcela Venebra, apoyándose en Natalie Depraz, piensa la carne trascendental como “un puro fluir de sensaciones que constituyen la materia experiencia del yo, cuya manifestación más originaria es la de un ‘yo puedo’, un yo que se constituye en el entrelazamiento de sensaciones ubiestécias y cinestésicas” que intervienen en el acto de la percepción externa, que no es espacial, aunque es la base de toda orientación (Venebra, 2016: 176). El aporte de Schmitz es haber descrito la dinámica de la carnalidad como fundamento de la persona.

¿Cómo llega la persona a encontrarse a sí misma como un sujeto atingido por las faenas de la vida, por compromisos y proyectos? ¿Cuál es el fundamento para el ocuparse, para la felicidad y para saber qué es lo que la persona debe dejar valer como prioritario en la vida? La tesis de Schmitz que orienta la respuesta a todas estas preguntas es que, sin vivencia carnal, no hay persona. La persona solo puede encontrarse a sí misma comprometida en alguna situación por mor de la afectación subjetiva de la dinámica carnal. La transformación de lo que una persona debe dejar valer a lo largo de su vida también depende de la relación que establezca con su corporalidad. La concepción antropológica de la Nueva Fenomenología, como afirma el Prof. Dr. Michael Großheim, es dramática. El fundamento carnal de la persona que propone Schmitz es la que nos interesa esclarecer en el desarrollo de los siguientes cuatro ensayos fenomenológicos.

El estudio de la filosofía de Schmitz ofrece ciertas dificultades en su abordaje, ya que un entendimiento cabal de su obra exige la revisión de su *Sistema de filosofía*, que no se caracteriza por un estilo didáctico. El planteamiento de su obra suele resultar difícil incluso aquellos cuya lengua materna es el alemán. Además, el *Sistema* ha sido revisado, criticado y rectificado por su autor en repetidas ocasiones; en parte como un desarrollo y avance de sus primeras intuiciones, en parte como respuesta a las críticas que ha recibido. Resultan de gran importancia, las obras recientes de síntesis que el filósofo de Kiel ha redactado. Por otra parte, no se puede dejar de tomar en cuenta los estudios específicos sobre temas ligados a la cultura, psiquiatría, arquitectura, pedagogía, sociología y política, en los que suele presentar importantes matices o aclaraciones. Esto significa que toda interpretación de la obra de Schmitz debe tomar en cuenta tanto su desarrollo sistemático inicial, como el diacrónico. La preparación del presente libro comenzó con la revisión del *Sistema de filosofía* propuesto por Schmitz entre 1964 y 1980, brindando especial atención a los tomos I, II, III y IV. Lo encontrado en estos tomos ha sido comparado con sus obras de síntesis, revisión y retractación: *Der unerschöpfliche Gegenstand* (4ª edición de 2018), *Der Spielraum der Gegenwart* (1999), *Einführung in die Neue Phänomenologie* (2009, con varias traducciones), *Der Leib* (2011). Además, se ha considerado de manera general las obras *Was ist Neue Phänomenologie* (2003), *Situationen und Konstellationen. Wieder die Ideologie totaler Vernetzung* (2005) y *Ausgrabungen zum wirklichen Leben* (2016). Entre las más recientes, como visión sintética, se revisaron, bajo la recomendación del propio Schmitz, obras *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität* (2016) y *Zur Epigenese der Person* (2017). Esto significa que el trabajo de este artículo ha tomado en cuenta la organización sis-

temática de las ideas de Schmitz, así como el desarrollo diacrónico de su pensamiento. Finalmente, han sido también motivo de estudio las principales obras que han interpretado y criticado la Nueva Fenomenología, contando entre las más importantes, las que escritas por los profesores Jens Soentgen (1998; 2019) y Thomas Fuchs (2000).

Considerando las dificultades y particulares de la obra de Schmitz, el primer artículo propone una aclaración de su definición de filosofía y una reflexión en torno a la orientación metodológica, a la luz de los desarrollos del pensamiento de su autor. Si la obra de Schmitz se ha de considerar como una renovación de la fenomenología, llegando al punto de denominarse “Nueva”, es lógico que se deba interrogar por su novedad. Ya Merleau-Ponty en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción* (1994) sentenció que la fenomenología se deja reconocer como un movimiento por su trato con la existencia, por el intento de reformular los conceptos para ver el mundo en estado naciente, y, que, en sentido estricto, la fenomenología solo se hace accesible por su método. Como el estudio de la obra de Schmitz no tiene solo el mero valor de un abordaje histórico a las ideas, ya que implica una renovación de la concepción de ser humano, presentamos su concepción filosófica en confrontación con la concepción reduccionista de las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente. Esta confrontación nos permite salir del discurso meramente expositivo, para adentrarnos en el ejercicio del pensamiento.

El segundo artículo se concentra en clarificar la diferencia entre carne y cuerpo como dos conceptos que atraviesan la fenomenología de Schmitz. Estos dos términos resultan ciertamente uno de los puntos centrales de la discusión fenomenológica, en especial cuando el tema de estudio es el ser humano. El objetivo de este segundo ensayo es clarificar que la noción de carne en Schmitz, dejando entender por qué él no recurre al estudio de la constitución corporal como acceso a la vivencia carnal subjetiva, como se ve en Husserl. Al parecer, las ubiestesias dejan su centralidad en Schmitz para dar paso a las cenestesias como autoafectación. Esta vivencia de autoafectación, sin embargo, no decanta en la existencia de una carne puntual, cerrada, estática, como si de una abstracción de la sustancia se tratara, sino de la vivencia del oleaje de las islas carnales. Si es posible realmente atender a esta dimensión vivida de la carnalidad, sin recurrir al cuerpo como objeto de los cinco sentidos, tal como plantea Schmitz, es una duda que se mantiene a lo largo del ensayo.

El tercer ensayo se enfoca en el desarrollo de la dimensión personal a partir de la vivencia de la carnalidad. ¿De qué manera surge la persona a partir de la carne? ¿En qué sentido podemos comprender que sin carne no hay persona? ¿Acaso la dimensión personal no supone una reducción constante de las vivencias carnales? ¿Puede el problema de la identidad personal encontrar una posible solución en el fundamento carnal de la persona? Aquí se aborda uno de los temas que ha congregado el interés de la filosofía moderna, por lo menos desde Locke, hasta la actual filosofía de la mente y la fenomenología. Se propone, junto a Schmitz, que el problema de la identidad personal debe ser reformado a partir de las vivencias carnales.

El cuarto ensayo tiene un carácter sintético. En él se brinda una exposición breve de la antropología de Schmitz, siguiendo los pasos de la interpretación del Prof. Michael Großheim. El objetivo es ofrecer una visión de conjunto que permita recuperar los temas discutidos previamente.

Resulta claro, que, como toda filosofía, la de Schmitz encuentra también su potencia en la capacidad de abrir nuevos problemas. El que aquí resulta de interés es el de la relación entre la persona, su cuerpo y su carne. Es probable que los ensayos aquí presentados deban pasar a un siguiente nivel de discu-

sión, comparando con más detalle, por ejemplo, la propuesta del enfoque personalista que desarrolló Husserl, como un intento de aclarar las relaciones entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico, en relación con la filosofía práctica. Queda también para un futuro abordaje, comprender en qué medida la dimensión narrativa de la identidad personal podría reformular estas propuestas fundamentales de la persona y la corporalidad.

Finalmente, es importante mencionar, que el presente trabajo se había iniciado en una investigación anual sobre cuerpo y tortura en el Instituto de Estudios Bolivianos el año 2018 y después pudo concentrarse en sus presupuestos fenomenológicos con la ayuda de una beca para una estancia de investigación anual otorgada por el DAAD, bajo la atenta orientación del Prof. Michael Großheim, en la Universidad de Rostock, Alemania. Ha sido de ayuda invaluable el intenso y continuo diálogo con los doctores Steffen Kluck, Henning Nörenberg y Steffen Kammler, así como con los maestros Stephan Ivic y Steffen Wollschläger. Finalmente, me gustaría reconocer el amistoso apoyo y valioso diálogo sostenido con la Dra. Johanna Lauterbach y con el Dr. Alexander Wendt en diferentes momentos de este proyecto. A todos ellos mi más profundo agradecimiento.

BUSCANDO LA VIDA VERDADERA

FILOSOFÍA Y MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN LA NUEVA FENOMENOLOGÍA DE HERMANN SCHMITZ

1. INTRODUCCIÓN

Entre 1990 y 2010 se celebró la denominada Década del Cerebro, bajo el impulso del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica. El conjunto de investigaciones que tenían por objetivo descubrir el funcionamiento del cerebro se fueron conociendo como neurociencias. Su proyecto de investigación se proponía dos objetivos; por una parte, revelar los secretos necesarios para elaborar soluciones, tratamientos, medicamentos y terapias para curar enfermedades relacionadas con el cerebro como el Alzheimer; por otra, hacer visibles dos procesos característicamente humanos, pensar y sentir emociones (Gabriel, 2019: 18-20). Esto significa que las vivencias psíquicas, ligadas a la cognición, voluntad y afectividad se reducían a las causas electroquímicas del funcionamiento del órgano principal situado en la cabeza. No cabe duda que el proyecto de las neurociencias implica también una determinada concepción del ser humano y del sentido de su existencia.

El éxito en producción de medicamentos ligado al primer objetivo de las neurociencias es difícil de discutir, aunque actualmente la comprensión de síndromes y enfermedades, como el Alzheimer, todavía está en discusión. Con respecto al segundo objetivo, explicar las dimensiones humanas a partir del funcionamiento neuronal parece haber tenido menos avances, aunque se ha popularizado un discurso sobre neuro-educación, neuro-marketing, neuro-programación lingüística, neuro-política que suelen mezclar dudosas interpretaciones científicas con infructuosas panaceas con claro objetivo económico. Por detrás de toda esa humareda propagandística, se han desarrollado, no obstante, programas de investigación cuyas tesis filosóficas separan proyectos de investigación en las universidades y cuya validez es discutida no sin apasionamientos. Se puede dividir en dos grandes grupos a los representantes de esta discusión, reconociendo por una parte el enfoque reduccionista y, por el otro, el anti-reduccionista. La fenomenología puede inscribirse en este último grupo, pues sostiene que la dimensión humana, la cognición, voluntad y afectividad, comprendidos en su complejidad, reconociendo su propia legalidad, son fenómenos que no se dejan reducir a la explicación causal y determinista que las reduce a efectos de los procesos electroquímicos del cerebro o del sistema nervioso.

Consideramos que la llamada Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz (1928) es una propuesta antireduccionista. En una postura antireduccionista encontramos diferentes estudios fenomenológicos. Estos estudios se concentran en la descripción de la experiencia (p.e. como intuición o percepción), en las condiciones de posibilidad de la experiencia (conciencia, sujeto, mundo de la vida, intersubjetividad) y en el estudio reflexivo de los fundamentos de toda investigación fenomenológica

(crítica del método, concepción de verdad, etc.). En torno a este conjunto de temas y problemas, casi cada fenomenólogo ha desarrollado sus propias respuestas. En ellas se pueden encontrar concepciones diferentes entre un pensador y otro, e incluso, entre una época y otra del mismo filósofo. En este sentido, la tarea de aclarar qué se entiende por fenómeno, método y filosofía requiere no solo estudios comparativos, sino también monográficos. Por ello, se pondrá atención a la propuesta de Hermann Schmitz, explicando qué entiende este autor, en primer lugar, por filosofía y, luego, por fenómeno y método fenomenológico. Es así que, para comprender el antireduccionismo de la Nueva Fenomenología es necesario aclarar su concepción de filosofía y la orientación metodológica que nos ofrece, pues como señaló Merleau-Ponty en el prólogo a su *Fenomenología de la percepción* (1994: 7-9), la fenomenología se deja reconocer como movimiento por su trato con la existencia y, de manera estricta, mediante su método.

Schmitz ha desarrollado un sistema filosófico cuyos temas centrales son el presente, la carne, el espacio, la persona, las emociones como atmósferas, entre otros. Todo sistema filosófico implica una definición de filosofía y un determinado método, que en el caso de Schmitz pueden ser comprendidos dentro del enfoque anti-reduccionista. Así que en la primera parte de este artículo se situará a Schmitz dentro de un enfoque anti-reduccionista. Después se expondrá su concepción de filosofía como la autorreflexión del ser humano en su encontrarse en el mundo, ya que ella no es clara por sí misma, y porque en ella su autor busca ofrecer una nueva concepción antropológica (Schmitz, 1964: XI; 2005; 2009; 2017). En tercer lugar, se expondrá el método fenomenológico propuesto por Schmitz, considerando las tres versiones más importantes que su autor realizó a lo largo de su obra. Finalmente, a modo de cierre, se ofrece una síntesis y una breve valoración.

2. La Nueva Fenomenología frente al reduccionismo

En este primer apartado se expone la concepción de filosofía en la propuesta fenomenológica de Hermann Schmitz. Se afirma que la fenomenología de Schmitz puede considerarse como parte de un enfoque anti-reduccionista, en tanto promueve una descripción de las vivencias subjetivas del cuerpo, las emociones, la espacialidad, evitando una explicación causal de las mismas. Se procede a caracterizar el reduccionismo de las neurociencias, en su versión neurocentrista o funcionalista. Inmediatamente se enuncian dos posturas anti-reduccionistas y se pasa a exponer la de Schmitz.

Se considera como parte de un abordaje reduccionista estándar, la explicación de las experiencias a partir de su reducción a estados mentales, y, la de estos últimos, a procesos cerebrales o biológicos caracterizados por relaciones causales. Baldomero (2009: 26-29), siguiendo a Nagel, señala que el reduccionismo puede ser de tres tipos. El reduccionismo puede ser semántico, cuando se reducen los enunciados de una teoría a los de otra teoría basal. Este también puede ser lógico, cuando se reduce un enunciado empíricamente demostrado a otro que corresponde a un campo científico distinto. Finalmente, la reducción puede ser ontológica, cuando la reducción es de un objeto a otro. En una postura reduccionista, todas las vivencias son reducidas a relaciones causales que corresponden al funcionamiento del organismo.

La postura reduccionista ligada al estudio del cerebro generó lo que Gabriel (2019) denomina como neurocentrismo. La principal tesis implícita del neurocentrismo reduccionista consiste en afirmar que “yo es el cerebro” (Gabriel, 2019: 21). Esto implica, que los significados de los términos “yo”,

“conciencia”, “sí mismo”, “voluntad”, “libertad” y “espíritu o mente” podrían estudiarse y aclararse mediante los métodos de las denominadas neurociencias y el apoyo de la biología evolutiva. En este proyecto neuro-reduccionista se replanteó el problema tradicional del cuerpo-alma como el nuevo problema cuerpo-mente (*Leib-Seele-Problem*). Thomas Metzinger expresa esta forma de reduccionismo de la siguiente manera: “El problema cuerpo-mente es la pregunta por la naturaleza interna de la causalidad psicofísica. Esto quiere decir que nosotros, escribe Thomas Metzinger, queremos saber en qué sentido se puede hablar de la relación-causa-efecto entre fenómenos mentales y corporales (*körperlichen*)” (Metzinger, 2013: 11).

Por otra parte, también se puede contemplar la postura de un reduccionismo materialista. Siguiendo a Carmona Ballesteros (2019), se puede comprender que el materialismo reduccionista se caracteriza por asumir la identidad lógica como punto de partida para refutar el dualismo entre mente y cuerpo. Por esta razón, el objetivo de este materialismo materialista sería reducir los estados mentales a estados cerebrales, “partiendo de la base de que todo lo que existe es material, es decir, se debían reducir todas las nociones metafísicas o enunciados mentalistas a procesos del cerebro (...)” (Carmona, 2019: 165). En este tipo de reduccionismo materialista también se puede apreciar lo que Gabriel acusa como neurocentrismo; pues la persona y todas sus expresiones humanas se reduce a los procesos cerebrales.

La postura contraria al neurocentrismo-reduccionista es el antireduccionismo. Según esta postura, el estudio de la mente, del yo, en fin, de cualquier información que pasa por la experiencia humana, no puede reducirse al estudio de procesos causales. Según esta postura, el significado subjetivo de las vivencias no se aclara suficientemente con las explicaciones causales. Esto quiere decir, que una explicación causal aclara el porqué, sin darnos mayor conocimiento sobre el qué y cómo de una vivencia. Las vivencias tendrían que ser investigadas como una dimensión de la realidad que no se puede reducir a la explicación de relaciones causales; por lo que el primado de la perspectiva en primera persona, como experiencia subjetiva, cobra nuevamente relevancia. Por ejemplo, una descripción de procesos en tercera persona, como la segregación de hormonas, explica el porqué una persona se siente ligeramente feliz cuando está enamorada, pero no explica qué es el amor o la felicidad. En este sentido, por ejemplo, en un estudio fenomenológico se puede diferenciar entre el cuerpo, como un organismo regulado por relaciones causales, por una parte, y, por otra, la vivencia del cuerpo en su autofección, es decir, la carne (*Leib*), o carnalidad (*Leiblichkeit*) del sujeto (Cf. Zahavi, 2007: 19).

En esta vertiente antireduccionista, la fenomenología juega un papel importante. Shaun Gallagher y Dan Zahavi (2014) aclaran esta importancia en un interesante fragmento de *La mente fenomenológica*, que vale citar en su extensión:

La fenomenología no es ni filosofía analítica ni ciencia empírica. Una teoría fenomenológica de la mente es diferente de un puro análisis conceptual, o una teoría psicofísica o neurocientífica. La fenomenología trata de conseguir una comprensión y una descripción adecuada de la estructura de nuestra experiencia mental / corporal; no intenta desarrollar una explicación naturalista de la misma en términos de la génesis biológica, la base neurológica, la motivación psicológica, o similares. (...)

La tesis general de *La mente fenomenológica* es, pues, que las explicaciones y descripciones teóricas basadas en la fenomenología pueden complementar e informar el trabajo en curso en las ciencias cognitivas. Creemos que pueden hacerlo de una manera mucho más productiva que la de las discusiones metafísicas estándar de, por ejemplo, el problema mente-cuerpo que encontramos en la filosofía de la mente predominante. (Zahavi y Gallagher, 2014: 15)

Bajo esta forma de antireduccionismo, la fenomenología debe acompañar, “complementar e informar” las explicaciones y descripciones de las ciencias ligadas a las neurociencias y ciencias cognitivas. La postura de naturalización de la fenomenología puede considerarse como una postura anti-reduccionista que, sin embargo, trabaja de manera complementaria con las ciencias cognitivas. Si bien, en esta solución la fenomenología es relevante, corre el riesgo de convertirse en una “sirvienta” de las neurociencias. Este ha sido también uno de los puntos de discusión de la posibilidad de la naturalización de la fenomenología, tema que aquí solo puede quedar señalado.

Otra perspectiva anti-reduccionista es la propuesta por el filósofo y psiquiatra Thomas Fuchs (2015). Según Fuchs, la fenomenología se deja comprender como ciencia sistemática de la experiencia subjetiva y de sus estructuras fundamentales, por ejemplo, de la intencionalidad, temporalidad, corporalidad o intersubjetividad (Fuchs, 2015: 801). Según el filósofo y psiquiatra, la crítica de los excesos del naturalismo y del fisicalismo que tienden a reducir la subjetividad, al punto de convertirla en un residuo de las explicaciones causales, sería parte central de la tarea fenomenológica. La crítica de la fenomenología surge contra la reducción que implica la aceptación de un mundo de corte fisicalista, por una parte, y, por otra, la de un mundo puro mundo mental, que se convierte en un epifenómeno. Esta división corresponde con la concepción que profundiza la diferencia entre una mente subjetiva de leyes propias y un cuerpo objetivo.

Según el profesor Fuchs, la división ontológica implícita en la postura reduccionista, también conduce a una división en la epistemología (Fuchs, 2015: 802). De ahí que en las ciencias cognitivas se haya hecho tanto énfasis en la primacía de los reportes o estudios bajo la perspectiva de la tercera persona, es decir, del estudio cuantitativo de los casos, evitando que la dimensión subjetiva interfiera. Esta división entre ciencias dominadas por la perspectiva de la tercera persona autónomas con respecto a las de primera persona, sería el resultado de comprender al ser humano como un ente determinado por leyes naturales, cuya vida cognitiva, volitiva y afectiva, es solo un efecto de lo biológico. En contra de esta concepción que empuja a un dualismo problemático, Fuchs propone que la fenomenología debería concentrarse en el estudio de la unidad del ser humano como entidad psicofísica, en la que se mantendría una dialéctica entre monismo y dualismo (Fuchs 2017: 302). La fenomenología propuesta por Fuchs es antireduccionista, acentúa que cada ser humano es una persona que encarna su subjetividad en una relación dinámica con los otros, por lo que en su abordaje cobra primacía la perspectiva de segunda persona.

Frente a las posturas precedentes, la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz se propone como una respuesta radical al reduccionismo cognitivista. Según el jubilado profesor de la universidad de Kiel, la fenomenología no debería reducirse a una herramienta de las ciencias cognitivas, pero tampoco podría asumir la interacción entre corporalidad y subjetividad como punto de partida. Esta independencia de la fenomenología propuesta por Schmitz se puede comprender a partir de su concepción de filosofía.

3. FILOSOFÍA COMO AUTORREFLEXIÓN DEL SER HUMANO

Según Schmitz, la filosofía es la autorreflexión (*Sichbesinnen*) del ser humano sobre su encontrarse (*Sichfinden*) en su entorno (*Umgebung*) (Schmitz, 1964: 15; 2009: 9; 2018: 5). En esta definición se aprecia que los conceptos de a) autorreflexión, b) ser humano y c) encontrarse a sí mismo en el entor-

no son importantes. En este primer apartado se prestará atención a los términos a) y c), en cambio b) será estudiado en los dos siguientes apartados. Concentrémonos a continuación en la relación entre “encontrarse a sí mismo en un entorno” y la “autorreflexión” como acceso a la orientación fenomenológica y al método.

La frase “encontrarse a sí mismo en su entorno” expresa el modo en que cada ser humano se descubre a sí mismo en una determinada situación que no puede negar, aunque esta no sea claramente comprensible. Aquí el término “entorno” puede comprenderse como “situación”, así que no solo se refiere a una relación espacial, sino a una orientación dentro de un estado afectivo. Esto queda claro cuando atendemos a expresiones coloquiales como “me encuentro triste”, “él se encontraba en apuros”, “ella se sentía perdida”, “me encontraba en muy buena o mala situación”. En todas estas expresiones se puede advertir que una persona puede reconocerse en medio de un estado de cosas que conforman su entorno. El entorno no es solo espacial, sino también subjetivo, es decir, expresa el modo en que el sujeto se encuentra afectado por el entorno. La afectación subjetiva del entorno remite a las experiencias carnales del individuo. La afectación siatiativa del entorno hace que el sujeto se encuentre, además, en un determinado “ahora” de la temporalidad, que puede o no marcar un hito en el transcurso de su vida. En este sentido, el punto de partida de la filosofía de Schmitz es el encontrarse en un entorno que afecta subjetivamente, y no el análisis de los contenidos de la conciencia.

En una decisión similar a la de Heidegger toma en los paráramos 10 y 11 de *Ser y tiempo* (Cf. 2006: 45-52), Schmitz se aleja del estudio del sujeto trascendental para dedicarse al estudio del modo de la existencia humana, rechazando críticamente el presupuesto la concepción tradicional (aristotélica y cristiana) del ser humano como animal racional. Esto significa, por una parte, que la fenomenología debe ser descripción de las experiencias de la existencia, sin caer en una introyección del mundo, como si este fuera un conjunto de datos del exterior reconstruidos en el interior de la conciencia (Schmitz, 1996: 108-127, 193, 196, 201, 212, 220). Schmitz parece buscar la elaboración de una fenomenología que describa las vivencias de la fáctica, entre ellas cuentan en primera línea la vivencia de ser uno mismo y la vivencia de relacionarse con los otros en el mundo. Estas vivencias se experimentan en un estado pre-teórico, es decir, en el desarrollo de la vida cotidiana, es decir, en el significado subjetivo de vivir con otros en el mundo. Por otra parte, si el punto de partida es la vivencia del “ser uno mismo” (Schmitz, 1996: 108-127), se asume que el esclarecimiento del “yo soy” no debe partir de una concepción de previa de la idea de ser humano, sino que debe ser uno de los primeros temas de indagación. En este sentido, Schmitz buscará alejarse de la concepción de ser humano como animal racional y como compuesto de alma, mente o razón y cuerpo. Al alejarse de la concepción aristotélica y cristiana del ser humano, Schmitz busca describir la vivencia de “uno mismo” a partir de la propio-corporalidad.

A partir de su proyecto filosófico, se puede inferir que Schmitz elige “el encontrarse así mismo” para evitar la primacía de los actos téticos, o judicativos, de la conciencia trascendental, o de una postura teorética, frente a los objetos o el mundo. Entonces, para Schmitz, la filosofía debería apuntar menos un retorno a las cosas, que un retorno a la situación misma (Großheim, 2018: 320), pues el encontrarse en situación aparece como un principio de la filosofía [*Prinzip der Philosophie*] (Schmitz, 1964: 65). Filosofía se convierte en un análisis existencial ligado al fundamento del encontrarse a sí mismo del hombre en su entorno.

Si el ser humano debe realizar una reflexión sobre su encontrarse en su entorno, es porque este muchas veces se halla desorientado, alienado o confundido sobre qué debe considerar como valioso, qué decisiones debe tomar en relación con su presente, pasado y futuro, qué puede conocer con certeza y quién es. Estas preguntas se imponen, cuando una persona debe tomar una importante decisión de vida. ¿Se sabe lo suficiente sobre los aspectos de una decisión en relación con el pasado, presente y futuro, para tomar la decisión correcta? ¿Qué debe asumir como criterio existencia y moral de su decisión? ¿Cómo reconocer lo que es realmente importante para quien debe asumir la decisión? ¿Quién es realmente esta persona que toma la decisión, quién será después de haberla tomado? ¿Cómo transforma esa decisión su situación, su mundo personal, su relación con los otros? En otras palabras, la filosofía es el esfuerzo del individuo por responder a la confusión primordial de la situación personal e histórica en la que él se encuentra y que no es clara por sí misma. Schmitz compara la dinámica de nuestra vida a la creación de formas que un niño realiza en una caja de arena. En palabras de Schmitz:

El hombre está llamado a reconstruir situaciones aproximadamente como constelaciones; este es su derecho de vida, pues de otra manera él no puede determinarse ni afirmarse. (Schmitz, 2009: 54).

Esto significa que “el encontrarse a sí mismo” del ser humano posee un carácter primordialmente negativo, es decir, se caracteriza más por una desorientación, desconcierto o confusión que por una certeza de la identidad social, política, o cultural. Dicho de otro modo, la manera que tiene el ser humano de encontrarse a sí mismo son ciertamente frágiles y por ello cada quien experimenta vivencias de desconcierto. En este sentido, Schmitz se aleja, por una parte, de las concepciones que buscan establecer el “lugar natural” del ser humano en una cadena causal, evolutiva o determinista y, por otra, de las que afirman que el ser humano solo se determina por la construcción de una identidad simbólica. La existencia humana, en esencia y en lo que respecta a su destino y objetivo de vida, no se caracterizaría por sus determinaciones biológicas ni por la realización del algún destino.

Según Schmitz, no hay modo alguno de encontrar un puesto especial del hombre en el cosmos o en la naturaleza. El estado fundamental del existir humano cotidiano, por el contrario, se halla impregnado de incertidumbre y dudas. Consideramos que la incertidumbre que refiere Schmitz no puede tener solo una valencia negativa, pues en la felicidad de la liberación, en la recuperación ante la enfermedad, o el misterio del nacimiento, puede cada quien encontrarse en el desconcierto existencial. En este sentido, también en la alegría se puede encontrar una cierta incertidumbre existencial.

Este carácter del encontrarse a sí mismo en medio de incertidumbre y dudas es caracterizado por Schmitz como encontrarse en desconcierto o confusión (*Beirrung*). ¿Qué significa “encontrarse” (*Sichbefinden*)? Este encontrarse es tanto espacial como afectivo; por ejemplo, cuando preguntamos coloquialmente a alguien “¿cómo te encuentras?” o “¿cómo estás?”. La respuesta que se espera no es “dentro de la habitación, sentada”, sino una breve aclaración de la situación existencial o afectiva del momento en que realizamos la pregunta en relación a alguna situación específica; por ejemplo, cuando preguntamos cómo alguien se encuentra ante una noticia trágica o alegre, e incluso en el cotidiano y no muy interesado “¿qué tal [estás / te encuentras]?” y su “[me encuentro / estoy] bien” o “mal”. Por otra parte, el sustantivo alemán que utiliza Schmitz es “*Beirrung*”, que proviene del verbo “*beirren*”. Este verbo significa “hacerse inseguro”, “irritar”, “confundir”, “impedir” (Grimm, 1971), lo que se entendería como estar confundido o desconcertado. Aunque considero que el término desconcertado es más apto para señalar la experiencia de extrañeza que se señala con el término, se utilizará el de confusión como sinónimo.

A lo largo de nuestra vida nos encontramos a nosotros mismo en situaciones. Toda situación comprende tres características fundamentales (Schmitz, 2009: 47-49; 2016: 131-142). En primer lugar, ella es integral, es decir, es en sí coherente. Esta coherencia se mantiene por el segundo rasgo de toda situación, su significatividad, cuyo contenido son significados. Cada significado refiere a un estado de cosas que se conforma por programas (p. e. normas o deseos) y problemas (como ante la decepción). Un programa es una norma, cuando algo se presente como lo que debería o no debería ser; en cambio, es un deseo, cuando se presenta bajo el modo del deseo de que algo sea o no. En tercer lugar, la significatividad posee límites difusos, puede cambiar, modificarse y los significados pueden o no estar explícitos. Una situación posee un carácter de multiplicidad interna difusa, en la que sus componentes no son vividos subjetivamente como unidades, sino como una totalidad coherente (Schmitz, 2016: 131-132). Es el reconocimiento objetivo, la capacidad que puede posteriormente individualizar sus componentes, después de haberse producido un proceso de de-subjetivación. La situación no es únicamente el entorno del individuo, sino que generalmente se presentan como situaciones comunes.

Schmitz comprende que los movimientos son situaciones. Un ejemplo de situación es caminar. Al caminar, hay una acción orientada y con dirección, aunque uno camine hacia ningún lugar específico como meta de su avanzar o de su ir y venir. En ese caminar están implicados significados, ligados a la finalidad del caminar; si se va apresurado al trabajo, o si solo es un paseo recreativo. Los significados están ligados a problemas, como percatarse que uno ha olvidado las llaves al salir al trabajo o que, en el paseo recreativo, uno ha perdido la senda, o el zapato se ha roto, lo mismo si tiene que subir o descender por algún trecho que se torna difícil. Estos problemas implican normas, que van desde el modo más cómodo para avanzar rápida o lentamente. Otras situaciones pueden ser una conversación, una lucha, una batalla o realizar cualquier proyecto social o individual.

Otro ejemplo de situación es la conversación. Al conversar, dos o más personas comparten una situación. La conversación se da como un fenómeno envolvente, podemos estar “metidos por completo” en la conversación si esta tiene el carácter de una discusión o podemos estar más o menos conectados a ella, porque se torna aburrida o estamos cansados. En esos dos estados se puede comprender cómo las significaciones cambian, según los significados se revelan a sí mismos como el programa y deseo de convencer al otro, como el problema de la interrupción por parte del interlocutor, la dificultad de la comprensión lingüística, o del canal y medio de la comunicación. Además, el hablante tiene la lengua como parte de su situación, en la medida en que significados implícitos de las normas de la lengua no aparecen como reglas tomadas conscientemente en cada acto de habla, sino que se mantienen ya incorporadas en la acción del hablante.

Nuestro tercer ejemplo de situación está propuesto por Schmitz en diferentes contextos. El caso es conducir un automóvil. Si el motorizado resbala sobre el asfalto mojado, el conductor puede de manera inmediata y comprensiva el estado de cosas de la situación de peligro que está viviendo. El objetivo de retomar el dominio del móvil, las amenazas en caso de colisión, Sini haber podido atender a cada una de las significaciones de manera independiente; por eso, las situaciones son integrales, al tiempo que coherentes. Schmitz busca evitar una vía construccionista, en la que hay elementos percibidos que deberían ser integrados en un todos, sino que, por el contrario, es de la totalidad de la situación de donde posteriormente el sujeto puede analizar, objetivar, algunos de los significados. La situación posee una riqueza significativa, es decir subjetiva, que le es propia.

Schmitz considera que cuando el estado de cosas se deja comprender de manera conjunta e inmediata por el sujeto, como el caso del motorizado, se denomina situación “impresiva” (Schmitz, 2016: 137-140). Cuando solo algunas de los significados emergen de la situación, la denomina segmentada. Otro criterio de clasificación de las situaciones es su temporalidad; son actuales, aquellas cuyos cambios posibles pueden ser observados en segmentos temporales de cualquier brevedad, y, son permanentes, aquellas cuyas modificaciones se manifiestan luego de largos periodos.

El reconocimiento objetivo de las partes de una situación supone, según el filósofo alemán, un trabajo de reconstrucción, que él denomina como construcción de constelaciones (Schmitz, 2016: 318-322). Según Schmitz, el constelacionismo sería un tipo de resolución de la confusión que el hombre experimenta en su situación vital, que consiste en afirmar la existencia de determinaciones, consideradas como individuos. El constelacionismo afirmaría que los objetos se pueden reconstruirse elemento por elemento, o pieza por pieza, como un ensamblaje de átomos. La cognición, de manera correspondiente, se convierte en una especie de inventario de la cosa a reconocer, señalando en ella los géneros a los que corresponde cada elemento. Esto supondría una jerarquía de géneros en el conocimiento de la realidad. Podemos acotar que el neurocognitivismo de corte causal podría comprenderse de esta manera, en la medida en que busca procesos elementales, cuya complicación permitiría reconstruir la realidad entera. Toda explicación causal podría reconocerse una narración que busca desarticular la unidad y complejidad de la vivencia a partir de una secuencia de partes o procesos elementales.

Una situación puede tornarse extraña y confusa hasta que ella se nos torne incierta. No solo las situaciones se tornan extrañas, cada uno puede quedar confundido sobre sí mismo; por ejemplo, cuando siente que “no es el mismo de antes”, “que no se reconoce”, cuando “no sabe lo que realmente quiere”. Estas expresiones señalan un estado desorientado, de perplejidad, de desorden, desavenencia, descomposición y anonadación. Las situaciones son dinámicas, por lo que una situación de desconcierto puede ser momentánea o duradera. Estos son estados, estas maneras de encontrarse a sí mismo como extraño, perplejo, desconcertado o confundido, los que marcan el punto de partida del filosofar y de la filosofía de Schmitz.

El filósofo de Kiel propone cinco motivos del desconcierto del encontrarse a sí mismo del ser humano. En primer lugar, menciona la muerte propia y ajena (Schmitz, 1964: 27). La anticipación de la propia muerte arranca al ser humano de un entorno estable, lo pone en disposición para meditar o reflexionar sobre sí mismo. Algo similar ocurre con la muerte de los otros. Ante la muerte de alguien, que puede o no haber sido significativo para nosotros, la seguridad que sentíamos en nuestro entorno nos es robada. En cada caso, cada individuo se encuentra a sí mismo en una determinada situación personal. Toda situación personal tiene un carácter dramático, pues puede ella puede cambiar inesperadamente la relación entre sus significados (Schmitz, 2011: 81).

En segundo lugar, la posibilidad del suicidio. En esta experiencia límite se experimenta la incertidumbre sobre las fuerzas propias para continuar con la vida y las dudas sobre su valía y sentido. En tercer lugar, se mencionan las experiencias de enajenación. En estas experiencias la propia vida, entorno o circunstancia, se vive como si se tratara de un sueño, como algo que no es real; incluso se puede llegar a dudar sobre la común certeza de la propia existencia. Estos casos han sido descritos por la psicología como casos de des-realización o despersonalización (Sierra-Siegert, 2008). En este caso aparecen preguntas como quién soy, cómo puedo estar seguro de ser yo mismo, qué sentido tiene la existencia en general y para qué o con qué sentido algo existe.

Además de las ya explicadas, aparecen, en cuarto lugar, las preguntas por la validez de las normas morales. En situaciones de anomia social, en acontecimientos violentos o en cambios generacionales el entorno o circunstancia se impregna de confusión, pues la razón o justificación de la validez de las normas morales se pierden o dejan de ser evidentes. Así surgen preguntas sobre la responsabilidad que, cada quien tiene sobre sus actos, la obligación de participación en proyectos comunes y la pregunta por la libertad.

En último lugar, dentro de las principales motivaciones del desconcierto, Schmitz menciona la pregunta sobre “¿cómo puedo yo ser libre?” (1964: 30). La pregunta por la libertad es, en cada situación, la interrogación sobre cómo una persona puede conducir el impulso de su voluntad en relación con el reconocimiento de actos moralmente loables o susceptibles de recriminación. En la pregunta por la libertad también es importante la confianza en uno mismo a lo largo de la vida. En este sentido, los estados de incertidumbre se orientan hacia la pregunta “¿quién, pues, soy yo?” (1964: 31). En estas situaciones, la situación de cada quien se transforma, se impregna de incertidumbres y muchas dudas que pueden o no ser expresadas formalmente como preguntas. En algunas situaciones, la incertidumbre y dudas se sienten como un sentimiento complejo de inquietud, angustia. Estos sentimientos son imprecisos y no están teóricamente explicitados durante la vivencia subjetiva de la persona; por esta razón todas las personas se encuentran inclinadas a la filosofía, aunque no todas, en sentido restringido, filosofan.

Aunque, según Schmitz, todas las personas están dispuestas para la filosofía, es un hecho que no todas las personas filosofan. Si bien la inquietud filosófica surge en las situaciones inciertas, el filosofar en sentido estricto se desarrolla como una autorreflexión sistemática (*Sichbesinnen*). La autorreflexión es una reflexión en el sentido de tener conciencia. El término alemán que utiliza Schmitz es el sustantivo *Besinnung* que proviene del verbo *besinnen* y significa tener conciencia, contemplar y la capacidad de tenerse presente a sí mismo (Grimm, 1971). Esta autorreflexión consiste en aclarar el problema, describir las vivencias de vida en situación, crear definiciones que sean suficientemente claras, explicarlas o argumentarlas, confrontándolas con los fundamentos conceptos ya definidos por la tradición (lo que Schmitz comprende como la base de abstracción). Finalmente, el resultado de la autorreflexión debe ser sometido a prueba mediante el diálogo sobre la validez de los conceptos y definiciones con otros filósofos y científicos. Al respecto escribe Schmitz:

La filosofía debe extraerse a sí misma de la confusión de la propia vida, para que ella sea una auténtica reflexión (*Besinnung*) del encontrarse en el entorno, y para que a ningún ser humano su encontrarse le sea quitado por la oferta de un tesoro del conocimiento dogmático. (1964: 35)

Por lo tanto, la filosofía inicia y se nutre de las experiencias vividas en situaciones inciertas o desconcertantes. En las experiencias de desconcierto la situación confusa se hace parte de una certeza, que bien podríamos llamar negativa, pues se sabe que el entorno que parecía comprensible se ha tornado extraño y no hay posibilidad de aclarar ese estado inmediatamente. Las situaciones se modifican y quien experimenta esa modificación puede cambiar en relación con ellas. Ahora bien, en ese cambio o transformación queda algo que permite notar la diferencia entre un antes y un después. Esta transformación en la situación ocurre, por ejemplo, en la angustia, como en estados de profunda decepción. En la decepción se pierde la confianza bien en algunas personas, bien en la situación (como en el sentimiento de inseguridad tras una guerra civil) e incluso respecto de uno mismo. Las seguridades sobre la identidad de los otros y de uno mismo pueden perderse. La pérdida de seguridad transforma

la situación y se tiene la certeza de que “algo” ya no es lo mismo. Se tiene la impresión de que algo ya no es igual que antes.

Por ejemplo, cuando una persona sufre una decepción, experimenta que un estado de cosas ha cambiado. Este cambio significa una transformación de hechos subjetivos en objetivos y viceversa. Un hecho subjetivo es aquél en el que alguien se siente atingido o comprometido, uno está envuelto en ello, sin poder explicarlo claramente; por eso, los hechos subjetivos se expresan como aquello que le va a la uno mismo. En cambio, un hecho objetivo se caracteriza por ser expresado de manera clara y suficiente mediante el lenguaje. En la decepción, una persona deja de sentir la acostumbrada cercanía o confianza. Se ha impuesto un nuevo estado de cosas que se trata de explicar, aunque al principio no se logre con claridad. Se da, lo que Hartmut Rosa (2017) denomina como un estado de alienación o extrañamiento; esto es, un estado de indiferencia, repulsión o falta de relación en la conexión con el mundo o, podemos agregar, con alguien (Rosa, 2017: 316). En este sentido, en las experiencias de desconcierto se puede vivir un estado de objetivación, algo que tenía un significado subjetivo, pierde la cercanía y atingencia con el sujeto y se torna como extraño, aún cuando ese objeto sea parte del mundo personal (Schmitz, 2015: 162-169). La filosofía debe ser capaz de explicar la dinámica relación de los significados que componen la situación humana (Schmitz, 1999: 185).

Es importante señalar una decepción no es pura pérdida; pues en esa situación, el decepcionado puede también sentir qué le es propio, qué se ha mantenido firme tras la decepción y dónde puede volver a sentirse seguro, como en casa o en familia. En esta otra cara de la decepción, la persona encuentra su sustento subjetivo; es decir, encuentra el lugar y las personas con quienes siente el orden no alterado de su mundo propio. En este caso su propio-cuerpo, como experiencias subjetivas de atingencia, se experimentan como una caja de resonancia. Este es un proceso de re-subjetivación; pues toda decepción es la posibilidad de encontrar nuevas certezas. En estos aspectos favorables que surgen en la decepción, como las personas incondicionales, se puede apreciar nuevamente una relación intrínseca entre el afectado y su entorno.

En las experiencias de desconcierto, las ideas que se tenían sobre los otros, el mundo y uno mismo se transforman al transformarse el estado de cosas o situación. Algunas personas, cosas o conocimientos valiosos para el afectado se transforman. Al alejarse las que son motivo de decepción aparecen las que se revelan como incondicionales o confiables. Así la vida dentro de la filosofía de Schmitz se comprende de manera dinámica. En este sentido, las experiencias de desconcierto promueven la autorreflexión del ser humano en su encontrarse en su entorno. El impulso a la autorreflexión es el camino hacia la justificación del método fenomenológico.

4. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO SEGÚN SCHMITZ

En las experiencias de desconcierto se puede percibir que las vivencias humanas se mueven entre las ideas y las impresiones, de este modo Schmitz pretende orientar su método a partir de Hume (Schmitz, 2018: 33-34). Estas impresiones son el acceso a una certidumbre en sentido positivo, siempre y cuando en ellas se cumplan dos criterios. En primer lugar, ellas deben poseer un carácter resistente (no se las puede negar, aunque se lo intente de buena fe). Este carácter debe ser siempre accesible; ya que, caso contrario, sería solo una característica esporádica de la desorientación. En segundo lugar, el carácter resistente debe presentarse de manera inequívoca y sin ambigüedades; pues, de lo contrario, la reflexión no encontraría un punto de apoyo, sino se mantendría en la confusión.

En el desconcierto cada quien experimenta una vivencia que no se deja expresar con cabalidad mediante el lenguaje común y que muchas veces queda encubierta por el lenguaje científico; de ahí se infiere que se tenga muchas maneras de explicar un estado de desconcierto. La filosofía buscaría la reconstrucción conceptual y sistemática de lo que de ella queda como impresión en su doble carácter resistente, esto es, de aquellos componentes de experiencia involuntaria de vida que son accesibles e inequívocos y que sirven para comprender el carácter dinámico del encontrarse en una situación. Al ser una descripción de la experiencia, la filosofía asume una orientación fenomenológica. En este sentido, la filosofía busca la descripción de una experiencia y no su explicación o interpretación causal o genética.

Schmitz busca diferenciar la indagación fenomenológica de la causal y genética. La pregunta causal indaga la razón en función de la cual un efecto acontece. “Pregunta causal: ¿Qué “hace” x? ¿Cuál es la causa (*Ursache*) para x? (Antes de la conclusión de 2 a 3, de *post hoc propter hoc*, advierte Hume)” (Schmitz, 2003: 204). Schmitz sugiere que debe tenerse en cuenta la crítica de Hume al respecto; según la cual, los enunciados que buscan identificar una relación causal podrían estar señalando solo una sucesión temporal. Por su parte, la pregunta genética indagaría por el orden de los acontecimientos: “¿En qué orden de acontecimientos ocurre x?” (Schmitz, 2003: 204). Diferente a estas es la pregunta fenomenológica que se interesa por el cómo y el qué de la vivencia de un fenómeno. “¿Cómo y qué se vive en tanto hecho (*wird tatsächlich erlebt*), cuando se vive eso, que es nombrado así y así (en lo sucesivo: x)?” (Schmitz, 2003: 205). Eso que “se vivencia como un hecho” sería el fenómeno del que debe encargarse la fenomenología. Eso que se vivencia realmente es el fenómeno. ¿Qué es realmente el fenómeno?

Fenómeno es, según Schmitz, un estado de cosas que afectan a alguien, quien no puede negarle seriamente la creencia de que se trata de un hecho, en un momento dado (Schmitz, 2009: 12). Esta definición de fenómeno ofrecería dos relativizaciones (Schmitz, 2009: 12-13). Por una parte, lo que aparece como certeza en una experiencia solo tiene un carácter resistente en la descripción y no uno apodíctico; por lo que cada descripción debe ser comparada con otras; de ahí que cada fenómeno aparezca a alguien en un momento determinado. Toda selección y descripción debería ser sometida a comparación de otras selecciones de fenómenos y de descripciones; ya que la realidad tiene un carácter inagotable (*unerschöpflicher Gegenstand*). En segundo lugar, la fenomenología no debería solo enfocarse en las cosas, sino en el estado de cosas en que un fenómeno acontece para alguien. A diferencia de la relación conciencia y objeto, se debería tomar en cuenta cómo se dispone el estado de cosas en una determinada situación. Esto significa que, por ejemplo, en el caso de la decepción no debe atenderse al modo en que la conciencia capta el objeto decepcionante (es decir lo que le produce decepción al decepcionado), sino al estado de cosas, a la manera en que la situación se transforma y el modo en que el decepcionado se transforma en ella. Esto sería asumir con seriedad la manera en que un fenómeno aparece para alguien en un momento determinado cambiando la vivencia de la situación, es decir, del estado de cosas.

En la época de su retractación, Schmitz diferencia en el fenómeno las ideas de las impresiones (1964; 2018; 2009). Posteriormente, estas impresiones se conciben como las experiencias involuntarias de vida, cuya existencia no se puede negar, aunque uno lo intente de buena fe. Es así que las experiencias de vida involuntarias se caracterizan como hechos subjetivos. Un hecho subjetivo es un estado de cosas, cuya existencia que no se puede negar en un momento determinado y que solo puede ser aludida en nombre propio. Los hechos subjetivos son, al parecer, los significados implícitos que nos atingen

en cada situación. Estos hechos subjetivos se dan como significaciones que atingen afectivamente a alguien, aunque este no pueda explicar en qué consiste exactamente esa experiencia. Por su parte, las ideas son pensadas como una base de abstracción. Base de abstracción serían categorías y conceptos de las ciencias, las artes, la filosofía y el lenguaje común que se forman y sedimentan histórica y culturalmente; por ejemplo, conceptos como alma, mente, espíritu y cuerpo. Esta base de abstracción sería la sedimentación histórico-cultural de experiencias de vida; a estas formas explícitas de la experiencia, Schmitz denominará hechos objetivos. Estos hechos objetivos pueden no solo ser nombrados, sino además explicados o aclarados mediante diferentes tipos de uso de lenguaje. Por ello, mientras las ciencias normales buscarían en los hechos objetivos respuestas a problemas subjetivos, la fenomenología describiría los hechos subjetivos para responder a los problemas objetivos (Schmitz, 2009: 10).

La base de abstracción debe ser tomada en cuenta por el fenomenólogo para buscar si en su explicitación objetiva se expresa la riqueza de las experiencias de vida involuntaria, es decir, los hechos subjetivos. En las experiencias de vida involuntaria se encuentra el “asiento en la vida” de todo pensamiento. Por ello, la fenomenología tendría además un carácter crítico, de tal modo que cuando se realiza una descripción se debe analizar y someter a prueba la base de abstracción de la que parte el fenomenólogo, tomando como criterio de validez las experiencias de vida involuntarias. Las experiencias de vida involuntarias serían la última instancia para la justificación de toda afirmación. A partir de esta concepción de fenómeno, según Schmitz, la fenomenología retomaría su carácter empírico, regulativo, dialogal y crítico.

En el primer tomo de su *Sistema de la filosofía* (1964), Schmitz caracteriza en la concepción de método fenomenológico como la exigencia de un control contra los prejuicios del ver ingenuo que se podrían filtrar sin ser reconocidos como tales durante la descripción de una experiencia (1964: 141). En esta definición se debe remarcar la exigencia reflexiva y crítica del método. La fenomenología debe desarrollarse como una crítica de los prejuicios y como una revisión constante de la manera en que se describe un fenómeno. Este papel reflexivo y crítico, naturalmente, se halla todavía con alguna cercanía a la denominada fenomenología tradicional. Posteriormente, en sus obras de retractación, Schmitz se alejará no tanto de esta definición como de los tres estadios que ella implicaba al inicio de su obra. Aclaremos los tres estadios de esta primera versión de su método.

El primer estadio consiste en caracterizar una zona fenoménica. Esta caracterización se realiza al encontrar un atributo que corresponda con ella. Dicho de otra manera, la zona fenoménica se caracteriza mediante un atributo que corresponde con ella. Este atributo no necesita presentarse como “la esencia de la cosa” (“*das Wesen der Sache*”), sino que bastaría que exprese claramente la diferencia entre una zona de fenómeno y otra. De lo escrito por Schmitz se podría concluir que una zona fenoménica sería aquello que será estudiado en sus relaciones intrínsecas y que puede diferenciarse de otra área, como se puede apreciar en la diferencia entre el estudio del amor y el espacio. En su retractación, Schmitz nombra a esta fase el estadio descriptivo y añade que la zona temática (*Gegenstandsbereich*) es circunscrita con ayuda del lenguaje común para recuperar el sentido de las experiencias de vida (Schmitz, 2018: 33). Esto quiere decir que el filósofo suspende el estricto uso del lenguaje científico para explicar sus descripciones mediante el uso del lenguaje coloquial alemán y del lenguaje literario, en especial el poético.

El segundo estadio es un trabajo analítico. Los fenómenos característicos del área fenoménica elegida son analizados a través de una reflexión fenomenológica (*phänomenologische Betrachtung*) de tal

manera que los componentes esenciales, sus aspectos principales, se destaquen. Estos componentes esenciales se formarían, por así decirlo, en un “abecedario”, con cuya ayuda se puede “deletrear” la zona fenoménica seleccionada (Schmitz, 1964: 141). El “deletreo” de las características esenciales del fenómeno hace posible la formulación de un sistema de categorías. Al revisar este estadio, Schmitz señala que los rasgos fundamentales de la zona temática son resaltados y fijados terminológicamente (Schmitz, 2018: 33).

El tercer estadio consiste en la reconstrucción de la zona fenoménica seleccionada. Esta zona se reconstruye a través de una flexible combinación de las categorías. Esta combinación se sintetiza en una definición real, en la que se aclara el conocimiento ganado en los estadios precedentes. Schmitz rechaza que la definición resultante de la investigación sea una nominal, es decir que solo sea la convención del significado de palabra. En este estadio, el lenguaje de la investigación puede ser nuevamente normalizado o estandarizado mediante el recurso al “abecedario” o “alfabeto” de los componentes esenciales de la zona fenoménica. Este proceso es denominado posteriormente como estado combinatorio y busca la reconstrucción del complejo conjunto de los componentes de la zona temática mediante una combinación idónea de la terminología fijada en el estadio precedente. Este estadio permitiría una revisión o control de los términos fijados analíticamente (Schmitz, 2018: 33).

Según Schmitz, la investigación neofenomenológica se orienta por un conjunto de preguntas que orientan “una dirección del progreso a través de la tendencia a acercar la base de abstracción de la formación de conceptos a la experiencia de vida involuntaria, a penetrar más profundamente en ella, a comprenderla en su plenitud y originalidad, para conceptuarla mejor” (2009: 13). Esto significa que la Nueva Fenomenología busca describir las vivencias de la experiencia involuntaria para comprender su plenitud y originalidad. En otras palabras, la Nueva Fenomenología es un intento de producir conceptos capaces de expresar las experiencias fundamentales de la existencia humana.

En síntesis, estos tres estadios buscan orientar la descripción de los fenómenos a partir de su correspondencia con experiencias. Ellos son más una orientación para el pensamiento que una detallada reflexión sobre los pormenores de la reflexión misma. Este método fenomenológico orienta, en primer lugar, la indagación de los fenómenos a partir de las experiencias de vida expresadas en el lenguaje común. Después extrae o crea conceptos que permitan formar definiciones reales. Finalmente, las definiciones deben ser revisadas e integradas sistemáticamente en la reconstrucción del fenómeno estudiado para que se organicen sistemáticamente. Así se puede apreciar la relación intrínseca entre filosofía y método fenomenológico en el pensamiento de Schmitz.

Según el fenomenólogo alemán, la filosofía debe encargarse de explicitar la capacidad de maduración humana. Esta maduración no corresponde y no es equivalente al desarrollo biológico del ser humano. Aunque eso pueda apreciarse a primera vista como una obviedad, se convierte inmediatamente en un problema, ya que lo que la obviedad implica significados que deben ser aclarados. ¿Qué significa precisamente la maduración humana en cuanto transformación y modificación sin buscar definir inmediatamente una orientación para tal maduración? ¿Por qué no somos los mismos a lo largo de nuestra vida? En esta capacidad de transformarse, de perder y recuperar significados subjetivos, por ejemplo, mediante la decepción, el ser humano gana la posibilidad de conocerse a sí mismo (Schmitz, 1980: 309). Aquí el conocimiento de uno mismo está estrechamente ligado al cuidado de uno mismo. Toda preocupación por uno mismo surge del hecho que la situación en la que nos encontramos se torna extraña y nosotros tenemos que aprender a responder a su dinámica interna.

En esta línea de argumentación se puede apreciar que la atractiva idea de “tecnologías del yo” propuesta por Foucault todavía está enmarcada en una muy reducida concepción voluntarista o racionalista del sujeto individual. Según Foucault, se entiende por tecnología del yo a la capacidad de del individuo de realizar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, operaciones sobre “su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo a sí una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado (...)” (Foucault, 2005: 968). Es verdad que, según Foucault, estas prácticas son al mismo tiempo un proceso de individuación; es decir, el individuo solo se reconoce como tal en la medida en realiza estas prácticas de cuidado de uno mismo. No obstante, la explicación de Foucault le impide explicar en qué consiste precisamente la idea de transformación o modificación que es el germen mismo de toda operación sobre sí mismo en vista de alcanzar “cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2005: 968). Sin ese germen o núcleo, la idea de transformación resulta absurda, sin sentido. El germen de toda transformación, así como el límite de sus resultados, es la dinámica de subjetivación y objetivación de un estado de hechos subjetivos y objetivos para una persona dentro de una determinada situación. De ahí, que, aunque no alguien no practique una determina “técnica del yo” (voluntaria y racional), no queda libre para tener que desarrollar una determinada técnica de vida con la que pueda responder a los inesperados cambios de su situación personal; precisamente, como en la decepción (Schmitz, 2017: 28).

Esta presentación del método fenomenológico se modifica después del periodo de retractación de Schmitz, en la medida en que se busca atender a la doble relativización del concepto de fenómeno. Después de una revisión crítica de su método en tres estadios, Schmitz considera que no se lo puede utilizar en todos los casos. Una excepción notable sería el estudio de las situaciones en que una persona se encuentra a sí misma. La significatividad caótico-múltiple de las situaciones no se podría reducir en constelaciones conformadas por factores individuales. De ahí que la delimitación del fenómeno situación resulte más complicada que la de otros fenómenos y cada fenómeno, por estar relacionado a la situación, no se puede agotar con una sola investigación. La clasificación de las situaciones queda siempre abierta (Schmitz, 1999: 186).

La revisión de los límites de la aplicación del método fenomenológico en tres estadios conduce a que Schmitz busque ofrecer en sus últimas obras una concepción sintética del proceder fenomenológico. Todo comenzaría al someter la reflexión al diálogo probatorio, es decir, cuando se trata de someter una base de abstracción (hechos objetivos) con las experiencias de vida involuntarias (hechos subjetivos). En ese proceso aparecen preguntas como ¿qué significa eso?, y, ¿de dónde lo sabes? La primera pregunta exige una definición y la última, una fundamentación. El trabajo de definición, como se expuso, correspondería a los estadios segundo y tercero. En el proceso de fundamentación, el fenomenólogo debe atender a los hechos subjetivos. Todas las preguntas de carácter subjetivo aparecen, según Schmitz, cuando nos preguntamos seriamente ¿qué debo considerar como válido en mi vivencia y en mi descripción?, y, ¿a qué estado de cosas (*Sachverhalt*) que se presenta como un supuesto no puedo negarle seriamente (de buena fe) el reconocimiento como hecho para así asumirlo como un fenómeno? (Schmitz, 2009: 10). Schmitz propone una lista larga, pero ejemplar de algunas preguntas orientadas hacia los hechos subjetivos:

Doy ahora algunos ejemplos de tales problemas filosóficos, es decir, subjetivos. Entre ellos se encuentran las tres preguntas directrices de la filosofía según Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? Otras preguntas de este tipo son: ¿Qué debe importarme? ¿Qué debo tomar realmente con seriedad? ¿Qué puedo pasar por alto? ¿Qué cosas me pierdo de vivir cuando me dejo

guiar? ¿De qué sería capaz? (Esta pregunta es la fuente del problema de la libertad). ¿De dónde obtengo el coraje para seguir viviendo a pesar de la muerte, la culpa y las carencias? ¿Quién soy en tanto que yo mismo, más allá de lo que me acontece? ¿Qué significa individual, soy yo un individuo? ¿Soy el mismo como alguien que una vez ha sido y como alguien que alguna vez será? ¿Si creo que soy algo, en qué consiste el que yo sea eso? ¿Cómo puedo ser una unidad total? ¿Qué es auténtico en mí? ¿Qué significa decir que algo es real? Las ciencias y otras fuentes quieren instruirme sobre hechos, pero ¿qué es un hecho? Tales preguntas reciben su subjetividad para el que filosofa a partir del desconcierto del hallarse en su entorno.

Todas estas preguntas y muchos otros problemas subjetivos se dejan resumir en la pregunta: ¿Qué debo considerar como válido? Esa es la pregunta fundamental de la filosofía como pregunta directriz de la fenomenología. Ésta brinda el método fenomenológico de revisión para el tratamiento de esa pregunta, el cual debe intentar, en lo posible, transformar creencias opacas en supuestos precisos (...) (Schmitz, 2009: 11).

Con estos problemas se puede apreciar el intento de Schmitz por señalar la ruta de su Nueva Fenomenología. En ella se busca indagar la dimensión de los hechos subjetivos en el estado de cosas que a alguien se le aparece como un fenómeno. En estos problemas subjetivos se enfatiza la relación entre el estado de cosas y las experiencias de vida involuntarias.

5. RESUMEN

En síntesis, para Schmitz la filosofía es la autorreflexión del ser humano en su encontrarse a sí mismo en su entorno. El encontrarse a sí mismo se da como fenómeno primordial. Cada quien se encuentra a sí mismo en un entorno que se experimenta como una situación que puede cambiar y que se compone de un estado de cosas, es decir, de hechos subjetivos y objetivos. De esta manera se comprende que fenómeno es un estado de cosas para alguien en un momento dado. En ese estado de cosas se puede reconocer hechos subjetivos, casi innombrables, pero innegables en la experiencia del sujeto. Estos hechos subjetivos corresponden a su noción de impresión y luego a experiencias de vida involuntaria. Además de ellos, están los hechos objetivos que pueden ser enunciados y explicados, que corresponderían con su concepción anterior de ideas, y que forman parte de un lenguaje histórico-cultural que ofrece explicación del hombre, de los otros y el mundo. En este sentido, la fenomenología se encarga de criticar y renovar la expresión de la base de abstracción poniéndola en confrontación con las experiencias de vida involuntaria.

Como se ha expuesto, el método fenomenológico busca describir qué hechos subjetivos y qué hechos objetivos participan en un estado de cosas para alguien en un momento. Su pregunta fundamental es doble: a) ¿qué debo considerar como válido?, y, b) ¿a qué estado de cosas que se presenta como un supuesto (base de abstracción y hechos objetivos) no puedo negarle seriamente (después de la descripción y el diálogo con otras investigaciones) el reconocimiento como hecho (subjetivo). Este trabajo de descripción se encuentra abierto a comparación y revisión con otras descripciones para probar su validez. Por ello, el método fenomenológico tiene un carácter empírico, dialogal y crítico.

Al revisar la concepción de filosofía, fenómeno y método fenomenológico se puede apreciar la centralidad de la concepción antropológica en la propuesta de Schmitz. Toda su filosofía gira en torno a una aclaración de la relación del ser humano con su entorno. Esta relación, como se ha visto, radica en “el encontrarse a sí mismo”. Se puede concluir que el aporte de la concepción de Schmitz consiste en señalar que este encontrarse a sí mismo incluye no solo hechos objetivos, sino subjetivos dentro

de un estado de cosas que corresponden a situaciones cambiantes a lo largo de la vida. Ahora bien, estos hechos subjetivos suponen no solo una relación lógica, sino ontológica con el sujeto de las experiencias. El sujeto de las experiencias de vida involuntarias y de todo hecho subjetivo es el cuerpo subjetivo (*Leib*). En el siguiente capítulo se expondrá el núcleo de la concepción corpóreo-subjetiva del ser humano para entender el surgimiento de la persona.

Es verdad que la lectura de la obra de Schmitz resulta una gran exigencia para sus lectores, tanto por la estructura de su obra, como por el estilo y retórica en que él presenta sus ideas. No obstante, quien con paciencia repasa las descripciones que el nonagenario filósofo nos ha legado, llega al convencimiento que con Schmitz se pueden descubrir fenómenos que por lo general quedan velados en otras obras y que vale la pena tomar en cuenta, si lo que se quiere es comprender los fenómenos y no solo tomar partido por tal o cual tradición filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

BACA-BALDOMERO, Enrique.

2009 “Reducción y Reduccionismo: Una polémica en psiquiatría”. En *Revista de Neuro-Psiquiatría*, vol. 72, núm. 1-4, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Perú, pp. 25-39.

CARMONA-BALLESTAS, José Roberto.

2019 “Materialismo reduccionista y materialismo eliminativo: dos posturas en filosofía de la mente”. En *Academo. Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*. (Asunción), 6(2):164-177. DOI: <http://dx.doi.org/10.30545/academo.2019.jul-dic.6>

FUCHS, Thomas.

2015 “Wege aus dem Ego-Tunnel. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie”. En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63 (19 Noviembre de 2015), Nr. 5. pp. 801-823.

2017 *Das Gehirn als Beziehung Organ. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.

FOUCAULT, Michel.

2005 *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*. Editor Daniel Defert y Francois Ewald y Jaques Lagrange. Trad. Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Horst Brühmann, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba y Jürgen Schröder.

GABRIEL, Markus.

2019 *Ich ist kein Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein.

GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan.

2014 *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza. Trad. Marta Jorba.

GRIMM, Jacob y Wilhelm.

1971 *Deutsches Wörterbuch*. 16 Tomos en 32 partes. Leipzig 1854-1961. 1971. Online-Versión de 30.01.2020. URL: <http://dwb.uni-trier.de/de/>

GROSSHEIM, Michael.

2018 Zu den Situationen selbst! Ein Vorschlag zur Reform der Phänomenologie. *Synthesis Philosophica*. 66 (2/2018), pp. 303-325.

MERLEAU-PONTY, Maurice.

1994 *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Península. Trad. Jens Cabanes.

METZINGER, Thomas.

2013 *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem*. Münster: Mentis.

SCHMITZ, Hermann.

1964 *System der Philosophie, Tomo. I: Die Gegenwart*, Bonn: Bouvier.

1965 *System der Philosophie, Bd. II: 1. Teil: Der Leib*, Bonn: Bouvier.

1967 *System der Philosophie, Bd. III: Der Raum, 1. Teil: Der leibliche Raum*. Bonn: Bouvier.

1980 *System der Philosophie, Bd. IV: Die Person*, Bonn: Bouvier.

1996 *Husserl und Heidegger*, Bouvier: Bonn: Bouvier.

1999 *Spielraum der Gegenwart*. Bonn: Bouvier.

2003 *Was ist Neue Phänomenologie*. Rostock: Koch.

2005 *Situationen und Konstellationen. Wieder die Ideologie totaler Vernetzung*. Rostock: Koch.

- 2009 *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber.
2011 *Der Leib*. Berlin/ New York: De Gruyter.
2015 *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg/München: Alber.
2016 *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*. Freiburg/München: Alber.
2017 *Zur Epigenese der Person*. Freiburg/München: Alber.

SIERRA-SIEGERT, Mauricio.

- 2008 La despersonalización: aspectos clínicos y neurobiológicos en *Rev. Colombiana de Psiquiatría*, vol. 37 / No. 1 / 2008, pp. 40-55.

SOENTGEN, Jens.

- 1998 *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier.

ZAHAVI, Dan.

- 2007 *Phänomenologie für Einsteiger*. Stuttgart: Fink.

CARNE Y CUERPO

EL CUERPO Y LA CARNE EN LA NUEVA FENOMENOLOGÍA DE HERMANN SCHMITZ

1. ¿PUEDE EL CUERPO SENTIRSE A SÍ MISMO?

El cuerpo se puede ver y tocar. En este sentido, el tacto y la visión son los dos sentidos predominantes en el estudio del cuerpo; sin embargo, cabe preguntar si la descripción del cuerpo depende solamente de las vivencias táctiles y ópticas, o si es posible describirlo sin ellas. ¿Qué se puede describir del cuerpo cuando se lo investiga independientemente del ver y el tocar? ¿Qué ofrece la descripción de las experiencias corporales, si el punto de partida no es ver y tocar el cuerpo visto (*Körper*), sino las vivencias de nuestro propio-cuerpo-subjetivo, aquí llamado carne (*Leib*)? Si la descripción no se enfoca en el cuerpo visible y palpable (*Körper*), es decir, determinado por la espacialidad geométrica y la resistencia táctil, ¿qué tipo de características innegables se pueden encontrar de la carne sensible (*gespürter Leib*)? ¿Cómo se ofrece esta vivencia carnal a la descripción fenomenológica?

El conjunto inicial de preguntas aquí enunciadas fue introducido en la antropología médica bajo un lenguaje moderno por los psiquiatras Johann Christian Reil y su estudiante Christian Friederich Hübnner alrededor de 1974 (Cf. Fuchs, 2000: 37-40; López-Ibor., 2011: 38-40). Estas sensaciones de la autoafección de la propia corporalidad subjetiva fueron indagadas bajo el término alemán Gemeingefühl y el neologismo coenästhesia, que en nuestro idioma son conocidas como sensación cenestésica. Ellas están situadas dentro de la categoría de sensación (*Empfindung*). Estas cenestesias que tendrán un papel importante en diferentes filósofos contemporáneos como Gabriel Marcel, Edmund Husserl, Michel Henry, fueron concebidas originariamente por sus autores como sensaciones ligadas a la aspiración, movimiento muscular, hambre, sed, impulsos sexuales y dolor, entre otras que suelen quedar en el trasfondo de nuestras percepciones externas. Así, para Carl Gustav Carus, las cenestesias serían percepciones originarias del alma. Por su parte, el representante de la fisiología de Gotinga, Rudolph Wagner caracterizará las cenestesias, o sensaciones comunes, como estados sentidos, cuya modificación marca ciertos referentes para diferenciar los estados de salud o enfermedad. Así, la cenestesia designa la sensación de un estado de vivencia carnal o corporal-subjetiva patética, en la que la relación sujeto-objeto-mundo se concentra en la dimensión subjetiva. Si bien, el concepto de cenestesia refiere a la sensación subjetiva del cuerpo, ha quedado por lo general como un conjunto de sensaciones poco comprensibles en su naturaleza y particularidad, pues quedan siempre como un contexto o trasfondo de la percepción de objetos. La propuesta fenomenológica de Schmitz ofrece una descripción detallada y sistemática de la sensación de la subjetividad del cuerpo, desligándola radicalmente de los datos del cuerpo visto o tocado. Según Schmitz, el cuerpo visto o tocado corresponde a la comprensión o explicación constelacionista que ofrece la anatomía occidental-moderna. ¿En qué medida la descripción

de la carnalidad ejecutada por Schmitz es un avance de la noción general de cenestesia? ¿Se puede decir de ella algo más que es una sensación de contexto o de trasfondo de la percepción externa? Nosotros nos referiremos a las experiencias del cuerpo-sentido-sentiente, cuerpo-vivo o cuerpo-subjetivo en Schmitz con el término carne, que como ya señalamos en la Introducción general, se ha convertido en un término técnico en la filosofía del cuerpo, independiente de la noción de tejido muscular o de la idea de encarnación de la teología cristiana.

La investigación filosófica sobre la carnalidad desarrollada por Schmitz es considerada como uno de los aportes más autónomos e interesantes de la fenomenología de la propio-corporalidad. Por ejemplo, Thomas Fuchs considera la obra de este filósofo como una buena y abarcadora fenomenología de la corporalidad con tres aportes claros, la descripción de la carne sentida, la comunicación carnal y la espacialidad subjetiva de las emociones (Fuchs, 1999: 73-85). Por su parte, en el libro *Leiblichkeit* editado por Alloa y otros, Kerstin Andermann señala que la Nueva Fenomenología de Schmitz ofrece una teoría de la carnalidad (*Leiblichkeit*) en un sentido estricto (Andermann, 2012: 130), cuyo objetivo sería un cambio de paradigma que permite superar la separación entre alma y cuerpo, y la división entre el mundo interno del individuo y los datos del mundo externo. Según Jens Soentgen, la fenomenología de Schmitz permitiría revisar críticamente los proyectos cristianos y seculares, anclando sus elevados ideales en la experiencia de la carne subjetiva (Soentgen, 1998: 8-9). Peter Sloterdijk considera que la fenomenología del propio-cuerpo de Schmitz ofrecería una corrección terapéutico-cultural a partir de la crítica a “discreta lista de ‘desaciertos’ fundamentales del espíritu occidental”, caracterizados como reduccionismos de tipo psicologista, dinámico, irónico y autista (Sloterdijk, 2014: 680).

Todos los aportes de la fenomenología de Schmitz son desarrollados a partir de la descripción de las vivencias involuntarias de la carne (*Leib*) que no dependen de la percepción visual y táctil del cuerpo (*Körper*). Consideramos que el aporte significativo de la filosofía de Schmitz consiste en una detallada, aunque compleja, descripción de las experiencias involuntarias y la dinámica de la carnalidad. En este sentido, la primera parte del artículo se centra en concepción de *Körper*, traducido aquí como cuerpo, caracterizado como organismo y objeto tridimensional; para tal fin se parte de un análisis de un fragmento de la novela *Memorias de Adriano* de la autora M. Yourcenar. En la segunda parte, se estudia el *Leib*, traducido como carne; así que se prosigue con la experiencia del dolor producto en un accidente en bicicleta. En el análisis de la situación seleccionada, se aclara las siguientes nociones ligadas al fundamento de la carnalidad, el presente primitivo (*primitive Gegenwart*), islas del propio-cuerpo (*Leibesinseln*), movimientos propio-corporales (*leibliche Regungen*) y se finaliza con la mención del alfabeto de la propio-corporalidad (*Alphabet der Leiblichkeit*) en relación con la dinámica propio-corporal (*leibliche Dynamik*).

El lector podrá advertir un uso técnico de los pronombres en primera, segunda y tercera persona, en singular y plural, como un medio para hacer referencia a las perspectivas que intervienen en la complejidad de la situación descrita. Así, por ejemplo, “yo” y “nosotros” han sido utilizados con la finalidad de señalar experiencias en primera persona, según sea la situación individual o común. Finalmente, a modo de conclusión, se enfatizará la diferencia entre cuerpo y carne, así como la importancia del último para la formación de la persona y la situación personal o personalidad.

2. PRIMACÍA CONSTELACIONISTA DEL CUERPO VISTO

Un pasaje de la novela *Memorias de Adriano* (Yourcenar, 2011) ilustra el modo en que el cuerpo del personaje principal se ofrece como en objeto a la mirada de su médico:

Es difícil seguir siendo emperador ante un médico [le escribe Adriano al joven Marco Aurelio], y también es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes sólo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado que acabará por devorar a su amo. Haya paz... Amo mi cuerpo; me ha servido bien, y de todos modos no le escatimo los cuidados necesarios (Yourcenar, 2011: 11-12).

Adriano narra un proceso conocido por muchas personas, la visita al médico. La identidad política, social y personal de Adriano como Emperador de Roma se pierde ante los ojos del médico. El médico ve en él, o mejor dicho, lo ve (a él mismo) como “un saco de humores”, es decir, como un organismo. Este cuerpo es una “amalgama de linfa y sangre” que revela salud o triste enfermedad. Como organismo, el cuerpo es un conjunto de órganos que funcionan, mejor o peor, para sostener la vida del conjunto. Esta transformación de la persona en un organismo ofrece la representación del cuerpo como una sumatoria de objetos (órganos) sometidos a relaciones espaciales y causales. Según Schmitz, este cuerpo orgánico y espacial es un producto ficcional de las ciencias naturales y la técnica a partir de una base abstracción que reduce la dimensión subjetiva de las vivencias propias.

No es una experiencia de pocas personas, cada quien puede rememorar una situación similar. Vamos al médico con mayor o menor dolor. En la revisión médica la experiencia de nuestro cuerpo se hace objetiva, en la medida que pierde su dimensión subjetiva, y una explicación causal ordena su aparición en el mundo. En la revisión médica, el cuerpo se convierte en peso, medidas, temperatura y la edad, en tiempo de funcionamiento. “El cuerpo de un ser humano o de un animal se expande constantemente, delimitado por superficies, con patrones definidos y según patrones fijos, también con movimientos, capas continuas e intervalos de sus partes” (Schmitz, 2016: 143). Esto significa que el cuerpo se comprende como un conjunto de elementos objetivos interrelacionados por relaciones causales.

Schmitz explica la objetivación del cuerpo a partir de lo que él denomina en general el proceso de objetivación psico-reduccion-introyeccionista (Schmitz, 2009; Mercado, 2015), que iniciaría ya en la época homérica y se desarrollaría con la filosofía griega hasta la actualidad. La postura de Schmitz sobre la formación cultural de la corporalidad humana en la cultura occidental podría compararse con aportes significativos como los de Bruno Snell (1986) y Charles Taylor (2005), lo que, sin embargo, nos alejaría demasiado de nuestro objetivo. Por otra parte, si desarrollamos un poco los argumentos de Schmitz, podemos afirmar que la comprensión del cuerpo como un objeto, una máquina, un organismo, es el resultado de la concepción constelacionista del ser humano. A continuación, ampliamos el argumento de la formación cultural del cuerpo como un objeto y organismo en la cultura occidental, remitiéndonos brevemente a la relación entre arte e historia de la anatomía.

Como pude explicar en otro contexto (Mercado, 2014: 12-21), en el siglo XV gobernaba todavía una concepción humoral del cuerpo, con dinámica de fluidos, mezclas, flujos, interrelaciones que comunicaban los humores de un cuerpo con otro y con las estaciones. En cambio, la anatomía buscó una concepción “desencantada” del cuerpo humano, basada en el tacto y la visión de sus partes elementales. La anatomía humana surgió separándose de la concepción del hombre inmerso en el cosmos

como un gran útero para crear partes del cuerpo mediante el principio de fragmentación. Para esta fragmentación analítica del cuerpo fue importante la representación artística realizada por Jan van Calcar, discípulo de Tiziano.

En este proceso, el profesor de la universidad de Padua, Andrés Vesalio, jugó un rol muy importante. La publicación del *De humani corporis fabrica* (1542) fue un impulso decisivo del estudio de la anatomía moderna, la que se convirtió en el fundamento de la ciencia médica. Además de consolidar la práctica de disección, como un medio de corregir varios prejuicios de la tradición galena, se inició con la nueva representación del cuerpo humano como una estructura formada de partes analizables o separables. Así se comprende mejor la manera en que las ilustraciones formaron parte de una riquísima relación entre estética y saber científico, ya que las ilustraciones permitían demostrar, en el sentido fuerte del término, lo que la voz del profesor enunciaba. La anatomía como saber científico del cuerpo se nutría de los artistas bajo la convicción de que la ilustración era esencial dentro del dispositivo del conocimiento que se sustenta en la descripción de la percepción visual. Además de permitir que la ciencia se vea realizada por la libertad con que los artistas representaban cadáveres con una retórica propia. Un esqueleto de espaldas, al parecer sollozando, muy parecido al Adán de Masaccio.

El cuerpo se puede descomponer en capas que van de la piel hasta los huesos y en patrones de funcionamientos. La osteología divide los huesos, por ejemplo, según su forma, en largos, planos, cortos, sesamoideos, irregulares, accesorios, neumáticos. La miología diferencia los músculos en liso y estriado, según sus características histológicas. Schmitz no ahonda más en la historia de esta formación de la representación del cuerpo, pero ella está ligada con los aportes del arte a la anatomía a partir del Renacimiento. La representación de nuestro cuerpo como un conjunto de partes es el resultado de una objetivación analítica que ha convertido nuestro cuerpo de un organismo vivo a elementos separables en diversos elementos (Mercado, 2014). El cuerpo aparece como un conglomerado de órganos, funciones y procesos. Las articulaciones se revelan mecánicas, palancas de movimiento fácil o impedido. La respiración, inadvertida para nosotros cotidianamente, se convierte en un fuelle, cuyo sonido revela el funcionamiento orgánico.

Comprender el cuerpo como un conjunto de partes, cuya relación está determinada por leyes causales, es una idea ya señalada por Descartes. Cuando el filósofo francés explica la sensación del dolor sobrepone la explicación “física” entre objetos que están en el espacio del cuerpo, cada uno en su respectivo lugar, cumpliendo relaciones causales. Al respecto, en un pasaje de la Sexta Meditación, que merece ser citado de in extenso, escribe Descartes:

Y de igual manera, cuando siento el dolor en el pie, la Física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios dispersos en el pie, que, al encontrarse tensos como cuerdas desde allí hasta el cerebro, cuando son tirados en el pie, tiran así al mismo tiempo el lugar del cerebro de donde vienen y en el cual terminan, y excitan allí un cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu como si ese dolor estuviera en el pie. Pero como estos nervios deben pasar por la pierna, por el muslo, por la cintura, por la espalda y por el cuello para extenderse desde el pie hasta el cerebro, puede suceder que, aunque sus extremos que están en el pie no sean sacudidos, sino solo algunas de sus partes que pasan por la cintura o por el cuello, ello sin embargo excite los mismos movimientos en el cerebro que podrían ser excitados en él por una herida recibida en el pie, y a consecuencia de ello será necesario que el espíritu resienta en el pie el mismo dolor que si éste hubiera recibido la herida. Y hay que juzgar lo correspondiente de todas las demás percepciones de nuestros sentidos. (Descartes, 2011: 218)

En este pasaje, Descartes describe la conexión causal de las partes del cuerpo. La “máquina del cuerpo” determina en su composición el lugar que corresponde a cada uno de sus elementos. Aunque cada parte puede ser examinada por separado, forman todas ellas una continuidad funcional. Los nervios tensos del pie se mueven y, precisamente como una cuerda, mueven los que pasan por la pierna, el muslo, cintura, espalda, cuello y llegar al cerebro. El cuerpo es una máquina orgánica, tanto por su composición de partes, como por el funcionamiento global que permiten. Bajo esta perspectiva, las sensaciones se reducen a las relaciones orgánicas y causales de la máquina; por ejemplo, el movimiento, el dolor y el hambre no se diferencian más que por el tipo de funcionamiento de los órganos que intervienen.

Consideramos, pues, apoyando la postura de Schmitz, que la concepción de cuerpo como un organismo, tal como nos lo ofrece la anatomía, es el resultado de un proceso de objetivación, en el que la medicina, el arte y la filosofía han jugado un papel central. Esta concepción de cuerpo no solo ofrece la idea de un organismo, formado de partes con funcionamiento determinado, sino que, además, reduce el significado subjetivo de las vivencias, bien al resultado causal de la máquina corporal, bien en otra cosa completamente distinta de la corporalidad humana. No es necesario abundar aquí en el hecho que la reducción de las vivencias a la imagen del cuerpo como organismo, tiende a reducir también las vivencias ligadas a las diferentes etapas de la vida y la diferencia de géneros.

El cuerpo humano no solo ha sido reducido a un organismo vivo, sino que también suele confundirse con un objeto entre otros. Según Schmitz cuando todo cuerpo está situado en un lugar relativo (*relativer Ort*), mediado por distancias reversibles. Una extremidad cercenada o un órgano extirpado (un diente, el apéndice, por ejemplo) se alejan de nuestro cuerpo como otros cuerpos en el espacio. La relación de los cuerpos en el espacio permite señalar distancias.

Las distancias cambian según la posición relativa de los cuerpos, esta es la especialidad relativa, siempre intercambiable, según el lugar y la posición de los cuerpos en el espacio objetivo. “Un sistema de lugares relativos, que se determinan por las posiciones contrapuestas de espacios y distancias, denomino como espacio de lugar” (Schmitz, 2009: 73). Cuando nos sentamos, recostamos o apoyamos en un mueble podemos descubrir esas superficies que son susceptibles de medición tomando en cuenta sus límites objetivos y las distancias reversibles que separan cada uno de los cuerpos en un espacio que, en sentido abstracto, se puede expandir sin fin.

Aunque las representaciones anatómicas de nuestro cuerpo también están sometidas a la representación de espacios con superficies, el carácter del espacio relativo con superficie es más evidente en los cuerpos inanimados. Una camilla, una cama, una mesa, una regla, son ejemplos de cuerpos tridimensionales que están sujetos a relaciones causales y que se caracterizan por ocupar un lugar en el espacio. Su espacialidad es tridimensional y se caracteriza por presentar superficies en su representación geométrica. En sentido geométrico, explica Schmitz, la sucesión de puntos forma una línea. La intersección de líneas puede formar una superficie. La intersección de superficies puede formar un cuerpo tridimensional. Un punto que se convierte en línea permite pensar la superficie, cuando las líneas se intersectan, y la intersección de superficies forman cuerpos. El cuerpo está atrapado en la representación de superficies y lugares relativos que forman de distancias entre los cuerpos en el espacio (Schmitz, 2016: 265-269).

Para Schmitz, lo corporal es lo que corresponde al cuerpo visible y palpable, y que se encuentra determinado a partir de lugares relativos en el espacio. Esta localidad relativa es característica propia del

fenómeno corporal: “Corporalidad (*Körperlichkeit*) es aquello, cuya localidad es relativa” (Schmitz, 1965: 6). En esta representación objetiva del cuerpo conduce a una concepción también objetiva del mundo, reducido al conjunto de cosas en el espacio. En esta representación objetiva, cada cuerpo está rodeado por un espacio vacío, de tal manera que la experiencia del mundo se reduce al planeta sobre el que estás las cosas y el universo a un espacio infinito en el que las cosas están como dentro de una caja abierta. En esta apertura del espacio (vacío o no), cada cuerpo está a una distancia relativa, reversible con respecto a otro cuerpo. El espacio objetivo se compone de cuerpos separados por distancias relativas, es decir, que estas son intercambiables. Una silla, una mesa, las paredes, el corredor, las gradas, la calle, las plazas, la ciudad, el país, el continente, los océanos, el planeta, el sistema y la galaxia podrían cambiar de lugar sin que exista un punto de orientación absoluto, sino muchos lugares relativos cuya distancia es indiferentemente variable. ¿Dónde realmente podemos encontrarnos en este conjunto siempre intercambiable de distancias y relaciones intercambiables?

Piel, músculos, sangre, nervios y huesos revelan al cuerpo bajo diferentes perspectivas de formas, tamaños, densidades y funciones bajo la mirada médica. El cuerpo es una representación constelacionista. La representación del cuerpo no solo ofrece la imagen de un objeto, sino las relaciones causales de un organismo. El cuerpo como organismo formado por procesos causales corresponde a la visión de gran parte de las neurociencias, cuyos fundamentos significaron la difusión de concepciones reduccionistas del ser humano.

El reduccionismo buscó reformular el problema tradicional del alma-cuerpo (*Seele-Leib/Körper*) como el nuevo problema cuerpo-mente (*Körper-Geist*). “El problema cuerpo-mente es la pregunta por la naturaleza interna de la causalidad psicofísica. Esto quiere decir que nosotros, escribe Thomas Metzinger, queremos saber en qué sentido se puede hablar de la relación-causa-efecto entre fenómenos mentales y corporales (*körperlichen*)” (Metzinger, 2013: 11). El abordaje reduccionista estándar se caracteriza por, precisamente, reducir las vivencias humanas a estados mentales y estos a procesos cerebrales o biológicos caracterizados por relaciones causales del organismo. En esta concepción reduccionista ha buscado reducir términos como “yo”, “conciencia”, “subjetividad” o “conciencia”, “sí mismo”, “voluntad” y “libertad” a relaciones causales, en los que imperan los procesos descritos en tercera persona.

En la novela de Yourcarnar, la visión del cuerpo de Adriano como un “saco de humores”, que después fue concebido como una máquina, ahora se convierte en la imagen de una computadora, en la que los programas funcionan gracias a la complejidad de las partes físicas del sistema. Esta es la postura funcionalista, “según la cual un programa de ordenador sofisticado o una red neuronal artificial pueden generar las mismas experiencias mentales que genera el cerebro” (Gallagher y Zahavi, 2014: 200-201). Bajo la perspectiva del funcionalismo bastaría tener la información correcta y la sintaxis adecuada de las funciones del cerebro, para poder generar la experiencia cognitiva. Esto significa que, tanto para el reduccionismo, como para el funcionalismo, el cuerpo pierde importancia en la constitución del yo y en la elaboración del conocimiento. Aunque Schmitz no critica explícitamente al reduccionismo y al funcionalismo, sí se puede inferir que él rechaza estas posturas, ya que en ellas todas las vivencias corporales se reducen a datos o funciones de datos para explicar el funcionamiento de la mente. La separación entre mente y cuerpo sería, lejos de una solución al problema, su radicalización de la ficción del cuerpo como objeto u organismo sometido a relaciones causales.

Según Hermann Schmitz, esta representación objetiva de relaciones causales del cuerpo (*Körper*) ha suplantado las certezas subjetivas de las vivencias de nuestra carnalidad (*Leiblichkeit*). En el estudio causal del cuerpo, las vivencias se pierden como un residuo sin importancia central, pues la pregunta de orientación causal asume el rol principal. En las ciencias naturales y en el desarrollo del saber técnico se reduce la experiencia subjetiva del cuerpo a la explicación de relaciones causales. Según Schmitz, la forma de la pregunta causal es la siguiente. “¿Qué ‘hace’ x? ¿Cuál es la causa (*Ursache*) para x?” (Schmitz, 2003: 204). Con la pregunta causal se atiende a procesos que se pueden reproducir o reconstruir independientemente del individuo que los padece. En la pregunta causal se busca eliminar la dimensión vivencial del sujeto de estos procesos.

Es verdad que la pregunta por las causas es significativamente importante; por ejemplo, en el caso de las denominadas enfermedades clínicamente silentes (del Pino, 2016). En ellas, la sensación de enfermedad no es directamente experimentada como síntoma por parte del paciente, tal el caso de la osteoporosis. No obstante, este tipo de enfermedad no significa que todas las sensaciones corporales deban ser desestimadas o reducidas a los procesos causales del organismo; por el contrario, la carencia de un síntoma en determinadas enfermedades señala la dificultad de mantener una relación continua entre los procesos orgánicos y las vivencias del sujeto paciente. Parece existir cierta autonomía de las vivencias del paciente frente a los procesos orgánicos. Algo similar parece ocurrir en el caso de las denominadas enfermedades psicosomáticas y los trastornos somatomorfos; en las que las alteraciones orgánicas se desarrollarían tras importantes cambios en la organización personal de la vida, o consecutivamente a la experiencia de estrés psicosocial importante (Rivera y Bulbuena, 2014). Otro caso en el que la cadena causal parece romperse o no alcanzar a explicar la complejidad de las vivencias es el caso de la depresión y la despersonalización (Sierra-Sigiert, 2008).

Schmitz reconoce que en esta imagen del mundo elaborada por las ciencias naturales y la técnica anidan tres axiomas que nos sustraen toda la riqueza de la experiencia subjetiva. El primer axioma expresa que las informaciones del mundo exterior o entorno llegan al cerebro solo a través de los receptores de los órganos de los sentidos y llevadas por los nervios al cerebro. El segundo, que con ese funcionamiento los mensajes afectantes se ven privados de su diferenciación. Tercero, que el percibir se constituye en el cerebro o camino sobre el cerebro (Schmitz, 2016: 311-312). Sin embargo, la formación de lo percibido y el sentido de esta percepción no quedaría esclarecida en esa reconstrucción de información proveniente del exterior. Entonces, la explicación causal no es suficiente según propone Schmitz. Se puede reemplazar la línea causal orgánica por una línea causal psíquica sin que el sentido o significado subjetivo del dolor quede explicado. ¿Qué significa que algo duele?, esta pregunta no puede ser agotada por la reconstrucción retrospectiva de cadenas causales, sean estas físicas o psíquicas.

La representación del cuerpo como un organismo es, según Schmitz, el resultado de la “ficción útil de las ciencias naturales y la técnica” (Schmitz, 2016: 117). Esta “reducción del cuerpo” es explicada brevemente por Schmitz del siguiente modo: “Este cuerpo humano científico es una colección de datos que se recogen sobre una base de abstracción reduccionista con la ayuda de aparatos que se construyen bajo condiciones previas y de acuerdo con teorías físicas (...)” (Schmitz, 1999: 199). La “ficción útil de las ciencias naturales” habría reducido nuestra comprensión del cuerpo en un conjunto de datos objetivos, medibles y sometidos a relaciones causales.

Es así que, según el autor de la Nueva Fenomenología, la representación del cuerpo humano como conjunto de órganos es un producto ficcional, constelacionista, de las ciencias naturales y la técnica (Schmitz, 2016: 117; 1999: 199). En otras palabras, nuestras sensaciones carnales son sustituidas por la imagen del cuerpo o por la explicación causal de su funcionamiento. La explicación causal de los procesos corporales habría producido una reducción de las variadas vivencias de nuestra existencia, muchas de ellas que apenas podemos expresar o explicar, a la representación de un cuerpo que se comporta como un objeto, un organismo o como el portador de características fácilmente identificables y voluntariamente variables.

Esta reducción de las vivencias a la representación del cuerpo como objeto y organismo correspondería a una determinada imagen del mundo o base de abstracción. “Por base de abstracción (*Abstraktionsbasis*) de una cultura comprendo –escribe Schmitz– un campo del que se extrae sus conceptos básicos, que dan la perspectiva a las teorías y evaluaciones, aunque muchas de estas difieran entre sí” (Schmitz, 2018: 314). La base de abstracción permite que el individuo encuentre a su cuerpo como un objeto entre otros; esto significa que en la explicación científica se da prioridad a las relaciones causales entre partes del cuerpo y las vivencias quedan relegadas. Al respecto se puede leer:

Pero esta certeza [de las vivencias que nos afectan] pasa a un segundo plano frente la idea de que tales resultados o estados [por ejemplo, dolor, cosquilleo, etc.] ocurren donde el ser humano encuentra partes de su cuerpo (cuerpo, cabeza, abdomen) o en otras [que no son directamente visibles] (cerebro, corazón, etc.). Entonces, son tomadas como procesos que se producen en el cuerpo, transferidas al cuerpo como sensaciones de este cuerpo. El resultado de ello es que el ser humano puede distanciarse de su cuerpo, mirarlo, y explorarlo, mientras que [por otra parte] realmente tiene que sufrir en sí mismo su dolor, su hambre y su alivio. (Schmitz, 2016: 143)

La base de abstracción de las ciencias naturales y la técnica tienden a encubrir o reducir la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo por explicaciones de orden causal. Por ejemplo, en el caso del dolor, nuestra sensación de dolor pasa a ser rápidamente considerada en el consultorio médico como un síntoma de algo que se oculta. El dolor como síntoma expresa la concepción de una relación causal, en la que el dolor es su efecto más visible. Este efecto debe ser dejado de lado para abordar la causa. En este sentido, se suele afirmar que el dolor es una alerta, un llamado de atención sobre algún funcionamiento irregular de las funciones del cuerpo.

Según Schmitz, las ciencias naturales buscan sustituir nuestra experiencia y percepción con sentido por relaciones causales que solo hablan de retención y conservación de información, pero no del mundo percibido ni de nosotros en sentido fuerte del término. Estas ciencias reducen todo lo existente en la experiencia a una imagen del mundo regida por la causalidad, lo que no necesariamente es falso, pero sí insuficiente y, a veces, inconsistente. El filósofo alemán afirma que el cuerpo de las ciencias naturales es una construcción, siempre mejorable, cuya finalidad es ayudar a realizar pronósticos sobre el hacer, y dejarse hacer del hombre, mediante la técnica (Schmitz, 2011: 144).

En síntesis, la idea de cuerpo es el resultado de la representación objetiva y constelacionista propuesta por la medicina, arte y filosofía occidental. El resultado en la vida práctica es que llegamos a confundir y remplazar las vivencias carnales por la imagen del cuerpo. Consideramos prioritaria la narración causal de los procesos impersonales en tercera persona, en vez de retomar como fundamento la vivencia de las sensaciones carnales. Esa tendencia, convertida en costumbre, nos habría alejado del fundamento carnal de la vida, haciéndonos extraños a nosotros mismos. Así, por una par-

te, la representación objetivo-constelacionista nos ofrece imágenes o conceptos de nosotros como partes que están en el espacio tridimensional; por otra, tal representación nos ofrece imágenes o explicaciones de nosotros mismos como un organismo sometido a relaciones causales. Así, la dimensión de la libertad y de la afectividad humana se desvirtúa, perdiendo de horizonte que el ser humano es una persona carnal que vive en situaciones. El ser humano se encuentra en situaciones que están dinámicamente impulsadas por la vivencia carnal, de la que la explicación orgánica es solo un modo de abstraer nuestra complejidad existencial. Esto permite comprender el porqué cuando estamos bajo la mirada médica, ella se comprende nuestro dolor como un efecto o un signo de una enfermedad o del mal funcionamiento del organismo, y, casi nunca, como la manifestación de nuestra situación existencial.

¿Qué es entonces la carne que Schmitz desea diferenciar del cuerpo? ¿Cómo reconocerla? ¿Acaso no son las vivencias o sensaciones de dolor, hambre, cansancio, nada más que modalidades de la percepción de las cosas que están fuera de nuestro cuerpo? ¿Es posible describir la carnalidad? Tratemos, mediante un ejercicio fenomenológico, de redescubrir los aportes de Schmitz.

3. DEL CUERPO PROPIO A LA CARNE: ESTUDIO DEL DOLOR

3.1. Sobre el propio cuerpo

En la segunda parte del fragmento citado de la novela de Yourcenar, el cuerpo de Adriano deja de ser solo un objeto subordinado a la mirada del médico. Ese ya no es un cuerpo entre otros, sino su cuerpo, “mi cuerpo”. En esa expresión, Adriano se refiere a la vivencia subjetiva de “su” cuerpo, como “mi” cuerpo, y en este caso cada uno puede pensar en el suyo propio. Cada quien tiene su propio cuerpo, esto, en sentido subjetivo, significa una relación inalienable e inmediata de experiencias vitales. En estas experiencias, que me indican que estoy vivo, encuentro mi propio cuerpo, este propio cuerpo vivenciado me da la certeza de que lo que siento es la manifestación de mi propia existencia.

El cuerpo de Adriano se le aparece como una propiedad, como algo digno de cuidado; en ese sentido, su cuerpo es objeto de responsabilidad. El cuerpo de Adriano no es solo un objeto o una propiedad, sino que posee una actividad propia. Por una parte, su cuerpo se ofrece como un sirviente, como un compañero fiel, más seguro y conocido que su alma. Por otra, se presenta como un “un monstruo que acabará devorando a su amo”. El pasaje de la novela de Yourcenar nos permite atender a las diferentes experiencias del cuerpo como objeto, bajo la mirada del médico, como objeto de propiedad, bajo la mirada de su poseedor, pero también como algo que se ofrece dócil y salvaje, escapando por completo a la voluntad. Esta complejidad de la experiencia de la corporalidad ya fue revelada por Husserl cuando destaca la diferencia entre cuerpo sentido y cuerpo sentiente, que dará paso a la idea de cuerpo propio.

Cada quien tiene su propio cuerpo, puede verlo y sentirlo. En la captación del propio cuerpo mediante los sentidos se ejecuta una actividad reflexiva, ya estudiada por Edmund Husserl en los §§ 36-40 del segundo tomo de *Ideas*. Husserl emprende en los párrafos referidos un estudio de la constitución perceptiva del cuerpo en su naturaleza material de sujeto psicofísico. El cuerpo propio de cada quien se revela en las sensaciones ubiestálicas, que son la sensación localizada que el cuerpo tiene de sí cuando está en contacto con los objetos externos. “Y así en general mi cuerpo,

al entrar en relación física con otras cosas materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos referidos al cuerpo y a las cosas, sino también sucesos específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS” (Husserl, 2005: 185-186). Así continúa Husserl, cuando afirma que “el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él” (Husserl, 2005: 186). Las ubiestesias son sucesos que faltan en las meras cosas materiales, son puestas por la corporalidad. “Todas las ubiestesias pertenecen mi alma, todo lo extendido a la cosa material” (Husserl, 2005: 189). Estas sensaciones no son equivalentes con la forma de las cosas. “La ubiestesia que se dilata sobre la palma de la mano y hacia adentro de ella no es una contextura real de la cosa (...)” (Husserl, 2005: 189). Por su parte, las sensaciones cinestésicas están ligadas al movimiento del cuerpo, que además va delimitando el modo en que el objeto se constituye frente a nosotros. Todavía en relación con los objetos externos, Husserl señala que la diferencia entre la visión, la audición y el tacto se manifiesta en que en los dos primeros sentidos, los órganos no interfieren, del modo en que sentimos también nuestra mano, cuando palpamos un objeto. El cuerpo propio se diferencia de las cosas, porque pone en ellas algo que estas no ofrecen, una sensación de propiedad.

Husserl encuentra la complejidad de la constitución del cuerpo cuando atiende a la sensación que surge cuando una mano palpa la otra. Una duplicidad de sensaciones entre sentiente y sentido aparecen. “En el toque de mano con mano tenemos lo mismo, solo que más complicado; tenemos entonces dos sensaciones y cada una doblemente aprehensible o experimentable” (Husserl, 2005: 186). En la autopercepción táctil, el sujeto se convierte en sujeto del cuerpo, sujeto corporal y, no obstante, su cuerpo se revela como objeto. Esta paradoja será uno de los puntos de discusión más interesantes de la fenomenología del cuerpo. De hecho, Husserl considera que “[e]l cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la actualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor y similares” (Husserl, 2005: 190). En la autopercepción táctil del cuerpo, Husserl parece encontrar el modo más importante de la constitución del cuerpo, pues en ella, mi cuerpo y mi sensación, “(...) se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo” (Husserl, 2005: 190). En la percepción táctil el cuerpo sentiente se convierte en cuerpo sentido, así el cuerpo se constituye como mi cuerpo, como cuerpo propio.

Parece que en la autopercepción táctil se podría encontrar una dialéctica de la apropiación del cuerpo como cuerpo propio, que requiere lo externo del cuerpo y percibirlo a este como objeto a medias. Frente al énfasis que Husserl otorga a la ubiestesia y cinestesia en estos pasajes, Schmitz parece resaltar la importancia de las sensaciones cenestésicas, preguntándose si sensaciones como “calor, frío, dolor y similares”, mencionadas por Husserl, son equivalentes a las que se revelan por el tacto o la visión. La investigación de Schmitz hará énfasis en las sensaciones que no dependen del tacto o de la visión para captar las vivencias subjetivas. Esto conduce a Schmitz, según nuestro parecer, a un estudio que renueva la concepción general de las cenestésias. Como veremos a continuación, Schmitz buscará el estudio no del cuerpo, como vimos en el subtítulo precedente, ni del propio cuerpo, como aquél que se revela por el tacto y la visión, sino el de la vivencia de la autoafección de la carne.

A diferencia de los objetos, mi cuerpo nunca se da por entero fuera de mí, como ya describió Husserl, pero ¿qué ocurre en las sensaciones de dolor, calor, frío y hambre? En ellas, según Schmitz la dimensión subjetiva está afectada sin que exista primacía de objeto alguno. De hecho, en ellas acontece la auto-afección de la carne. En estas sensaciones, la sensación es subjetiva, “me siento a mí mismo” y no el cuerpo como un objeto. Este “mi” cuerpo no sería la expresión de algo que “se tiene” (en el sen-

tido de un objeto), sino de aquello que “yo soy”, es decir, mi carnalidad. A esta carnalidad le pertenece el carácter de la “miosidad” o “mismidad” (*Meinhaftigkeit*) (Schmitz, 2009: 31), es decir, el que cada vivencia carnal se presenta como “mi” propia vivencia. Frente al cuerpo y al cuerpo propio, Schmitz se concentra en la sensación carnal.

3.2. Sobre la carne en la Nueva Fenomenología

El término *Leib*, que nosotros traducimos por carne, es usado por Schmitz en el sentido de una sensación auto-afectiva que corresponde a alguien que tiene conciencia y cuyas experiencias son hechos subjetivos (*subjektive Tatsache*). Estas experiencias subjetivas se expresan invariablemente en primera persona, pues son la vivencia de algo que nos atinge o nos afecta de tal manera que toda la significación del hecho queda todavía implícita para nosotros mismos. aunque después puedan ser explicadas por uno mismo o por otra persona. Para comprender qué entiende Schmitz por carne se debe considerar el origen del término y las vivencias señaladas con él.

Según explica Schmitz (2011: 5), la palabra *Leib* provendría del antiguo y medio culto alemán “*lîp*”, que significaría “*vita persona corpus*” (*sic*), es decir, “vida, persona y cuerpo”. No obstante, Schmitz encuentra el sentido central de esta palabra en el canto de cruzada del juglar Friedrich von Hausen (siglo XII). Schmitz cita un fragmento del canto, en el que la voz poética expresa una tensión entre el corazón que quiere ir a la batalla (*Herz*) y “*lîp*” que prefiere dirigirse hacia la amada. Ellos, que alguna vez estaban unidos, se encuentran ahora divididos. El análisis de Schmitz es todavía más breve que el fragmento citado y se concentra en afirmar que en ese pasaje además de los tres significados registrados por el diccionario, el término “*lîp*” debe comprenderse como la experiencia de una tensión propia y contradictoria que no se reduce a las partes orgánicas del cuerpo. Hasta ahí llega el análisis de Schmitz.

Se podría ampliar el análisis del uso del término “*lîp*”, afirmando que la tensión se siente como contradictorias en la misma persona. Se podría inferir que Schmitz desea indicar que en el origen del término *Leib* aparece un impulso dinámico que se siente como una tensión entre corazón (*Herz*) y “*lîp*”; pues mientras este quiere ir al encuentro de los otros, aquel otro prefiere lo contrario, huir a los brazos de la amada. Aunque podría interpretarse el pasaje como una tensión entre el impulso elevado de responsabilidad y valor (lucha en la batalla religiosa) y el impulso ligado al placer, al amor, casi sexual (volverse hacia la amada); parece que el pasaje podría ser más útil si no se hace énfasis en el contenido de los impulsos, sino en su fuerza dividida y tensa en un mismo individuo.

Si se prosigue con nuestra interpretación del pasaje propuesto por Schmitz, se puede afirmar que el “*lîp*” mismo sería una fuente de tensión sensible con direcciones contrapuestas que no corresponden con los órganos biológicos. En la experiencia del “*lîp*” aparece una tensión, una confrontación, una dinámica que se siente como impulso no sujeto a relaciones de causa y efecto; sino un impulso inmediato y complejo. En otras palabras, la persona parece tener una voluntad o un deseo complejo. Ella desea dos cosas por igual. Esa sensación del deseo o de la voluntad compuesta se siente, diríamos en términos más contemporáneos, en “carne propia”. Algo en nosotros quiere dos cosas distintas, el propio-cuerpo desea en dos direcciones distintas. La conclusión a la que se debería llegar en este punto es que eso que se denomina carne (*Leib*) se caracteriza por una sensación inmanente dinámica, una tensión que puede ser contradictoria y multidireccional.

Es verdad que Schopenhauer ya había caracterizado estas vivencias como el conocimiento a priori de la voluntad, es decir como la experiencia de las afecciones inmediatas de dolor y en el placer. Schopenhauer en el párrafo 18 del segundo libro del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, escribe que mi propio-cuerpo y mi Voluntad “son uno (...) o mi propio-cuerpo es la objetividad de mi Voluntad” (Schopenhauer, 1988: 151). La carnalidad aparece como principio de fuerza y vitalidad.

La vivencia de la carne (*Leib – lîp*) es descrita por Schmitz como un impulso complejo y dinámico; ya que el propio-cuerpo es el conjunto unificado de los movimientos involuntarios en relación de impulso vital. Esta vivencia recibe diferentes nombres a lo largo de la obra de Schmitz, muchos de ellos producen algunas confusiones al lector, pero parecen estar siempre dirigidos a expresar las propiedades dinámicas de la carne. Por ejemplo, las vivencias carnales están ligadas íntimamente a las impresiones (1964), al sentimiento vital o sentimiento carnal (*Lebens- Leibgefühl* en Schmitz, 1999: 41), a las islas carnales (*Leibesinseln* en 2018: 117-118; 2011: 55-60), a los movimientos carnales (*leibliche Regungen* en 2018: 116; 2009: 34), a las experiencias de vida involuntaria (*unwillkürliche Lebenserfahrung*) y, además, aparecen como impulso vital (*vitaler Antrieb* en 2009: 35) y movimientos involuntarios (*unwillkürliche Regungen* en 2011: 5).

Se puede apreciar que la carne, según Schmitz, no es una sustancia, no es un objeto, sino es la unidad dinámica de la tracción vital, que, según su fuerza y modos de enlace, caracterizan los diferentes movimientos carnales. En este sentido, Schmitz parece lograr una ampliación de la indagación fenomenológica de la carnalidad. Schmitz identifica por lo menos cuatro tipos de movimientos carnales (2009: 34-35; Schmitz, 2011: 4-9; 2016: 147-148) que se diferencian por su grado de complejidad, según la fuerza y forma de enlace del impulso vital, su relación con los sentimientos atmosféricos, su dinámica y la forma de su orientación o dirección.

En primer lugar, están los simples movimientos carnales como susto, dolor, angustia, hambre, sed, picar, cosquilleo, asco, gusto, voluptuosidad, cansancio, frescura, debilidad y otras. En segundo lugar, están los movimientos carnales que han sido afectados por sentimientos. Entre ellos, el estar feliz, estar triste, guardar rencor, estar molesto, avergonzarse, amar, odiar, estar encantado, temer, tener miedo (*Bangigkeit*), ansiedad. Según Schmitz, los sentimientos no son valoraciones de la conciencia, sino fenómenos atmosféricos. Los sentimientos tienen forma espacial, de un volumen sin superficies, pues podemos sentir una atmósfera de seriedad, de alegría, tristeza en diferentes contextos. Estas atmósferas afectan nuestra sensación carnal, manifestándose como movimientos carnales de amplitud en la alegría, o estrechez en la angustia.

En este sentido, los sentimientos se experimentan como una atmósfera que se nos impone con seriedad innegable, sea cual sea su forma, si alegre o de los otros ejemplos mencionados. El tercer tipo de movimientos carnales son los movimientos sentidos, como temblar, estremecerse (*Jucken*), morder, tragar (*Schlucken*), inhalar, exhalar, ir, asirse, bailar, hablar, escribir. En estos movimientos no se pone en primer lugar lo visible por los sentidos externos, sino la descripción de las tensiones y dinámica carnal que se siente en el respirar jadeante, después de haber corrido mucho. El cuarto tipo corresponde a las direcciones carnales (*leibliche Richtung*) y se refiere a la sensación de cierre o apertura que se experimenta cuando se pasa de enfocar la mirada en un lugar cercano, como para leer, o al agachar la mirada en la vergüenza, a mirar hacia el cielo o al horizonte. También se piensa en el intercambio de miradas entre personas que discuten, se hablan, o solo callan en diferentes situaciones como la pelea,

la amenaza, la comunicación de ideas, el enamoramiento y otras. En este sentido, carnal es lo que alguien siente en diferentes zonas de su cuerpo, gracias a la tracción vital y a los movimientos carnales, de manera independiente de los límites orgánicos que puedan ofrecerse por los cinco sentidos (Schmitz, 2011: 5).

De la observación sobre el antiguo uso del término “*líp*”, Schmitz busca enfatizar que el término carne entiende experiencias dinámicas e innegables que están ligadas al hecho de estar vivo y presente en un aquí y ahora, que forman la base vivencial de ser cada quien uno mismo. La sensación compuesta de la carne, esas tensiones contradictorias, no solo señalan una experiencia de direccionalidad, sino que al mismo tiempo indican un lugar absoluto de la vivencia. En una sensación de contradicción, al desear dos cosas al mismo tiempo, uno puede sentirse jalado a un lado y al otro. En todo caso el punto intermedio de esos extremos que nos llaman o a los que nos dirigimos es la carne. Aunque una persona tenga deseos compuestos, no puede negar que ella misma es quien siente esa contradicción. Esta sensación de contradicción y de propiedad (o miosidad) es la razón por la que estos hechos subjetivos están cargados de significatividad para el sujeto. De ahí que la carne no sea solo un punto dentro de un espacio geométrico, sino el eje existencial a partir del cual surgen todas las demás orientaciones. Pero estas orientaciones no son de un lugar interior a uno exterior geométrico, sino, en este ejemplo, hacia determinados polos del deseo.

Schmitz se concentra en la carne como experiencia subjetiva, significativa y no como corporalidad objetiva y carente de subjetividad (2018: 117). Schmitz busca superar la reducción del cuerpo como objeto y organismo y buscar nuevamente una vía de acceso más receptiva a la experiencia de la carnalidad (*Leiblichkeit*). En esta experiencia, la carne es equivalente a la auto-afectación del sujeto, como ya vimos con el concepto de cenestesia. No obstante, este concepto es ampliado por la descripción de sus categorías dinámicas fundamentales. Estas sensaciones, experiencias de vida o movimientos de la carne, forman la carnalidad y esta es el tema central de la fenomenología según Schmitz (2018: 117).

La experiencia de la carne corresponde al trato vivo y cotidiano con nosotros mismos, los otros y el mundo. A diferencia del cuerpo, cuya representación está mediada por datos objetivos de las ciencias naturales y la técnica, la carne nos provee de vivencias dinámicas. Schmitz escribe al respecto:

(...) el percibido cuerpo [propio] humano en el trato vivo (en la comunicación carnal) -una cosa con carácter y cara, con la mitad de las medias-cosas como la mirada y la voz, con procesos de forma y caracteres sinestésicos, como he descrito la cosa en mi teoría de la percepción (Volumen III Parte 5)- está más cerca de la carne propia percibida que del cuerpo científicamente objetivable y se relaciona con el cuerpo en la percepción y con todos los contactos construidos a partir de él (por ejemplo, en la conversación) a través de la comunicación carnal. (Schmitz, 1999: 199)

En este pasaje, Schmitz sugiere que el cuerpo propio y la carne se dan al mismo tiempo en la vida cotidiana. El cuerpo propio es lo que veo y palpo como mío, cuando siento mi carne. El cuerpo propio no puede darse por completo como un objeto, ya que en él, dentro y fuera de sus límites, se vive la carne. Carne y cuerpo propio se diferencian del cuerpo objetivo, como ya vimos; pero carne y cuerpo propio parecen no ser equivalentes.

Es verdad que aquí nos enfrentamos a una diferenciación entre carne, cuerpo propio y cuerpo como objeto de las ciencias, que no siempre resulta clara en la filosofía de Schmitz, o que, por lo menos, produce algunos problemas. No obstante, aquí nos concentraremos en tratar de aclarar un poco más esta

relación, dejando de lado el ya descrito cuerpo objetivo, para revelar cómo la carne posee su propia dinámica. Esta debería hacerse comprensible a partir del estudio del fenómeno aflictivo.

3.3. Ejercicio fenomenológico sobre el dolor

Realicemos un breve ejercicio fenomenológico sobre el dolor para comprender mejor a qué se refiere Schmitz con la categoría de carnalidad. Según Schmitz, un fenómeno solo se revela en una situación. Así que retomamos no el dolor de manera pura y directa, sino en la situación de un accidente en bicicleta. Abordemos la vivencia del dolor a partir de esta situación relativamente común y tratémosla desde la orientación fenomenológica propuesta por Schmitz para comprender de dónde provienen los conceptos que propone en su estudio de la propio-corporalidad. Como sabemos, la estructura de la pregunta fenomenológica es la siguiente: “¿Cómo y qué se vive en tanto hecho (*wird tatsächlich erlebt*), cuando se vive eso, que es nombrado así o así (en lo sucesivo: x)?” (Schmitz, 2003: 204). En estructura plantea primero la indagación de la manera en que una experiencia es vivenciada. ¿Cómo se vive o se siente tal o cual experiencia? En segundo lugar, esta pregunta indaga por aquello que en esa experiencia es innegable. En esta pregunta se sugiere que las experiencias innegables de nuestra vivencia son prelingüísticas y el filósofo debe buscar expresarlas de la mejor manera. Sabemos que existen diferentes abordajes fenomenológicos importantes sobre el dolor, como los de Frederik J. J. Buytendijk, Henri Bergson, Michel Henry, Agustín Serrano de Haro. Estos aportes serán estudiados en otro artículo específico sobre el tema, pues aquí nos concentramos en la vivencia aflictiva, solo para dejar entender el concepto de carne en Schmitz.

Pongámonos en situación. Supongamos que sufrimos una caída mientras manejábamos bicicleta. Manejábamos bicicleta, seguramente, sin prestar especial atención a lo que hacíamos. Nuestras piernas se movían regularmente y nuestras manos regulaban la velocidad con el juego necesario de pedales y frenos para no perder el control. Lo hacíamos bien, pues subimos en ella, nos dejábamos llevar, avanzamos varias calles, respetamos los signos de tráfico, avanzábamos por nuestra ruta acostumbrada, y, no obstante, el accidente ocurrió. ¿Qué sentimos?

Ahora estamos adoloridos en el piso. Aunque es probable que no nos hayamos desmayado, necesitamos algo de tiempo para que lo que está a nuestro alrededor recobre su forma. Durante el pedaleo casi no nos sentíamos a nosotros mismos, tras el accidente nos sentimos a nosotros mismos adoloridos. Entre el último recuerdo del avance y el dolor del accidente hay una breve, aunque importante ruptura de la línea temporal, y un nuevo comienzo. Pedaleábamos, algo falló y caímos de la bicicleta a gran velocidad, aunque parte de lo ocurrido nos haya parecido en cámara lenta.

Resulta difícil reconstruir paso a paso todo el accidente. Hay un momento en el que la línea de sucesos se pierde y con ella, nuestra identidad relativa se suspende. En el presente primitivo se vive una experiencia pre-personal. Esta vivencia es denominada presente primitivo (*primitive Gegenwart*). En esta vivencia, el sujeto pierde toda orientación del entorno y experimenta un nuevo comienzo. Nos parece que la vivencia del presente primitivo es una ruptura de la continuidad en una línea temporal biográfica (Schmitz, 2015: 41-42). Tal ruptura, o pausa, es producida por una vivencia fuerte. Este punto en realidad es una vivencia de intenso estrechamiento, una contracción o una estrechez de la situación en un yo absoluto sentiente y atingido (*betroffenes Subjekt*) por su propio dolor.

Hemos caído y un dolor fuerte se apodera de nosotros hasta que nosotros mismos nos confundimos con el dolor, perdiendo la orientación relativa del entorno. En la experiencia del dolor lo primero que encontramos es la vivencia de uno mismo. El dolor y uno mismo se viven inmediatamente, no hay un discurso o una inferencia que medie. En el momento en que siento un profundo dolor, tengo la vivencia de que yo mismo me convierto en el dolor. En la vivencia del dolor intenso, no se experimenta el dolor como un objeto frente a una conciencia que aprecia y debe juzgar si lo que siente es o no un dolor; por el contrario, uno vive el dolor y se vive a sí mismo en el dolor. Esa inmediatez del dolor se experimenta como una identidad absoluta (*vertikale / absolute Identität*), en otras palabras, en la experiencia del dolor no hay mediación de representación alguna para reconocernos a nosotros mismos como un sujeto dolorido. En el momento del dolor intenso somos nosotros mismos nuestro dolor. Esto quiere decir, que estamos plenamente atingidos, mezclados, afectados, por el dolor.

En el presente primitivo, el sujeto se siente a sí mismo como una identidad absoluta y no relativa o identificada con algún aspecto de la situación o entorno, pues esta última se ha perdido. Al respecto explica Schmitz:

En una identidad absoluta, sin necesidad de identificación, puede alguien encontrarse a sí mismo, si lo que sale a su paso coincide con aquél a quien que sale al paso, de un modo notorio, sin que haya margen para una comparación. Esto sucede durante un estremecimiento o sobresalto, o cuando se da un intenso estrechamiento (*Engung*) de la carne (*Leib*), con la irrupción repentina de algo nuevo, por ejemplo, en el susto, en el estremecimiento por un dolor impresionante, la sacudida violenta o el espanto que se siente cuando uno queda paralizado, o cuando se pierde el suelo bajo los pies. (Schmitz, 2009: 33-34).

El sujeto doliente, atingido por el dolor, se experimenta a sí mismo de manera independiente a la posición que ocupa en la e incluso a su adscripción cultural. En el momento en que siento el dolor, me experimento como un sujeto adolorido y despojado de toda identidad relativa, adscrita, horizontal, personal, social o cultural (*horizontale / relative Identität*). En el presente primitivo marcado por el dolor intenso, todo el entorno y nuestras relaciones circunstanciales (es decir, referidas a su situación) se reducen a la vivencia del sujeto doliente. En la identidad absoluta, el sujeto se experimenta como el dolor mismo.

Esta ruptura de la continuidad narrativa del accidente se produce por la vivencia involuntaria del presente primitivo. Con el accidente y el dolor se da una ruptura con la continuidad o duración (*Einbruch des Da-hin-während*), y solo se siente un aquí del dolor que coincide con un ahora. Esto es experimentado como algo que es, es decir, junto al dolor sentido algo comienza a diferenciarse del resto de cosas que están alrededor; poco a poco aparece el yo del dolor con diferencia de lo que está alrededor. Este yo absoluto del presente primitivo es una vivencia subjetiva carnal (*leibliche Erfahrung*). En esa experiencia aparece la carne como aquello que es mi “mismidad” intensa, inmediata e incuestionable. Esta es la experiencia de un presente fundamental, la raíz del aquí y ahora (Schmitz, 1964: 9-13; 196; 197), como un principio de individuación (Schmitz, 1964; Andermann, 2012: 137). Esta vivencia solo se produce en experiencias intensas.

Como se ha señalado, en la vivencia del dolor se siente involuntariamente un estrechamiento (*Engung*) que genera el presente primitivo. En el presente primitivo, la situación vivida desplegada se pierde y se funde toda orientación en una vivencia que desgarrar la continuidad o duración temporal. El sujeto solo siente un estrechamiento tenso. Esta vivencia es el sentido propio-corporal del sujeto. El

sujeto se siente a sí mismo como ese estrechamiento tenso. Lo que se experimenta es una tensión que se estrecha sobre sí misma hasta ser lo suficientemente incómoda, generando un irrealizable deseo de fuga. Es así que la carne, como sujeto atingido, está adolorida, en ella nos experimentamos a nosotros mismo en la vivencia de la estrechez tensada, como si fuera una corriente eléctrica que va de un lado a otro. El dolor como un estrechamiento privativo, muy tenso, es lo que hemos sentido con la caída de la bicicleta. Lo que no sentimos en el momento del accidente. En esa vivencia no hay, según Schmitz, percepción alguna sobre los procesos fisiológicos que conforman la narración de la perspectiva de la tercera persona, no se siente el cuerpo, sino la carne auto-afectada.

Mientras eso ocurre, ¿qué sentimos? La vivencia del dolor es sentida como una tensa estrechez. En el dolor, así como en el susto intenso, sentimos que nuestra existencia se contrae de manera intensa. En la vivencia de dolor se experimenta la vivencia de contraerse sobre sí mismo. Para este tipo de experiencia hay una expresión coloquial utilizada en gran parte de la región andina de América del Sur, esta es “hacerse chuño”. El chuño es la papa deshidratada mediante procesos de congelamiento y presión; por lo que el resultado es que el extendido y casi esférico alimento, queda completamente comprimido, duro e irregular. Esta expresión se utiliza cuando alguien sufre un susto fuerte o una tristeza profunda en la cual siente que “su corazón se ha hecho chuño”.

En esta forma de la experiencia se puede apreciar de mejor modo la diferencia entre el cuerpo, como representación anatómica y objetiva de varios órganos en el espacio tridimensional, de la carne (*Leib*), en tanto vivencia de uno mismo. En el dolor vivido en el accidente de bicicleta aparece la carnalidad (*Leiblichkeit*). En el presente primitivo no experimentamos nuestro cuerpo como un objeto con superficies en un espacio tridimensional, sino que nos sentimos a nosotros mismos en la vivencia del desgarramiento de la continuidad de la narración biográfica. Esta sensación tiene la forma de estrechez tensada, como una corriente eléctrica, un rayo, un pellizco o un chasquido. El dolor se experimenta como una tensión contractiva de la carne.

En el presente primitivo y la identidad absoluta, la línea temporal del ir en bicicleta se quiebra abruptamente. La pérdida de esa continuidad se experimenta como la vivencia del sujeto en su identidad absoluta. De un modo complejo, Schmitz afirma que, en esta experiencia, el sujeto se siente a sí mismo sin identificación o mediación alguna; por lo tanto se vivencia a sí mismo en una relación indivisible con su ser atingido o afectado (Schmitz, 2017: 17). En esa vivencia, el sujeto solo puede sentirse a sí mismo en su carnalidad pura. Por lo tanto, en la vivencia del dolor intenso, el sujeto doliente se experimenta a sí mismo sin la mediación de una identidad relativa, personal, social, política o cultural. El sujeto adolorido solo se vive como un algo, aquí, ahora. En la vivencia del presente primitivo el sujeto carnal llega la auto-afectación absoluta, pudiendo perder toda referencia relativa. Toda pérdida de conciencia es un retorno al presente primitivo de la auto-afección absoluta. Ya que el presente primitivo marca un alto en la línea temporal, este es capaz de marcar hitos dentro de la identidad autobiográfica.

Después de la pérdida de conciencia, o autoafectación absoluta, que implica el presente primitivo, el sujeto retorna lentamente al presente desplegado (*entfaltete Gegenwart*). Tras la ruptura de la línea temporal, la vivencia del presente primitivo como identidad absoluta, se experimenta un nuevo comienzo mediante el presente desplegado. En el presente desplegado, el sujeto siente cómo la situación se organiza en torno a él, otorgándole el sustento para la identificación.

Con la experiencia del dolor se vive un determinado aquí y ahora, que se forma como existencia y nos permite reconocernos como un yo adolorido sobre medio de la calle. En ese momento se comienza a

pasar del presente primitivo al presente desplegado, la identidad absoluta se abre al absoluto “aquí” (*Hier*). Es la vivencia de estar en un lugar que es absoluto, pero después se experimenta como el punto cero de todas las demás referencias de cerca o lejos. Después se abre paso el “ahora” (*Jetzt*), como un instante absoluto a partir del cual se experimentará el antes y después del accidente. Aparece el “ser” (*Sein*) y el “esto” (*Dieses*) hasta que podemos decir aquí y ahora, frente a esta situación, estoy “yo” (*Ich*) (Schmitz, 2009: 55). El presente primitivo nos conduce desde el instante de la vivencia de estrechamiento tenso y la atingencia de la identidad absoluta como un dolor intenso hacia una expansión (*Weitung*) que relaja la sensación y se convierte en el presente desplegado que nos ofrece la posibilidad de orientarnos nuevamente en nuestro entorno.

Estamos en el piso y poco a poco volvemos a reconocernos a nosotros mismos, tendidos en el piso de la avenida. La vivencia del dolor fue experimentada como una contracción tensa e inmediata, que posee el carácter instantáneo del presente primitivo. Ahora bien, la contracción o estrechamiento privativo del dolor en su momento más intenso, por decirlo así, se suelta en el desarrollo del presente desplegado. Al soltarse la tensión, aparecen zonas o regiones adoloridas, algún ardor, pellizcos, calambres, tumefacciones, hormigueos. Nuestra carne que se había estrechado demasiado ahora parece extenderse y sentir cierto movimiento de amplitud (*Weitung*). Esta vivencia, sin embargo, no es la de una totalidad compacta, sino la de una difusa unidad de zonas más o menos independientes.

En este movimiento involuntario vital del dolor sentimos nuestra respiración. Respiramos con pesadez y dolor. Lo que suele ser una acción involuntaria e invisible que nos acompaña durante todos los días de nuestra vida, ahora se convierte en una sensación dolorosa y difícil. Tras el accidente, podemos sentir en nuestra respiración el funcionamiento del impulso vital (*vitaler Antrieb*), que es la fuerza o energía básica de la vitalidad involuntaria de los movimientos carnales (*leibliche Regungen*) (Schmitz, 2011: 15-20, 29-33, 80-85, 99-103, 149-151). El impulso vital, en su forma pura, es una fuerza viva que se caracteriza por orientarse en dos tendencias contrapuestas, siendo el eje de la dinámica carnal (*leibliche Dynamik*).

El impulso vital se mueve gracias a dos polos contradictorios de la dinámica carnal. Estos son, por una parte, la contracción privativa (*privative Engung*) y, por otra, la expansión privativa (*privative Weitung*). En el presente primitivo se experimenta la contracción privativa, como en el susto y dolor intensos. Después, esa contracción debe aflojarse hacia su contrario, por lo que se siente una tensión (*Spannung*), por ejemplo, en la angustia o el asco, que va abriendo como hinchazón (*Schwellung*), como en el alivio y el descanso placentero (Schmitz, 2009: 35-37; Schmitz, 2011: 15-27; Soentgen, 1998: 26-27). De la tensión se puede pasar a la expansión privativa, que solo se vive en casos excepciones como en la meditación.

En el ritmo de la respiración encontramos la tensión e hinchazón. También encontramos ese ritmo en otras dinámicas propio-corporales cotidianas; por ejemplo, en levantar cosas, tirar de una puerta, escalar un cerro o subir gradas.

De esta manera, Schmitz se deja de la concepción husserliana de las ubiestesias como sensaciones localizadas por el contacto del cuerpo con las cosas externas. Schmitz encuentra en las ubiestesias y cinestesias solo modalidades de la cenestesia, como auto-afectación de la carnalidad. En el dolor se aprecia la manera en que la carne está auto-afectada por sí misma, pues el dolor que recorre la carnalidad no es el resultado de una sensación táctil.

Por otra parte, según Schmitz, hay un balance entre tensión e hinchazón, entre estrechez (*Enge*) y amplitud (*Weite*), cuando percibimos los sentimientos como atmósferas, así una atmósfera alegre nos impulsa a la amplitud, mientras que una triste nos dirige hacia la estrechez. Esta dinámica carnal nos acompaña toda la vida, así como la percusión o el bajo acompaña una canción.

Después de la caída, estamos en el piso y sentimos en nuestro pecho hinchazón que se expande al inhalar y que, casi al mismo tiempo, es jalada de manera contraria por la tensión que busca el estrechamiento al exhalar. Esa relación dinámica no tiene finalidad, solo busca autorregularse dentro de su propia dinámica, precisamente como una tracción vital. Tras el accidente, continuamos respirando lenta y pesadamente hasta que esa dolorosa relación dinámica se hunda en la imperceptibilidad de “lo normal”, aunque nos sigan acompañando como el ritmo de un bajo o una percusión en una canción. Esta relación entre estrechamiento como tensión y la expansión como hinchazón forman, según su fuerza y su forma de enlace, la que forma la estructura de la dinámica carnal de los movimientos carnales.

Aunque podríamos decir que “nos duele todo el cuerpo”, ese “todo” del cuerpo no es el conjunto de órganos revestidos por nuestra piel. En realidad, esa “totalidad” dolorida se experimenta más bien como una unidad difusa de zonas que se destacan unas de otras. ¿Qué sentimos? Ahora sentimos algún tipo de ardor por “acá”, algún pellizco punzante “más allá”, algún calambre que, según la expresión popular, “se endurece hasta hacerse como un nudo”, o algo así como una corriente que fluye o late, así como otros dolores sordos, alguna tumefacción e hinchazón. En estas sensaciones se manifiesta el movimiento de la dinámica carnal del impulso vital, pues se puede sentir cómo en alguna zona dolorosa se hincha, tensiona, se relaja, se contrae. Esta sensación de las zonas dolorosas o de hormigueo, de pellizcos y demás, las denomina Schmitz islas carnales (*Leibinseln*). “Las islas carnales no están restringidas a los límites del cuerpo, sino que pueden aparecer como enclaves” (2011: 8) y generalmente como un oleaje de islas. Estas islas carnales aparecen como una espacialidad sin superficies, mejor dicho, como un volumen dinámico. Alguna parte se hincha con la tumefacción, otra se estrecha con un calambre o pellizco, todas ellas mantienen la dinámica de la tracción vital. Estas zonas aparecen independientemente de mi voluntad y su aparecer puede ser simultáneo, varias al mismo tiempo, o sucesivo; en todo caso, ellas aparecen como un oleaje de las islas carnales (*Gewoge des Leibesinseln*). Entre cada zona es también posible sentir el dolor como puntiagudo o romo, sordo. Los dolores que tienen un carácter agudo, como una punzada, son los dolores de tendencia epicrítica (*epikritisches Tendenz*); pues en ellos su forma de unión está gobernada por la tensión. Schmitz encuentra una expansión epicrítica en la vivencia de caminar ligero y dando saltos. Hay también dolores en los que predomina la hinchazón, estos son los de tendencia protopática (*prothopathisches Tendenz*), como en un dolor romo, de zona amplia (Schmitz, 2011: 25-27; 2009: 37-38). Schmitz encuentra, por ejemplo, una contracción protopática en la cabeza agobiada por la ingesta excesiva de alcohol.

En el conjunto de islas carnales adoloridas se puede caracterizar la experiencia dolorosa como la vivencia de tensión entre un impulso expansivo es interceptado por una inhibición contractiva (Schmitz, 2011: 2). Todas estas vivencias se dan como regiones, volúmenes dinámicos, su existencia no está delante de nosotros, ni a un lado, se sienten como dentro y fuera de los límites de lo que estamos acostumbrados a llamar órganos. Estas sensaciones “a flor de piel” son vividas en realidad como zonas cuyos límites no se pueden determinar geoméricamente, sino como áreas de límites difusos. La espacialidad del dolor es dinámica, parece más un volumen cambiante que una superficie. Los dolores se experimentan como dentro, fuera y entre los límites del organismo. Pronunciamos quizá sin querer algún grito o gemido.

No es el cuerpo, sino la carne, la que es sentida en el dolor. Hemos perdido la continuidad de la línea temporal y en el dolor del accidente nos hundimos en el presente primitivo, en el que la vivencia de una contracción privativa nos ha sumergido en la identidad absoluta, en el instante en que nuestra subjetividad, prácticamente, ha sido equivalente a la vivencia del dolor. Después hemos vuelto a nosotros mismo mediante la reconstrucción del presente desplegado, algo se siente aquí, ahora, esto, ser, yo... yo aquí adolorido después del accidente. Ahora siento, en mi respiración, el movimiento carnal doloroso, como una expansión, que duele por la presión contractiva. “Doloroso”, pues el dolor es el conflicto de la tracción vital, mediante un impulso expansivo que se hincha y que es interceptado por una inhibición contractiva (Schmitz, 2011: 65). Siguiendo a Schmitz, podría decir que dolor mismo es la sensación de la intensa tensión contradictoria entre el estrechamiento o contracción y la expansión de la vivencia carnal. Nuestra relación con el dolor es tratar de huir de él, una tendencia que se expresa en una búsqueda de amplitud que muchas veces se expresa solo con un grito como apertura o en la necesidad de huir. ¡Fuera! (*Weg!*), según suele expresar Schmitz (Schmitz, 1992: 53; Kreikenbaum, 2013: 31-34).

Tensión, hinchazón, contracción, ampliación, agudo-epicrítico o romo-protopático, así van surgiendo varias islas carnales en la unidad difusa de mi existencia. La respiración ha retomado su ritmo imperceptible, pero constante que acompaña mi existencia. Ahora siento nuevamente la dinámica del impulso vital en relación con mi entorno. Me incorporo lentamente, un volumen dinámico que me aleja pesadamente del piso, y me oriento con direcciones que aparecen por mis puntos de apoyo, y la mirada que doy a mi alrededor. Mientras comienzo a avanzar y me palpo algunas zonas dolorosas, me muevo lentamente con la idea vaga, pero indudable de ir al médico para que él vea si no tengo algún hueso roto y se encargue de las relaciones causales del cuerpo, mientras me sigo ocupando de mi propio-cuerpo, como un modo de pacificar la intensidad de mi carne.

3.4. Cuerpo propio y carne

La carne no se vive como una totalidad de órganos, sino como una unidad de zonas adoloridas. Este breve ejercicio fenomenológico sobre el dolor nos conduce a reconocer la primacía de la vivencia subjetiva de la carnalidad. En el dolor encontramos la vivencia de una contracción intensa en la que nuestra identidad social pareciera quedar suspendida o puesta entre paréntesis para dar paso a una vivencia subjetiva impersonal del aquí, ahora, esto mismo y yo. A partir de esa experiencia de contracción se abre paso a la sensación de las islas carnales que aparecen de forma involuntaria y nos permiten sentir un espacio no determinado por superficies o la geometría tridimensional. A partir de estas experiencias, Schmitz reconoce la existencia de la carnalidad como un hecho subjetivo involuntario que no se puede negar; por ello, el fenomenólogo define la carne como aquello que alguien puede sentir que le pertenece a sí mismo como un conjunto de movimientos involuntarios en la región cuerpo propio, pero que no se determinan por sus límites objetivos del organismo biológico (Schmitz, 2016: 147). La carne es eso que Adriano afirma como “mi” cuerpo, aquello “más conocido que mi propia alma”, que se diferencia del cuerpo orgánico, visible y palpable, que aparece bajo la mirada objetiva de Hermógenes.

Después de haber sufrido la caída, sentimos tal vez solo un aquí, ahora, ser algo, y darnos cuenta de nosotros mismos como un yo. En esta experiencia sentimos una contracción sobre nosotros mismos. Después de ese momento es posible sentir que esa contracción se relaja y se amplía. Esa amplia-

ción comienza dar paso a un oleaje de se diferentes sensaciones. Después sentimos que el oleaje se va transformando, lenta o abruptamente, en direcciones que pueden jalarnos en direcciones opuestas. Estas direcciones carnales son inmanentes, pues no se desarrollan en el espacio geométrico objetivo, sino en la vivencia de la carne. De hecho, todas estas sensaciones son vivencias carnales que no responden al espacio geométrico basado en distancias medibles, sino por intensidades espaciales objetivas. Son espacios con formas irregulares, intensidades y sin superficie. Se puede sentir una dirección sin que se deba trazar necesariamente una línea recta. Esto es más fácil de comprender si atendemos a cómo estos espacios se pueden hinchar o tensar.

Las tensiones con direcciones de la carne pueden sentirse cuando una persona no sabe si levantarse o no de la cama. Otro ejemplo en este sentido, se aprecia cuando alguien no está seguro si tomar una dirección o la otra mientras camina y percibe que está por chocarse con algo o alguien. Esta vivencia de contradicción también la podemos encontrar en nuestro ejemplo del accidente, al tener la sensación de querer al mismo tiempo alejarnos del lugar en el que hemos caído, aunque al mismo tiempo deseáramos mantenernos recostados. Esta tensión entre mantenerse echado y alejarse nos da un punto de orientación absoluto. Ese punto de orientación absoluta no se siente como al medio de la calle en un cruce de avenidas, o a tres metros de mi bicicleta; sino que se siente como ese oleaje de islas corporales que ahora cobran definición en dos direcciones marcadas por el quedarse o levantarse e irse. Gracias a las vivencias de la carne no podemos negar que lo que nosotros estamos implicados en lo que está ocurriendo.

En síntesis, carne (*Leib*) es una palabra utilizada por Schmitz para designar hechos que corresponden a una vivencia individual dinámica de estar aquí y ahora y que forman la base de toda experiencia corporal. En este sentido, hemos optado por traducir *Leib* por carne, como en la expresión subjetiva “en carne propia”, indicando con esta expresión la dimensión subjetiva y existencial de cada individuo, independiente esta de las percepciones visuales y táctiles. Esta experiencia carnal se ofrece como el eje de diversas sensaciones dinámicas que no apuntan “afuera” del individuo, sino que se producen de manera inmanente en el mismo espacio carnal.

4. DE LA CARNALIDAD A LA PERSONALIDAD

En este capítulo nos hemos centrado en la diferencia entre cuerpo según las ciencias, cuerpo propio y carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz. La carne no es una sustancia inmaterial, sino la sensación de autoafectación subjetiva. Esta se manifiesta de manera dinámica gracias al impulso vital que mantiene nuestras sensaciones en una tendencia que se mueve entre la contracción y la ampliación privativas. Estos movimientos carnales poseen orientación y pueden aparecer en la forma de oleaje. La definición de carne como aquello que se siente al en y alrededor del propio cuerpo, propuesta por Schmitz, puede resultar ciertamente ambigua para determinar la relación entre esas dos formas de corporalidad del ser que es capaz de sentirse auto-afectado.

Consideramos, pues, que la concepción de carne propuesta por Schmitz puede enmarcarse dentro de la categoría de cenestesia. No obstante, el aporte de este filósofo alemán es notorio en comparación con la tradición, ya que él ha logrado descubrir la dinámica que le es propia. Así, lo que parecía ser un vago sentir ligado a las percepciones, resulta tener su propia forma de ubiestesia y cinestesia. No se puede dejar de mencionar, que la cenestesia carnal propuesta por Schmitz implica el sentimiento

de propiedad, por el cual el sujeto es consciente, sin necesidad de reflexión, de los actos que le corresponden como agente. Cada uno sabe qué actos le pertenecen como agente, gracias a que en ellos la cenestesia carnal está implicada. Además, este sentimiento de propiedad es el fundamento de la certeza existencial. Según Schmitz, esta sensación de autofectación es la base o el referente de todo proceso de identificación. Esto resulta interesante, pues significa que la persona humana se constituye a partir de la cenestesia carnal. Pero, queda por saber, de qué manera, este universo de vivencias pre-personales, referencia de toda identificación, puede realmente lograr teñir toda la dimensión de la personalidad humana. ¿Qué tipo de noción de persona surge de la doctrina de la carnalidad? ¿Puede la vivencia carnal ser un fundamento para abordar el problema de la identidad personal? Estas sobre preguntas que encuentra respuestas en el siguiente capítulo.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERMANN, Katrin.

2012 “Leiblichkeit als kommunikatives Selbst- und Weltverhältnis” en ALLOA, Emanuel, et. al., *Leiblichkeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 130-147.

DEL PINO MONTES, Javier.

2010 “Osteoporosis: Concepto e importancia. Cuadro clínico”. En *Revista de Osteoporosis y Metabolismo Mineral*, 2(4), 15-20.

DESCARTES, René.

2011 *Meditaciones Metafísicas* en Gredos. Madrid. 2011. Estudio introductorio de Cirilio Flóres Miguel. Descartes, René. Descartes. Estudio introductorio de Cirilo Flóres Miguel. Madrid: Gredos, 2011.

FUCHS, Thomas.

2000 *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Kotta. Stuttgart.

GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan.

2014 *La mente fenomenológica*, Madrid, Alianza. Trad. Marta Jorba.

HENRY, Michel.

2010 *Fenomenología de la vida*, Prometeo, Buenos Aires.

HUSSERL, Edmund.

1952 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Tomo II*, (HUA IV), Dordrecht, Kluwer.

2005 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM-FCE. Trad. Antonio Zirión.

KREINKENBAUM, Eva.

2013 *Was tun mit Schmerz? Eine phänomenologische Analyse*, Rostocker Manuskripte der Phänomenologie, Rostock, Gesellschaft für Neue Phänomenologie.

LÓPEZ-IBOR, Juan José; ORTIZ, Tomás; LÓPEZ-IBOR, María.

2011 “Percepción, vivencia e identidad corporales”. En *Actas españolas de psiquiatría*, 39, (3), 3-118.

MERCADO, Martín.

2014 *Fenomenología del cuerpo. Ensayo fenomenológico sobre el cuerpo vivo*, España, Académica Española.

2017 “Al encuentro de la Nueva Fenomenología” en *Revista de Estudios Bolivianos*, Vol. 28, pp. 223-249.

METZINGER, Thomas.

2013 *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das leib-Seele-Problem*, Münster, Mentis.

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA.

2001 *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA.

2001 *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*. Consultado en <http://ntlle.rae.es/ntlle/Srvlt-GUILoginNtllle>

RIVERA, Luis; BULBUENA, Antonio.

2014 “De la medicina psicosomática a la psiquiatría de enlace: el desarrollo histórico de la consulta psiquiátrica en el hospital general” en *Avances en Salud Mental Relacional*, ISSN 1579-3516 - Vol. 13 - Núm. 1 – Julio 2014. Consultado en <http://hdl.handle.net/10401/6630>.

SCHMITZ, Hermann.

1964 *System der Philosophie, Tomo. I: Die Gegenwart*, Bonn, Bouvier.

1965 *System der Philosophie, Bd. II: 1. Teil: Der Leib*, Bonn, Bouvier.

1967 *System der Philosophie, Bd. III: Der Raum, 1. Teil: Der leibliche Raum*, Bonn, Bouvier.

1980 *System der Philosophie, Bd. IV: Die Person*, Bonn, Bouvier.

1996 *Husserl und Heidegger*, Bouvier, Bonn, Bouvier.

1999 *Spielraum der Gegenwart*. Bonn, Bouvier.

2003 *Was ist Neue Phänomenologie*, Rostock, Koch.

2005 *Situationen und Konstellationen. Wieder die Ideologie totaler Vernetzung*, Rostock, Koch.

2009 *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber.

2011 *Der Leib*, Berlin/New York, De Gruyter.

2015 *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*, Freiburg/München, Alber.

2016 *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Freiburg/München, Alber.

2017 *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München, Alber.

2018 *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn, Bouvier.

SCHOPENHAUER, A.

1988 *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich, Haffmans.

SIERRA-SIEGERT, Marcelo.

2008 “La despersonalización: aspectos clínicos y neurobiológicos” en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 37 / No. 1 / 2008, pp. 40-55.

SLOTERDIJK, Peter.

2014 *Esferas. Tomo II: Globos. Macroesferología*. Siruela, España. Trad. Isidoro Reguera.

SNELL, B.

1986 *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

SOENTGEN, Jens

1998 *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bouvier, Bonn.

TAYLOR, Charles.

2005 *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

CARNE Y PERSONA

UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

“Nada queda fijado de una vez y para siempre”

Michael Großheim

1. Introducción

Las sociedades contemporáneas permiten que los individuos puedan interactuar entre sí asumiendo diferentes roles, familiares, sociales, políticos, digitales. Esta posibilidad es vivida muchas veces como una obligación implícita, bajo la idea de nuevas formas de socialización, o como afirmación de las formas tradicionales. Asumir roles que, eventualmente pueden ser contradictorios, puede resultar una actividad agotadora para los sujetos; no solo por la sensación de pérdida de la propia autonomía, sino por los niveles de estrés que puede generar la aspiración de rendimiento óptimo en cada escenario social.

Esta angustia por exceso y exigencia del cumplimiento de roles parece poner sobre la mesa la pregunta por la identidad personal. ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales un individuo puede reconocerse como la misma persona en diferentes escenarios o a lo largo del tiempo? ¿Consiste la identidad del individuo en el conjunto de roles que cumple, o hay algún fundamento que haga posible esa capacidad? ¿Es ese fundamento corporal o mental? En síntesis, ¿quién soy yo? Si bien este tema se ha convertido en uno de los tópicos de discusión apasionada en el terreno de las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente, consideramos que la fenomenología puede aportar importantes descripciones para la meditación del problema de la identidad personal. De manera precisa, nos concentraremos en ensayar una respuesta a partir de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz.

Para comprender de qué manera la fenomenología de Schmitz puede considerarse como un avance en la comprensión del problema de la identidad personal, iniciamos revisando los parámetros del problema planteado por John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Por razones de extensión, dejaremos de lado las interpretaciones que han llevado a reducir el problema de la identidad personal al terreno cerrado de la filosofía de la mente, y dedicaremos mayor atención a la relación entre cuerpo del ser humano y la identidad personal, planteada por Locke. La revisión de esa relación, enfocada en la concepción de cuerpo y la importancia de la idea de placer y dolor, nos servirán para justificar el abordaje desde la fenomenología de Schmitz. Es, pues, nuestro objetivo, ensayar una posible aclaración del problema de la identidad personal, considerando el fundamento carnal de la persona. Nuestra reflexión se desarrollará en dos partes.

En la primera parte del artículo justificaremos la falta de claridad entre las experiencias corporales y la identidad personal en el planteamiento de John Locke (1). Para Locke, la identidad personal se

basa en la conciencia del sí mismo. Esta conciencia de sí mismo sería intencional, en la medida en que consiste en la percepción apreciación que acompaña a cada percepción de algo; marcando así la dimensión sincrónica de la identidad personal. Además, esta conciencia tendría la capacidad de comparar ideas de la misma persona en diferentes tiempos y lugares; por lo que un individuo que realiza dos actividades en diferentes lugares y tiempos, puede reconocerse como la misma persona, si no hay variación en el sujeto de la experiencia de primera persona. Hasta aquí parecería que el cuerpo juega un papel secundario en la constitución de la identidad personal, es decir, del sí mismo (1.1). No obstante, cuando Locke señala que al sí mismo acompaña cierta idea de dolor y placer; la idea del sí mismo se vuelve compleja; porque la mayoría de nuestras experiencias placenteras o dolorosas son corporales. Además, aunque Locke rechaza que el demente y el durmiente sean personas, es verdad que ellas tienen experiencias de dolor y gozo, por lo que la relación entre estas experiencias y el sí mismo vuelve a ponerse en duda (1.2). En este sentido, se verá que las experiencias de placer y dolor en con relación al sí mismo producen más perplejidad que claridad sobre la relación entre experiencias corporales e identidad personal.

De manera diferente, en la segunda parte del artículo, la antropología filosófica de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz plantea categóricamente, que sin carne no hay persona (2). Esta tesis se apoya en una renovada descripción la carne, o cuerpo sentido como fundamento del desarrollo de la persona. Según Schmitz, la persona es un portador de conciencia con la capacidad de auto-adscripción; pero toda auto-descripción solo es posible gracias a que las experiencias carnales son el fundamento de toda identificación. En este sentido, se debe aclarar brevemente qué entiende Schmitz por persona y carne; para ello, se estudiará la experiencia del dolor como una vivencia paradójica de estrechamiento la carne en relación con el presente primitivo y al el presente desplegado (2.1). Después se explicará la manera en que la identidad personal se constituye como situación personal o personalidad; para ello se describirá la tensión dramática entre regresión y emancipación personales, que marca el tono de la actitud propio-corporal (*Gesinnung*) y el equilibrio personal (*persönliche Fassung*) (2.2). Finalmente, a manera de conclusión, el carácter lábil y dramático de la persona en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz será enfatizado (3).

2. REVISIÓN DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN EL TIEMPO Y SU RELACIÓN CON LAS EXPERIENCIAS CORPORALES A PARTIR DE LOCKE

Con el objetivo de justificar el problema, se revisará específicamente el planteamiento lockeano de la identidad personal, enfatizando el papel del cuerpo y de las experiencias de placer y dolor. ¿Se puede prescindir de las experiencias corporales para comprender la identidad personal? La relación de estos dos términos no es clara por sí misma. Esta falta de claridad se puede encontrar ya en el planteamiento de Locke sobre la identidad personal. La identidad personal corresponde a la idea de sí mismo (1.1.). Este sí mismo parece prescindir del cuerpo, hasta que se aquel es relacionado con las experiencias de placer y dolor (1.2.). La revisión del planteamiento lockeano permitirá aclarar en primera instancia los términos de la pregunta sobre el papel del cuerpo en el problema de la identidad personal y, en segunda instancia, serán la justificación del presente abordaje.

2.1. El cuerpo entre la idea de hombre y la identidad personal según Locke

Para comprender el papel de las experiencias corporales en el problema lockeano de la identidad personal, se debe considerar brevemente la idea de hombre. Locke estudia la identidad del hombre

en el párrafo 6 del capítulo XXVII, inmediatamente después de haber tratado la identidad de los animales. Según Locke, la identidad del hombre consiste “en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo” (2005: 314). Esta sucesión de la materia está vitalmente unida al mismo cuerpo organizado “en un instante cualquiera y que, desde entonces, continua en esa organización vital (...)” (2005: 314). Esto quiere decir que el hombre es un ser vivo, cuyo cuerpo cambia a lo largo de su existencia; dado que su existencia participa de la vida continuada de la materia. La substancia material del cuerpo cambia a lo largo de la vida de un hombre, sin que este deje de ser el mismo individuo; pues su identidad de hombre implica la sucesión de partículas, sin que la organización vital del organismo se pierda.

Locke aclara que la identidad consiste “en que las ideas que les atribuimos [a las cosas] no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente” (2005: 311; 1999: 312). Esto es así, ya que la base de la idea de identidad consiste en que se debe considerar “una cosa como existente en un tiempo y lugar determinados”, para, después, compararla con ella misma “como existente en otro tiempo” (2005: 311). Por otra parte, según Locke, también se puede decir que una cosa es la misma, cuando tuvo un comienzo que le corresponde solo a ella. En cambio, lo que tuvo un comienzo distinto en tiempo y lugar “no es lo mismo, sino diverso” (2005: 311). De hecho, el conocimiento de este comienzo es el punto de partida para las comparaciones futuras.

Según Locke, la identidad del hombre implica la idea de un ser vivo individual racional. Así lo señala Locke cuando afirma que “la sucesión” de la unión vital del cuerpo permite explicar la transformación del embrión al hombre maduro (2005: 314-315). Este transcurso del tiempo es lineal y no reversible; caso contrario, habría que asumir que un día, un viejo puede aparecer nuevamente como el niño que era. La idea de hombre supone un organismo que no se transforma de una sola vez, sino gradualmente, y que posee “también el mismo espíritu inmaterial” (Locke, 2005: 318). Esta unidad entre lo material e inmaterial forma uno y el mismo hombre; claro está, tal unión debe comprenderse en el sentido de una sustancia singular. De esto se debe concluir que la identidad del hombre comprende la transformación de su cuerpo en el transcurso del tiempo.

En este punto se reitera que Locke considera el cuerpo como un organismo biológico que se modifica en el transcurso del tiempo. Según Locke, el cuerpo del hombre no muda todo de una vez, sino progresivamente; es decir, le corresponde la ya tratada noción de identidad como unidad diacrónica. Esto significa que, pese a los cambios del cuerpo humano, deberá haber en él algo como “un espíritu inmaterial”, que contribuya a formar uno y el mismo hombre (2005: 317-318). Hombre es un ser racional con un cuerpo organizado “de cierto modo” (318). Lo que significa este “cierto modo” parece corresponder a la apariencia humana, es decir, ser bípedo, tener una cabeza con las facciones correspondientes (ojos, nariz, boca, orejas), dos miembros superiores y dos inferiores, así como el convencimiento de los órganos internos necesarios para mantener con vida a un ser, según el “modo” de su organización natural.

Según Locke, la idea de hombre implica tanto la capacidad racional como el cuerpo. Locke afirma que la idea de hombre nos trae a la mente “una combinación de las ideas de una cierta forma, con las de un poder de moverse, pensar y razonar, unidas a la de substancia” (2005: 145). Es decir, la palabra “hombre” como “signo”, siempre nos impulsa a pensar en un organismo racional. Siempre y cuando,

el organismo del que se está hablando, tenga las características de un ser humano. Ahora bien, esto no significa que un hombre al que le faltara un brazo o una pierna dejaría de ser humano, ni que cada parte del cuerpo pueda pensar por sí misma; sino que el hombre solo puede ser pensado en su unidad de cuerpo y cosa pensante. Locke contempla que, así como un cojo presenta dificultades para moverse, también un demente presenta dificultades en el uso de su razón, sin que ninguno de los dos quede excluido de la idea de hombre.

Se puede concluir que, para Locke, la identidad del hombre implica tanto las funciones orgánicas como la imagen del cuerpo. Según Locke, la palabra hombre es signo “de un animal dotado de cierta forma”. Sobre este punto se debe atender al entretenido pasaje que relata la historia de un loro “muy inteligente y racional” (2005: 316). El racionamiento de Locke sobre la historia del ave parlante concluye del siguiente modo; aunque todos los loros fueran capaces de mantener un diálogo inteligente y racional, el resto de los humanos los considerarían como loros “inteligentes y racionales”, pero no como hombres.

Aunque la identidad del hombre implica la idea de la unidad entre organismo y cosa pensante, parece que la identidad personal puede prescindir de la idea de substancia corporal. Locke orienta la pregunta por la persona, indicando que le interesa saber “qué es lo que hace a una misma persona, y no de saber si es la misma idéntica substancia la que piensa siempre en la misma persona, lo que nada importa en este caso” (2005: 319). No obstante, como veremos a continuación, lo que hace a una misma persona requiere necesariamente de la idea de hombre, es decir, del organismo racional. Para comprender esta relación, debemos atender a la relación entre la idea de identidad personal, conciencia y dolor y placer.

Locke define la idea de identidad personal en el párrafo 9 del capítulo XXVII. El autor define el término persona de la siguiente manera:

un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe (2005: 318).

En este fragmento se debe resalta, en primer lugar, que la persona es un ser (*being*), esto es un organismo, o una sustancia individual. En segundo lugar, que este organismo es una inteligencia pensante (*thinking intelligent*), que tiene “razón y reflexión” (*reason and reflection*). Como ya se explicó en el aparatado precedente, que este ser pensante sea capaz de reflexión, significa que es capaz de relacionar unas ideas con otras; esta relación le permite ser consciente del tiempo y la identidad.

En tercer lugar, se debe remarcar que la capacidad de razón y reflexión permite que este ser pensante se considere “a sí mismo como el mismo, como la como cosa pensante (...)” (*itself as itself*). Al reflexionar, la cosa pensante se reconoce como ella misma. Al reconocerse como ella misma, la cosa pensante se convierte, mediante la reflexión, en sí mismo. “Que alguien reflexione acerca de sí mismo, para concluir que tiene en sí mismo un espíritu inmaterial, que es aquello que piensa en él y que, dentro del constante cambio que sufre su cuerpo, es lo que lo mantiene siendo el mismo, y que es aquello que él llama sí mismo” (2005: 322), escribe Locke. El sí mismo, por lo tanto, es la reflexión de la cosa pensante cuando toma conciencia de sí misma. Como dice el filósofo, la identidad personal consiste “en la identidad de un tener conciencia” (Locke, 2006: 326) y la persona es “el nombre para designar el sí mismo” (2005: 331).

La persona acontece cuando la cosa pensante es consciente intencional y reflexivamente de lo que ella está percibiendo. Esta consciencia consiste, primero, en la capacidad de reconocer que se es sujeto de una acción. En segundo lugar, consiste en certeza sobre la agencia, es decir, en la falta de duda sobre quién está realizando esa acción. Toda percepción es intencional; es decir, cada percepción de algo es, al mismo tiempo, la percepción de estar percibiendo algo. Al ver, oír, oler, degustar, sentir, meditar o desear algo, tenemos conciencia que somos nosotros los que estamos realizando estas actividades; pues las cosas sentidas pueden variar entre sí, pero no hay variación en la comparación reflexiva de las ideas de uno mismo. Por lo tanto, ser consciente de sí mismo significa poder comparar la idea de la misma cosa pensante en diferentes lugares y momentos de una la línea temporal; esto solo es posible “solo en virtud de su tener conciencia que es inseparable del pensamiento” (2005: 331).

Esta conciencia del sí mismo ofrece el criterio de la identidad sincrónica, pues la conciencia está actuando sobre “nuestras sensaciones o percepciones actuales”. En la actualidad de una percepción, el sujeto de la percepción se hace, digámoslo así, invisible a sí mismo; pues la idea que percibe de sí no cambia durante la percepción de algo. Por ejemplo, al comer, percibimos no solo el alimento y el modo en que lo comemos, sino también percibimos nuestras ganas de comer como experiencia de que somos algo que come. Por ello, las objeciones a la continuidad de esta identidad personal son el estar dormido, borracho, ser demente o el perder la memoria (2005: 326-332). Ya que, en un momento dado, cada quien puede ser consciente de lo que está haciendo; se sigue que “cada quien es para sí mismo aquello que se llama sí mismo (...)” (2005: 318). Cada uno sabe lo que está haciendo, aunque a lo largo de su vida su cuerpo haya cambiado; es decir, cada uno experimenta su sí mismo, sin que se considere que tiene esa vivencia “en la misma o en diversas sustancias” (2005: 318). En este sentido, como remata Locke, la identidad personal solo consiste en “la mismidad de un ser racional” (2005: 318).

Aunque la identidad personal implica la conciencia de los actos mentales, se debe aceptar que gran parte de estos actos están mediados por la participación del cuerpo del hombre. Locke escribe al respecto: “(...) “los miembros de su cuerpo, son, para cada quien, una parte de sí mismo: simpatiza con ellos y se preocupa por ellos” (320). La simpatía con los miembros del cuerpo significa que la persona es capaz de reconocerse a sí misma también en su cuerpo y que por ello, le brinda los cuidados necesarios. La importancia de la preocupación por el cuerpo es importante para la constitución de la identidad personal, ya que, en tal actividad, el sí mismo puede reconocerse como el mismo en relación con las acciones pasadas y sus consecuencias en el presente y el futuro.

Si una persona recuerda la idea de cualquier acción pasada y la conciencia de tal acción no cambia; entonces, se puede advertir la identidad de la conciencia de sí mismo. Tal sí mismo mantendrá su identidad, “hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas o venideras” (2005: 318-319). Esta identidad de la conciencia en diferentes tiempos es la identidad diacrónica. De esta identidad diacrónica nos interesa resaltar su relación con el cuerpo; así que se debe acentuar que la experiencia más común del paso del tiempo es la conciencia de haber cambiado de lugar y de forma. La forma del cuerpo cambia inevitablemente con el envejecimiento, aunque no necesariamente cambie el sí mismo. De hecho, el sí mismo puede reconocerse como idéntico en comparación de los diversos cambios del su cuerpo. En este sentido afirma Locke, “que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas, sean cuales fueren las sustancias que contribuyeran a producirlas” (319). Estas sustancias no son en primer lugar diferentes hombres, sino el mismo hombre de infante, joven, adulto y anciano; pues, si el envejecimiento y la muerte no fueran características

inherentes al organismo del hombre, la persona no notaría ningún cambio en alguna parte suya; por lo que la identidad diacrónica dejaría de ser un problema.

En el párrafo 25 del capítulo estudiado, Locke acepta que “la opinión más probable es que tener conciencia va anejo y es un afecto de una substancia individual inmaterial” (329) y agrega inmediatamente que esa substancia individual debe concebirse ligada a un cuerpo. “Es así, pues, como cualquier parte de nuestros cuerpos que esté vitalmente unida a aquello que es consciente en nosotros forma parte de nuestro sí mismo” (330). Esta relación entre el sí mismo de la persona y su organismo pensante es la razón de los afectos; por eso la preocupación por el cuerpo está ligada a la felicidad y tristeza actual, fruto de los actos pasados. La persona se reconoce a sí misma en el tiempo como una personalidad determinada; pues se concibe a sí misma como idéntica en el transcurso del tiempo, aunque su cuerpo haya cambiado.

Locke acepta que el reconocimiento del sí mismo está relacionado con estados afectivos como la felicidad y la tristeza, que son modalidades del dolor y el placer. Según nuestra interpretación de Locke, la relación entre hombre e identidad personal exige pensar al sí mismo en relación con el cuerpo, principalmente en su envejecimiento como organismo y como objeto de cuidado. El cuidado del cuerpo está estrechamente relacionado a estados afectivos; pues la enfermedad conlleva desgracias y la salud, alegrías. Así que el placer y dolor corresponden a la posibilidad de que la persona pueda ser responsable de sus actos y se le puedan imputar las consecuencias de ellos. “Todo lo cual –escribe Locke– está fundado en un curarse por la felicidad, el concomitante inevitable del tener conciencia, ya que aquello que es consciente del placer y del dolor desea que ese sí mismo, que es consciente, sea feliz” (2005: 331). No obstante, es necesaria otra reflexión para comprender qué son en realidad el dolor y el placer. ¿Corresponden el dolor y placer al cuerpo, a la mente o a la persona?

2.2. Problema de la relación entre identidad personal, el placer y el dolor

De lo que anteriormente expuesto, se sigue que el hombre debe ser pensado como una unidad y que la identidad personal es la conciencia de esa identidad. En primer lugar, porque el hombre no puede ser dividido en cuerpo y alma, es decir, el hombre debe ser pensado como unidad, como una sustancia individual. En segundo lugar, porque la persona solo puede pensarse como la conciencia de sí misma en con relación a esa unidad. Es verdad que hay una diferencia entre persona y hombre; pero, no se puede directamente concluir que una deba existir sin la otra. Los ejemplos que propone Locke permiten pensar que sí es posible que un hombre carezca de identidad personal, como en el caso del loco, el durmiente, el que ha perdido la memoria; ya que, en ellos, la capacidad de tener conciencia de los actos se ve afectada de algún modo. Como afirma Locke en el párrafo 10: “En el tener conciencia reside la identidad personal” (“*Consciousness makes personal identity*”) (1999: 319; 2005: 318). Si fuera posible que exista una persona sin humano, se tendría que concluir que la persona no necesita ser reflexión de ninguna experiencia, o solo de experiencias internas al pensar. Como para Locke toda idea proviene de la experiencia, sea externa (sensación) o interna (reflexión); por lo tanto, la identidad personal solo es posible con base en la existencia humana, aunque en determinadas circunstancias, la existencia humana pueda carecer de sí mismo.

La mismidad, o la conciencia de sí, le permite a cada persona distinguirse “a sí mismo de todas las demás cosas pensantes” (2005: 318). Si recordamos que el principio de individuación es la existencia

misma, se puede concluir que la identidad personal consiste en la conciencia de las actividades que realiza un ser humano. La conciencia que caracteriza el sí mismo de la persona es parte de su principio de individuación; pues la conciencia implica el reconocimiento de su existencia individual. La persona no puede extenderse más allá de su conciencia, “que es por lo que se preocupa y es responsable de los actos pasados, y los reconoce y se lo imputa a sí misma con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace respecto a los actos presentes” (2005: 331). Cuando Locke enfatiza esta conciencia de individualidad de la persona, menciona que toda su preocupación y responsabilidad está íntimamente ligada a la conciencia “del placer y del dolor”; pues es concomitante a tener conciencia, el desear ser feliz (2005: 331). ¿En qué consiste realmente esta relación entre la persona y el placer y el dolor? ¿Hay alguna relación importante entre memoria, placer y dolor? ¿No son acaso el placer y el dolor experiencias corporales? Busquemos responder a estas preguntas mediante un ejemplo.

Cuando una persona adulta se compara a sí misma con su versión de la infancia, debe necesariamente reparar en su cuerpo, en su cosa pensante. Supongamos que una persona recuerda que sufrió de violencia familiar. En primer lugar, su organismo ha debido variar día a día tan lentamente, que su cosa pensante nunca se ha desconocido a sí misma de su cuerpo. El objeto de comparación es la experiencia de una sensación o reflexión en el pasado. La persona recuerda haber sido golpeada; aunque es consciente del cambio de su organismo, puede casi sentir nuevamente el dolor, la tristeza de aquel suceso. Al recordar, la persona misma tiene conciencia de haber sufrido aquello que ahora revive; por lo que el sujeto del recuerdo es ella misma. En comparación con el organismo que ha envejecido, lo que no ha cambiado es el quién de la experiencia del dolor y tristeza, ¿ahora? revividas. Sin cuerpo, la persona no habría podido experimentar lo que ahora revive; así que sin cuerpo no habría habido ni sensación, ni recuerdo, ni persona. A esto precisamente Locke denomina memoria que, como segundo modo de retención, “consiste en poder revivir otra vez en nuestra mente aquellas ideas que, después de quedar impresas han desaparecido o han sido, como quien dice, puestas a un lado y fuera de la vista” (2005: 129).

La capacidad de la memoria, según Locke, depende “de la constitución de nuestros cuerpos y de la obra de nuestros espíritus animales” (2005: 131). Esto significa que la memoria no trata con ideas nuevas, sino que la mente “advierde que se trata de impresiones anteriores, y renueva su trato con ellas como ideas de que ya tenía conocimiento”. Las ideas revividas pueden surgir con y estar acompañadas de “alguna turbulenta y tempestuosa pasión” (2005: 132); esto significa que “nuestras pasiones pueden traer a la memoria algunas ideas que de otro modo permanecerían quietas e inadvertidas” (2005: 132). Si la persona recuerda haber sido golpeada, tanto las imágenes como las pasiones relacionadas con la experiencia revivida del dolor señalarían la identidad de la persona adulta con aquella de la infancia.

Como hemos visto, según Locke, el tener conciencia es lo que hace que una persona sea la misma. Al respecto escribe que “todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona, a la cual ambas pertenecen” (2005: 324). La persona es la conciencia del sí mismo. Este tener conciencia guarda una relación particularmente interesante con el dolor y el placer. Pero, ¿quién realmente siente dolor y placer, el hombre o la persona?

Los golpes recibidos en la infancia se han hecho contra el ser humano y contra la persona al mismo tiempo. En el recuerdo, la persona sufre por el recuerdo de los golpes recibidos en su cuerpo y la persona se entristece. Gracias a este hecho, la identidad personal, el sí mismo, –según Locke– es el objeto de las recompensas y los castigos, “ya que la felicidad y la desgracia constituyen aquello por

lo cual cada quien se preocupa por sí mismo (...)” (2005: 325). Esto haría pensar que es la persona la que finalmente siente placer y dolor. No obstante, Locke también afirma que el dolor y el placer acompañan al sí mismo. El sí mismo es sensible o consciente del placer o dolor, por lo que es capaz de felicidad o desgracia. Esta capacidad del sí mismo permite que la persona pueda preocuparse por ella misma y esto alcanza hasta donde su conciencia participe en el tiempo (2005: 325). Al recordar, la persona revive el dolor corporal, puede no solamente saber que la golpearon, sino casi sentir nuevamente dónde fueron los golpes y cuán intensos; por lo tanto, parece que es el cuerpo del hombre es el que siente dolor, mientras el sí mismo solo toma conciencia de estar mal. Entonces, nuevamente queda sin claridad si el dolor corresponde realmente al hombre, en tanto organismo racional, o a la persona. El placer y el dolor parecen estar muy relacionados con el sí mismo; ¿pero acaso no sufren tanto el loco como el durmiente que sueña con algo agradable o inquietante, y al sentir deleite o inquietud no se convertirían acaso en personas? ¿Qué son exactamente el placer y dolor y cuál su relación con el cuerpo y el sí mismo?

Locke afirma que, sería muy difícil saber en qué radica la identidad personal, “si privamos completamente nuestras acciones y sensaciones de toda conciencia acerca de ellas, especialmente del placer y del dolor y de la cura que siempre los acompaña” (2005: 89). Así que placer, dolor y cura acompañan la conciencia de sí de la identidad personal; pero, ¿qué son en realidad placer y dolor?

En el capítulo 7 del Libro II, Locke clasifica al placer (deleite) y al dolor (inquietud) como dos ideas simples que provienen de la sensación o de la reflexión (2005: 106). Como se sabe, sensación es la percepción que los sentidos proveen de objetos sensibles particulares. Reflexión es la advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y modos de ellas, es decir, la percepción de pensar, dudar, y todo tipo de operaciones que comprendan las acciones y pasiones. Según Locke, como toda idea simple, placer y dolor resultan difícil de definir; por ello busca caracterizarlas. “Placer y dolor quiere que se entienda que significan todo lo que nos deleita o nos molesta, ya sea que proceda de los pensamientos en la mente, ya de cualquier cosa que opera en nuestros cuerpos” (107). Es decir, placer y dolor es lo que produce respectivamente deleite o inquietud. Podríamos inferir que placer y dolor corresponderían, por decirlo de alguna manera, a la aceptación o rechazo involuntario de cualquier idea, sea de sensación o de reflexión.

Según Locke, Dios nos habría dado una percepción de deleite o de inquietud para evitar el mal y tender al bien. En este sentido, sin el placer, “careceríamos de motivo para preferir un pensamiento a otro, una acción a otra; para preferir, por ejemplo, la negligencia a la atención, o el movimiento al reposo” (2005: 107). Por su parte, sin el dolor nos advierte que debemos retirarnos, “cuando cualquier objeto, por la vehemencia de su operación, amenace desordenar los instrumentos de la sensación, cuyas estructuras no pueden menos de ser muy sutiles y delicadas” (2005: 108). Entre el placer y el dolor que nos motivan, está la templanza. Ella es “necesaria para la preservación de la vida”. La templanza “consiste en un grado moderado de calor, o, si se quiere, en el movimiento de las partes insensibles de nuestro cuerpo, restringido dentro de ciertos límites” (2005: 108).

Se puede apreciar que el placer y dolor desempeñan un papel muy importante en la constitución de la identidad personal; pues sin ellas, el hombre, aunque estuviera bien equipado con el entendimiento y la voluntad, “sería una criatura muy ociosa e inactiva y pasaría el tiempo sumido en un perezoso y letárgico sueño” (2005: 107). Entonces, parece que las ideas de placer y dolor correspondan a la persona; pues se puede pensar al hombre sin ellas. Como se puede apreciar, placer y dolor son importantes

para el sí mismo personal, aunque Locke no termina de aclarar en qué consiste esa relación. Locke es consciente de la insuficiencia de la explicación de las ideas de placer y dolor: “Si bien lo que aquí he dicho no sirva, quizá, para hacernos más claras las ideas de placer y dolor que lo que nos enseña nuestra propia experiencia, que es la única manera de que somos capaces de tenerlas (...)” (2005: 109).

Tal falta de claridad se explica por la dificultad de definir placer y dolor por sí mismos, y, además, porque no Locke no logra explicar de manera convincente cuál es la relación entre estas ideas y el sí mismo. Locke afirma que placer y dolor “se unen a casi todas nuestras ideas, tanto de sensación, como de reflexión (...)” (2005: 107); es decir, placer y el dolor pueden proceder del cuerpo o de la mente. Esto significa que estas dos ideas son experiencias vividas por el hombre; pero como ya se dijo, sin ellas no es posible pensar correctamente la identidad personal. Entonces, propiamente hablando, ¿hay un placer mental y otro corporal o todo placer es uno solo y consiste en la manera consciente en que la persona se siente motivada, bien a aceptar o rechazar su participación, en una actividad, cualquiera que esta sea? De manera más específica, ¿qué significa que el placer y dolor, siendo motivos para la acción y el pensamiento, no sean por sí mismos voluntarios? ¿Ese carácter involuntario de las ideas proviene del hombre o de la persona? Dado que gran parte de nuestras experiencias están relacionadas con el de dolor y placer, ¿podría darse el caso que ellas sean parte del sí mismo? Si a lo largo de nuestra vida sentimos dolor y placer por cosas distintas, ¿cambia la forma en que sentimos placer y dolor o es la misma?

3. EXPERIENCIA CARNAL E IDENTIDAD PERSONAL EN LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE SCHMITZ

Ante la pregunta si se puede prescindir de las experiencias corporales para comprender la identidad personal, la antropología filosófica de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz responde categóricamente que sin carne (*Leib*) no hay persona (2016: 218; 2018: 155-205). La tesis de Schmitz se apoya en una renovada descripción carnalidad como fundamento subjetivo de la persona. En el primer apartado se aborda la relación entre los dos términos estudiados a partir de la experiencia del dolor; para ello, se expondrá la definición de persona, después se explicará la dinámica carnal y la tensión entre presente primitivo y presente desplegado (2.1.). En el segundo apartado se explicará el desarrollo de la identidad personal como formación de la personalidad a partir de la relación entre emancipación y regresión personales, y la actitud carnal (*Gesinnung*) y el equilibrio personal (*persönliche Fassung*) (2.2.).

3.1. Identidad personal entre la auto-adscripción y la carnalidad

Hermann Schmitz ha desarrollado su concepto de persona en la misma medida en que ha madurado y mejorado su sistema filosófico; no obstante, la tesis central de su pensamiento no ha variado. ¿En qué sentido se relacionan la carne y la identidad personal según Schmitz? La respuesta a esta pregunta se puede encontrar en el estudio del dolor. Según Schmitz, el dolor es un hecho subjetivo que, según la intensidad de su paradójica fuerza contractiva, puede retraer a la persona hasta el presente primitivo, suspendiendo sus auto-adscripciones. En este sentido, el dolor se ofrece como una experiencia ejemplar de la relación entre la carnalidad y la persona (Schmitz, 2011:75). Para comprender esta relación se debe aclarar qué entiende Schmitz por persona y carne.

Schmitz define el término persona como un “portador de conciencia” (*Bewussthaber*) con la capacidad de auto-adscripción (*Selbstzuschreibung*) (2016: 216). En otras palabras, la persona es un porta-

dor de conciencia con la capacidad experimentar su identidad absoluta en relación dinámica con una identidad relativa. Como esta definición no es clara por sí misma, comencemos explicando la noción de auto-adscripción para llegar a la idea de “portador de conciencia” subjetiva y su carnalidad.

Según Schmitz, la auto-adscripción es “la identificación de algo conmigo”; por lo tanto, se trata de una identidad relativa. Los objetos de la identificación son hechos objetivos. Estos hechos objetivos han sido parcial o totalmente neutralizados de su dimensión subjetiva. Un hecho neutral u objetivo es aquel sobre el cual, una persona puede hablar, siempre y cuando sepa lo suficiente y sea capaz de expresarse con claridad (2009: 29-34). Por ejemplo, cuando una persona explica los datos que aparecen en su cédula de identidad y puede explicar dónde ha nacido, cuántos años tiene, qué idioma habla y dónde trabaja, se referirá por lo general a un conjunto de hechos objetivos a los que ella se auto-adscribe como caso (*Fall*) de un género (*Gattung*) (2016: 216). En otras palabras, auto-adscripción consiste en identificarse a uno mismo con el caso de uno o muchos géneros (2011: 76).

La identidad relativa de la auto-adscripción se presenta como un conjunto de hechos objetivos que identifican a un “portador de conciencia de sí” como un determinado caso de diferentes géneros, determinaciones y perspectivas. Retomando libremente un ejemplo de Schmitz, podemos decir que un músico boliviano en Berlín se comprende a sí mismo como ser humano, honrado, sincero, miembro de su familia, indígena, artista, migrante, representante de su comparsa, amante de la buena comida y del fútbol. Todos estos elementos de la descripción son los géneros con carácter de variedad de límites difusos que se fusionan en un caso específico y que así componen la identidad relativa de la persona mentada. El significado de cada uno de esos géneros casi nunca queda completamente aclarado y solo se pregunta por su significado cuando la persona vive, por ejemplo, una decepción.

La auto-adscripción de una identidad relativa puede ser considerada una identidad horizontal. Schmitz define la identidad horizontal como la identificación de distintos casos genéricos con un único caso de diferentes géneros (2017: 15); es decir, precisamente como el caso del boliviano, músico, amante de la buena comida. Schmitz considera que, gracias a la identidad relativa u horizontal, la persona puede moverse dentro de diferentes géneros, cambiando de roles en su interacción social. No obstante, estos datos objetivos que forman los géneros de la identidad horizontal podrían corresponder a gran parte de los bolivianos que son músicos, que aman la buena comida, y que, por lo tanto, no son pocos. ¿Qué hace que alguien pueda reconocerse precisamente como el caso específico bajo estos diferentes géneros?

Según Schmitz, para comprender a la persona no basta con registrar los géneros de la identidad relativa u horizontal, sino que es necesario dirigirse a la identidad vertical. Esta identidad vertical indica el referente al que los diversos géneros se anexas. Este referente es “el portador de conciencia” (*Bewusstsein*), que al entrar en relación con los géneros de la identidad horizontal se convierte en un “ser consciente”. Al ser consciente, “el portador de conciencia” se convierte en una atingencia afectiva (*affektives Betroffensein*). Esta atingencia afectiva es la dimensión subjetiva que acompaña a cada auto-descripción. Consideramos que todas nuestras características personales son precisamente nuestras, ya que nos encontramos afectivamente atingidos por ellas. Según Schmitz, la atingencia tiene un carácter implícito, afectivo, en el que la persona queda envuelta por aquello que la conmueve. En esta atingencia afectiva se comprende el por qué a cada una de los géneros con que nos identificamos le precede la palabra “yo”. “Yo” soy amante de la buena música, “yo” soy tal o cual, y “yo” me siento triste o feliz, forman un conjunto de ejemplos en los que la palabra no es solo un pronombre personal reemplazable por otro, sino el signo que indica nuestra calidad de sujetos de los géneros con que nos identificamos.

De lo hasta aquí expuesto, queda claro que la persona se constituye por la relación entre las identidades absoluta y relativa, es decir, por las identidades vertical y horizontal, respectivamente. La persona se constituye entre hechos objetivos (identidad relativa) y subjetivos (identidad absoluta). Un hecho subjetivo es para alguien, aquello por lo que se siente afectivamente atingido y comprometido; por ejemplo, un estado de cosas, que implica deseos, programas y problemas. Alguien puede referir un hecho subjetivo solo en primera persona y casi no puede expresarlo, aunque le queda completamente claro que tal hecho tiene la “condición-de-ser-mío” (*Meinhaftigkeit*). Así, según Schmitz, la persona se mece entre las identificaciones y hechos objetivos de la identidad horizontal y los hechos subjetivos de su atingencia afectiva. La persona vive dinámicamente entre los hechos objetivos y subjetivos.

Este carácter dramático de la persona en la antropología de Schmitz, muestra la labilidad de la existencia humana. Según Michael Großheim, esta existencia lábil se experimenta así misma entre la alienación, y el sometimiento, entre la “libertad del vacío” como resultado final del completo distanciamiento de todos los hechos objetivos propio del ser así, cuando alguien experimenta el completo hundimiento de la persona en el pánico. Por ejemplo, en una conmoción muy intensa, como en la explosión de una bomba en los alrededores, una persona puede quedar sin palabras, muy asustada, y sentir que por un instante no era más que una conciencia de algo que ocurría en ese momento. En ese miedo profundo se experimenta una suspensión de la identidad relativa que cede el paso al sentirse a sí mismo en su pura subjetividad, en su pura atingencia afectiva. Esa experiencia profunda de miedo o dolor se experimenta el presente primitivo, en el que toda orientación e identidades relativas se funden. Después de ella, se diferencian entre sí las cinco categorías del presente desplegado de la persona: 1) aquí, 2) ahora, 3) ser (como sensación de realidad), 4) esto (como identidad absoluta) y 5) yo (como atingencia afectiva sentida).

Según Schmitz, en el presente primitivo, la persona pierde toda identificación relativa y se experimenta como pura atingencia afectiva de un hecho subjetivo, como en las vivencias de pánico o intenso dolor. En esa atingencia afectiva profunda siente el referente de toda identidad relativa. En esa experiencia subjetiva profunda descubre Schmitz la relación inmanente entre persona y carnalidad. En la experiencia del presente primitivo, la persona accede a una ruptura de la duración y se marca un nuevo inicio de su duración. Esta ruptura de la duración marca toda la temporalidad de la persona. Gracias a este presente inmediato y absoluto, la persona puede comprenderse como durando en etapas de su vida. El presente primitivo hace posible la historicidad de la persona (Schmitz, [1980] 2005: 496-506). Abordemos con cuidado la diferencia entre cuerpo y carne para comprender esta raíz subjetiva de la persona que nos permitirá comprender, más adelante, su historicidad.

Schmitz diferencia el cuerpo (*Körper*) de la carne (*Leib*). El cuerpo corresponde al organismo que se conforma de huesos, músculos y demás órganos de los que la anatomía occidental ha generado un conjunto de conocimientos positivos, es decir, medibles y reducibles a procesos naturales sin subjetividad; por el contrario, la carne es todo aquello que alguien siente de sí mismo, sin servirse de sus cinco sentidos, en la zona no limitada de su cuerpo (Schmitz, 2017: 81). A diferencia del cuerpo visto, la carne es accesible por la autopercepción, es decir, por una sensación cenestésica autoafectiva. De hecho, el “descubrimiento” de la carne hecho por Schmitz se concentra en describir cómo se siente el fenómeno de carnalidad y no a la explicación de sus causas. La carne se manifiesta en la afección dinámica de su aparecer como movimientos (*leibliche Regungen*), mas no como desplazamientos (*Bewegungen*) (Schmitz, 2011: 15-20, 29-33, 80-85, 99-103, 149-151), cuya espacialidad forma el

lugar absoluto del portador de conciencia. En la sensación carnal, la persona se mantiene unida a su dimensión subjetiva. La subjetividad es “una atingencia afectiva [*affektive Betroffensein*], un tener-conciencia-de-sí [*Sichbewußthaben*] del tipo del sentirse a sí [*Sichspüren*]” (1999: 75-84).

Abordemos ahora un ejemplo similar al estudiado con Locke. Una persona recibe una golpiza. En el momento de la golpiza, la persona golpeada siente la fuerza y el ritmo de los golpes. Cada golpe se siente como una violenta presión contractiva sobre sí mismo, que produce estrechez (*Enge*); por eso, en el instante del golpe no se diferencian el dolor, la parte adolorida y su causa. La estrechez del dolor producido por el golpe tiene el carácter de una una tensión (*Spannung*) que, contrariamente, busca hincharse (*Schwellung*). Cada vez que se recibe un nuevo golpe, la carne se manifiesta como una sensación de tensión y estrechez. No es el puño de la otra persona, sino la propia carne la que se manifiesta como auto-afectada.

Bergson, en su *Materia y memoria*, también se percató del carácter auto-afectante, o atingente, de la carnalidad en el dolor:

No hay percepción que no pueda, por un acrecentamiento de la acción de su objeto sobre nuestro cuerpo, devenir afección y más particularmente dolor. Así, se pasa insensiblemente del contacto del alfiler a la inyección. Inversamente, el dolor decreciente coincide poco a poco con la percepción de su causa y se exterioriza, por así decirlo, representación. Parece pues que hubiera una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre la afección y la percepción. Ahora bien, la primera está íntimamente ligada a mi existencia persona: ¿qué sería, en efecto, un dolor separado del sujeto que lo experimenta? Es preciso pues, parece, que suceda la segunda, y que la percepción exterior se constituye a través de la proyección en el espacio de la afección detenida inofensiva. (Bergson, 2013: 67)

El autor francés resalta con claridad la modalidad en que la vivencia del dolor pierde la percepción del objeto exterior, dando paso a la auto-afección del sujeto que siente. La vivencia aflictiva tiene la capacidad de envolver la subjetividad, al punto en que parece no ser posible disociar la afección del dolor y el sujeto doliente. Esto ha sido observado también por Michel Henry en su *Encarnación*:

El elemento impresivo puro de una impresión, el sufrimiento puro de un dolor, decimos, sufre de tal modo que ya no es otra cosa que este sufrimiento puro, que se sufre a sí mismo en su propio sufrimiento y por él —en su identidad consigo—. (...) La pasión del sufrimiento es su surgimiento en sí mismo, su estar-captado-por-sí, su adherencia a sí, la fuerza en la que la cohesiona consigo y la fuerza invencible de esta coherencia, de esta identidad absoluta consigo en la que se experimenta y se revela a sí mismo, su revelación —su Parusía—. La pasividad del dolor y de su sufrimiento (...) es una propiedad esencial, el supuesto fenomenológico ineludible de toda impresión concebible. (Henry, 2001: 83)

Bergson, Henry y Schmitz resaltan la importancia de la vivencia aflictiva como un ejemplo paradigmático en que la subjetividad se encuentra completamente afectada, hasta confundirse con la intensidad de esta sensación pasiva. Causa y efecto se confunden por completo en la vivencia aflictiva, por lo que es comprensible que con Schmitz comprendamos que en una golpiza se dejan de percibir los objetos que golpean, para que el sujeto se sienta a sí mismo en su carnalidad atingente.

Aunque los objetos externos dejan de ser objeto de percepción, la sensación aflictiva no es un punto en el espacio, sino que se ofrece como diversidad de movimientos carnales. Agustín Serrano de Haro ha registrado esta modalidad de la ciencia aflictiva en su importante artículo “Espacialidad del dolor. Meditaciones fenomenológicas” (2019). El filósofo español demarca la diferencia entre las indigenias, cuya vivencia del hambre o de la sed, se repiten en lugares específicos del propio cuerpo; no es

posible sentir sed en los codos, como hambre en la rodilla, sino respectivamente en el “estómago” y en la “boca” y “garganta”. De manera diferente, el dolor se puede sentir en cualquier parte del propio cuerpo. El dolor carece de una ubicación específica o típica en el propio cuerpo. Esta falta de ubicación específica, es la razón por la que el dolor se puede sentir simultáneamente en diferentes lugares, perfilando una geografía aflictiva.

Esta localización intrínseca, subrayada, reforzada, que es distintiva de los dolores, encuentra confirmación en una peculiaridad que, hasta donde yo sé —afirma el fenomenólogo español—, los ensayos de fenomenología y filosofía del dolor no han destacado. Se trata de la posibilidad de sufrir de manera simultánea varios dolores físicos. (Serrano de Haro, 2019: 109)

El sujeto es afectado desde distintos focos “álgicos”, a la vez que se produce, sin duda, una situación unitaria de desazón incrementada, que hace más incómoda, más difícil la reacción del yo; la intervención lenitiva del sujeto desde su cuerpo y en auxilio de su cuerpo —en principio: desde partes no dolientes del cuerpo, hacia los miembros o zonas adoloridos—, se ve trabada por esta misma pluralidad de puntos de ataque, cada uno con su irradiación respectiva. (Serrano de Haro, 2019: 110)

La observación fenomenológica de Serrano de Haro es valiosísima, pues apunta a la particularidad de la vivencia aflictiva, como atingente, es decir, que afecta al sujeto de manera directa, sin tener una ubicación particular, y porque ella puede darse como una vivencia de simultaneidad de focos “álgicos”. El dolor, según propone Serrano de Haro, es capaz de emerger de las zonas no adoloridas del propio cuerpo a la centralidad de la vivencia lenitiva. Tal descripción parece ser acorde con la experiencia de una golpiza, en la que los golpes van y vienen por todas partes del propio cuerpo, manifestándose como focos álgicos que desdibujan la forma y límites del cuerpo anatómico para dar paso a un oleaje de destellos dolorosos.

Este carácter múltiple, simultáneo y dinámico de focos álgicos, es nuestra opinión, parece encontrar asidero en el fenómeno registrado por Hermann Schmitz, bajo el concepto de islas carnales. Los diferentes lugares golpeados se sienten como focos de estrechez, tensión e hinchazón. Cada uno de estos lugares emerge explosivamente como una isla carnal (2011: 8-12) que se pierde en la sucesión rítmica de los golpes recibidos. Estas islas aparecen con tensión o con hinchazón. Ahora algo se siente amplificado, el labio está hinchado y a la vez tenso. Un ojo se ha convertido en un oscuro globo que parece flotar muy cerca de la cabeza. Alguna parte palpita. La situación de la golpiza se torna caótica-mente variada y resulta difícil diferenciar los elementos que la componen; el estrechamiento que no deja escapar, que es continuo y ensordecedor. La persona va experimentando una regresión personal.

En esta regresión personal, la persona pierde o pone en suspenso la validez de sus identidades relativas y se hunde en la pura subjetividad de su carnalidad, en el hecho subjetivo de su dolor intenso. El yo personal se funde con el “esto” de la identidad absoluta carnal y se puede perder la diferencia entre ser, ahora y aquí en la experiencia del presente primitivo. El carácter carnal del hombre señala que éste posee una base común con los animales; “más que la anatomía y la fisiología de nuestro cuerpo, como seres humanos somos principalmente animales” (1999: 99), animales capaces de atingencia carnal.

En el momento de la golpiza, la persona habría perdido la conciencia. Cuando la recupera, se experimenta el presente desplegado como una sucesión inadvertida de la sensación de realidad a partir del aquí, ahora y ser, que permite que se sienta a sí misma como “eso” que está ahí afectivamente atingido (identidad absoluta) y que, puede, finalmente, identificarse con algo (yo personal). Al volver a identificarse con hechos objetivos, la explicación fisiológica del dolor por parte del médico y la explicación

de la paliza, la persona se estabiliza en una emancipación personal, que constantemente estará en tensión con la experiencia carnal de la golpiza. Si la costilla está lastimada, por ejemplo, podemos sentir en nuestra respiración el funcionamiento del impulso vital que es la fuerza o energía básica de la vitalidad involuntaria de los movimientos carnales.

En la experiencia de la golpiza se puede reconocer la competencia antagónica entre estrechez y amplitud como tendencias de la contracción y expansión, que se sienten como tensión e hinchazón, según la terminología de Schmitz. Entre estos movimientos se siente una competencia antagónica por la dominancia de la estrechez o de la amplitud; por ello, la dinámica de la carne consiste en el impulso vital, que es la fuerza o energía básica de la vitalidad involuntaria de los movimientos carnales. La tensión de la estrechez debe aflojarse hacia su contrario, por lo que se siente amplitud que se hincha; por ejemplo, en la angustia o el asco, que va abriendo como ampliación o hinchazón en el alivio y el descanso placentero (Schmitz, 2009: 35-37; Schmitz, 2011: 15-27; Soentgen, 1998: 26-27). El impulso vital se mueve gracias a dos polos contradictorios extremos de la dinámica carnal: la contracción privativa y la expansión privativa.

En el dolor y la angustia predomina la tensión que contrae, pero se le contrapone un poderoso impulso expansivo que se mantiene cohibido hasta que la persona se libera del dolor, o grita, o pierde el conocimiento; ya que en el dolor, la tendencia a la contracción resulta abrumadora y actúa inhibiendo el impulso expansivo (Schmitz, 2011: 16). La forma de relación entre contracción y expansión se modifica según la repartición de fuerzas y la forma de su entrelazamiento, sea mezclándose o separándose (2011: 16-19; 2009: 38-38; 2016: 167-169). Por ejemplo, la forma de enlace también puede ser una fluctuación rítmica de la preponderancia de la tensión o de la dilatación, con lo cual ésta o aquella pueden dar su impronta al todo del movimiento. En este sentido, el dolor es compacto, mientras la angustia y la voluptuosidad pueden ser rítmicas, según la preponderancia sea de la tensión o de la amplitud; tal como se manifiesta en la respiración jadeante. La forma compacta del dolor no le impide presentar una tendencia protopática o epicrítica. Un dolor es protopático, cuando se expande de manera opaca y difusa; pues está más cerca de la expansión. Un dolor es epicrítico cuando se siente agudo y afilado. Después de haber bebido mucho alcohol, se puede sentir en la cabeza una contracción protopática, así como una expansión epicrítica, en la felicidad, caminando ligero y dando saltos.

A partir de este ejemplo debería quedar claro por qué Schmitz considera que el dolor es una experiencia ejemplar de la relación inherente entre persona y su carnalidad. En el dolor, la tendencia del estrechamiento es preponderante y se sobrepone a la tendencia de la expansión que nos atrae al presente primitivo. El dolor juega un doble papel, un rol paradójico. El dolor es a la vez una condición de la persona atormentada, una constelación que mantiene el impulso vital en la sensación de estrechamiento, y un adversario que le penetra (Schmitz, 2017: 80-91; 2009: 35-38). En el dolor, la persona afectada entra en conflicto consigo misma. Por un lado, el dolor es un ataque que le golpea como si proviniera de afuera, como el ataque de un antagonista, con el que tiene que lidiar; como cuando se pelea contra la fuerza que nos jala al iniciar una caída inminente. Por otro lado, la persona se siente a sí misma en el dolor, que no le es ajeno, ya no como la gravedad en la caída, sino como su propio peso, su propia condición. La persona se encuentra afectivamente atingida por el dolor y no se puede liberar de él como del miedo, al dolor hay que afrontarlo.

Revisemos el rol paradójico del dolor. Cuando el dolor es suficientemente fuerte, sacude a la persona atormentada y amenaza con la destrozarla, de modo que el impulso de estrechamiento obliga a la

persona a buscar alguna escapatoria. Esta tensión en la estrechez hace que el dolor tenga un impulso repulsivo, en el sentido, de que la persona atormentada desea escapar. Schmitz caracteriza este impulso como uno de tipo impulso “¡Fuera!”. De ahí que, en muchas ocasiones, la única escapatoria al dolor es un movimiento encabritado, el grito o el grito ahogado. En todas estas reacciones se puede apreciar el intento de revertir el estrechamiento mediante alguna forma de expansión. Por otra parte, el dolor aparece como algo intrusivo, en la medida en que es una fuerza que nos estrecha. Esta fuerza paradójicamente expansiva del dolor se aprecia, según Schmitz, en los gestos de apretar los puños, los dientes y cerrar los ojos frente a un golpe, una explosión, un choque o algo demasiado estremecedor. En la vivencia del dolor, la persona es arrastrada a la contracción carnal, en ella la persona doliente intenta mantenerse firme ante un poder que le ataca en la raíz elemental de su implicación afectiva y amenaza con destruirla. En esta segunda faceta, el dolor parece un adversario que se expande para estrecharnos en el dolor. Esa dinámica extrema entre la estrechez y la expansión atormenta al doliente. En este sentido, en el dolor, la carnalidad de la persona vivencia la lucha paradójica entre expansión y estrechez, bien en diferentes lugares de su especialidad (focos álgicos), o como una unidad afflictiva.

Por el doble rol paradójico del dolor, Schmitz considera que esta vivencia es una semi-cosa (2017: 84-86). Una semi-cosa se reconoce por que su duración es intermitente y porque su causa y efecto coinciden. El dolor puede ser intermitente y simultáneo. Además, su causa y su origen coinciden, implicando al sujeto de manera parcial o completa. Su forma puede variar entre la tendencia epicrítica o protopática. Cuando alguien siente dolor, el adolorido no necesita preguntarse si es él mismo quien está adolorido.

Schmitz rechaza una concepción intencional del dolor; es decir, que este no se determina por el objeto externo que lo produzca (Gallagher y Zahavi, 2014: 185-186, 277, 312). Aunque el dolor pueda explicarse causal o genéticamente como un proceso fisiológico, su carácter fenoménico no es menos importante; pues allá donde se relata qué pasa en los órganos, aquí se describe cómo se siente el dolor mismo. Este carácter fenoménico tampoco es un sentimiento, sino el rol paradójico de los movimientos carnales (Schmitz, 1964: 190-192). La experiencia del dolor no está mediada entre ella y mi subjetividad; por lo que mi subjetividad se siente a sí misma adolorida (Kreikenbaum, 2013: 34-40). En la experiencia del dolor, la persona siente en la atingencia carnal de lo que a ella le atinge o le concierne. La atingencia carnal afectiva es la manera en que la persona vive su subjetividad como aquello que a ella le concierne. Esta experiencia de la subjetividad carnal es el asiento o el referente de todas las identificaciones o roles que una persona pueda asumir.

A diferencia de lo propuesto por Locke, el dolor no es una idea que acompaña a otra idea; sino que es una intensa experiencia del sí mismo de la persona. Cuando una persona adolorida experimenta el dolor, siente el rol paradójico del dolor; es decir, como un adversario que le golpea, y como la experiencia subjetiva, es decir, como la auto-percepción del sujeto adolorido. Esta auto-percepción carnal es el fundamento de la persona. En la inmediatez del dolor y la subjetividad radica la importancia de esta experiencia para la explicación de la identidad personal en la fenomenología de Schmitz. El dolor no es una idea o sensación que se añade al sí mismo, es un movimiento del sí mismo. Por lo tanto, la identidad personal en Schmitz, como aquello que hace que una persona es la misma pese a las transformaciones que experimenta en su vida, es la experiencia subjetiva de su atingencia afectiva, en razón de su tendencia hacia el presente primitivo como extrema contracción carnal. Esta experiencia subjetiva es el principio de individuación en el que todas las identidades relativas cobran sentido,

como el caso de diferentes géneros. En este sentido, podemos apreciar que, según Schmitz, la persona o el sujeto personal se mueve entre el presente primitivo de la pura subjetividad carnal y el presente desplegado de la identificación relativa. Expliquemos, finalmente, la manera en que esta dimensión carnal no solo es el fundamento de la identidad personal, sino el contrapeso subjetivo de la formación de la situación personal o personalidad.

3.2. Situación personal: actitud carnal y equilibrio personal

La relación entre las experiencias carnales y las diferentes identidades relativas forman a la persona como un ser subjetivo dinámico. Por una parte, la carnalidad, que forma su identidad absoluta, corresponde con los hechos subjetivos que una persona no puede negar como aquello que le atinge afectivamente y que no puede explicar suficientemente. Por otra, la capacidad de auto-adscripción, en forma de su identificación relativa, permite que la persona pueda distanciarse y neutralizar la intensidad subjetiva de sus experiencias. Estas dos dimensiones de la persona no se viven por separado, sino como acontecimiento dramático. La carnalidad acompaña a la persona, brindándole la posibilidad de re-subjetivar los hechos objetivos, generando un lazo afectivo, así como la identificación relativa permite neutralizar esos lazos. Este acontecer dramático es descrito por Schmitz como los procesos de regresión y emancipación personales. En esta relación se aprecia el fundamento de la actitud carnal (*Gesinnung*) y el equilibrio personal (*Fassung*) de la situación personal.

El concepto de emancipación personal mienta el proceso de liberación de la intensa significación subjetiva de la propio-corporalidad. Esta liberación supone una neutralización de los lazos que unen subjetivamente a la atingencia afectiva con algo. Esta liberación se puede realizar mediante el lenguaje, cuando se busca aclarar el significado de algo (2011: 78-79; 2015: 183-185; 2016: 295-298; 2017: 26-29). El esclarecimiento de algo significa tomar distancia de lo esclarecido, darle una forma, y ponerlo en relación con otras. La emancipación personal significa la transformación de un hecho subjetivo en un hecho objetivo. Los animales, los infantes y personas con severas deficiencias neurológicas no son capaces de neutralizar la situación en la que viven; puesto que no son capaces de individualizar y diferenciar explicativamente los elementos que componen su situación. En los casos mencionados, el sujeto está inmerso en vivencias subjetivas de auto-afectación, el mundo no está presente frente a ellos en un presente desplegado, requisito este de una subjetividad emancipada en el nivel personal. La emancipación personal suele ser el resultado de experiencias de aprendizaje, ... aprendizaje, por ejemplo, en el proceso de estudio, tras una decepción amorosa, o después de una guerra civil (Großheim, 2002: 373-376). Aclaremos esto brevemente. En los procesos de emancipación personal, o de desubjetivación, la persona puede reconocer de un momento a otro el modo en que muchos aspectos de su vida individual, o colectiva, van perdiendo, o han perdido inmediatamente, su atingencia subjetiva. El objeto de la decepción pierde su cualidad resonante y deja de afectar al sujeto decepcionado. Entonces, el sujeto decepcionado debe encontrar un nuevo equilibrio personal, entre lo que ha dejado de atingirle y lo que todavía le afecta. Por ejemplo, tras una decepción amorosa, la persona amada se torna extraña. En el caso de una guerra civil, se puede sentir una atmósfera social de desolación; entonces las relaciones sociales se tornan silentes y la vida social tiene un carácter gris o triste. Después de experiencias como estas, las personas suelen endurecer su carácter y pueden verse a sí mismas con otros ojos. La emancipación personal significa la explicitación de algunos significados y la neutralización de hechos que eran subjetivos y ahora se reducen a la indiferencia y a ser pasados por alto. Es decir, la emancipación personal explicita mediante conceptos y neutraliza con la indife-

rencia los significados de la situación personal. En este sentido, la emancipación personal puede comprenderse como “la singularización y neutralización de significaciones con la consecuencia de que lo propio puede distinguirse de lo neutral y extraño y así la personalidad puede consolidarse y formarse” (Schmitz, 2009: 103).

Por su parte, la regresión personal es el proceso de re-subjetivación, re-significación en el mundo personal propio. La regresión personal, por así decirlo, jala a la persona desde sus auto-adcripciones hacia el presente primitivo, sin que tenga que llegar por completo a él cada vez. Este descenso permite que los hechos objetivos y los hechos subjetivos de la persona no queden absolutamente separados y se integren de manera dinámica en su situación personal. En el profundo dolor se experimenta un estado de regresión personal (Großheim, 2002: 353). La regresión personal también puede implicar y explicitar significaciones de una situación; por una parte, implica, “porque la vida desde el presente primitivo, en la cual o cerca de la cual aquella se dirige, no conoce la forma de la singularidad” (Schmitz, 2009: 105), y, por otra, explicita, “en tanto ella empuja al humano a la implicación afectiva con algo que no puede evitar” (Schmitz, 2009: 105).

La vida de la persona es experimentada en el desarrollo continuo de procesos de emancipación y regresión personales. Una persona puede diferenciar etapas en su vida no solo en función de su organismo (Schmitz, [1980] 2005: 495), sino en relación a con los niveles de emancipación personal; siendo así que puede reconocerse como más fuerte o débil, más sensible o indiferente, en diferentes periodos vitales. En este sentido, Großheim (2012: 23) propone un ejemplo para explicar sintéticamente esta dinámica de la persona, aquí lo presentamos con algunas modificaciones. Cuando uno vuelve la mirada a una antigua foto familiar, dejada en la indiferencia de los adornos de la pared, ella nos permite explicar la relación genealógica de las relaciones familiares. Esta explicación ofrece una emancipación personal, pues debemos aclarar quién es cada persona y explicar mediante una constelación, finita, pero siempre expandible, de relaciones con hechos objetivos. No obstante, la explicación puede permitirnos una re-subjetivación o regresión personal, en tanto la fotografía nos mueve a la risa o el llanto al recordar “los secretos de nuestra vida íntima, esos que casi no se podían mencionar en público y de los que en el momento afectivo solo se pueden expresar con los sonidos de la tristeza o de la alegría” (2012: 24).

Gracias a la dinámica entre emancipación y regresión personales, los límites de la situación personal se desplazan, varían y permiten que la persona se transforme a lo largo de su existencia. En esta dinámica, todas las auto-adcripciones de una persona encuentran su potencia y sus límites. La potencia y límites para la auto-identificación otorgadas por la emancipación y regresión personales forman la estructura de una situación personal. Schmitz caracteriza describe las situaciones con tres características fundamentales. La situación es en sí coherente, mantiene su significatividad, posee límites difusos en sus significados (2009: 47-48; 2015: 210-212; 2016: 130-142). Toda situación se compone de un estado de cosas (“que algo es”), problema (“si algo es”) y programa (“algo que podría ser” como deseo o “algo que debe ser” como norma). Estas tres características se pueden comprender también si afirmamos que en una situación es la experiencia de un estado de cosas en el que sus elementos tienen significados que no están claramente delimitados como objetos singulares, y en el que la persona puede realizar una acción cualquiera. En este sentido, la situación personal tiene carácter caótico-múltiple; por ello, esta situación no es conocida en detalle por el sujeto. El carácter caótico-múltiple de la situación personal significa que ella no consiste en la determinación de lo idéntico o distinto, sino más

bien en su carácter dinámico o dramático.

Para comprender la noción de situación, usemos un ejemplo del propio Schmitz. Si alguien conduce en una calle húmeda y muy transitada y evita un accidente inminente esquivando hábilmente, frenando o acelerando el automóvil, ha captado de un golpe el estado de cosas relevantes. La persona ha comprendido los problemas que ocasionaría la colisión inminentemente, así como las eventuales amenazas que podrían presentarse al cambiar de dirección, así como también las posibles acciones de auxilio. En esta situación, la persona ha comprendido el estado de cosas, mientras ha respondido a un problema (próxima colisión), con un programa (evitar la colisión). La persona ha captado todo este conjunto coherente de significados sin haber tenido el tiempo para considerar cada una de estos significados por separado. Algo similar ocurre, cuando en una campaña política, un grupo de personas tienen un plan de actividades para ganar las elecciones (programa) y la posibilidad de perderlas se presenta como una preocupación (problema).

Nuestra manera de reacción en cada situación no depende solo de la voluntad, de la razón o del azar. Cada manera de responder a nuestras situaciones está mediada por el sedimento de los niveles de emancipación y regresión personales que hemos formado en nuestra vida. En este sentido, cada persona responde a su situación actual a partir de la forma de su actitud carnal (*Gesinnung*). Si es verdad que a lo largo de nuestra vida podemos, por obra de la emancipación personal, alcanzar nuevos niveles de indiferencia frente al mundo, se debe reconocer que también nos hacemos sensibles a otras situaciones. No obstante, las transformaciones vividas a lo largo de nuestra existencia no son infinitas y tampoco son demasiado variadas. En cada uno de nosotros se puede reconocer una actitud carnal, o simplemente actitud. Esta actitud es la dimensión activa del ser afectivamente atingido. La persona así afectada, reacciona de manera particular. Así por ejemplo, frente al dolor o al hambre que nos afectan, hay quienes reaccionan malhumoradas, pacientes, miserables o agresivas. Diferentes personas con diferentes actitudes carnales, fruto de su nivel de emancipación personal, reaccionan de modo diferente ante los accidentes o problemas, por ejemplo, políticos. Según Schmitz, la actitud carnal es la que “decide cómo se puede utilizar el impulso vital y qué condiciones, aparte de las específicamente personales, existen para la receptividad, la resonancia en sentimientos que conmueven” (Schmitz, 2009: 18-109); ella acompaña nuestra vida como el bajo acompaña una canción. Por eso, según Schmitz, la actitud carnal es el fundamento de la libertad; pues a partir de ella, nos hacemos responsables de nuestros modos involuntarios de actuar a partir de nuestra resonancia subjetiva con los otros en el mundo.

La contraparte de la actitud carnal es el equilibrio personal (*Fassung*). Este concepto aparece tardíamente en la obra de Schmitz y, al igual que otros conceptos, no es fácil reconocer su independencia. No obstante, se puede decir que el equilibrio personal es lo que se disipa, cuando una persona ha perdido la compostura o el autodomínio. Cuando uno se deja llevar por la rabia, arrastrar por el llanto, siente que se arde de la cólera, por poner algunos de los bellos ejemplos de nuestra lengua, podemos reconocer que ha perdido el equilibrio personal. Así como la actitud carnal es la respuesta resonante involuntaria a la atingencia afectiva, el equilibrio personal actúa como el modulador de ellas. El equilibrio personal no solo tiene que ver con un estar templado, sino también con la capacidad de templarse. Se podría decir que es la capacidad carnal de reflexionar sobre la actitud para darle una forma o para encausarla. Si alguien tiene mucha hambre y siempre ha reaccionado renegando, es capaz eventualmente de contener o modular esa actitud carnal. Lo mismo pasa cuando se siente molesto por algo con alguien, pero al mismo tiempo logra moderar su enojo. Algo similar ocurre, si alguien desea ponerse a bailar, pero,

al mismo tiempo, siente que no es el lugar apropiado para hacerlo; entonces, la persona experimenta, según Schmitz, una voluntad complicada y una tensión entre la actitud y el equilibrio. Muchas veces estas situaciones no pasan por la razón, sino por un equilibrio entre emancipación y regresión personales que están mediadas por nuestra experiencia de vida. Se podría decir que la relación entre actitud carnal y equilibrio personal forma una de las técnicas de vida que puede desarrollarse como fundamento de las diferencias culturales.

Como una situación comprende la relación necesaria entre estados de cosas, programas y problemas, así como de dinámica entre regresión y emancipación personales, además de actitud carnal y equilibrio personal, Schmitz asume como sinónimos los términos situación y personalidad; pues lo que significa ser persona se conoce solo en interacción con la situación que le corresponde. La relación entre todos los elementos que componen la situación no es aleatoria (*Verbindung*), sino necesaria (*Verhältnis*). La “personalidad” se interpretaría erróneamente como una estructura constituida con cierta fijeza; en cambio, y en contra de la representación de una conciencia estable, Schmitz enfatiza la consistencia fluida de la personalidad, su carácter como figura dinámica, que posee una particular forma de proceso de formación, reformatión y almacenamiento (Großheim, 2012: 25). Por esta razón se mantiene siempre a la vista la historia de vida, pues la situación personal se caracteriza por su historicidad (Schmitz, [1980] 2005: 491-498).

Schmitz busca caracterizar la historicidad de vida a partir de tres partes: presente, perspectiva y retrospectiva. La parte presente; es decir, los puntos de vista u opinión, las técnicas de vida, las convicciones o modos de pensar que una persona tiene en un momento determinado de su vida. Toda la parte presente de la historicidad de la vida de la persona está marcada por su relación con las experiencias subjetivas y su tendencia al presente primitivo mediante las regresiones personales y la actitud carnal. Solo puedo saber en qué parte de mi vida me encuentro, cuando, por algún suceso que me afecta, me siento atingido y mi vida se revela como estando presente aquí y ahora, enfrentando determinados problemas con tal o cual programa, más o menos explicitado. La parte prospectiva, que son los deseos, modelos o ideales y las imágenes de horror que una persona presiente sobre su futuro y viene mediada por la actitud carnal y el equilibrio personal. Finalmente, una parte retrospectiva, que se refiere, como suele decir Schmitz, al núcleo de cristalización del recuerdo (Schmitz, [1980] 2005: 500), que en términos más claros corresponde a la actitud carnal que revela qué de las vivencias pasadas ha quedado asentado en la subjetividad de la persona.

La identidad personal está asegurada por la relación que tiene la persona con el presente primitivo, que es una profunda experiencia subjetiva. Por lo tanto, para Schmitz, la carnalidad es el fundamento subjetivo de la personalidad. Tanto el pasado como el futuro es una formación de constelaciones de las identidades relativas, cuya raíz es la identidad absoluta de la atingencia subjetiva, según el filósofo de Kiel. De este modo, para Schmitz, cada identidad personal se revela en su complejidad, cuando un individuo debe plantearse la pregunta por su la orientación y determinación de su existencia, cuando debe revisar qué es para él absolutamente subjetivo, y qué forma parte de sus tomas de posición objetiva. La vida solo se revela cuando cada uno se pregunta, ¿qué debo dejar valer? [*Was muss ich gelten lassen?*] (Schmitz, 2009: 11).

4. A MODO DE CIERRE

La respuesta de Schmitz al problema de la relación entre identidad personal y experiencia carnal es realmente creativa y enriquecedora. Su principal aporte gira en torno a la descripción de la dinámica carnal. Por una parte, se podría criticar la postura de Schmitz, preguntando si sus premisas no abren una nueva diferencia ontológica entre cuerpo como organismo y carnalidad. Por otra parte, parece que la relación entre el impulso vital, con un movimiento que podría considerarse mecánico, y la consolidación de la actitud o disposición carnal, como la sedimentación de un modo específico de la carnalidad de la persona, requiere una nueva aclaración. También queda la duda sobre cómo se podría integrar en la concepción de persona de Schmitz, la noción de identidad narrativa. De qué manera la constitución de una identidad autobiográfica puede o no modificar la disposición o actitud natural en el desarrollo de la persona. Finalmente, queda abierta la pregunta, si la antropología de Schmitz puede realmente prescindir de los aportes de la psicología del desarrollo, y si no se podría, a partir de su Nueva Fenomenología, ensayar una fenomenología de las etapas de la vida. Es verdad que el autor tiene varias meditaciones sobre la infancia y el sentido de la juventud, pero no son suficientes para concebir un desarrollo completo del ser humano. Estas preguntas, claramente, buscan abrir nuevas sendas de diálogo y forman parte de investigaciones nuevas. Schmitz siempre ha propuesto que su aporte está abierto a nuevas revisiones y modificaciones. Como él mismo escribe, el derecho de vida de la persona consiste en que ella está llamada a reconstruir situaciones de manera aproximada, como constelaciones, para darle forma y comprender mejor su existencia.

BIBLIOGRAFÍA

BERGSON, Henry.

2013 *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus. Trad. Pablo Ires.

DESCARTES, Renato.

2011 *Descartes con estudio introductorio de Cirilo Flores Miguel*. Madrid: Gredos.

GALLAGHER, Shaun.; ZAHAVI, Dan.

2014 *La mente fenomenológica. Una introducción a la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas*. Madrid: Alianza. Trad. Marta Jorba.

GROßHEIM, Michael.

2002 *Politischer Existenzialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*. Tübingen: Mohr Siebeck

2012 *Der Mensch in der Phänomenologie. En Rostocker Phänomenologischen Manuskripte* (16). Rostock: Gesellschaft für Neue Phänomenologie.

HENRY, Michel.

2001 *Encarnación*. Salamanca: Sígueme. Trad. Javier Teira.

KREINKENBAUM, E.

2013 *Was tun mit Schmerz? Eine phänomenologische Analyse*. En *Rostocker Phänomenologischen Manuskripte* (18). Rostock: Gesellschaft für Neue Phänomenologie.

LOCKE, John.

1999 *Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

2005 *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE. Trad. Edmundo O’Gorman.

MERCADO-VASQUEZ, Martín.

2020a “Buscando la vida verdadera. Filosofía y método fenomenológico en la Nueva fenomenología de Hermann Schmitz”. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos. (En imprenta)

2020b “KörperCuerpo y Leibcarne. El cuerpo y el propio-cuerpo en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz”. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos. (En imprenta)

PARFIT, Derek.

1984 *Razones y personas*. Madrid: Machado Libros. Traducción y estudio introductorio: Mariano Rodríguez Gonzales.

QUANTE, Michael.

2007 *Person*. Berlin: De Gruyter.

SERRANO DE HARO, Agustín.

2019 “Espacialidad del dolor. Meditaciones fenomenológicas. En Isegoría. Revista de filosofía moral y política. N. 60, enero-junio. España.

SCHMITZ, Hermann.

1964 *Die Gegenwart. System der Philosophie. Band I*. Bonn: Bouvier.

2005 *Die Person. System der Philosophie. Band V*. Bonn: Bouvier.

2018 *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.

1999 *Der Spielraum der Gegenwart*. Bonn: Bouvier.

2009 *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg / München: Alber.

- 2011 *Der Leib*. Berlin / Boston: Gruyter.
- 2015 *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg / München: Alber.
- 2016 *Ausgrabungen des wirklichen Lebens. Eine Bilanz*. Freiburg / München: Alber.
- 2017 *Zur Epigenese der Person*. Freiburg / München: Alber.

TEICHER, Dieter.

- 2006 *Einführung in die Philosophie des Geistes*. Darmstadt: WGB.
- 2002 *Zwei Begriffe personaler Identität*“. En: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, pp. 254-256.
- 1999 *Personen und Identitäten*. Berlin; New York: de Gruyter.

EL HOMBRE COMO ACONTECIMIENTO DRAMÁTICO

BREVE SÍNTESIS DE LA ANTROPOLOGÍA NEOFENOMENOLÓGICA

El presente texto, a manera de conclusión, expone sintéticamente la concepción del hombre en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz, que a lo largo del presente libro hemos abordado desde diferentes ángulos. La exposición aquí desarrollada se apoya en la interpretación que el Prof. Dr. Michael Großheim ofrece en su breve libro *El hombre en la fenomenología* (2012), y en el seminario titulado *Der Leib in der modernen Philosophie*, dictado en el semestre de invierno de 2019-2020, en la Universidad de Rostock. La interpretación de Großheim se amplía con pasajes importantes del cuarto tomo del *System der Philosophie* (2005) de Schmitz, dedicado a la persona, así como del libro *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität* (2015) y *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* (2009). En primer lugar, se expondrá la crítica de la Nueva Fenomenología a la denominada Antigua Fenomenología, para delinear el sentido del hombre como acontecimiento dramático (2). En segundo lugar, se atenderá a la relación entre subjetividad y situación personal, enfatizando la dinámica entre regresión y emancipación personales (3). Después, se comentará la tensión entre hombre o ser humano y persona en la antropología de Hermann Schmitz (4). Finalmente, se ofrece un comentario de cierre.

1. EL HOMBRE COMO ACONTECIMIENTO DRAMÁTICO A PARTIR DE LA VIVENCIA CARNAL

El profesor Großheim ofrece de manera breve una vista general sobre el tratamiento del tema “ser humano” u “hombre” en el pensamiento de los principales fenomenólogos con la finalidad de diferenciarlos de la novedad de la fenomenología de Schmitz. Los autores abordados por Großheim son Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, los que conformarían el grupo de fenomenólogos clásicos o “antiguos”. De estos, el único que todavía no ha sido traducido a nuestro idioma es Schmitz.

En el apartado “Hermann Schmitz: el hombre como acontecimiento dramático”, Michael Großheim caracteriza la fenomenología como el intento de estudiar al hombre como un todo, esto implica prestar atención tanto a los sutiles movimientos carnales [*leibliche Regungen*] como a sus expresiones de existencia (*Daseinsbekundungen*). Esta tarea doble tarea crítica y exploratoria del hombre como totalidad sería la tarea de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz. En este sentido, la Nueva Fenomenología se distancia de las concepciones antropológicas que estarían orientadas por la idealización estática del hombre como sujeto racional soberano, es decir, que la concepción del hombre

como una conciencia interior que se ha desalojado a sí misma de la vida verdadera. Schmitz rechaza también la concepción de ser humano compuesto por capas o estratos (planta, animal y espíritu), como lo habrían planteado, por ejemplo, Max Scheler, Nicolai Hartmann o Erich Rothacker. Schmitz tampoco estaría de acuerdo con una concepción de individuo racional, cuya noción de personalidad o carácter o temperamento ofrezca una idea de estabilidad y firmeza. En síntesis, el neofenomenólogo no acepta las concepciones antropológicas que caracterizan al hombre como una conciencia interna separada del mundo externo.

Este intento de renovación de la fenomenología y de la comprensión del hombre se puede apreciar en la definición de filosofía pensada por Schmitz. La filosofía es la autorreflexión del ser humano sobre el encontrarse en su entorno. El motivo para ello es el carácter desconcertante de ese encontrarse. Es así, que filosofa todo aquel que no tiene la seguridad de estar totalmente integrado y que busca dar cuenta de esta inseguridad reflexivamente (Schmitz, 2009: 9-10).

La vida humana se encuentra buscando un equilibrio, ya que cada persona busca comprender el sentido objetivo de su existencia. Es así, que, a diferencia de las concepciones clásicas, en la perspectiva de Schmitz, el hombre se presenta como un ser frágil [*labiles Wesen*], que se encuentra en cada caso entre la sensatez [*Besonnenheit*] y la consternación [*Bestürzung*]. “En la antropología de Schmitz, el hombre no se fija como una imagen (un retrato, una fotografía), sino que es comprendido como un acontecimiento dramático (...)” (2012: 22), señala el profesor Großheim. Este acontecimiento es dramático, pues el hombre debe comprenderse a partir de los hechos de su vida. La vida humana solo puede comprenderse como una compleja dinámica que se mueve entre lo personal y lo pre-personal. Esta acción dinámica se desarrolla como la relación dinámica entre dos tendencias, la emancipación y regresión personales. La relación dinámica entre regresión y emancipación personales no posee un estado estable, sino dinámico, dramático. La relación dinámica entre la emancipación y la regresión personales forma niveles o estilos permeables; entre ellos, Großheim, menciona la distancia irónica, la imperturbabilidad estoica [*Unerschütterlichkeit*], la histeria o la necesidad [*Albernheit*].

La relación entre emancipación y regresión personales es dinámica a causa del carácter corpóreo-sentido [*Leiblichkeit*] del ser humano. El carácter corpóreo-sentido, o corpóreo-sensibilidad, corresponde a la experiencia evidente de la carne subjetiva que es independiente del cuerpo como organismo susceptible de ser visto, tocado y medido. “Ser carnal [*leiblich sein*] significa poder espantarse (Schmitz, *Leib und Gefühl*, 2019)”. La corpóreo-sensibilidad del ser humano se manifiesta no como el volumen espacial o geométrico de su existencia, sino en la capacidad de sentirse tocado, implicado o atingido afectivamente. Esta atingencia afectiva tiene relación directa con las modificaciones afectivas que experimentamos cotidianamente y que son capaces de transformar nuestra manera de estar. La corpóreo-sensibilidad del ser humano se atestigua en:

- El presente primitivo
- La dinámica carnal
- La comunicación carnal

El ser carnal [*leibliches Wesen*] del hombre señala que éste posee una base común con los animales. Este carácter corpóreo-sentido, común entre animales y seres humanos, no sería compartido por las plantas. “En ese sentido [se refiere al carácter carnal], más que la anatomía y la fisiología de nuestro cuerpo, como seres humanos somos principalmente animales (*Der Spielraum Der Gegenwart*: 99:)”, según cita Großheim a Schmitz.

El ser humano siente en “el ser afectivamente carnal [leibliche affektiven Betroffensein], lo que a él le va, le corresponde, le atinge, le atañe, le concierne, le incumbe o le corresponde. Esto lo habría expresado Horacio en Epístola I, 18, 84 como “*Tua res agitur*”. La atingencia afectivo-carnal es la manera en que el ser humano vive su subjetividad, como aquello que a él le atinge o concierne. De esta manera, Schmitz se acerca al fenómeno de la subjetividad de un modo distinto al que lo hicieron Fichte, Heidegger y Sartre.

Para Schmitz, la subjetividad no se piensa como cualidad de un sujeto, sino como cualidad de un estado de hechos [*der Sachverhalt*], programas o proyectos y problemas o deseos [*Programmen und Problemen*]. La subjetividad es “un ser afectivamente atingido [*affektive Betroffensein*], un tener-conciencia-de-sí [*Sichbewußthaben*] del tipo del sentirse a sí (*Spielraum der Gegenwart*: 75-84)”, según explica Großheim.

Schmitz diferencia entre hechos subjetivos y objetivos. En los hechos subjetivos, el sujeto experimenta su condición de atingencia, es decir, de que tal hecho tiene el carácter-de-ser-mío (*Meinhaftigkeit*). La experiencia de un hecho subjetivo es la experiencia de autoconciencia e identificación absoluta del sujeto, pues, en el hecho subjetivo, sabe que el asunto de trata de él. El ejemplo que suele utilizar Schmitz es el de la tristeza. El enunciado “me siento triste” o “estoy triste” nos revela que el sujeto está hablando específicamente en su nombre en un nivel de auto-identificación que revela en primer lugar falta de distancia entre la tristeza y el sujeto. La tristeza del sujeto triste le revela la facticidad de su subjetividad, en ella se revela la “vivencia- yo” como una involuntaria manifestación de sí (2005: 23-25, 32, 34). Es un hecho que él se siente triste y quien se siente triste es él. Es el mismo caso, por ejemplo, en el enamoramiento, la ira y la decepción. En todos estos casos, el sujeto está atingido está enamorado, iracundo o decepcionado y la vivencia de cada uno de estos hechos subjetivos le pone en evidencia que él es el sujeto afectado (Schmitz, 2009: 31-34). “Cada estado de cosas subjetivo requiere la autoconciencia, es decir, el reconocimiento de un hecho subjetivo (...)”, como afirma Schmitz (2005: 34). En los hechos subjetivos, la expresión “yo” deja de ser un pronombre personal entre otros, para convertirse en el índice de la subjetividad, ya sea el caso de un estado de cosas, de un deseo o una preocupación. Este yo atingido es el referente de toda auto-adscripción, de toda identidad relativa.

Los hechos objetivos, por su parte, se caracterizan como hechos neutrales o neutralizados. La neutralización que caracteriza a los hechos objetivos se puede comprender por la capacidad de explicitación del sujeto, en la medida en que puede “hablar suficientemente bien” del caso, o por la menor fuerza de atingencia o afectación del sujeto. Un hecho objetivo es aquel que es descrito por el sujeto de tal manera que el pronombre “yo” resulta superfluo y puede ser remplazado por el nombre que representa. Lo que diferencia un hecho objetivo de uno subjetivo no es principalmente la intensidad de la vivencia, sino su facticidad, las diferentes maneras en que el sujeto está atingido por la vivencia. Los hechos objetivos tienen el carácter de un distanciamiento, el sujeto puede ahora verse a sí mismo en retrospectiva o así dicho, en referencia a Plessner, desde una posicionalidad excéntrica (Schmitz, 2005: 14). No obstante, este distanciamiento, neutralización o excentricidad es lábil e inestable, pues siempre está en relación dinámica con la vivencia del hecho subjetivo que tiende al presente primitivo.

2. SUBJETIVIDAD Y SITUACIÓN PERSONAL: DINÁMICA DE REGRESIÓN Y EMANCIPACIÓN PERSONAL

La subjetividad propuesta por Schmitz sería una “subjetividad-a-mí” que solo se puede captar adverbialmente: para mí es subjetivo, lo que a mí me afecta [*Das ist eine nur adverbial zu fassende Mir-Sub-*

jeaktivität: Was mir nahegeht, ist subjektiv für mich]. No obstante, aquí no hay una existencia fija de lo subjetivo, ya que la emancipación personal aporta o procura la objetivación y el distanciamiento [*Objektivierung und Distanzierung*] de aquel estado primario lleno de significaciones afectivas. Por su parte, la regresión personal aporta, mediante la re-subjetivación de la significación [*Resubjektivierung von Bedeutsamkeit*] (Grossheim, 2012: 23), una renovación de los estados de emancipación personal. Un ejemplo para esto, podría ser la manera en que una antigua foto familiar, tomada como adorno de la vivienda, y que nos permite explicar la relación genealógica (emancipación personal), también nos abre la posibilidad de convertirse en motivo de llanto o risa al contar los secretos de nuestra vida íntima, esos que casi no se podían mencionar en público y de los que en el momento afectivo solo se pueden expresar con los sonidos de la tristeza o de la alegría (re-subjetivación o regresión personal).

Como Schmitz caracteriza ya de manera temprana en su Sistema, la regresión personal debe comprenderse como un volver a caer o un hundimiento del sujeto personal en la vivencia del presente primitivo. Esto significa que la experiencia de distanciamiento objetivo, lograda por la constitución de la identidad personal, se diluye en la intensidad de la vida subjetiva de la carnalidad. En este sentido, la emancipación personal se comprende como la elevación y distanciamiento de la dimensión subjetiva de la carne (Schmitz, 2005: 105). Los límites de la situación personal [*persönliche Situation*] se desplazan [*sich verschieben*] a causa de la dinámica entre la emancipación y la regresión personales.

Schmitz denomina situación personal [*persönliche Situation*] a aquello que generalmente se señala como “personalidad” y se interpretaría erróneamente como una estructura constituida con cierta fijeza. En contra de esta falsa representación de una conciencia estable, Schmitz enfatiza más bien la consistencia fluida del fenómeno, su carácter como figura dinámica [*dynamisches Gebild*] con su particular forma de proceso de formación, reformación y almacenamiento [*seinen Charakter als dynamisches Gebilde mit eigentümlichen Prozesformen der Bildung, Umbildung und Speicherung*].

Por esta razón se mantiene siempre a la vista la historia de vida [*Lebensgeschichte*], pues la situación personal se caracteriza por su historicidad [*geschichtlich*]. La historia de vida posee partes presentes [*präsentische*], prospectivas [*prospektive*] y retrospectivas [*retrospektive*].

- Parte presente: [*präsentischer Anteil*] son los puntos de vista u opinión, las técnicas de vida, las convicciones o modo de pensar que una persona tiene en un momento determinado de su vida.
- Parte prospectiva [*prospektiver Anteil*] son los deseos, modelos o ideales y las imágenes de horror que una persona presiente sobre su futuro.
- Parte retrospectiva [*retrospektiver Anteil*] se refiere al “núcleo de cristalización del recuerdo” [*Kristallisationskerne der Erinnerung*].

La situación personal tiene carácter caótico-múltiple [*chaotisch-mannigfaltigen Charakter*]; por ello, esta situación no es conocida en detalle por el sujeto. El carácter caótico-múltiple de la situación personal significa que ella no consiste en la determinación de lo idéntico o distinto, sino más bien en su carácter dinámico o dramático. Por el contrario, la situación personal también posee su propia dinámica.

Schmitz propone tres características de una situación. La situación es 1) integral, 2) posee significatividad y 3) una difusión interna. La significatividad de una situación consiste en las significaciones que en ella se pueden encontrar implícitas o explícitas. Las significaciones poseen a su vez tres características fundamentales. Ellas refieren, primero, a estados de cosas, pues queda manifiesto que hay algo de

que se trata la situación. Segundo, la significación tiene el carácter de un programa, es decir, presenta rasgos de, o bien algo que debe ser, como norma, o bien, de algo que podría ser, es decir, como un deseo. El tercer rasgo de las significaciones es el de problema, es decir, si algo es o no como aparece.

La situación personal se transforma a través del proceso de explicación e implicación. El concepto y proceso de explicación saca provecho de la significatividad caótica-múltiple [*Bedeutsamkeit*] de diferentes situaciones de hechos, programas o problemas; por ejemplo, esto se aprecia en la manera en que se asumen “decisiones de vida”. Se necesita clarificar la situación personal para tomar una decisión, esto supone que la significatividad caótica y múltiple debe ser definida en retrospectiva. El concepto y proceso de implicación deja refluir las decisiones y determinaciones de vida en la multiplicidad; por ejemplo, hasta dejarlas caer en el olvido. Así, el ser humano debe ocuparse de esto a lo largo de su vida: ganar claridad [*Aufklärung*] sobre sí mismo en la explicación y dejarla perder en la multiplicidad de la implicación. En este punto, Großheim retoma el afamado pasaje de Píndaro: “Conviértete, según has aprendido, en aquél que tú eres!”.

En ulterior sentido, en la situación personal, la disposición corpóreo-sentida es menos ligera y versátil o variable, ya que posee una indudable cercanía, a lo que, en otros contextos, por ejemplo, en el de la antigua psicología, se ha denominado como “temperamento” o “constitución”. La disposición corpóreo-sentida corresponde con el modo de ser de la persona, que bajo ningún punto de vista es fijo, pero sí ha ganado cierta estabilidad. Esta relativa estabilidad se debe a que el ser humano no es solo un ser corpóreo-sentido [*leibliches Wesen*], sino que él también es persona.

Persona es un poseedor de conciencia [*Bewußthaber; Subjekt*] con la facultad de auto-adscripción, esto significa la capacidad de tomarse a sí mismo como alguien en un rol o varios roles y de asumir algo como importante. Aunque esto no lo dice Großheim, es importante saber que esta capacidad de auto-adscribirse está en directa relación con una de las preguntas fundamentales que Schmitz señala en varios de sus libros, ¿qué debo dejar valer?

ACERCA DEL CONCEPTO DE PERSONA EN LA NUEVA FENOMENOLOGÍA

La capacidad personal de auto-adscripción es uno de los temas de gran interés dentro de la antropología dramática de Schmitz, pues permite comprender de manera dinámica la relación entre un yo autoconsciente gracias a la experiencia corpóreo-sentida, el yo absoluto, y el yo personal generado por la auto-descripción de un caso dentro de un género, el yo relativo. En la antropología propuesta por Schmitz el problema de la auto-determinación humana solo es comprensible a partir de la labilidad existencial, es decir, de la manera en que la vida personal se despliega sobre las vivencias de atingencia carnal. Esta existencia lábil se experimenta así misma entre la alienación [*Entfremdung*], y el sometimiento [*Überwältigung*], entre la “libertad del vacío” (Hegel) como resultado final del completo distanciamiento de todos los hechos [*Tatsachen*] propio del ser así [*eigenen Soseins*] y del “completo hundimiento de la persona como en el pánico (*Dinge und Gefühle*: 158)”. Nada queda fijado de una vez y para siempre, escribe Großheim.

3. A MANERA DE CIERRE

La antropología propuesta por la Nueva Fenomenología rechaza la concepción del hombre por capas o estratos (planta, animal, hombre o cuerpo, alma y espíritu), así como la concepción introyectista y estática, según la cual el hombre se determinaría por su conciencia interna enfrentada al mundo exterior. En este sentido, esta concepción antropológica busca renovar la investigación del fenómeno humano, alejándose de la concepción del hombre como autoconciencia no corporal ni carnal. También se aleja esta propuesta del reduccionismo naturalista que busca disminuir la complejidad humana a los procesos causales biológicos, químicos o fisiológicos. Entre la concepción psicologista de la conciencia del hombre y la reducción de este a procesos impersonales de causalidad natural, la Nueva Fenomenología busca comprender nuestras vivencias existenciales a partir de la carnalidad y el carácter dramático de nuestra existencia situacional.

Es probable que un motivo de confusión en la interpretación de la antropología de Schmitz concierne al supuesto solipsismo de la carnalidad. Si la persona encuentra su fundamento en la vivencia de autoafectación carnal, se podría pensar que Schmitz señala al individuo aislado en la dinámica de regresión y emancipación personales. Esa interpretación solo puede ser válida si se deja de lado un aspecto constitutivo de la misma carnalidad, que ella es autoafección en relación con las atmósferas y con las otras personas mediante la comunicación carnal y la participación en situaciones comunes o compartidas. La carnalidad es la vivencia de dejarse afectar por los otros y de estar atingido por una situación específica. Esta situación pocas veces nos aísla por completo; por el contrario, ella implica siempre la mediación de nuestra relación con los otros. Solo que esta relación cobra sentido en la medida en que la asumo como mía propia y tal sentimiento de propiedad es solo evidente por la atingencia carnal.

La caracterización de la doctrina del hombre de Schmitz como una antropología dramática solo tiene sentido, si se enfatiza la dinámica del individuo personal con su propia carnalidad y, al mismo tiempo, se reconoce que esa dinámica solo se desarrolla en situaciones que implican a los otros. De hecho, solo podríamos aceptar que una situación se reduce al plano de lo individual, si antes ya nos encontrábamos conectados a los otros o afectados por ellos. Si puedo reconocer que, en la experiencia de angustia existencial, la situación me afecta solo a mí, lo hago por reconocimiento de que los otros no están atingidos del mismo modo que yo.

El carácter dramático de las situaciones es particularmente relevante en contextos interculturales. En las sociedades de complejas relaciones culturales, o poscoloniales, encontramos personas con diferentes disposiciones carnales, es decir, diferentes modos de haber encontrado su equilibrio carnal personal. En el caso de las sociedades poscoloniales, por ejemplo, la expresión de diferencias culturales se ofrece en narrativas y prácticas que implican formas diferenciadas de socialización. Generalmente, las formas de socialización en la cultura Occidental se desarrollan en actos de reconocimiento personal e individual. En cambio, formas de socialización no-Occidental refuerzan vivencias comunitarias colectivas, como danzas folclóricas, modos de alimentación conjunta, o trabajo colectivo. Estas formas diferenciadas de socialización implican diferentes niveles de emancipación y regresan personales. La capacidad de participar en diferentes formas de socialización, más colectiva o más individual, podría comprenderse como una forma de competencia intercultural importante para el mundo globalizado actual. En cambio, cuando el individuo experimenta gran dificultad para pasar de un tipo de socialización a otra, sea por una falta de resonancia con las actividades de reconocimiento individual o

colectivo, bien sea por rechazo de un grupo o por cierto impedimento propio (como una profunda vergüenza), se puede hablar de una experiencia intercultural no satisfactoria, que por darse en una misma sociedad, implica la necesidad de un proceso de descolonización. En este contexto, descolonizar es un verbo que inicia un proceso de reorganización de los niveles de emancipación y regreso personales, de tal manera que exista facilidad de pasar de una forma de socialización a otra. Esto se hace evidente incluso en expresiones sociales como las manifestaciones políticas, en las que, algunos grupos buscan una intensidad rítmica de cantos y movimientos que cohesionen su carnalidad, afirmando mediante vivencias atmosféricas aquello que las atinge. En cambio, existen otros tipos de protesta caracterizadas por el autodomínio de la expresión, por ejemplo, mediante el Internet o la prensa escrita.

La renovación en la comprensión de la cultura que ofrece la concepción antropológica de Schmitz es un tema que aquí solo se pueda anunciar y que deberá ser desarrollado en futuras investigaciones. Ellas implican ya el terreno de la filosofía práctica y de la filosofía aplicada. Esas consideraciones exceden los límites de este breve texto. Además, su abordaje implica revisar algunos aspectos no desarrollados por Schmitz. Entre ellos, la manera precisa en que, por ejemplo, la formulación de una identidad autobiográfica o narrativa se ofrece como una técnica para modelar la disposición carnal. ¿En qué medida la identidad narrativa es carnal? En segundo lugar, parece importante preguntar por el modo en que la afectividad o emocionalidad se convierte en un fenómeno colectivo. Dado que la Fenomenología de Hermann Schmitz permite comprender de modo renovado los fenómenos sociales, consideramos que ella ofrece nueva orientación para pensar los conflictos de socialización en contextos poscoloniales. En tercer lugar, otro inquietante que nos deja la antropología de Schmitz es la manera en que cuerpo y carnalidad pueden o no unificarse en la vivencia de situaciones o en la vivencia de la enfermedad. ¿Es posible mantener una división tajante entre cuerpo y carnalidad, en la que las ciencias constelacionistas y las vivencias en situación no se articulan? Parece que la concepción de una antropología dramática puede todavía precisar algunos de sus presupuestos y abrirse a nuevas indagaciones; por ejemplo, el papel de la identidad narrativa en este tipo de antropología holística. Esperamos desarrollar estos temas en futuros textos.

Finalmente, consideramos que esta breve introducción a la antropología de la Nueva Fenomenología puede servir como una orientación para los futuros lectores hispanoamericanos, que se interesen por esta concepción carnal de la persona. Seguramente, la próxima publicación de la traducción al español de la *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* brindará un nuevo terreno de interés para los jóvenes fenomenólogos en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

GROSSHEIM, Michael.

2012 *Der Mensch in der Phänomenologie*. Rostocker Phänomenologischen MANUSKRIPTE. Rostock: GNP.

SCHMITZ, Hermann.

2005 *System der Philosophie. Band IV: Die Person*. Bonn: Bouvier.

2009 *Enführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg. Karl Alber.

2015 *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg / München: Alber.

2016 *Ausgrabungen des wirklichen Lebens. Eine Bilanz*. Freiburg / München: Alber.

2017 *Zur Epigenese der Person*. Freiburg / München: Alber.

ÍNDICE

Presentación	7
Dra. Beatriz Rossels Montalvo	
Directora a.i. Instituto de Estudios Bolivianos	
Prólogo	9
Dr. Müller-Pelzer	
Introducción general: Fenomenología, carne y persona	13
I. Buscando la vida verdadera. El proyecto de la Nueva Fenomenología	19
1. Introducción	19
2. La Nueva Fenomenología frente al reduccionismo	20
3. Filosofía como autorreflexión del ser humano	22
4. El método fenomenológico según Schmitz	28
5. Resumen	33
Bibliografía	35
II. El cuerpo y la carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz	37
1. ¿Puede el cuerpo sentirse a sí mismo?	37
2. Primacía constelacionista del cuerpo visto	39
3. Del cuerpo propio a la carne: estudio del dolor	45
3.1. Sobre el propio cuerpo	45
3.2. Sobre la carne en la Nueva Fenomenología	47
3.3. Ejercicio fenomenológico sobre el dolor	50
3.4. Cuerpo propio y carne	55
4. De la carnalidad a la personalidad	56
Bibliografía	58
III. Carne y persona. Un acercamiento al problema de la identidad personal	61
1. Introducción	61
2. Revisión del problema de la identidad personal en el tiempo y su relación con las experiencias corporales a partir de Locke	62

2.1.	El cuerpo entre la idea de hombre y la identidad personal según Locke	62
2.2.	Problema de la relación entre identidad personal, el placer y el dolor	66
3.	Experiencia carnal e identidad personal en la antropología fenomenológica de Schmitz	69
3.1.	Identidad personal entre la auto-adscripción y la carnalidad	69
3.2.	Situación personal: actitud carnal y equilibrio personal	76
4.	A modo de cierre	79
	Bibliografía	81
IV.	El hombre como acontecimiento dramático.	83
	Breve síntesis de la antropología neofenomenológica	
1.	El hombre como acontecimiento dramático a partir de la vivencia carnal	83
2.	Subjetividad y situación personal: dinámica de regresión y emancipación personal	85
	Acerca del concepto de Persona en la Nueva Fenomenología	87
3.	A manera de cierre	88
	Bibliografía	90
	ÍNDICE	91
	Foto del autor, entrevistando Hermann Schmitz, Kiel, septiembre de 2019	93



El autor, entrevistando a Hermann Schmitz.
Fotografía tomada por el Dr. Steffen Kluck en Kiel, 1 de octubre de 2019.

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de noviembre de 2020, en los talleres de
la imprenta y editorial Team Graphics SRL
Telf. 2444693
e-mail: teamgraphics@gmail.com
Ciudad de La Paz