

## La antigua y la nueva fenomenología<sup>1</sup>

Hermann Schmitz  
Universidad de Kiel, Alemania

Traducción: Müller-Pelzer, Werner (Dortmund)  
Martín Mercado (UMSA)

### Introducción a la traducción de “*Alte und Neue Phänomenologie*”

Hermann Schmitz (1928) es el autor del texto aquí traducido. Este nonagenario filósofo alemán es profesor jubilado de la universidad de Kiel. Su obra se compone de un *Sistema de la filosofía*, desarrollado en varios volúmenes entre 1964 y 1980, en el que se funda una desafiante y creativa propuesta filosófica post-husserliana que recibe el nombre de nueva fenomenología. Esta nueva propuesta se desarrolla a lo largo de 55 libros y alrededor de 130 artículos. Su libro más reciente fue publicado en 2017 bajo el título *Epigenese zur Person*. Entre sus principales aportes se encuentra una nueva concepción de cuerpo sentido, de afectividad y de espacio. A partir de estos aportes, el pensamiento de Schmitz ha entrado en diálogo con disciplinas como la medicina, la psicoterapia, las neurociencias, la arquitectura, la música, la sociología, la pedagogía, el derecho y más recientemente la literatura. Su obra ha comenzado a traducirse al italiano, francés, ruso e inglés. Aunque el proyecto de traducción de su obra al español está en su fase inicial, contamos ya con algunos acercamientos a su filosofía; los más importantes fueron mencionados en un artículo titulado “Al encuentro de la nueva fenomenología” (Mercado, 2017: 223-249) que se publicó en el número 27 de revista *Estudios bolivianos*. En este sentido, para los lectores de lengua castellana, la traducción de la conferencia “*Alte und Neue Phänomenologie*” (2002) de Hermann Schmitz es, aunque modesta, la primera puerta directa a esta nueva propuesta filosófica. En ella se encuentra una síntesis de sus fundamentos iniciales.

---

1 Schmitz, Hermann. (2002). “Alte und neue Phänomenologie”. En Hoglebe, Wolfram (Editor). (2002). Wolfram Hoglebe *Grenzen und Grenzüberschreitungen: Sektionsbeiträge. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie*, 23-27. Bonn: Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V., Universität Bonn, Sinclair Press; páginas 1115-1120.

La primera versión de la traducción de esta conferencia de Schmitz se la debe al Dr. Werner Müller Pelzer (*Fachhochschule Dortmund*). Él me envió una copia de su traducción, autorizándonos su publicación en este número. Aquella primera versión sirvió de base para la (re)traducción que realicé durante este año en el marco de la investigación sobre la fenomenología del cuerpo y la violencia en el Instituto de Estudios Bolivianos; por lo que se podría pensar que el texto que prosigue a esta introducción es una refundición de las dos primeras traducciones. La versión refundida de las dos traducciones fue revisada gentilmente por la Dra. Sr. Johanna Lauterbach OCist, a quien agradezco infinitamente por su apoyo y por haber aportado con importantes sugerencias de traducción para algunos términos técnicos de la nueva fenomenología. Finalmente, se debe agradecer al doctorante Miguel Díaz Jiménez por haberme ayudado a corroborar algunos datos de la publicación de la conferencia en la biblioteca de la Universidad de Bonn. Esperamos que esta primera traducción al español de un texto de Schmitz pueda encender el interés por la nueva fenomenología en los jóvenes investigadores.

*Palabras clave:* filosofía, nueva fenomenología, fenómeno, antigua fenomenología, paradigma demócrito-platónico.

Fecha de recepción: 25 de mayo 2018

Fecha de aceptación: 2 de junio 2018

---

Hermann Schmitz nació en 1928 y recientemente cumplió 90 años. Es profesor jubilado de la Universidad Christian-Albrechts de Kiel. Es conocido como uno de los filósofos del cuerpo, la afectividad y el espacio más importantes de la actualidad y como el padre de la nueva fenomenología. Ha sido fundador de la Sociedad para la Nueva Fenomenología (*Gesellschaft für Neue Phänomenologie –GNP–*) en la Universidad de Rostock.

### La antigua y la nueva fenomenología

La filosofía es la toma de conciencia [*Sichbesinnen*] del hombre en el proceso de orientarse [*Sichfinden*] en su entorno [*Umgebung*]. Ella se distingue de las ciencias “normales”, ya que no sólo intenta constatar hechos [*Tatsachen*] neutrales u objetivos como un fin en sí, sino, de manera reflexiva, la filosofía liga estos hechos objetivos con los hechos subjetivos [*subjektive Tatsachen*]. Estos hechos subjetivos solo pueden ser enunciados por el filósofo en nombre propio. En el curso del proceso de orientarse en su entorno, el filósofo se ve estimulado por una irritación [*Beirrung*] que provoca preguntas como ¿qué tengo que pensar de las informaciones y experiencias que me suceden?, ¿en qué medida tengo que tomarlas en serio?, ¿qué actitud tengo que adoptar ante ellas?, ¿de qué me siento capaz?, ¿qué dejo de lado si me dejo guiar por otros?, o, por decirlo con Kant: ¿qué puedo saber? y ¿qué debo que hacer? Schopenhauer halló una parábola contundente para ilustrar esta irritación filosófica, comparando el filósofo, que se encuentra en una ronda de científicos, con una persona que está en una sociedad desconocida, de la cual un miembro le toma de la mano para presentarle a otros miembros. Mientras esto ocurre, aunque el filósofo afirma cada vez el placer que le da conocer a cada nueva persona, también está a punto de preguntarse: ‘Pero, ¿qué demonios hago en esta sociedad?’. Los miembros de la sociedad desconocida representarían los resultados de las ciencias “normales”.

Todas estas preguntas, que proceden de la perspectiva subjetiva de la irritación en el curso del proceso de orientarse en su entorno, pueden ser resumidas en la pregunta ¿qué tengo que considerar como válido? [*Was muss ich gelten lassen?*] Con esto llegamos a la fenomenología. Un *fenómeno* es, para alguien, en un momento determinado, un estado de cosas [*Sachverhalt*], al que la persona concernida, a pesar de la variación máxima de sus suposiciones, no puede quitar en serio la creencia de que se trata de un hecho, de modo que ella debe considerarlo como tal. Esta noción doblemente relativizada de fenómeno como estado

de cosas [*Sachverhaltsbegriff des Phänomens*] es preferible, si la comparamos con una noción, de hecho ingenua, en la que se afirma que el fenómeno sería lo que se muestra. Importa efectivamente como qué se presenta el fenómeno, y eso es un estado de cosas. Si uno no tiene en cuenta esto desde el principio, quedaría en la incertidumbre el conjunto supuesto de connotaciones referente a los géneros y los predicados bajo los cuales se lo subsume. En la noción ingenua de fenómeno se fijaría un marco para la comprensión que limita la necesaria variación máxima de las suposiciones de manera sensible y quizás fatal. Esta es efectivamente la miseria de la antigua fenomenología de Husserl y de sus sucesores contemporáneos. Voy a volver a eso pero antes quisiera definir de modo aún más preciso y más actual, la necesidad, ya mencionada, por la que la filosofía, por su propia naturaleza, conduce a la fenomenología.

Comparando los diferentes estilos culturales, la toma de conciencia del hombre, en el proceso de orientarse en su entorno, nunca ha estado tan separada de la información sobre los hechos objetivos como en nuestra era. Los filósofos, desde Demócrito y Platón hasta Kant y Husserl, incitaron a los hombres a tomar posesión del yo por medio del poder de la razón sobre las pulsiones involuntarias. Los teólogos reforzaron esta postura, basándose en la preocupación por la salvación transcendente, más aún por el miedo al mal transcendente. Como resultado de esta doble tradición, la razón ganó la lucha, en la medida en que la superioridad de las pasiones y emociones que conmueven y arrastran al hombre contra su voluntad ha cedido el campo a un *flirt* juguetón y señoreado con estímulos variables. Pero después de su victoria, la razón se encuentra perpleja porque el hombre, después de haber aplanado y banalizado la violencia del ataque de las emociones y de las pulsiones involuntarias, no tiene nada que pueda, fuera de un toque ligero, conmoverle indomablemente, de modo que no sabe qué más hacer con su razón triunfante. La razón puede, pues, someter los objetos a un examen crítico, estimar las consecuencias colaterales y organizar los medios al servicio de los objetivos fijados, pero no está en condición de determinar ella misma metas y proporcionar una orientación a la vida. Los hombres se encuentran delante de una masa inmensa de medios para cualquier objetivo, pero han perdido a la vez la referencia directriz que les timonee según un estilo anclado en la vida tradicional y el contacto íntimo. En la actualidad, las heterogéneas élites profesionales no hacen nada más que administrar la necesidad de una orientación intelectual en la interpretación del mundo y del individuo. Incluso parecería que la filosofía ya se ha resignado. La industria cultural y de los medios se limita a la reproducción de contenidos culturales heredados, obedeciendo ciegamente al imperativo de aumentar cada vez más la cifra de ventas, pero sin disponer de avances generados gracias a su propia potencia creativa. El estado de las circunstancias se asemeja a lo que Goethe, en 1825, escribió a Zelter: “Es a los ferrocarriles, a los correos rápidos, a los buques de vapor y a todas las comodidades de

la comunicación que aspira el mundo cultivado para superarse, sobreproducirse, y para quedar así en la mediocridad”. Salvo que, en la actualidad, las “comodidades de la comunicación” han superado en mucho a los ferrocarriles, los correos rápidos y los buques de vapor, de modo que la mediocridad ha terminado siendo todavía más mediocre. Lo que hace falta a los hombres es el enlace entre su reflexión contemplativa [*Besonnenheit*], desviada por construcciones intelectuales y técnicas, y su experiencia involuntaria de la vida [*unwillkürlichen Lebenserfahrung*] donde están enterrados los potenciales de su receptividad y de donde sólo puede nacer un poder creativo capaz de dar una señal y de concebir formas que puedan devolver a la vida un contenido y una dirección a la necesidad de orientarse en el conjunto de nuestras aspiraciones.

Para restablecer la conexión entre la reflexión y la experiencia involuntaria de la vida, no hay otro método más apropiado que la filosofía fenomenológica, que examina todas las construcciones intelectuales a través de una variación de suposiciones para descubrir lo que se tiene que considerar como válido. Este proceso lo inicia, primero, cada fenomenólogo por sí mismo, pero enseguida debe continuarlo en el marco de una conversación que garantice el indispensable ensanchamiento del horizonte y el abordaje de fenómenos, de los cuales se espera que, gracias a un escrupuloso examen de sí mismos, los otros puedan igualmente identificarlos como tales. Esta fenomenología es una ciencia por completo empírica, en ningún sentido una metafísica o especulativa, a pesar de tematizar, según su propio método, asuntos de la antigua metafísica. Es empírica como las ciencias naturales; no obstante, mientras que estas últimas pagan su exactitud con un empirismo tosco, en la forma de evaluación estadística de los datos medidos después de la variación selectiva de parámetros individuales en el experimento, la fenomenología se ejercita en la sensibilidad comprensiva, es decir utilizando datos estadísticos conforme al método experimental de la variación selectiva de parámetros diferentes; la fenomenología, por su parte, se ejerce en la inteligencia de la sensibilidad de comprender [*begreifende Sensibilität*] para tantear la experiencia involuntaria de la vida a partir de conceptos agudos, pero flexibles. Esta flexibilidad es el resultado de un proceder muy abstracto que permite una variada diferenciación. Me sirvo aquí de la expresión “experiencia involuntaria de la vida” [*unwillkürliche Lebenserfahrung*] como transcripción de todo lo que se impone a la experiencia en la arbitrariedad del construir, y no es lo simplemente inventado. La nueva fenomenología indaga en esta experiencia involuntaria de la vida.

Por supuesto, no se puede simplemente arribar con conceptos al nivel de la experiencia involuntaria de la vida. Es imposible leerla directamente, puesto que la experiencia involuntaria se limita a ser una instancia crítica, y ante ella la voluntad de comprender procede todavía de manera demasiado artificial y constructivista, por lo que aquella experiencia le exige a la voluntad de comprender una adaptación más fina. El pensamiento se mueve siempre en una “base de

abstracción” por encima de la experiencia involuntaria de la vida. Comprendo la *base de abstracción* como un filtro que determina qué y cómo se toma algo como importante, de tal manera que se abre paso en conceptos, teorías y evaluaciones. Estas teorías y evaluaciones pueden llegar a ser contradictorias sobre una misma base de abstracción. Las civilizaciones desarrollan bases de abstracción típicas de cada una. Estas bases de abstracción se ven determinadas, parcialmente, por el tipo de lengua, y, parcialmente, por un carácter histórico. Se puede señalar de manera particular que después de la abolición del contexto griego [*griechisches Medium*], la sintaxis indo-europea, por ejemplo, nos sugiere apretar todo en un corsé de substancia y accidentes, de efecto y causa. Se puede escapar de esta sugestión ya que la gramática es transparente; sin embargo, para profundizar su base de abstracción, más cerca de la experiencia involuntaria de la vida, resulta mucho más difícil rectificar las construcciones artificiales y las contorsiones ocasionadas por el carácter histórico determinante que recibió la cultura intelectual dominante en Europa. La fenomenología no pretende otra cosa que bajar de la base de abstracción a un nivel más profundo, es decir más cercano de la experiencia involuntaria de la vida.

Aquel sello histórico determinante se manifiesta en un cambio de paradigma que tuvo lugar en Grecia en la segunda mitad del siglo V a.C., justamente antes de Platón. En la obra de Demócrito, aunque fragmentaria, pero conservada de manera suficiente para permitir un diagnóstico, este paradigma se presenta por primera vez como filosofía acabada. Platón lo retuvo y lo completó con una superestructura trascendente bajo la forma de su teoría de las ideas; de modo que se puede hablar de un paradigma demócrito-platónico. Este paradigma se caracteriza por afirmar que cada poseedor de conciencia [*Bewußthaber*] posee un mundo interno privado (alma, *psyché*); con la consecuencia que todo lo que él vive como experiencia está encerrado dentro del mundo interno y privado, por lo que para una toma de contacto con el mundo sólo le queda la manifestación de estímulos físicos mediante los órganos de los sentidos. Por una parte, se debe notar que en los mundos internos privados no subsiste más que un mundo exterior reducido, rebajado a las cualidades sensuales primarias. Los resultados de esta reducción del mundo exterior son cómodamente identificables de manera inter-momentánea e intersubjetiva, además de mensurables (contando los rasgos visibles característicos de una *Gestalt* en la superficie de cuerpos sólidos) y variables de manera selectiva y, por ende, adaptados perfectamente a la estadística y la experimentación. Por otra parte, también es importante señalar que el mundo queda descompuesto hasta la concepción de átomos, más tarde las sustancias, asociadas como soportes de estas cualidades. La física adoptó esta base de abstracción y obtuvo de ese mundo externo, reducido según la idea de Demócrito, todos los datos para verificar sus teorías. Estos datos enriquecieron las construcciones físicas que hoy en día son tan populares y se que insertan impercep-

tiblemente en la concepción del mundo externo reducido. Llamo *introyección* a esta acción de reducción que produce residuos que se insertan en los mundos internos privados. El paradigma demócrito-platónico entonces es psicologista, reduccionista y introyccionista. El psicologismo, es decir el encierro de la experiencia en mundos internos privados, sirve para la toma de posesión del yo, el objetivo principal de los filósofos antiguos, porque así las pulsiones involuntarias están localizadas fuera de una casa donde la persona, caracterizada como razón y libre arbitrio, puede ser el maestro; sin embargo resulta enigmático cómo ese maestro puede salir de esta casa. Este ha sido un problema que, en el ámbito de este paradigma, queda insuperable hasta hoy; primero en el nivel de la teoría del conocimiento y, también, en el nivel de la ética social, con los cirenáicos como primeros testigos. En la era moderna, fuera de los métodos matemáticos, el reduccionismo referente al mundo externo proporcionó a la técnica el servicio decisivo para poder tomar posesión del mundo, lo que antes se había dejado a la buena voluntad de un Dios todopoderoso, aunque el hombre pensara participar en diversos aspectos.

No obstante, la mayor desgracia de la objetivación psicologista, reduccionista e introyccionista, la que, con sus falsas evidencias, sigue siendo hasta hoy la base de la cultura intelectual dominante, es el descuido con el cual se ha actuado a propósito de la introyección. Ante la concentración sobre las cualidades sensoriales secundarias o específicas, este paradigma simplemente se ha olvidado de las masas más importantes de la experiencia de vida y las ha sustituido por mutilados sucedáneos en las almas. Sin ingresar en una explicación más detallada, se debe señalar que estas olvidadas experiencias de vida quedan recuperadas en mi terminología con los conceptos de cuerpo sentido [*der spürbare Leib*] y la comunicación a través de los cuerpos sentidos [*die leibliche Kommunikation*], las emociones como atmósferas, las capas profundas del espacio y del tiempo –ocultadas por modelos matemáticos que suponen esas capas profundas sin darse cuenta–, las situaciones impresas y segmentadas, actuales y continuas [*zuständlich*], y sobre todo, los hechos subjetivos. En lugar de eso, para estas experiencias de la vida, la subjetividad fue eliminada de una pieza del medio de los hechos objetivos que tomaron el rol de señor en la casa del alma o de la conciencia con consecuencias como la de hacer incomprendible la posibilidad de la libertad moral. Se enfrentó al sujeto y al objeto como cuerpos sólidos entre los cuales se establece una relación causal, en lugar de insertar su relación en el contexto del despliegue quíntuple de la presencia primitiva que constituye el mundo. Mi trabajo entero de fenomenólogo sigue la línea directriz de rectificar los errores y contorsiones de la objetivación psicologista, reduccionista e introyccionista y, ante todo, de sacar a la luz de la contemplación reflexiva [*begreifende Besinnung*] las grandes masas de la experiencia de la vida, olvidadas y mutiladas a lo largo del tiempo, experiencias importantes y bien conocidas en la normalidad cotidiana, pero desfiguradas por aquel paradigma.

En este artículo no puedo presentar los resultados de mi investigación, y no hace falta, pues ellos ya se publicaron en 33 libros de los cuales sólo cinco no pertenecen estrictamente al cuerpo de referencia. Estos libros, con más de 10.000 páginas, contienen sugerencias a soluciones diferenciadas y cubren la totalidad temática de la filosofía tradicional. Mis investigaciones históricas están dedicadas a sacar a la luz las principales articulaciones del milenario enredo del pensamiento occidental y los pocos nuevos motivos que han integrado de manera original el carácter inicial. Nada es más falso que la esperanza de un fenomenólogo de poder liberarse de la tradición gracias a su capacidad de pensador autónomo y de contentarse con pasarla por encima; si no la acerca desde un punto de vista crítico, tenaz, a fondo, a partir de los inicios, quedará encarcelado e incapaz de darse cuenta sí mismo. Eso constituye, en parte, lo trágico del destino intelectual del proto-fenomenólogo Edmund Husserl, y esto me lleva a la pregunta sobre por qué hablo de una antigua y de una nueva fenomenología y por qué veo una fractura entre las dos. El apellido de “Husserl” está tan estrechamente ligado con la fenomenología como el de “Freud” con el psicoanálisis. No obstante, mientras que Freud, a pesar de su acercamiento parcial, no bloqueó el desarrollo de la psicoanálisis, Husserl ha desarrollado y bloqueado a la vez la fenomenología; es decir, la alienó de su vocación de quebrar la base de abstracción de la cultura intelectual dominante en Europa, demasiado alejada de la experiencia de la vida espontánea, en búsqueda de una comprensión de lo que arriba ya ha quedado explicado. El motivo fue que Husserl siguió siendo completamente dependiente del pensamiento psicologista, reduccionista e introyeccionista, radicalizándolo aun más. No puedo ahondar aquí en este argumento y remito a mi libro *Husserl und Heidegger* (1996). En Husserl como en Kant, el idealismo trascendental es una rebelión desesperada contra la reclusión de la experiencia en mundos internos privados; la intencionalidad de la conciencia llega a ser una sustitución [*Ersatz*] del encuentro con la realidad en el nivel de la elemental atingencia del cuerpo sentido [*elementar-leiblichen Betroffensein*]. En su psicología de los actos, Scheler, que no es de ningún modo menos psicologista que Husserl, relanza en su ética valores desde la doctrina platónica de lo bello, lo bueno y lo justo en sí. Así que, modificando el veredicto de Heidegger, según el cual los valores se ofrecen como una sustitución [*Ersatz*] positivista de lo metafísico, me gustaría decir que los valores son la sustitución [*Ersatz*] positivista de lo atmosférico. Heidegger, en sus primeros cursos, y entonces en *Ser y tiempo*, progresó mucho más —remito otra vez a mi libro mencionado—, pero después del gran avance fenomenológico no condujo hacia una verdadera campaña, sin la cual, el avance no tiene sentido; además, él abandonó posteriormente el terreno ganado, concentrándose en ideas raras y en algunas sugerencias significativas.

¿Qué se puede decir sobre los aportes de los fenomenólogos franceses? Sartre es estimulante, sabe extraer los fenómenos, también se puede aprender

algo de sus exageraciones, aun si su relación con la lógica es catastrófica. Merleau-Ponty tiene las mejores intenciones y buenas oportunidades para acercarse a la experiencia involuntaria de la vida, pero piensa todavía de manera demasiado inmadura; pues como mediador se orienta a partir de figuras de reflexión ya conocidas, y, debido a ejemplos opacos y aproximaciones metafóricas, enreda nociones, amalgamando ideas originales con otras falsas y obsoletas. De esta manera no se puede adaptar la experiencia espontánea de la vida a una base de abstracción consolidada en el sentido conceptual, transparente y claramente apuntalado. Por las razones expuestas encontré necesario reiniciar la fenomenología, que quedó desviada de su primera tentativa, ya resumida por el lema “¡A las cosas mismas!”. Por estas mismas razones se me debe disculpar el que, a partir de ahora, hable de una nueva fenomenología, en cuya elaboración todavía puedo tomar como ejemplo la sutileza y el cuidado de Husserl. Puedo, pues, recordar mi inicio como estudiante en Bonn, cuando vivía en la filosofía de Husserl y leía con entusiasmo sus libros, siguiéndolos de cerca y tomando en serio cada una de sus palabras. Ahora estoy nuevamente en Bonn, en el Congreso sobre *Fronteras y transgresión de ellas*, donde la nueva fenomenología tiene un lugar; pues su objetivo es la transgresión de una frontera hacia abajo, hasta el lugar, donde el paradigma milenario de la dominante cultura intelectual europea ha sellado el acceso al mundo y la autocomprensión humanas desde las experiencias involuntarias de la vida.