

Al encuentro de la nueva fenomenología

The meeting with the New Phenomenology

Martín Mercado
Universidad Mayor de San Andrés
martin.mercado.v@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene la finalidad de presentar algunos rasgos distintivos de la nueva fenomenología de Hermann Schmitz como síntesis parcial de un abordaje que tuvo su inicio en el año 2013. En primer lugar se presenta las dos valoraciones que ha tenido la filosofía de Hermann Schmitz, como filosofía sistemática y como crítica y potente indagación del cuerpo y la afectividad. En segundo lugar se diferencia la ‘antigua’ de la nueva fenomenologías, poniendo énfasis en algunos conceptos centrales y su método. Por último, se presenta brevemente la primera aplicación del método neofenomenológico a la indagación literaria boliviana. El aporte de este artículo se centra en la tercera parte, ya que hasta la fecha la nueva fenomenología no había realizado abordajes en el terreno de la literatura.

Palabras clave: Nueva fenomenología - fenómeno - método neofenomenológico.

Abstract

The present article has the purpose of presenting some distinguishing features of the new phenomenology of Hermann Schmitz as partial synthesis of an approach that had its beginning in 2013. First of all, it presents the two evaluations that the philosophy of Hermann Schmitz has had, as a systematic philosophy and as a critical and powerful investigation of the body and affectivity. Secondly, the ‘old’ is differentiated from the new phenomenologies, emphasizing some central concepts and their method. Finally, the first application of the neo-phenomenological method to bolivian literary inquiry is briefly presented. The contribution of this article focuses on the third part, since to date the new phenomenology had not made approaches in the field of literature.

Keywords: New phenomenology - phenomenon - neophenomenological method.

Fecha de recepción: 27 de octubre

Fecha de aceptación: 21 de diciembre

Martín Mercado es docente de las Carreras de Literatura y Filosofía, UMSA. Es Director del grupo Fenomenología en Bolivia, Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Gesellschaft für Neue Phänomenologie.

¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio. (Heidegger, 2010: 7)

Die Phänomenologie gewinnt ihre Eigenart als Forschungsrichtung durch die Tendenz, die Abstraktionsbasis der Begriffsbildung näher an die unwillkürliche Lebenserfahrung heranzulegen, tiefer in diese einzudringen, sie in ihrer Fülle und Ursprünglichkeit, besser zu begreifen. (Schmitz, 2009a: 13)

1. Dos momentos en la recepción castellana de Schmitz

1.1. Breve presentación de Hermann Schmitz

Todavía son pocas las referencias a Hermann Schmitz en nuestro idioma, por ello no está demás presentar algunos datos medianamente biográficos y de formación de este prolífico pensador de proficua obra. Hermann Schmitz nació en Leipzig el año 1928. Estudió en la universidad de Bonn y se doctoró en 1955 con una tesis sobre el concepto y el símbolo en el pensamiento de Goethe. Schmitz se habilitó para la enseñanza universitaria en 1958 con una tesis sobre Hegel como pensador de la individualidad. Desde 1971 hasta 1993 fue profesor ordinario de la universidad de Kiel y actualmente vive en esa ciudad como profesor jubilado.

Su avanzada edad no ha sido impedimento para continuar escribiendo. Algunos libros recientes de gran importancia son *Excavación de la vida real. Un balance* (*Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*) que data del año 2016, una nueva síntesis sistemática de sus casi sesenta años de trabajo profesional, y *Zur Epigenese der Person* de 2017. Estas dos últimas obras son un corolario de una lista notablemente larga de publicaciones como los cinco tomos del *Sistema de filosofía* (*System der Philosophie*), cuyo desarrollo corrió entre 1964 y 1980, y en el que se funda este impulso filosófico denominado nueva fenomenología. Desde febrero de 2006 se creó la cátedra “Herman Schmitz” de Filosofía Fenomenológica en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Rostock. El Prof. Dr. Michael Großheim es actualmente el titular de esa cátedra.

1.2. Primera recepción y valoración de Schmitz en castellano: sistematicidad, repetición y cartesianismo

La primera recepción de la filosofía de Schmitz fue bajo la etiqueta de sistematismo. Parece que nuestro idioma la referencia más antigua a Hermann Schmitz es la del *Diccionario de filosofía* ([1994] 2010) de Ferretar Mora. En esta obra, la entrada “Schmitz, Hermann” remite a la de “Sistema”. En esta última entrada, la presentación del filósofo alemán es ciertamente secundaria y presenta una valoración casi negativa. “En los últimos tiempos, y contra todo “antisistemismo”, se han propuesto de nuevo “sistemas filosóficos”. Así ocurre con autores como Hermann Schmitz, el cual ha desarrollado un ‘sistema completo de filosofía’ (...) Pero *este* tipo de sistema no parece prosperar” (Ferrater Mora, 2010: 3307-3308). Si se deja de lado la discusión sobre el verdadero significado de ‘prosperar’ en filosofía, se debe notar que la incipiente aparición de Schmitz en este diccionario es menos lacónica que crepuscular.

La caracterización de la nueva fenomenología de Schmitz como una filosofía preponderantemente sistemática parece hundir sus raíces en la introducción a la fenomenología de Waldenfels ([1992] 1997). En el apartado sobre el “Resurgimiento de la fenomenología en el área germánica” (1997: 53-56), Waldenfels recuerda que la fenomenología después de la Segunda Guerra Mundial parecía ser un eco poco audible de la fortaleza filosófica de inicios del siglo XX. Según Waldenfels el resurgimiento de la fenomenología se habría producido porque en el transcurso de los años cincuenta se volvió a descubrir el pensamiento de Husserl con la publicación de *Husserliana*, así como por la publicación de las obras completas de Max Scheler y las de Heidegger, en 1954 y 1975 respectivamente, así como por la fundación de la Sociedad Alemana para la Investigación Fenomenológica (*Gesellschaft für phänomenologische Forschung*) en 1971. En este contexto de resurgimiento se habría ido imponiendo el impulso de la fenomenología resistente al sistema. No obstante, una de las excepciones sería la obra

de Schmitz. “Constituyen más bien una excepción las síntesis integrales de una *Metafísica sin jerarquía* (Rombach, Ph. F. 1, 14), como el sistema plasmado en varios tomos de la filosofía de Hermann Schmitz donde los hallazgos fenomenológicos y empíricos se transforman en una antropología corpórea (...)” (Waldenfels, 1997: 54-55). Waldenfels señala el riesgo de que en estas obras sistemáticas de contracorriente se confunda el impulso husserliano de “a las cosas mismas” con el de “a los textos mismos”, convirtiendo a la fenomenología en un proceder más de comentario que de indagación de los fenómenos.

No parece imposible que Ferrater Mora se haya apoyado en la valoración de Waldenfels para presentar la filosofía de Schmitz bajo el estigma del sistematismo. La valoración negativa de la filosofía de Schmitz no consistiría solamente en el acusado sistematismo, sino también en cierta falta de originalidad y un peligroso cartesianismo basado en el cuerpo sentido. Sobre la falta de originalidad, Rodrigo Carrillo menciona que para Waldenfels en la fenomenología de Schmitz no habría más que “lugares comunes con Husserl y Merleau-Ponty” (Carrillo, 2015: 302). Si la repetición de Husserl y Merleau-Ponty no fuese ya bastante poco, parecería que Schmitz, según Waldenfels, tampoco avanza más allá de divisiones cartesianas. Carrillo presenta la postura de Waldenfels cuando afirma que “a partir del *affektives Betroffensein* [propuesto por Schmitz], en tanto que sentir el propio *Leib*, se cae en una nueva forma de introspeccionismo poniendo al *Leib* en la tradición cartesiana pues se hace una descripción explícita entre el *Leib* y el cuerpo (*Körper*)” (Carrillo, 2015: 303). En este aparente introspeccionismo se dividiría al ser humano en un cuerpo sintiente que estaría separado del cuerpo orgánico. En esta división se replicaría la dicotomía entre mente y cuerpo como *Leib* y cuerpo.

1.3. Segunda recepción y valoración de Schmitz en castellano: potencia crítica, cuerpo y afectividad

La segunda recepción de Schmitz en nuestro idioma ha llegado también de manera secundaria mediante las referencias del afamado fenomenólogo Peter Sloterdijk. La obra de Schmitz aparece en algunos momentos cruciales de los argumentos que Sloterdijk desarrolla en su trilogía *Esferas*. En este caso la recepción se aleja del estigma del sistematismo y presenta una nueva fenomenología crítica y creativamente potente.

Ya en la nota 51 del primer tomo *Burbujas, Microesferología* (Sloterdijk, 2014: 567), la filosofía de Schmitz se presenta como una potente interpretación crítica de la representación moderna del mundo. La nota 58 del segundo tomo, *Globos. Macroesferología*, se encuentra una valoración claramente positiva de la obra de Schmitz. La obra referida de Schmitz corresponde al tomo III del *Sistema de la filosofía. El espacio afectivo (Der Gefühlsraum)*. Al respecto dice

Sloterdijk que Hermann Schmitz “lleva a cabo una impresionante interpretación de los ‘sentimientos como atmósferas’” (Sloterdijk, 2014: 886). En la nota 59 del mismo libro, Sloterdijk reconoce que en el esfuerzo de construir una particular forma de climatología atmosférica, Schmitz habría ido más allá de la propuesta de un sistema, logrando una superación parcial de la fenomenología del espacio de Heidegger y Bollnow: “Y el trabajo de Hermann Schmitz como el intento, parcialmente conseguido, de superar el proyecto de Heidegger (y Bollnow)...” (Sloterdijk, 2014: 886). Schmitz no sólo habría intentado plantear un sistema, sino que además habría logrado ampliar la indagación de la vida afectiva como dimensión fundamental en la ontología del ser humano.

En la nota 200 del tercer tomo de la esferología de Sloterdijk, *Espumas* (2014), se encuentra otra importante valoración de la filosofía de Schmitz dentro del desarrollo de la fenomenología en general. La compleja puntualidad de esta valoración merece ser citada en extenso:

De modo más adecuado, Hermann Schmitz, desde una cercanía crítica a Husserl y Heidegger, ha reformulado la tesis demasiado compacta del “olvido del ser” en una discreta lista de “desaciertos” fundamentales del espíritu occidental; al hacerlo, (al contrario que Husserl, que en su escrito “*Krisis*” nombró dos grandes desarrollos errados: el subjetivismo trascendental y el fisicalismo objetivista) lleva a nombrar cuatro: el psicologismo-reduccionista, el dinámico, el irónico, el autista. Para cada uno de ellos esboza el autor una corrección terapéutico-cultural extraída del espíritu de la fenomenología renovada. (Sloterdijk, 2014: 680)

En esta cita se puede apreciar la importancia crítica de la historia cultural y filosófica de Occidente elaborada por la nueva fenomenología de Schmitz y su particular novedad propositiva. Vale mencionar que donde Sloterdijk nombra la crítica schmitziana al psicologismo-reduccionista habría que añadir su dimensión introyeccionista. A esta triple crítica se volverá más adelante.

Pese a que hay muchas otras referencias de Sloterdijk a la obra de Schmitz, basta aquí mencionar por último una más. En *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas* parece revelarse otra importante cercanía entre el pensamiento de Schmitz y la concepción antropológica de Sloterdijk.

La meditación más sencilla y la práctica más elemental de sensibilización traen a la conciencia que entre la certeza sensible, mejor dicho, entre, por un lado, la ‘presencia primitiva’, una locución que se encuentra en el neofenomenólogo Hermann Schmitz, y, por otro, las operaciones simbólicas que ejecutamos en oraciones no existe ninguna continuidad. (Sloterdijk y Heinrich, 2003: 91)

El concepto de “presencia primitiva” de Schmitz parece servir de antecedente o punto de partida para pensar eso que suele llamarse certeza sensible y

su relación de no continuidad con las operaciones simbólicas. Con estas citas no se trata de afirmar que toda la fenomenología de Sloterdijk se apoya en la de Schmitz, pero sí que algunos momentos fundamentales del pensamiento del famoso fenomenólogo tal vez no habrían llegado a apreciaciones tan agudas sin las precisiones de nuevos campos fenoménicos abiertos con anterioridad por el autor del *Sistema de filosofía*. Un estudio más detallado de la relación entre Schmitz y Sloterdijk sería tema de otro artículo, aquí solo interesa la manera en que la nueva fenomenología es presentada por Sloterdijk.

La segunda recepción castellana de la filosofía de Schmitz está claramente mediada por la de Sloterdijk. En esta valoración, la nueva fenomenología aparece como una filosofía crítica. La nueva fenomenología es capaz de ampliar la crítica a la modernidad desde la indagación de la afectividad y del espacio, por una parte, y, por otra, a la tradición filosófica occidental. Schmitz no solo delata la reducción de la concepción de afectividad y espacio que se produjo en la modernidad, sino también permite comprender esa reducción como el desarrollo del psicologismo-reduccionista-introyectista. Esta indagación crítica y negativa de Schmitz le faculta para aportes positivos en el campo de la ontología del ser humano, cuyas descripciones del cuerpo vivido, la afectividad, las emociones como atmósferas serían parte un aporte valioso y productivo para la filosofía contemporánea.

Como cierre de este primer apartado es importante notar que la recepción y la valoración de la filosofía de Hermann Schmitz ha cambiado radicalmente. Schmitz no puede seguir catalogado como un simple continuador o mediador de Husserl y Merleau-Ponty, tampoco se puede reducir el resultado de sus esfuerzos bajo la valoración del intento de plantear un pensamiento sistemático que estaría más centrado en los textos que en las cosas mismas. Estos prejuicios, que al parecer tendrían su fuente en una primera apreciación orientada por Waldenfels, deben ceder paso a una apropiación del potencial de la nueva fenomenología en terrenos creativos y productivos, en los que una parte de la fenomenología de Sloterdijk sería un buen ejemplo. Claro está, no se puede apreciar solo con esta información una obra tan compleja como la de la nueva fenomenología, pero tampoco se puede postergar los esbozos de un trabajo introductorio con miras a una valoración más justa. Por ello, a continuación se presenta una breve caracterización de la nueva fenomenología; en primer lugar, tomando en cuenta el contraste con la “antigua” fenomenología, después señalando algunos rasgos particularmente propositivos de la nueva fenomenología y, finalmente, esbozando de los tres momentos del métodos neofenomenológico.

2. La ‘antigua’ y la nueva fenomenología

2.1. La ‘antigua’ fenomenología y el paradigma psicologista-reduccionista-introyectista

La nueva fenomenología no parte de fojas cero ni de la ausencia de problemas. Esto quiere decir que la nueva fenomenología surge de determinadas tensiones con la “antigua” fenomenología, mas no se agota en el mero contraste. La filosofía de Schmitz solo puede comprenderse como nueva en tanto parte de la ‘antigua’ fenomenología; no obstante, solo se la puede valorar justamente en su novedad cuando se la aprecia por sí misma, es decir, por la capacidad que tiene de abrir nuevos campos fenoménicos y por la potencia de su diálogo con las ciencias particulares.

Una de las tensiones con la fenomenología tradicional o antigua es la concepción de fenómeno. Para Husserl, por ejemplo, el fenómeno corresponde a toda percepción que es tratada mediante la reducción trascendental. En este sentido, el fenómeno está íntimamente ligado a la conciencia trascendental, pues en todo fenómeno aparece un hecho y en ese su aparecer se da su esencia (Cf. Husserl, *Ideas I*, Introducción). Como se verá, Schmitz se aleja de la primacía de la conciencia trascendental para dar paso al carácter afectivo o atingente con que un fenómeno se presenta a sí mismo.

En relación con Heidegger se puede marcar una diferencia positiva en las definiciones de fenómeno. Aquí se prefiere abordar brevemente la cuestión por otra vía, por la de la paradójica continuidad. Heidegger se esforzó por recordar que la fenomenología es menos una doctrina o un método que una posibilidad para el pensamiento o la misma posibilidad del pensar. Según Heidegger, la “‘Fenomenología’ no designa el objeto ni caracteriza su contenido *quiditativo*. La palabra solo da información acerca de la manera de mostrar y tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado” (Heidegger, 2014: 54). Esto quiere decir que la fenomenología se caracteriza por ser una manera de tratar y dejar que se presente aquello que debe ser pensado. “La comprensión de la fenomenología –agrega Heidegger– consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad” (Heidegger, 2014: 58). En este sentido, la fenomenología no se determina tanto por el qué de la investigación, por cuanto el cómo el pensar procura la apertura de los fenómenos. En este contexto, la nueva fenomenología de Schmitz es una renovación de la modalidad del pensar fenomenológico. Schmitz busca desarrollar críticamente un nuevo acercamiento a la realidad, al existente que somos cada uno de nosotros, a la dinámica de nuestra existencia sentida y a la particular manera en que conectamos con otros en términos objetivos y subjetivos. Este nuevo desarrollo no se agota con la crítica a la antigua fenomenología, sino que parte de un contexto más amplio ya aludido por Sloterdijk.

La nueva fenomenología reconoce en la historia de la filosofía dos grandes tendencias generales; por una parte, la filosofía como una construcción especulativa del universo y, por otra, la filosofía que indaga a partir de la auto-reflexión, como una determinación esencial, la vida humana. La nueva fenomenología comprende la filosofía como la meditación de los seres humanos sobre su encontrarse (su situación) dentro de un determinado entorno. La motivación para esa meditación es el desconcierto humano sobre su propia situación (Schmitz, 2009a: 9-10). Ese desconcierto por la propia situación se expresa usualmente en las preguntas “¿qué debo hacer con mi vida?”, “¿cómo puedo enfrentar el futuro?”, “¿en qué puedo creer?”, “¿en quién puedo confiar?” Estas preguntas no surgen en el terreno de la pura objetividad de la conciencia ni en el terreno de los supuestos hechos naturales. Esas preguntas surgen aún antes de toda intención de hacer filosofía, ya que no interrogan por el pensamiento mismo, sino por la existencia humana; no obstante, pueden convertirse en el inicio de una indagación filosófica cuando están dirigidas a manifestar sus fundamentos, criticar sus finalidades, aclarar sus definiciones y cuestionar sus modalidades de conocimiento. En este amplio terreno de la crítica al pensamiento occidental se puede comprender mejor la crítica a la denominada antigua fenomenología.

Por antigua fenomenología se puede comprender el objetivo de la fenomenología de Husserl dentro de un contexto mayor, el del pensamiento psicologista-reduccionista-introyectista. Este tipo de pensamiento que tiene por base el psicologismo, el reduccionismo y el introyectismo correspondería al antiguo paradigma establecido por Platón y Demócrito (Schmitz, 2002: 56; Schmitz, 2007: 824-827). La antigua fenomenología es psicologista, ya que corresponde a la doctrina según la cual el ser consciente (*Bewussthaber*) se conecta con un cerrado mundo interior, en el que la experiencia tiene su lugar. El reduccionismo de la antigua fenomenología debe comprenderse como el procedimiento de desmontar o quitar el contenido significativo de la percepción, por el que en el mundo exterior no hay más que entes a la mano (útiles o recursos), cuyas características inteligibles de sus portadores son identificables, medibles, selectivas y variables. Por introyectismo se comprende la concepción según la cual, la conciencia tiene o capta los datos medibles del mundo en su interior; la conciencia aparece como un espejo que revela la objetividad del exterior o como una caja en la que se guardan las versiones abstractas de los datos o sustancias atómicas.

Este paradigma psicologista-reduccionista-introyectista, que influye en la antigua fenomenología, atribuye a todo portador de conciencia un universo interior privado (alma, *psyche*), de tal manera que toda su vivencia está encerrada en ella. Esto supone convertir la relación con el mundo en únicamente la manifestación de estímulos físicos por los órganos de los sentidos (Schmitz, 2002: 55-57; Schmitz, 2009a: 19-27). Este tipo de mundo interior privado, individual, se contrapone a un universo exterior reducido o empobrecido en cualidades sen-

soriales primarias que logran un artificial campo intersubjetivo mediante procesos de identificación y medición. No obstante, frente a ese antiguo paradigma, según afirma Schmitz, Kant y Husserl habrían intentado buscar una conciencia no totalmente aislada introduciendo la concepción de una conciencia trascendental que, nuevamente, las vivencias de la relación entre las personas y su mundo se reducen a la relación abstracta entre sujeto y objeto como si fuesen cuerpos sólidos que se relacionan en términos causales (Schmitz, 2002: 57-58). La antigua fenomenología ha elegido como fenómeno aquellas cosas (*Sachen*) “que se muestran a sí mismas”, las “cosas mismas” (Schmitz, 2009a: 13). De lo que se trata es comprender la libertad fuera de la concepción psicologista-reduccionista-introyectista y fuera de la relación sujeto-objeto que caracteriza a la antigua fenomenología.

Müller-Pelzer (2007), quien ha recuperado los aportes de la nueva fenomenología para llevarlos por los senderos del estudio de la interculturalidad, traduce y explica este paradigma demócrito-platónico trifásico de la siguiente manera. Psicologismo sería la experiencia del individuo que se ve encerrada en un mundo interno privado y sometida al régimen de una instancia central, como la razón por ejemplo, sobre los movimientos no voluntarios. El reduccionismo significaría la reducción del mundo en datos interiores o cuantificables, por ejemplo, por las ciencias estadísticas. El reduccionismo sería el prejuicio de la existencia de mundos interiores como subproducto de la reducción del mundo exterior. De este mundo exterior sólo quedarían unos pocos tipos de señales que fácilmente se pueden identificar, cuantificar y variar de modo selectivo. En esta faz del paradigma demócrito-platónico, la realidad se reduce en forma de corpúsculos firmes o sustancias que se asocian en la conciencia, en el interior del sujeto. Müller-Pelzer caracteriza la introyección como el desecho que resulta de rebajar los fenómenos y que se depone en los mundos internos (como el alma) los sentimientos y pasiones, las atmósferas, el cuerpo subjetivo (*Leib*) y las situaciones. La introyección sería el resultado del psicologismo y del reduccionismo.

En contraste con la antigua fenomenología, la renovación de la fenomenología se presenta como una crítica del papel de la conciencia trascendental en el acceso al fenómeno y una apertura de la indagación de la existencia humana más allá de la inquietud por el olvido del ser. La renovación de la fenomenología de Schmitz parece ir más allá de Husserl, pues no se centra en el estudio de la conciencia trascendental para indagar la relación con el mundo de la vida y parece llevar a un nuevo terreno la indagación del existente humano más allá de los límites de interés de la ontología fundamental de Heidegger, o en una radical profundización de su dimensión afectiva y espacial (Cf. Schmitz, 2007: 727-748). Schmitz evitaría, por una parte, la reducción del mundo a singularidades esenciales (singularismo) captadas por la conciencia trascendental mediante una pura percepción con sentido, en la que el mundo se captaría en la intuición de

las esencias de los múltiples hechos (proyeccionismo)¹. Por otra parte, Schmitz renovaría el estudio del existente humano en la medida en que su indagación se enmarca en una postmetafísica del *Dasein* para centrarse en sus dimensiones afectivas con base en la comunicación corporal. Según Hermann Schmitz, la fenomenología debe ampliar su concepción de fenómeno más allá de los límites de la conciencia trascendental y de la indagación del ser. Parece que Schmitz propone una renovación de la fenomenología mediante el reconocimiento de la necesidad de una nueva formulación relativizada del término fenómeno.

La nueva fenomenología es, según Hermann Schmitz, el esfuerzo de anclar profundamente la construcción conceptual en la base de abstracción de la experiencia de vida involuntaria. Ella consiste en la ardua tarea de los hombres por comprender su verdadera vida para llevarla a los conceptos. Esto significa que la nueva fenomenología es una meditación o reflexión sobre la vida real con la finalidad de captarla desde su experiencia involuntaria (Schmitz, 2009a: 9). La experiencia involuntaria de la vida es la base de la abstracción neofenomenológica (*Ibid.*: 7). La nueva fenomenología es un intento de clarificación conceptual de las vivencias del mundo de la vida, de las situaciones o circunstancias en las que la vida misma se revela. La nueva fenomenología está elaborada como una filosofía que tiene el oído suficientemente afinado para escuchar y dejar resonar la complejidad de la vida humana en sus hechos subjetivos; por ello, se la ha elegido como directriz para la presente indagación sobre la libertad en tanto vivencia.

2.2. La nueva fenomenología desde algunas de sus propuestas centrales

La nueva fenomenología define fenómeno de la siguiente manera: “Fenómeno, para alguien en un determinado tiempo, es una circunstancia (*Sachverhalt*), a la que el atingido² (*Betreffende*) no puede negarle en serio la creencia de que se

1 El singularismo y el proyeccionismo de la fenomenología de Husserl son criticados por Schmitz en una presentación general de la historia de la filosofía en su *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung* (2007: 701-702).

2 ‘Atingido’ no parece ser un término muy común, aunque es un adjetivo registrado en el DRAE como bolivianismo, que ya aparece en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española en el año 1927 también como chileno y peruano. “Atingido” es el adjetivo que caracteriza a una persona que “está pasando por un momento particularmente difícil” (DRAE, 2017), que está afligido o entristecido. El verbo atingir se ha usado de modo reflexivo, “atingirse”, como el proceso y efecto de entristecerse o afligirse. El verbo atingir se ha definido como “tener relación una cosa con otra” (NTLLE); por lo que el atingido se podría comprender también como el relacionado. De ahí que la “atingencia” sea la conexión o la relación de una cosa con otra y lo “atinente”, lo tocante o perteneciente, tener un asunto con alguien. La “atingencia” es la relación, conexión o correspondencia (tener un asunto de atingencia con otro). Los términos atingir, atingencia, atingido provienen de la voz latina *atingere*. En los diccionarios etimológicos y de latín suele aparecer con mayor frecuencia la referencia a la palabra *atingo*, que significa: llegar a tocar, tocar, ligeramente, alcanzar;

trata de un hecho” (Ver Schmitz, 2009b)³. Un fenómeno es una circunstancia en la que alguien está afectado o atingido⁴. El atingido (*der Betroffene*) no puede

llegar a, abordar; ser contiguo, colindar. Al parecer, *attingo* posee dos étimos. El primero sería *at* que como conjunción adversativa, indica oposición entre personas o ideas; además indica objeción o respuesta. Pero también puede significar insistencia. Todo esto revela que su primer étimo sugiere la idea de la relación de dos personas dialogando, dos que insisten en la relación contrapuesta de ideas o cosas. Resulta significativo que el contexto de uso sea el diálogo. En el diálogo se reúnen aspectos que podrían estar dispersos. El contraponer una cosa a otra significa, en última instancia, establecer una relación. Esta relación es dinámica ya que se da como oposición. Oponer una postura a otra, significa responder directamente a una primera demanda o propuesta. El segundo étimo que compone *attingo* parece ser *tingo*. Este segundo étimo significa: mojar, impregnar; templar el hierro con agua (*ferrum aqua tingo; tinctus litteraris*). También significa: teñir; preparar un color. El segundo étimo insiste en la idea de que dos cosas se reúnen. Pero esta reunión no supone contraposición, sino permeabilidad, impregnación, confusión. Por lo que *attingo* significa reciprocidad que no elimina la independencia de los elementos reunidos, comunicados. Así que tanto los americanismos que equiparan atingencia con buen tino, consejo, pasar por un momento difícil, como su vertiente etimológica, nos aclaran que atingencia es la conexión de dos entes o situaciones. Esta digresión nos permite comprender que estar atingido significa estar afligido o afectado por algo o alguien, comunicado con alguien, relacionado con algo o con alguien, en contacto con algo o alguien, impregnado por algo o alguien; razón por lo que usaré indistintamente las fórmulas “atingido con” y “atingido por”. De ahí parece provenir la comprensión de entristecerse (por algo o no), estar afligido o tiranizado.

- 3 Sobre el pasaje citado, la traducción italiana (Christian Marinoti en Schmitz 2011) toma dos decisiones problemáticas; en primer lugar, traduce *Sachverhalt* por “*stato di cose*” (Schmitz, 2011: 32), lo que no es incorrecto, pero puede confundir el uso del término ‘cosa’ en Schmitz; segundo, que resuelven en este pasaje “*der Betroffene*” con la frase “*di cui colui che*”, no obstante, los términos *Betroffend*, *Betroffensein*, *betreffen* juegan un papel central en el pensamiento de Schmitz y seguramente su uso debería ser resaltado en la definición fundamental de ‘fenómeno’. En esta investigación se propone el término muy poco popular de “atingido” por el *der Betroffene*, en lugar de otros que darían fórmulas indeseables o inexactas como “afectivamente afectado”, “tocado afectivamente”.
- 4 Se sabe que *betreffen* es el adjetivo que significa afectado; atónito, consternado. El verbo *betreffen* significa concernir, referir a, afectar; concernirle algo a alguien; o estar afectado o tocado por algo. *Betroffenheit* significa afectación, consternación; es incluso un término jurídico que significa la afectación directa e individual. *Der Betroffene* significa el afectado, la persona afectada; se podría comprender también como atingida. Una persona puede estar afectada o atingida por algo, algo que concierne, le toca. Esa persona no puede ser indiferente a eso que le afecta, le concierne o atinge. La persona está afectada por algo (la muerte de alguien más, la locura, enfermedad o el deslizamiento por el que perdió su casa, el robo, el robo o la pérdida de algo). Una traducción literal de *Betroffensein* sería “ser/estar-afectado”; no obstante, esa traducción tampoco es suficiente, ya que en algunos pasajes, Schmitz formula el concepto “*affektiven Betroffensein*”, lo que se debería traducir por “ser/estar afectivamente afectado”; por ejemplo en la expresión “*er in affektivem Betroffensein an ihnen hängt*” (Schmitz, 2009a: 10). Esa expresión debería traducirse literalmente como “afectivamente afectado” (Carrillo, por ejemplo, lo traduce de ese modo). En esta investigación se ha preferido utilizar el giro “afectivamente atingido” (o afectivamente enlazado, es decir, estar tocado o atado por lazo afectivo, sentirse enlazado = estar atingido). La tautología que se produce al traducir *Betroffensein* por “estar afectado” parece oscurecer la comprensión del concepto más aclararlo o

negar esa circunstancia, pues ella se le impone como un hecho, como una realidad innegable. Ese alguien atingido no puede negar esa circunstancia, pues ella se le impone como un hecho, como una realidad innegable. Quien está atingido en un determinado momento es aquél que está afectado, es a quien le concierne responder de un modo determinado a su situación dentro de una circunstancia específica; quien está atingido, está afligido, le ha tocado una situación que no puede obviar, que le concierne porque es su circunstancia. El atingido dice “esto me atinge y no puedo rechazar la responsabilidad o mi acción en ello”; el atingido está, por así decirlo, comprometido con su situación; no puede eludirla. Una “circunstancia” (*Sachverhalt*) es un hecho (*Tatsachen*) que la persona no puede negar. Una circunstancia es un hecho complejo y no simplemente una cosa que se muestra como pretende la Antigua Fenomenología. Una circunstancia es, en términos muy generales, un “estado o constitución de las cosas o personas”, también “un conjunto de factores o circunstancias que afectan a alguien o a algo en un determinado momento”⁵.

brindarle algún matiz específico. Por esta razón, ya desde el libro sobre Merleau-Ponty (Mercado, 2014: 46-48) se tradujo *Betroffensein* como ‘atingencia’ y *affektiver Betroffensein* como ‘atingencia afectiva’. Concernir es un verbo apto para expresar *betroffen*. “Concernir” es un verbo intransitivo que recurre a un complemento directo. Se lo usa recientemente y en un castellano no muy culto en su participio: las partes concernidas. En todo caso, eso querría decir con mayor corrección: las partes afectadas. La principal razón por la que aquí no se utiliza el verbo español “concernir” es que no permite fácilmente la conjugación en primera persona (generalmente se lo usa en segunda persona, en tercera y en participio); lo que deja de lado uno de los sentidos más importantes de “ser afectado”: yo soy en cada caso el afectado. El tercer significado de concernir es ‘atañer’: incumbir, corresponder. Se puede decir “eso me atañe”, “me incumbe”, “es mi asunto” y, tal vez, “eso me incumbe afectivamente”. Atañer proviene de *attangere*, *atingere*. En la traducción latina utilizan la frase ‘*coinvolgimento affettivo*’ (Schmitz 2011: 30) para *affektiver Betroffensein*, es decir, más o menos ‘implicación afectiva’; siendo que muchos alemanes traducirían esa fórmula alemana por ‘estar afectivamente tocado’, me parece que el verbo atingir expresa mejor el concepto de Schmitz, aunque no sea la expresión no sea ni suficientemente elegante ni común.

- 5 Se ha elegido el término “circunstancia” y no el de situación, como en la traducción italiana de Christian Marinoti (Schmitz, 2011), por las siguientes razones. Primero, porque *Sachverhalt* parece derivarse de *Sache* y *verhalten* y esto suele traducirse por “estado de cosas” (la traducción italiana utiliza esa expresión: “*stato di cose*” -Schmitz, 2011: 32); es un estado en el que hay una pluralidad de algo. “Circunstancia” significa “condición que tiene relación con un hecho, factor que determina o modifica”; la *circumstantia* significa condiciones que están alrededor de un hecho, cuyo sentido implícito es “cosas que están al rededor”; su plural neutro es *circumstant-*, lo que significaría “que está al rededor”; el participio activo de *circumstare* es “estar al rededor”; lo que proviene de *circum-* + *stare* “estar”; una “circunstancia” sería lo que rodea siendo conformado por lo que está. Una circunstancia es más compleja que un hecho, aunque se nutre de ellos. Las cosas serían los hechos que conforman ese estado llamado circunstancia. En este sentido, se puede mantener la cercanía entre los términos “entorno” y “circunstancia” como opciones para los pares *Umgebung* y *Sachverhalt*. Aunque en otros textos anteriores se haya utilizado el término “situación”, este ya no parece ser el más adecuado. La idea de “situación” refiere, por una parte, la acción y efecto de situar o situarse (lo

La nueva fenomenología considera los fenómenos de una manera relativizada, pero sincera; puesto que las preguntas “¿esta situación es también ineludible para otro?” y “¿esta situación es siempre así para mí?” quedan abiertas. Esto sucede así porque la filosofía consiste en la meditación del hombre sobre su estar atingido en medio de una determinada circunstancia. La filosofía es una meditación sobre la manera en que los seres humanos se encuentran en su circunstancia, sobre la manera en que a veces se encuentran desconcertados o confundidos en ella⁶.

Es importante señalar la importancia del método fenomenológico. Por su etimología, fenomenología significa estudio de los fenómenos. Gran parte de las diferentes fenomenologías se diferencian por su concepción de fenómenos y por su concepción de método o estudio. En términos generales, la fenomenología es un tipo de filosofía que busca describir los más rigurosamente posible la verdad de la realidad como apariencia, ya sea esta concebida como una esencia captada por la conciencia al margen de la temporalidad (antigua fenomenología) o como una situación de hechos subjetivos inmersos en la temporalidad y la complejidad de la existencia humana (fenomenología posthusserliana).

La nueva fenomenología busca describir conceptualmente los fenómenos. Esa descripción debe tomar en cuenta la manera en que los atingidos se expresan al respecto de sus circunstancias. Según Schmitz, las ciencias normales buscan en los hechos objetivos soluciones para problemas objetivos. En cambio, la filosofía busca soluciones para problemas subjetivos en los hechos objetivos (Schmitz, 2009a: 10). La nueva fenomenología no se dirige a los fenómenos

que implica determinación espacial en algún sitio o lugar) y, por otra, el conjunto de factores o circunstancias que afectan a alguien o algo en un momento determinado. A primera vista, la segunda acepción de ‘situación’ corresponde más claramente con la relativización personal y temporal de Schmitz, pero eso implica obviar el primer sentido. El primer sentido implica una determinación espacial y temporal que no corresponde a todos los fenómenos según Schmitz. En muchos casos, la característica del fenómeno será el desconcierto (*Beirung*); lo que no es compatible con la idea de situación, por lo menos no paradójicamente. En otros casos, el fenómeno sí se caracteriza por tener un lugar determinado, como cuando un proyecto o programa se realiza según el plan trazado; entonces, sí se da la acción y el efecto de situarse. ¿Dónde? La situación es una característica objetiva del fenómeno como circunstancia. Hay circunstancias en las que uno no puede encontrarse situado, uno está desconcertado. Existen otras circunstancias en las que la situación está clara. Situación provendría del latín medieval *situare* “poner, colocar”; del latín *situs* “lugar”. Se señaló que la “circunstancia” proviene de *circum* y *stare*, “estar” proviene de *stare* “estar de pie o inmóvil; detenerse”, del indoeuropeo *stā*, *estar de pie*, *estar derecho*, *estar inmóvil*, *detenerse*, *estar*. Las situaciones serían las modalidades de lo que se puede “estar” dentro de una circunstancia, o bien lo que “ya no está” en ella. Por otra parte, como se verá, Schmitz utiliza el término *Stand* (por ejemplo, des kritischen Standes der Schlacht -Schmitz, 2009a: 11) en pasajes en el que la traducción resulta situación. Por estas razones se usará “circunstancia” para *Sachverhalt*, ‘hecho’ para *Tatsache*, “situación” para *Stand*.

- 6 Schmitz dice específicamente: “*Philosophie ist Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung*” (Schmitz, 2009a: 9).

como objetos cuyas esencias deberían describirse de manera apodíctica; sino, más bien, a situaciones subjetivas dentro de realidades objetivas en la que el hombre se relaciona con el mundo de manera involuntaria, es decir, por debajo de una postura teórica frente a las cosas. Por eso, la nueva fenomenología caracteriza a la filosofía como una meditación sobre el desconcierto en que el hombre suele encontrarse en su entorno. No obstante, Schmitz comprende la filosofía también como un diálogo en el que las preguntas “¿qué quieres decir con eso?” y “¿cómo lo sabes?” se imponen cuando alguien quiere exponer rigurosamente la comprensión de sí mismo y de su entorno a otra persona (ibíd.). Por la definición y justificación de esa manera de vivir en el mundo y comprender la propia circunstancia, el sentido de la filosofía se acerca a la ciencia sin convertirse en una ciencia particular o disciplinar cuyas respuestas deberían ser apodícticas o definitivas; eso implica una particular manera de concebir los términos “subjetivo” y “objetivo”.

La nueva fenomenología recurre a los términos subjetivo y objetivo de un modo poco común. Esos términos no refieren al sujeto (conciencia, conciencia trascendental, etc.) y objeto (cosa, representación, idea, etc.) tradicionales. Tampoco se refieren al uso según el cual lo subjetivo posee un grado inferior de validez que lo objetivo en el plano del conocimiento. Se desecha también la comprensión de lo subjetivo como una mera observación personal, como punto de vista sin importancia. Dentro de la nueva fenomenología, los adjetivos objetivo y subjetivo se utilizan para clasificar significados, circunstancias, programas o problemas. Un significado, por ejemplo, se caracteriza como objetivo cuando alguien sabe lo suficiente y puede hablar bastante bien sobre una circunstancia. En cambio, un significado se considera subjetivo cuando una persona, a lo mucho, apenas puede nombrar algo de su circunstancia, pues la cercanía de los significados subjetivos hacen que la persona esté afectivamente atingida por la circunstancia (ibíd.).

Con respecto a programa y problema, Schmitz propone el siguiente ejemplo. Para un oficial militar, antes y durante la batalla, el plan de lucha es un deseo: la victoria. Ese deseo debe ser comprendido, ya no como un estado del alma, sino como un programa. Él puede explicar qué pretende hacer, cómo batallar, antes y durante la confrontación. No obstante, en una situación crítica de la batalla, el plan de batalla se convierte en una preocupación. Esa preocupación subjetiva debe comprenderse como un problema objetivo. Deseo y preocupación son significados subjetivos en el sentido indicado. Schmitz dice que cada quien tiene sus deseos y sus preocupaciones, sus programas y sus problemas. La nueva fenomenología reconoce que cada quien está inmerso en una circunstancia de manera subjetiva y objetiva; el modo y la intensidad de esa inmersión es dinámica, se transforma en el tiempo. Schmitz señala que los historiadores suelen dejar caer, o se les escapa, la dimensión subjetiva de los programas y problemas. Ellos registran los planes de batalla, pero casi nunca logran recuperar las atingencias afectivas.

Las modalidades de inmersión o compromiso afectivo, es decir, la intensidad con que alguien está afectivamente atingido por una circunstancia, se puede reconocer mediante el uso involuntario y muy popular del dativo ético. Schmitz encuentra que estas dos categorías de la subjetividad humana se expresan en el dativo ético, como cuando un hijo se va a la guerra y su madre dice: “quiero que me vuelva ileso”. En esa expresión, la madre especifica su deseo y su preocupación. En esa expresión, el sentido, el deseo y la preocupación quedan especificados. El uso del dativo ético o de ciertos pleonasmos (“me quiero morir”, ‘me lo temía’) aparece en el uso coloquial del lenguaje. En cambio, dice Schmitz, para el sobrio registro de lo histórico, este uso suele dejarse, dejando de lado una gran e importante dimensión subjetiva de las circunstancias. Para el registro histórico, el plan de batalla no es más que un programa y, tal vez, un problema objetivo.

Schmitz propone que el acceso a la dimensión subjetiva de los hechos objetivos se logra indagando en la experiencia vital involuntaria (*unwillkürliche Lebenserfahrung*). Ella es la última instancia de justificación de las afirmaciones. La fenomenología, según Schmitz, gana su particularidad en la tendencia de construir sus conceptos manteniéndose muy cerca de la experiencia vital involuntaria de la base de abstracción (*Ibid.*: 13). Los conceptos contruidos por la fenomenología evitan osificarse, deben ser constantemente revisados y comparados con otras indagaciones; así, pues, la fenomenología es proceso de aprendizaje del mejoramiento de la atención y ampliación del horizonte para posibles suposiciones. Schmitz propone que con personas ya muertas, el acercamiento a la experiencia vital involuntaria es más complejo que en los otros casos.

Como ya se explicó, las circunstancias poseen significados que pueden ser objetivos o subjetivos. Un significado es subjetivo cuando una persona está afectada por algo en una circunstancia específica y, a lo sumo, hace algo de manera espontánea. Por ejemplo, cuando dos personas sienten un lazo afectivo y una de ellas ingresa en la habitación, la otra notará su presencia de un modo especial y se le apegará sin pensarlo. También se dan significados subjetivos cuando se siente una angustia que no se puede explicar; a lo sumo, la persona atingida siente una opresión en el pecho, un malestar, una angustia. Una situación posee múltiples significados subjetivos que no son conscientemente explícitos. El significado subjetivo de una situación es complejo porque en ella pueden estar presentes muchos sentimientos, ya que toda persona se encuentra afectivamente atingida por una determinada circunstancia en su entorno.

La vida afectiva humana está íntimamente ligada a la percepciones espaciales como la estrechez, la amplitud, la dirección, la tensión, la hinchazón, intensidad, ritmo y tendencias protopática y epicrítica (Soentgen, 2016: 220-222). De las anteriores caracterizaciones de fenómenos espaciales ligados a la atingencia afectiva espacial, las dos últimas son las más oscuras. Por tendencia protopática se comprende una tendencia confusa, que impide hallar puntos exactos. Por ten-

dencia epicrítica se comprende una tendencia que ofrece agudeza, que apunta. La diferencia de estas dos tendencias se puede comprender si se atiende a los fenómenos expresados cuando se trata de describir algunos dolores de cabeza y vientre como dolores que se mueven o son regionales, o como dolores puntuales, punzantes. Allí puede reinar un sentimiento sin que los demás se pierdan. Los sentimientos tienen, pues, un carácter espacial, ya que la vida afectiva se compone de vivencias de volúmenes dinámicos.

El carácter espacial de los sentimientos como fenómenos se puede apreciar en la coloración y gestos del rostro de una persona que se enrojece de enojo o que palidece de miedo; también en la expansión de los brazos en la alegría o en las “posturas cerradas” de la melancolía. En este sentido el lenguaje común se habla de “atmósferas agradables” o de una “atmósfera festiva”. Un ‘significado’ es objetivo, cuando cada uno sabe y puede decir suficientemente bien qué es lo que ocurre en su entorno. Por ejemplo, cuando puede explicar en qué situación se encuentra y puede justificar sus acciones o cuando explica qué le asusta. Los sentimientos de cercanía o lejanía que caracterizan las relaciones familiares, de pareja y de amistad demuestran también el carácter espacial de los sentimientos (Mercado, 2014; Soentgen, 2016).

Si la situación es muy compleja, la espacialidad de los sentimientos aparece como una atmósfera afectiva. Los diferentes sentimientos que expresan la afectividad humana son atmósferas (Großheim; Kluck; Nörenberg, 2014: 9); es decir, la vivencia de los sentimientos no se produce como un dato interno que la conciencia interpreta, sino más bien como un fenómeno espacial. Los sentimientos son espaciales, aunque no tengan un lugar o centro preciso, son atmósferas difuminadas (Schmitz, 1998: 22). “Atmósferas” es una expresión fenomenológica, pero también el fenómeno mismo por el cual se expresa la forma vivida de una impresión (ibíd.). Las atmósferas afectivas son vivencias que no se apoyan en objetos de representación específicos, sino en la vivencia de lazos afectivos entre las personas. La atmósfera es un lazo afectivo, un fenómeno colectivo en el que muchos sentimientos están implicados y no hay ningún objeto específico que representar, a lo sumo reina algún sentimiento predominante. Las atmósferas son hechos subjetivos que se caracterizan por la espacialidad dinámica de los sentimientos de uno o más individuos, en los que un determinado tipo de sentimiento suele reinar sin necesariamente excluir totalmente otros (*Ibid.*); por ejemplo, cuando se habla de una atmósfera de solemnidad, de alegría, tristeza, o una atmósfera de tensa calma. Las atmósferas pueden caracterizarse, ya que por lo general acontecen como vivencias indecibles. Es más, la vivencia de una atmósfera convierte a las cosas del mundo en algo menos que simples objetos, pues la constitución objetiva del mundo se debilita dando paso a vivencias, sensaciones y un tiempo que se nos escapa o se detiene. Así aparece todo lo que está en ese pequeño mundo familiar, como cosas a medias (Halbdinge); así la

atmósfera de felicidad con que recordamos los lugares favoritos de la infancia no es precisamente un objeto frente a la conciencia, ni siquiera un objeto, sino una espacialidad en la que a veces se busca un cobijo dentro de la memoria.

Las atmósferas son fenómenos marcados por la afectividad, se dan con el grado de atingencia afectiva. En una atmósfera religiosa solemos sentir un “aire” solemne. En las atmósferas festivas los nuevos implicados sienten esa inmersión como la tendencia a resonar la alegría de los demás. Esto suele verse en las influencias del ritmo de baile o de movimiento en las fiestas juveniles o en fenómenos de masas como marchas políticas o de las barras de seguidores de equipos de fútbol. Esas atmósferas pueden ser más tenues y duraderas; por ejemplo, en el caso de los sentimientos vitales colectivos con que podemos reconocer las diferentes disposiciones afectivas de las regiones o de los pueblos. Esas atmósferas colectivas son dinámicas, ya que también se puede notar la diferencia entre las atmósferas festivas del tiempo de carnaval y las atmósferas melancólicas de otoño e invierno. En esas atmósferas, una persona puede sentirse llamada o rechazada; por ejemplo, en las festividades de recibimiento a un recién llegado o en la predisposición a las agresiones colectivas; por ejemplo, en la popular frase de los reporteros “se siente una tensa calma”.

La consigna de la nueva fenomenología no sería el antiguo lema !A las cosas mismas! (*Zu den Sachen selbst!*), sino “!A las circunstancias mismas!” (*Zu den Sachverhalten selbst!*). Lo que busca el método neofenomenológico es recuperar el asiento en la vida (*Sitz im Leben*), es decir, las experiencias ordinarias, las vivencias espontáneas, para expresarlas en conceptos y combinar esos conceptos de manera lógica con la finalidad de reconstruir áreas de experiencia. El fenomenólogo se esfuerza por mostrar las fuentes de la vivencia cotidiana de las que se extraen los conceptos. Es por esta razón que para la nueva fenomenología, que no para la Antigua, las preguntas “¿quién soy yo?” y “¿soy yo?” tienen una importancia central (Schmitz, 2009b). En la nueva fenomenología cobra un valor importante el que el fenómeno aparezca siempre subjetivamente, como algo que se me impone en su realidad en una situación determinada sin que cada uno, de buena fe, pueda negarla como un hecho (Schmitz, 2009a: 12). Es por ello, que para la nueva fenomenología, en contraste con la antigua, no existe apodicticidad de la conciencia.

En el marco de esta renovada comprensión de fenómeno, diferentes preguntas subjetivas cobran un papel central. Schmitz parece proponer que si para Kant las preguntas fundamentales de la filosofía trascendental y cosmopolita son “¿qué puedo conocer?”, “¿qué debería hacer?”, “¿qué me está permitido esperar?” se concentraban en la última “¿qué es el hombre?” filosofía neofenomenológica las preguntas se multiplican buscando indagar diferentes facetas de los hechos subjetivos. Algunas de estas preguntas son “¿qué pasa conmigo cuando algo me ocurre?”, “¿qué debería tomar seriamente como algo importan-

te?”, “¿qué debería pasar por alto?”, “¿qué de mí vive cuando me dejo llevar?”, “¿puedo confiar en mí?”, “¿de dónde me viene el valor de seguir viviendo pese a la muerte, la culpa y la carestía?”, “¿soy yo mismo como aquel que he sido y que seré?” Estas y otras preguntas provienen del carácter fundamental del hombre dentro de la concepción (post-)antropológica de Schmitz, ya que ellas provienen del hecho de que el hombre se encuentra a sí mismo en su entorno como fuera de lugar. El hombre en Schmitz, a diferencia de por ejemplo Max Scheler, no posee un puesto en el mundo o en la naturaleza; sino que está siempre más allá y más cerca de sí mismo. El hombre se caracteriza por el sentimiento de confusión e irritación sobre sí mismo en su entorno. Esta concepción (post-)antropológica es definitivamente uno de los aspectos más interesantes de la nueva fenomenología. En palabras del Prof. Dr. Großheim: “La nueva fenomenología persigue el objetivo de la rehabilitación de las experiencias de vida” (Großheim, 2008: 17).

La fenomenología es, entonces, el esfuerzo de llevar una circunstancia a los conceptos que mejor la expresen; por ello, la filosofía siempre está en constante desarrollo, siempre en búsqueda de una mejor aclaración de las situaciones humanas. La nueva fenomenología busca en las circunstancias objetivas soluciones para los problemas subjetivos. Para la nueva fenomenología las cosas no se revelan por sí mismas, sino que suceden en una determinada perspectiva. Las cosas acontecen a la luz de las lenguas utilizadas, de los suministros de puntos de vista y aspectos puestos en relieve históricamente, en virtud de los cuales algo se puede comprender como un caso o una situación determinada. Las circunstancias abarcan las situaciones y las perspectivas, ya que en ellas algo se determina como un caso en el que las dos últimas están comprendidas. Por esta razón, la nueva fenomenología recurre al concepto de situación y no al concepto de cosa para definir al fenómeno (Schmitz, 2009a: 13).

2.3. Los tres momentos del método neofenomenológico

La exposición de las novedades de la fenomenología de Schmitz permite establecer algunos pasos de investigación que de ninguna manera buscan exponer o restringir el complejo proceso creativo de pensar. El método neofenomenológico podría ser caracterizado no como un “método de ciencia estricta”, sino como una estrategia de investigación; es decir, como un “arte”, como una virtud o disposición que respeta ciertas reglas para tomar la decisión más óptima en cada momento. A fin de cuentas, como acertadamente señala Schönwälder-Kuntze (2015: 9), preocuparse sobre el método filosófico consistiría en realizar una reflexión sobre el tipo y la manera de alcanzar resultados en una determinada indagación. En este contexto se puede comprender que en el planteamiento de Schmitz la metáfora gnoseológica del sujeto que debe viajar al objeto para que se dé el conocimiento no es válida. La metáfora válida sería la del campesino que cosecha en su chacra.

En esta metáfora, la situación de la vivencia es la chacra, las vivencias o fenómenos estudiados son las frutas y el sujeto personal que indaga es el campesino. Así, el método neofenomenológico recupera el trabajoso arte de cosechar vivencias en medio de las situaciones cotidianas; sin embargo, no habrá reparos en llamarle método, siempre y cuando no se olvide que aquí método es más una estrategia para conceptualizar un fenómeno y no un conjunto de pasos que deban reproducirse para lograr resultados previsibles en diferentes casos. La descripción oficial del método neofenomenológico contempla tres estadios, el descriptivo, el analítico y el combinatorio (Lauterbach, 2010: 2; Cf. Lauterbach, 2014).

En el estadio descriptivo se destaca un área temática o fenoménica (*Gegenstandsbereich, Phänomenbereich*) en la vivencia ordinaria o cotidiana. El objetivo es destacar las situaciones en las que una determinada vivencia permite experimentar un fenómeno determinado con el fin de estudiarlo en su asiento en la vida (*Sitz im Leben*). Así que resulta sumamente importante tomar en cuenta el registro del lenguaje en el que esa vivencia se presenta; pues, como ya se dijo, el uso cotidiano del lenguaje permite iluminar las situaciones. En este nivel se está más cerca a la base de abstracción, la vivencia en una determinada situación que puede o no ser compartida con otros.

El estadio analítico consiste en extraer los rasgos fundamentales del área fenoménica. Esos rasgos fundamentales deben ser comprendidos en relación con los hechos y las perspectivas, puesto que ellas siempre están comprendidas en las situaciones de una determinada circunstancia. En otras palabras se debe destacar las dimensiones subjetivas y objetivas de una circunstancia tomando en cuenta la perspectiva de las personas atingidas, por ejemplo, en tanto deseo o programa y problema o preocupación. Lo que para un grupo de personas, dentro de una circunstancia política, pueda parecer el desarrollo seguro de su programa, puede parecer para otras como un problema o preocupación.

La tercera fase del método corresponde al estadio combinatorio. El estadio combinatorio consiste en reconstruir los elementos complejos (resultado del estadio descriptivo y analítico) del área fenoménica estudiada. Esto se realiza mediante combinaciones apropiadas de los rasgos fundamentales y otros discursos que enriquezcan la comprensión del fenómeno. Esto es lo que se realiza en esta investigación cuando se dialoga con otros autores.

Es necesario anotar, como observa el profesor Soentgen (1998: 5), que dentro del método neofenomenológico muchos fenómenos deben ser recuperados por debajo del discurso de las ciencias mediante el estudio de la vivencia propia o de lo expresado por otros. Este proceder supondría un paso previo a los tres previamente descritos. En este sentido, el método neofenomenológico constaría de cuatro y no solo tres momentos de abordaje a los fenómenos. Aunque hasta aquí se ha tratado de esbozar el método neofenomenológico, se debe reconocer que solo es un primer acercamiento a un tipo de proceder que todavía no ha tomado una forma definitiva que merece múltiples acercamientos, cada vez más sistemáticos.

3. La potencia de la filosofía de Schmitz: la nueva fenomenología y la literatura

3.1. El diálogo de la nueva fenomenología con otras ciencias

Los aportes de la nueva fenomenología se pueden apreciar en diferentes terrenos de las ciencias particulares. En la *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* (2009: 16-17), Schmitz expone algunos de los importantes diálogos interdisciplinarios en los que su filosofía ha ofrecido nuevos aportes o enfoques en la investigación. En muchas de estas ciencias, sus conocimientos estadísticos o propios de la ciencias naturales requieren una complementación con la dimensión subjetiva de la realidad que estudian. En esa complementación juega la nueva fenomenología un significativo papel. En la arquitectura, por ejemplo, la nueva fenomenología ha permitido volver a tomar en cuenta dimensiones subjetivas relacionadas con la teoría del habitar, de la interioridad espacial y para la urbanística. En la geografía ha brindado su apoyo en el estudio de las formas del espacio. En la medicina ha tenido un muy particular éxito, pues ha permitido renovar los abordajes de las enfermedades crónicas, por ejemplo, en el caso de la diabetes y de la ortopedia. En la fonética y la lingüística ha fomentado el estudio de la comunicación corporal. En la psiquiatría y la psicología ha estimulado interesantes diálogos y nuevos enfoques en torno a los problemas de la personales, de la corporalidad como en la esquizofrenia. La nueva fenomenología también sostiene un muy interesante diálogo con la Gestalt y diferentes terapias existenciales. La nueva fenomenología ha estado ofreciendo nuevas vías para pensar la interculturalidad a partir del cuerpo sentido, las emociones como atmósferas y la comunicación corporal. En las ciencias jurídicas se está convirtiendo en una aliada interesante dentro del estudio del compromiso jurídico, del papel de las emociones en el Derecho y de las conformaciones del respeto a la ley, a la autoridad y a la comunidad. Un reporte más detallado acerca de los diálogos entre la nueva fenomenología y otras ciencias se encuentra en *Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie. Festschrift für Hermann Schmitz* (2008), volumen editado por el Prof. Dr. Michael Großheim

Por otra parte, la repercusión dentro de la filosofía ha ido cambiando poco a poco. En gran parte este cambio se ha debido a las actividades organizadas por la *Gesellschaft für Neue Phänomenologie* en la Universidad de Rostock en Alemania, y, los trabajos conjuntos con otras universidades y profesionales en Hamburg y Heidelberg por mencionar sólo dos ejemplos. A esto se suma la nueva recepción y valoración de la filosofía de Schmitz en filósofos más jóvenes como Sloterdijk.

Ya en nuestro contexto, el primer diálogo importante con la nueva fenomenología proviene de un trabajo presentado como tesis de postgrado en la maestría

Latinoamericana y Boliviana de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés. En esa investigación se recuperó los lineamientos principales de la nueva fenomenología para indagar a través de ellos la noción de libertad en la novela *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia* (JDR) de Nataniel Aguirre. Esa tesis fue premiada en 2016 por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en el marco del Concurso Nacional de Tesis de Maestría (CIS: 16). Desde el punto de vista que ahora interesa, se puede mencionar dos aportes importantes de esa investigación. En primer lugar, que no se buscó una aplicación de una doctrina filosófica en el estudio de una novela, sino una indagación renovada del campo fenoménico de la libertad a partir del diálogo con algunas orientaciones metodológicas de, principalmente, Hermann Schmitz. En segundo lugar, que se recuperaron algunos lineamientos metodológicos de la nueva fenomenología dentro de un campo todavía no desarrollado por los diferentes continuadores de esta filosofía. A continuación, y a manera de cierre del presente artículo, se presenta brevemente algunos puntos centrales de ese doble aporte con la esperanza de animar a nuevos investigadores a dialogar en torno a la nueva fenomenología.

3.2. El primer diálogo de la nueva fenomenología con la literatura en Bolivia

Si bien Schmitz realizó un trabajo doctoral sobre Goethe, no se suele mencionar a la literatura, es decir al mundo ficcional, como un terreno de investigación de su nueva fenomenología. En este sentido, un acercamiento a una novela *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre a partir del método neofenomenológico se presentó como un reto interesante. ¿Por qué y de dónde surgió ese proyecto? La novela de Aguirre es una de las novelas más representativas de la narrativa ficcional boliviana y uno de sus temas centrales, por su carácter autobiográfico ficcional, es la construcción de la subjetividad de un testigo y partícipe de las Guerras de Independencia de Bolivia. La novela había sido profusamente estudiada desde la perspectiva de la nación como imaginario y como proyecto político, pero no se la había interrogado desde un punto de vista antropológico-filosófico. Ya que la novela narra las luchas políticas y sociales más importantes de inicios del siglo XIX en nuestro territorio desde el punto de vista de un drama existencial, parecía posible desarrollar una indagación de la libertad a partir del método de la nueva fenomenología. Gracias a la libertad de investigación que fomenta la maestría en Literatura Boliviana y Latinoamericana, fue posible plantear el proyecto bajo la orientación de una de las especialistas en *Juan de la Rosa*, la Dra. Alba María Paz Soldán. Durante el proceso de investigación fue de ayuda incalculable el apoyo de la Dra. Sr. Johanna Lauterbach, quien no sólo me dio a conocer la nueva fenomenología de Schmitz en 2013, sino también la posibilidad de dialogar sobre algunos conceptos centrales y algunas formas de traducción de varios pasajes de la nueva fenomenología.

Por último, es importante mencionar cómo se ha realizado la indagación neofenomenológica de la novela de Aguirre. Como se afirmó en la mencionada investigación, la literatura de Aguirre es una fabulación psico-ficcional de personajes históricos (Mercado, 2017: 72-81). Este carácter fabulativo de experiencias subjetivas de personajes históricos permitía seleccionar la nueva fenomenología de Schmitz como un abordaje idóneo. No obstante, Schmitz no especifica de qué manera se podría abordar la literatura con su filosofía. Así que la investigación sobre Aguirre tuvo que apoyarse sobre la idea de un puente afectivo que se puede construir con, por ejemplo, vivencias de personas del pasado, es decir, con personas muertas. Schmitz afirma que el puente fenomenológico tiene sus puntos principales sobre hipótesis racionales que consigan coincidencias vivenciales (Schmitz, 1009: 14-15). Por esta razón es también muy importante tomar en cuenta las diferencias y las dificultades en la comprensión de los fenómenos de gente del pasado o de los personajes ficcionales. Dicho de otra manera, es importante marcar algunos parámetros en la diferencia del contexto histórico en que un fenómeno será estudiado (*Ibid.*: 15).

Esta concepción de filosofía permitió recuperar en JDR la libertad como una atingencia afectiva, tomando muy en cuenta la manera en que los personajes expresan su situación afectiva dentro de sus circunstancias, la manera en que esas circunstancias se transforman y también la manera en que los personajes se sienten desconcertados, confundidos, en medio de lugares que antes eran sitios de seguridad subjetiva. El objetivo de este abordaje fue brindar estrategias, dudas y sensibilidad para que el discurso de los personajes y la narración misma permitan esbozar los fenómenos afectivos de libertad. ¿Cómo los personajes huérfanos de Aguirre expresan su desconcertante afección por las circunstancias ofrecidas en los últimos años de la colonia?, ¿qué tipo de confusión expresarán aquellos favorecidos por la Colonia en un mundo que comienza a moverse y sobre el cual no se tiene si quiera la seguridad de que simplemente se ponga de cabeza?, ¿qué dimensiones tiene la vivencia histórica antes de brindar un perfil más claro mediante el retrospectivo discurso histórico?, ¿de qué manera gesticula la historia cuando se le trata de acariciar con la meditación sobre la situación de las personas que no han pasado “a la historia”?

En el caso de la literatura de Aguirre, las hipótesis racionales apuntaron al conocimiento del contexto histórico más las especificaciones de las circunstancias de los huérfanos y del valor afectivo que hubo en el siglo XIX entre los mestizos de nuestra región. La literatura de Aguirre no es un tipo de ficción que trate de romper con las determinaciones humanas más comunes, ni inventar mundos de constitución paradójica o ilógica. Aguirre se apoya en cierto retrato de la época como punto de anclaje fabulativo; es decir, imagina cómo ha sido la experiencia subjetiva, los hechos subjetivos, de las personas del siglo XIX para darle perfiles particulares a sus personajes. En este caso particular, las observaciones y los resultados de las indagaciones precedentes de los estudiosos de la

novela de Aguirre y de varios historiadores sirvieron como parámetros útiles para el estudio de la libertad como fenómeno en JDR.

La importancia de la comprensión de los sentimientos colectivos como atmósferas radica también en la descripción de los cambios progresivos que conducen de una “tensa calma” a la lucha armada, o a la capacidad de rechazar la acción bélica. Comprender los vertiginosos cambios que conducen de un tiempo de paz a uno de guerra supone una gran sensibilidad a los hechos subjetivos que suelen escaparse en la descripción de hechos objetivos como invasiones a pueblos, resistencias armadas, o la desigual lucha entre escobas, cañones de estaño y una tropa bien armada. ¿Cómo se diferencia la descripción de la feliz infancia hogareña de Juanito con sus vivencias bélicas? ¿Qué habrá significado para muchos criollos haber tenido un lugar fijo en la sociedad y después de no mucho tiempo haber perdido el suelo bajo los pies? ¿Qué habrá significado sentir la incertidumbre de una guerra contra el ejército realista? La comprensión y las respuestas a estas preguntas fueron guiadas por los aportes de la nueva fenomenología.

En este sentido, la indagación de la libertad como vivencia en JDR atendió a las circunstancias de los personajes, la manera en que expresan significados objetivos y la manera en que el narrador señala estados que los personajes apenas pueden nombrar. ¿Qué circunstancias no pueden rechazar los personajes? (Schmitz, 2009a: 12), ¿se encuentran ellos en situaciones claras o más bien están rodeados por el desconcierto y la ambigüedad?, ¿de qué manera su vida se convierte en un problema o por el contrario encuentran un sentido claro de realización personal o social? Es decir, ¿a qué situación no pueden negarle su estatuto de circunstancia, de ser una situación real para cada quien? Estas preguntas que sirven de orientación en la meditación de la novela permiten comprender mejor que en la novela se buscó fenómenos (*Phänomen*) y no solo temas (*Sachen*); es decir, se buscó la rehabilitación de las vivencias de vida sobre la libertad en el mundo ficcional y no necesariamente una coincidencia entre el relato histórico y las vivencias de personas reales.

De esta manera, los lineamientos de la nueva fenomenología han sido por demás centrales para el desarrollo de un nuevo abordaje (post-)antropológico de la literatura boliviana, de manera específica para el caso de la novela JDR de Aguirre. En esa novela se indagó la libertad como una vivencia, como una situación y no sólo como una cosa ideal. La nueva fenomenología es un proceso de aprendizaje del perfeccionamiento de la atención y la ampliación de horizontes para la posible aceptación de la propia situación. Esto permite comprender que la pregunta que orienta la investigación neofenomenológica es ¿qué debo dejar valer en cada circunstancia? Aunque toda filosofía es un esfuerzo racional de la persona, resulta necesario para el método neofenomenológico invitar al diálogo a quien esté interesado. Esto significó la posibilidad de mantener un diálogo abierto con otros autores que permitieron alumbrar la complejidad de la libertad en la novela de Aguirre.

La apropiación del método se realizó de la siguiente manera. El estadio descriptivo permitió describir la vivencia de libertad en JDR con la finalidad de resaltar sus características principales. El estadio analítico sirvió para comprender de mejor manera, por una parte, la validez de las luchas independentistas en contra de la indolencia de las fuerzas realistas en JDR y, por otra, la afectividad colectiva de los mestizos en toda la obra de Aguirre. Estos dos primeros pasos del método neofenomenológico fueron la base de la descripción de las vivencias de libertad en JDR. El estado combinatorio permitió mantener un diálogo fluido y crítico tanto con los intérpretes de la novela, como con aquellos que dentro de la novela parecen orientar y justificar algunas acciones y omisiones de los personajes; por ejemplo, las referencias aparentemente contradictorias a “la doctrina de Cristo” y a la filosofía anticlerical de J. J. Rousseau en JDR.

La pregunta central de la interpretación que se realizó de la novela de Aguirre es “¿qué vivencias se deben destacar para comprender la libertad como vivencia dentro de las circunstancias de los personajes?” En este sentido, fue importante atender en el registro familiar los tonos afectivos, los deseos y las emociones expresadas mediante signos de puntuación o frases específicas. Los estadios descriptivo y analítico fueron utilizados para cosechar las vivencias de libertad, así se pudo demostrar la existencia de un estado de libertad en la atmósfera familiar, una dimensión de libertad ética y, finalmente, la dimensión de la libertad política.

La orientación del método neofenomenológico permitió que aquella investigación filosófico-literaria se desarrolle respetando las particularidades narrativas y, al mismo tiempo, alumbrando dimensiones fenoménicas veladas por las interpretaciones tradicionales sobre JDR. Con ayuda del método neofenomenológico se encontró una manera renovada de escuchar a los personajes expresarse como el modo en que ellos se encuentran a sí mismos, y fuera de sí mismos, dentro su entorno. Aquel trabajo filosófico-literario en el que se abordó una novela boliviana con la orientación neofenomenológica fue desarrollado con la esperanza orientar nuevamente a los lectores al asombro que significa vivir en la compleja relación con uno mismo, el mundo y los otros. Actualmente se prepara el proyecto de abordar relatos autobiográficos de víctimas de la dictadura a partir de los lineamientos de la nueva fenomenología para comprender cómo se puede responder a la pregunta ¿de dónde viene a mí la fuerza de seguir viviendo pese a la muerte, la culpa y la carestía? Esperemos que de ese futuro trabajo salgan nuevas discusiones en nuestro país. En conclusión se debe señalar que el encuentro de la nueva fenomenología no significa la adopción de un pensamiento doctrinario, sino la apertura de un nuevo modo de pensar con el objetivo de conceptualizar nuestra experiencia involuntaria, una nueva manera de renovar el asombro por la existencia humana. El encuentro de la nueva fenomenología significa un impulso metodológico para la creativa indagación filosófica.

Bibliografía

Aguirre, Nataniel (1885). *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*. Cochabamba: El Heraldo.

Carrillo, Rodrigo (2015). La percepción como fundamento de la identidad personal (Tesis de doctorado). Universidad de Barcelona. Versión digital en el repositorio Digital: diposit.ub.edu [Consultado 10 de diciembre de 2017].

Ferrater Mora, José (2010). Diccionario de filosofía. Tomo V. RBA, España.

Großheim, Michael; Stephen Kluck; Henning Nörenberg (2014). *Kollektive Lebensgefühle. Zur phänomenologie von Gemeinschaften*. Rostocker Phänomenologische Manuscripte, Band 20. Uni-Rostock, Gesellschaft für Neue Phänomenologie, Rostock.

Heidegger, Martin (2000). Mi camino en la fenomenología. *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid. Trad. Félix Duque.

____ (2014). *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.

Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE-UNAM, México. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano.

Lauterbach, Johanna (2005). “El método fenomenológico de Hermann Schmitz” (inédito).

____ (2014). *Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz*. Karl Alber, Freiburg-München.

Mercado, Martín (2014). *Fenomenología del cuerpo*. Española, España-Alemania.

____ (2017) *La libertad en Juan de la Rosa (1885). Una aproximación fenomenológica a la novela de Nataniel Aguirre*. CIS, La Paz.

Müller-Pelzer, Werner (2007). “La idea de Europa en crisis. Revisión crítica de sus fundamentos y esbozo de unas consecuencias para la educación del ciudadano europeo”. (inédito)

Schmitz, Hermann (2007). *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissensforschung*, Band 2, Nachantike Philosophie. Karl Alber, Freiburg-München.

____ (2009a). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg-München, Karl Alber.

____ (2009b) Schmitz, Hermann: Die Neue Phänomenologie. *Information Philosophie. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert*, mayo de 2009 [<http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2843&n=2&y=4&c=83>], consultado el 17 de junio de 2015.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2015) *Philosophische Methoden*. Zur Einführung. Junus, Hamburg.

Sloterdijk, Peter (2014). *Esferas*. Tomo I: Burbujas. Microesferología. Siruela, España. Trad. Isidoro Reguera.

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

____ (2014). *Esferas*. Tomo III: Espumas. Esferología plural. Siruela, España. Trad. Isidoro Reguera.

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

Soentgen, Jens (2016). Subjetividad del cuerpo. La obra de Hermann Schmitz. *Revista Ciencia y Cultura*. Número 36, pp. 215-228. Trad. Martín Mercado.

Waldenfels, Bernhard (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, España. Trad. Wolfgang Wegscheider. Revisión técnica de Joan-Carles Mèlich.