

Propio-cuerpo y persona: experiencias propio-corporales e identidad personal en la fenomenología de H. Schmitz

Felt-body and person: self-corporal experiences and personal identity in the phenomenology of H. Schmitz

Próprio-corpo e persona: experiências próprio-corporais e identidade pessoal na fenomenologia de H. Schmitz

Recebido em 03-05-2020

Modificado em 05-08-2020

Aceito para publicação em 13-09-2020

 <https://doi.org/10.47456/simbitica.v7i3.33705>

323

Martín Mercado Vásquez 

ORCID: 0000-0002-6889-195X

El autor ha estudiado Filosofía y Literatura en La Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Ha sido docente e investigador del Instituto de Estudio Bolivianos y de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. E-mail: martin.mercado.v@gmail.com

Resumen

El presente artículo de investigación estudia la relación entre experiencias corporales e identidad personal, a partir de la pregunta sobre si aquellas son fundamento de esta. En la primera parte del artículo se justifica el tema abordado, mediante la revisión del planteamiento del problema de la identidad personal de J. Locke; por lo que se estudia el rol del cuerpo en la idea de hombre y en la identidad personal. Después, se analiza la noción de identidad personal tomando en cuenta las experiencias de dolor y placer. En la segunda parte, se aborda la antropología neo-fenomenológica de Hermann Schmitz, a partir de la tesis de “sin propio-cuerpo no hay persona” y de su descripción del dolor como fundamento propio-corporal de la identidad personal. A continuación, se expone la dinámica entre actitud propio-corporal y equilibrio personal como estructura básica de la situación personal. Finalmente, se ofrece una breve conclusión (3).

Palabras clave: Identidad personal, cuerpo, propio-cuerpo, dinámica propio-corporal, situación personal.



Introducción

“Nada queda fijado de una vez y para siempre”

Michael Großheim

Las sociedades contemporáneas permiten que los individuos puedan interactuar entre sí asumiendo diferentes roles, familiares, sociales, digitales, políticos y culturales. Esta posibilidad es vivida muchas veces como una obligación implícita. Uno de los resultados de esta sobre-exigente actividad de los roles es la sensación que la propia identidad personal no solo se multiplica, sino que se pierde en los diferentes perfiles que se deben asumir a lo largo de la vida. Cierta angustia por exceso de roles y la ausencia de la identidad personal parece renovar la pregunta ¿quién soy?, ¿consiste mi identidad en el conjunto de roles o, por el contrario, en algún fundamento que se mantiene, aunque los roles hayan cesado? ¿Ese fundamento sería mental o corporal? ¿Se puede prescindir de las experiencias corporales para comprender la identidad personal? Como la relación entre estos dos términos no es clara por sí misma; buscaremos una respuesta a esta relación en la Nueva Fenomenología de Herman Schmitz, no sin antes justificar el problema, a partir del planteamiento de John Locke.

En la primera parte del artículo justificaremos la falta de claridad entre las experiencias corporales y la identidad personal en el planteamiento de John Locke (1). Para Locke, la identidad personal se basa en la conciencia del sí mismo. Esta conciencia de sí mismo sería intencional, en la medida en que consiste en la apreciación que acompaña a cada percepción de algo; marcando así la dimensión sincrónica de la identidad personal. Además, esta conciencia tendría la capacidad de comparar ideas de la misma persona en diferentes tiempos y lugares; por lo que un individuo que realiza dos actividades en diferentes lugares y tiempos, puede reconocerse como la misma persona, si no hay variación en el sujeto de la experiencia de primera persona. Hasta aquí parecería que el cuerpo juega un papel secundario en la constitución de la identidad personal, es decir, del sí mismo (1.1). No obstante, cuando Locke señala que al sí mismo acompaña cierta idea de dolor y placer; la idea del sí mismo se vuelve compleja; porque la mayoría de nuestras experiencias placenteras o dolorosas son corporales. Además, aunque Locke rechaza que el demente y el durmiente sean personas, es verdad que ellas tienen experiencias de dolor y gozo, por lo que la relación entre estas experiencias y el sí mismo vuelve a ponerse en duda (1.2). En este sentido, se verá que las experiencias de placer y dolor con relación al sí mismo producen más perplejidad que claridad sobre la relación entre experiencias corporales e identidad personal.

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

En el tercer apartado, a manera de conclusión, se comparará brevemente las relaciones de experiencia corporal e identidad personal en los dos autores. Se enfatizará el carácter lábil y dramático de la persona en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz¹ (3).

325

Revisión del problema de la identidad personal en el tiempo y su relación con las experiencias corporales a partir de Locke

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

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la beca de investigación anual otorgada por el DAAD, a la orientación del Prof. Michael Großheim, y al diálogo con docentes y estudiantes de la Universidad de Rostock¹. La preparación del presente artículo comenzó con la revisión del *Sistema de filosofía* propuesto por Schmitz entre 1964 y 1980, brindando especial atención a los tomos I, II y IV. Lo encontrado en estos tomos ha sido comparado con sus obras de síntesis, revisión y retractación: *Der unerschöpfliche Gegenstand* (4ª edición de 2018), *Der Spielraum der Gegenwart* (1999), *Einführung in die Neue Phänomenologie* (2009), *Der Leib* (2011). Se ha considerado de manera especial las obras *Was ist Neue Phänomenologie* (2003), *Situationen und Konstellationen. Wieder die Ideologie totaler Vernetzung* (2005) y *Ausgrabungen zum wirklichen Leben* (2016). Entre las más recientes, como visión sintética, se revisaron, bajo la recomendación del propio Schmitz, obras *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität* (2016) y *Zur Epigenese der Person* (2017). Esto significa que el trabajo de este artículo ha tomado en cuenta la organización sistemática de su pensamiento, así como el desarrollo de sus principales conceptos antropológicos.

revisión del planteamiento lockeano permitirá aclarar en primera instancia los términos de la pregunta sobre el papel del cuerpo en el problema de la identidad personal y, en segunda instancia, será la justificación del presente abordaje.

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

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

Locke aclara que la identidad consiste “en que las ideas que les atribuimos [a las cosas] no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente” (2005:311). Esto es así, ya que la base de la idea de identidad consiste en que se debe considerar “una cosa como existente en un tiempo y lugar determinados”, para, después, compararla con ella misma “como existente en otro tiempo” (2005:311). Por otra parte, según Locke, también se puede decir que una cosa es la misma, cuando tuvo un comienzo que le corresponde solo a ella. En cambio, lo que tuvo un comienzo distinto en tiempo y lugar “no es lo mismo, sino diverso” (2005:311). De hecho, el conocimiento de este comienzo es el punto de partida para las comparaciones futuras².

Según Locke, la identidad del hombre (*man*) implica la idea de un ser vivo individual racional³. Así lo señala Locke cuando afirma que “la sucesión” de la unión vital del cuerpo

² Locke explica su noción de tiempo en el capítulo XIV. En ese capítulo, Locke afirma que el tiempo es “la duración distinguida por ciertas medidas” (2005:176). La duración es la distancia entre dos ideas que aparecen en nuestra mente. Locke señala que la duración “en sí misma” debe considerarse como “continuando en un curso constante, igual y uniforme” (2005:170).

³ Según Teicher, en *Personas e identidades* (1999), Locke introduciría una doble significación al comprender al hombre como un organismo racional. Por ello, pregunta Teicher, si la racionalidad es una característica de un

permite explicar la transformación del embrión al hombre maduro⁴ (Locke, 2005:314-315). Este transcurso del tiempo es lineal y no reversible; caso contrario, habría que asumir que un día, un viejo puede aparecer nuevamente como el niño que era. La idea de hombre supone un organismo que no se muda de una sola vez, sino gradualmente, y que posee “también el mismo espíritu inmaterial” (2005:318). Esta unidad entre lo material e inmaterial forma uno y el mismo hombre; claro está, tal unión debe comprenderse en el sentido de una sustancia singular. De esto se debe concluir que la identidad del hombre comprende la transformación de su cuerpo en el transcurso del tiempo.

En este punto se reitera que Locke considera el cuerpo como un organismo biológico que se modifica en el transcurso del tiempo⁵. Según Locke, el cuerpo del hombre no muda todo de una vez, sino progresivamente; es decir, le corresponde la ya tratada noción de identidad como unidad diacrónica. Esto significa que, pese a los cambios del cuerpo humano, deberá haber en él algo como “un espíritu inmaterial”, que contribuya a formar uno y el mismo hombre. Hombre es un ser racional con un cuerpo organizado “de cierto modo” (2005:317-318). Lo que significa este “cierto modo” parece corresponder a la apariencia humana, es decir, ser bípedo, tener una cabeza con las facciones correspondientes (ojos, nariz, boca, orejas), dos miembros superiores y dos inferiores, así como el convencimiento de los órganos internos necesarios para mantener con vida a un ser, según el “modo” de su organización natural.

Según Locke, la idea de hombre implica tanto la capacidad racional como el cuerpo. Locke afirma que la idea de hombre nos trae a la mente “una combinación de las ideas de una

organismo como tal y si el concepto de un ser racional contiene necesariamente el concepto de hombre. A partir de lo estudiado, se puede considerar que la pregunta de Teicher deja de lado que, según Locke, existen diferentes ideas de cuerpo, y solo una de ellas corresponde a la idea de un organismo racional. En todo caso, la comprensión de cuerpo se enfoca exclusivamente en lo orgánico. Esta concepción de corporalidad es la que será criticada por Schmitz.

⁴ Para los cuerpos vivos, la identidad no depende la masa compuesta, ya que la variación de grandes porciones de materia no altera la identidad; como cuando el rosal decrece en invierno. Locke subdivide los cuerpos vivos responden a la regla de unidad, organización y movimiento. Locke afirma que la unidad de la planta se constituye por la organización de sus partes “en un cuerpo coherente que participa en una vida común, una planta continúa siendo la misma mientras siga participando de la misma vida” (2005:313). La identidad animal “se conserva en la identidad de vida y de subsistencia” (2005:320). Hay en ella una “organización continuada”, que es la conveniente a esa especie de planta. Estas características también se aplican a los cuerpos de los animales; sin embargo, la diferencia radica en la organización y el movimiento. Esta concepción de cuerpo orgánico, como presupuesto de la existencia del ser humano, es la que Schmitz busca poner en discusión. El hombre no comparte, de modo prioritario, con los animales la dimensión del cuerpo orgánico, sino la afección del cuerpo sentido o cuerpo propio, como veremos más adelante.

⁵ Esta postura reductiva con respecto al tiempo se la puede encontrar también en *Razones y personas* de Derek Parfit. Él considera que el tratamiento de la identidad “a través del tiempo”, introduce la discusión en un terreno ambiguo. “Algunos se refieren con esto a ‘nuestro modo de decir si algún objeto presente es idéntico a un objeto pasado’. Pero yo me referiré a lo que esta identidad necesariamente conlleva o a aquello en lo que consiste” (Parfit, 1984:376-377). Parfit también rechaza que los cambios de estado, como un accidente o una boda, criterios según él psicológicos, puedan asumirse realmente como cambios de identidad.

cierta forma, con las de un poder de moverse, pensar y razonar, unidas a la de substancia” (2005:145). Es decir, la palabra “hombre” como “signo”, siempre nos impulsa a pensar en un organismo racional; siempre y cuando, el organismo del que se esté hablando tenga las características de un ser humano. Ahora bien, esto no significa que un hombre al que le faltara un brazo o una pierna dejaría de ser humano, ni que cada parte del cuerpo pueda pensar por sí misma; sino que el hombre solo puede ser pensado en su unidad de cuerpo y cosa pensante⁶. Locke contempla que, así como un cojo presenta dificultades para moverse, también un demente presenta dificultades en el uso de su razón, sin que ninguno de los dos quede excluido de la idea de hombre.

Se puede concluir que, para Locke, la identidad del hombre (*man*) implica tanto las funciones orgánicas como la imagen del cuerpo. Según Locke, la palabra hombre es signo “de un animal dotado de cierta forma”. Sobre este punto se debe atender al entretenido pasaje que relata la historia de un loro “muy inteligente y racional” (2005:316). El racionamiento de Locke sobre la historia del ave parlante concluye del siguiente modo; aunque todos los loros fueran capaces de mantener un diálogo inteligente y racional, el resto de los humanos los considerarían como loros “inteligentes y racionales”, pero no como hombres⁷.

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

⁶ Michael Quante (2007) afirma que la postura de Locke puede considerarse como neutral con respecto a la discusión entre materialismo e inmaterialismo. Quante señala que Locke busca precisamente aclarar la unidad de la persona humana, por lo que es de su interés rechazar el dualismo cartesiano. Locke buscaría explicar la unidad de la persona a partir de la unidad entre aspectos materiales e inmateriales, así que “él puede quedar neutral frente a la discusión entre materialistas e inmaterialistas” (Quante, 2007:36), ya que con la pregunta sobre la unidad de la persona hace por lo menos irrelevante la cuestión sobre si la unidad de esta depende de la unión de dos substancias.

⁷ Por otra parte, y esto es relevante para comprender la diferencia entre hombre y persona, aunque el excepcional loro hablante no es reconocido como un hombre, sí puede ser reconocido como persona. El loro parece racional no porque hable, sino porque parece hablar siendo consciente de lo que dice y porque se comporta de acuerdo con una responsabilidad. “El loro afirma que él se encarga de las gallinas y que lo hace bien (“*Que fais-tu la? Parrot, -le pregunta el Príncipe- Je garde les poules. The Prince laughed, and said, Vous gardez les poules? The Parrot answered, Oui, moi; et je scai bien faire*” (Locke, 1999:317). Es decir, al pensar en el hombre, no solo debemos tener en cuenta su capacidad racional, sino también una determinada disposición de su organismo, un cuerpo formado de cierto modo y unido a ese ser” (Locke, 2005:317-318). Aquí la concepción de hombre es claramente anticartesiana.

Locke define la idea de identidad personal en el parágrafo 9 del capítulo XXVII, allí define el término *persona* de la siguiente manera:

[...] un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe (Locke, 2005:318)⁸.

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

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

La persona acontece cuando la cosa pensante es consciente intencional y reflexivamente de lo que ella está percibiendo. Esta consciencia consiste, primero, en la capacidad de reconocer que se es sujeto de una acción. En segundo lugar, consiste en la falta de duda sobre el hecho de que ella es quien está realizando esa acción. Toda percepción es intencional; es decir, cada percepción de algo es, al mismo tiempo, la percepción de estar percibiendo algo. Al ver, oír, oler, degustar, sentir, meditar o desear algo, tenemos conciencia que somos nosotros los que estamos realizando estas actividades; pues las cosas sentidas

⁸ “I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for anyone to perceive without perceiving that he does perceive” (Locke, 1999:318).

pueden variar entre sí, pero no hay variación en la comparación reflexiva de las ideas de uno mismo. Por lo tanto, ser consciente de sí mismo significa poder comparar la idea de la misma cosa pensante en diferentes lugares y momentos de una la línea temporal; esto solo es posible “solo en virtud de su tener conciencia que es inseparable del pensamiento” (2005:331).

Esta conciencia del sí mismo ofrece el criterio de la identidad sincrónica, pues la conciencia está actuando sobre “nuestras sensaciones o percepciones actuales”. En la actualidad de una percepción, el sujeto de la percepción se hace, digámoslo así, invisible a sí mismo; pues la idea que percibe de sí no cambia durante la percepción de algo. Por ejemplo, al comer, percibimos no solo el alimento y el modo en que lo comemos, sino también percibimos nuestras ganas de comer como experiencia de que somos algo que come. Por ello, las objeciones a la continuidad de esta identidad personal son el estar dormido, borracho, ser demente o el perder la memoria⁹ (2005:326-332). Ya que, en un momento dado, cada quien puede ser consciente de lo que está haciendo; se sigue que “cada quien es para sí mismo aquello que se llama *sí mismo* (...)” (2005:318). Cada uno sabe lo que está haciendo, aunque a lo largo de su vida su cuerpo haya cambiado¹⁰; es decir, cada uno experimenta su sí mismo, sin que se considere que tiene esa vivencia “en la misma o en diversas sustancias”¹¹ (2005:318). En este sentido, como remata Locke, la identidad personal solo consiste en “la mismidad de un ser racional”¹² (2005:318).

Aunque la identidad personal consiste en consciente de sus actos, se debe aceptar que gran parte de estos actos están mediados por la participación del cuerpo del hombre. Locke escribe al respecto: “[...] los miembros de su cuerpo, son, para cada quien, una parte de *sí mismo*: simpatiza con ellos y se preocupa por ellos”¹³ (320). La simpatía con los miembros del cuerpo significa que la persona es capaz de reconocerse a sí misma también en su cuerpo y que por ello, le brinda los cuidados necesarios. La importancia de la preocupación por el cuerpo es importante para la constitución de la identidad personal, ya que, en tal actividad, el

⁹ Locke plantea la dificultad, el olvido (*forgetfulness*): “Pero lo que parece suscitar la dificultad es esto: que este tener conciencia se ve constantemente interrumpido por el olvido, ya que en ningún momento de nuestra vida tenemos ante los ojos en una sola visión todo el curso de nuestras acciones pasadas” (Locke, 2005:319).

¹⁰ Al respecto, Locke escribe: “De ser cierto esto (que el alma requiere pensar para existir), inquirir por el comienzo de las ideas de un hombre es tanto como inquirir por el comienzo de su alma; porque, a esa cuenta, el alma y sus ideas, como el cuerpo y su extensión, empezarán ambos a existir al mismo tiempo” (Locke, 2005:87).

¹¹ Locke escribe: “I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it.” (Locke, 1999:318).

¹² Locke escribe: “the sameness of a rational being.” (Locke, 1999:319).

¹³ “Thus, the limbs of his body are to everyone a part of Himself; he sympathizes and is concerned for them” (Locke, 1999:320).

sí mismo puede reconocerse como el mismo en relación con las acciones pasadas y sus consecuencias en el presente y el futuro.

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

331

En el párrafo 25 del capítulo estudiado, Locke acepta que “la opinión más probable es que tener conciencia va anejo y es un afecto de una sustancia individual inmaterial”¹⁴ (329) y agrega inmediatamente que esa sustancia individual debe concebirse ligada a un cuerpo. “Es así, pues, como cualquier parte de nuestros cuerpos que esté vitalmente unida a aquello que es consciente en nosotros forma parte de nuestro *sí mismo*” (330). Esta relación entre el sí mismo de la persona y su organismo pensante es la razón de los afectos; por eso la preocupación por el cuerpo está ligada a la felicidad y tristeza actual, fruto de los actos pasados. La persona se reconoce a sí misma en el tiempo como una personalidad determinada; pues se concibe a sí misma como idéntica en el transcurso del tiempo, aunque su cuerpo haya cambiado.

Locke acepta que el reconocimiento del sí mismo está relacionado con estados afectivos como la felicidad y la tristeza, que son modalidades del dolor y el placer. Según nuestra interpretación de Locke, la relación entre hombre e identidad personal exige pensar al sí mismo en relación con el cuerpo, principalmente en su envejecimiento como organismo y como objeto de cuidado. El cuidado del cuerpo está estrechamente relacionado a estados

¹⁴ “I agree, the more probable opinion is, that this consciousness is annexed to, and the affection of, one individual immaterial substance” (Locke, 1999:330).

afectivos; pues la enfermedad conlleva desgracias y la salud, alegrías. Así que el placer y dolor corresponden a la posibilidad de que la persona pueda ser responsable de sus actos y se le puedan imputar las consecuencias de ellos. “Todo lo cual —escribe Locke— está fundado en un curarse por la felicidad, el concomitante inevitable del tener conciencia, ya que aquello que es consciente del placer y del dolor desea que ese sí mismo, que es consciente, sea feliz” (2005:331). No obstante, es necesaria otra reflexión para comprender qué son en realidad el dolor y el placer. ¿Corresponden el dolor y placer al cuerpo, a la mente o a la persona?

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

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

La mismidad, o la conciencia de sí, le permite a cada persona distinguirse “a sí mismo de todas las demás cosas pensantes” (2005:318). Si recordamos que el principio de individuación es la existencia misma¹⁵, se puede concluir que la identidad personal consiste

¹⁵ Bajo este principio, “la existencia misma [...] determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incommunicable a dos seres de la misma especie” (2005:312). En este sentido, dos cosas no pueden haber tenido el mismo comienzo de existencia, ni una cosa dos comienzos. Por lo tanto, dos sustancias de la misma especie se excluyen de un mismo lugar; aunque, diferentes sustancias pueden compartir un mismo lugar (2005:312). Locke propone que, si “dos cuerpos ocuparan el mismo lugar a un mismo tiempo, entonces esas dos porciones de materia tendrían que ser una y la misma” (2005:312). Dos mesas en una habitación son diversas entre sí, pero idénticas consigo mismas, mientras sigan existiendo como mesas. Si destrozó una de ellas con un hacha, solo la otra continuará siendo idéntica consigo misma

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

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

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

sido golpeada, tanto las imágenes como las pasiones relacionadas con la experiencia revivida del dolor señalarían la identidad de la persona adulta con aquella de la infancia.

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

Los golpes recibidos en la infancia se han hecho contra el ser humano y contra la persona al mismo tiempo. En el recuerdo, la persona sufre por el recuerdo de los golpes recibidos en su cuerpo y la persona se entristece. Gracias a este hecho, la identidad personal, el sí mismo, -según Locke- es el objeto de las recompensas y los castigos, “ya que la felicidad y la desgracia constituyen aquello por lo cual cada quien se preocupa por *sí mismo*” (2005:325). Esto haría pensar que es la persona la que finalmente siente placer y dolor. No obstante, Locke también afirma que el dolor y el placer acompañan al sí mismo¹⁶. El sí mismo es sensible o consciente del placer o dolor, por lo que es capaz de felicidad o desgracia. Esta capacidad del sí mismo permite que la persona pueda preocuparse por ella misma y esto alcanza hasta donde su conciencia participe en el tiempo (2005:325). Al recordar, la persona revive el dolor corporal, puede no solamente saber que la golpearon, sino casi sentir nuevamente dónde fueron los golpes y cuán intensos; por lo tanto, parece que el cuerpo del hombre es el que siente dolor, mientras el sí mismo solo toma conciencia de estar mal. Entonces, nuevamente queda sin claridad si el dolor corresponde realmente al hombre, en tanto organismo racional, o a la persona. El placer y el dolor parecen estar muy relacionados con el sí mismo; ¿pero acaso no sufren tanto el loco como el durmiente que sueña con algo agradable o inquietante, y al sentir deleite o inquietud no se convertirían acaso en personas? ¿Qué son exactamente el placer y dolor y cuál su relación con el cuerpo y el sí mismo?

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

¹⁶ Locke escribe en el parágrafo 17, que el sí mismo depende de su tener conciencia. “*Self is that conscious thinking thing, (...) which is sensible or conscious of pleasure and pain, capable of happiness or misery, and so is concerned for itself, as far as that consciousness extends.*” (1999:325). Las partes del cuerpo pueden ser amputadas, sin que por ello se pierda la unidad del sí mismo (*self*). La unidad del *self* viene por la cosa consciente que es sensible o consciente del placer o del dolor, felicidad o desgracia. Locke utiliza sensible y consciente como sinónimos. ¿Realmente lo son?

que placer, dolor y cura acompañan la conciencia de sí de la identidad personal; pero, ¿qué son en realidad placer y dolor?

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

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

Se puede apreciar que el placer y dolor desempeñan un papel muy importante en la constitución de la identidad personal, pues sin ellas, el hombre, aunque estuviera bien equipado con el entendimiento y la voluntad, “sería una criatura muy ociosa e inactiva y pasaría el tiempo sumido en un perezoso y letárgico sueño” (2005:107). Entonces, parece que las ideas de placer y dolor correspondan a la persona; pues se puede pensar al hombre sin ellas. Como se puede apreciar, placer y dolor son importantes para el sí mismo personal, aunque Locke no termina de aclarar en qué consiste esa relación. Locke es consciente de la insuficiencia de la explicación de las ideas de placer y dolor: “Si bien lo que aquí he dicho no sirva, quizá, para hacernos más claras las ideas de placer y dolor que lo que nos enseña

nuestra propia experiencia, que es la única manera de que somos capaces de tenerlas” (2005:109).¹⁷

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

336

Experiencias corporales e identidad personal en la antropología fenomenológica de Schmitz

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

¹⁷ El pasaje completo corresponde al parágrafo 6 del libro II: “Si bien lo que aquí he dicho no sirva, quizá, para hacernos más claras las ideas de placer y dolor que lo que nos enseña nuestra propia experiencia, que es la única manera de que somos capaces de tenerlas, sin embargo, como la consideración de los motivos por los cuales van unidas a tantas otras ideas sirve para hacernos concebir justos sentimientos acerca de la sabiduría y bondad del Soberano disponedor de todas las cosas, semejante consideración no deja de ser pertinente para el propósito principal de estas investigaciones” (2005:109).

la relación entre emancipación y regresión personales, y, la actitud propio-corporal (*Gesinnung*) y el equilibrio personal (*persönliche Fassung*) (2.2.).

Identidad personal entre la auto-adscrición y el propio-cuerpo

Hermann Schmitz ha desarrollado su concepto de persona en la misma medida en que ha madurado y mejorado su sistema filosófico; no obstante, la tesis central de su pensamiento no ha variado¹⁸. ¿En qué sentido se relacionan el propio-cuerpo y la identidad personal según Schmitz? La respuesta a esta pregunta se puede encontrar en el estudio del dolor. Según Schmitz, el dolor es un hecho subjetivo que, según la intensidad de su paradójica fuerza contractiva, puede retraer a la persona hasta el presente primitivo del propio-cuerpo, suspendiendo sus auto-adscriciones. En este sentido, el dolor se ofrece como una experiencia ejemplar de la relación entre el propio-cuerpo y la persona (Schmitz, 2011:75). Para comprender esta relación se debe aclarar qué entiende Schmitz por persona y propio-cuerpo.

Schmitz define el término persona como un “portador de conciencia” (*Bewussthaber*) con la capacidad de auto-adscrición (*Selbstzuschreibung*) (Schmitz, 2016:216). En otras palabras, la persona es un portador de conciencia con la capacidad experimentar su identidad absoluta en relación dinámica con una identidad relativa. Como esta definición no es clara por sí misma, comencemos explicando la noción de auto-adscrición para llegar a la idea de “portador de conciencia” subjetiva y al propio-cuerpo.

337

¹⁸ Para comprender a cabalidad su propuesta es necesario atender brevemente a la maduración de este concepto. El punto de partida para comprender el concepto de persona en Schmitz es su *Sistema de la Filosofía* (1965-1980). En el cuarto tomo se define la persona como la asociación entre el presente primitivo y el sujeto personal formado a partir de aquel (Schmitz, [1980] 2005:14; 304-318). Años después, en la primera gran revisión de su *Sistema*, titulada como el verso de Rilke, *El tema inagotable* ([1990] 2018:158-188), Schmitz concibe a la persona como la integración de emancipación y regresión personales, que serían dos tendencias que presionan al hombre en un determinado nivel de emancipación personal; por ejemplo, entre la autodeterminación personal y las experiencias de dolor y pánico. Posteriormente, en una nueva revisión auto-crítica, *La espacialidad [Spielraum] del presente* (1999:77-136), Schmitz aclara su definición de persona, afirmando que ella es un tener conciencia (*Bewussthaber*) con la facultad de auto-adscrición, esto significa con la facultad de asumirse a sí mismo como algo o en darse a sí mismo a algo (1999:77-78). En esta época, la concepción de persona está permeada por la noción de proyecto y de identificación lúdica sin ficción. En la última fase de su pensamiento, es decir entre la *Breve introducción a la Nueva Fenomenología* (2009:29-45), *El propio-cuerpo* (2011:71-86), *Ser sí mismo. Sobre identidad, subjetividad y personalidad* (2015:127-137; 156-169), *Excavaciones de la vida real. Un balance* (2016:215-217) y *Sobre la epigénesis de la persona* (2017:15-31), la concepción de persona se torna más dinámica que en las obras precedentes. La definición de persona se aleja de la concepción de proyecto, lo que permite enfatizar la relación entre las experiencias propio-corporales y la constitución de la persona en un movimiento que lleva al individuo entre la identidad vertical y la identificación horizontal. Este movimiento conforma la estructura básica de los procesos de subjetivación y objetivación, es decir, de mediación entre experiencias como el dolor y la formación de la identidad personal. Esta nueva versión de su concepción antropológica, permite que Schmitz preste más atención a la situación personal en relación con la actitud propio-corporal (*Gessinnung*) y el equilibrio personal (*Fassung*).

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

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

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

Según Schmitz, para comprender a la persona no basta con registrar los géneros de la identidad relativa u horizontal, sino que es necesario dirigirse a la identidad vertical. Esta identidad vertical indica el referente al que los diversos géneros se anexan. Este referente es

“el portador de conciencia” (*Bewussthaber*), que al entrar en relación con los géneros de la identidad horizontal se convierte en un “ser consciente”. Al ser consciente, “el portador de conciencia” se convierte en una atingencia afectiva (*affektives Betroffensein*). Esta atingencia afectiva es la dimensión subjetiva que acompaña a cada auto-descripción. Consideramos que todas nuestras características personales son precisamente nuestras, ya que nos encontramos afectivamente atingidos por ellas. En cada atingencia afectiva, escribe Schmitz, el atingido puede sentirse a sí mismo tocado por aquello que le atinge, le compete, le conmueve. En esta atingencia afectiva se comprende por qué a cada una de géneros con que nos identificamos le precede la palabra “yo”. “Yo” soy amante de la buena música, “yo” soy tal o cual, y “yo” me siento triste o feliz, forman un conjunto de ejemplos en los que la palabra no es solo un pronombre personal reemplazable por otro, sino el signo que indica nuestra calidad de sujetos de los géneros con que nos identificamos.

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

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

presente desplegado de la personal: 1) aquí, 2) ahora, 3) ser (como sensación de realidad), 4) esto (como identidad absoluta) y 5) yo (como atingencia afectiva sentida).

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

Schmitz diferencia el cuerpo (*Körper*) del propio-cuerpo (*Leib*). El cuerpo corresponde al organismo que se conforma de huesos, músculos y demás órganos de los que la anatomía occidental ha generado un conjunto de conocimientos positivos, es decir, medibles y reducibles a procesos naturales sin subjetividad¹⁹; por el contrario, el propio-cuerpo es todo aquello que alguien siente de sí mismo, sin servirse de sus cinco sentidos, en la zona no limitada de su cuerpo (Schmitz, 2017:81). A diferencia del cuerpo visto, el propio-cuerpo es accesible por la autopercepción. De hecho, el “descubrimiento” del propio-cuerpo hecho por Schmitz se concentra en describir cómo se siente el fenómeno de la propio-corporalidad y no a la explicación de sus causas²⁰. El propio-cuerpo sentido se manifiesta como movimientos (*leibliche Regungen*), no desplazamientos (*Bewegungen*) (Schmitz, 2011:15-20; 29-33, 80-85; 99-103; 149-151), cuya espacialidad forma el lugar absoluto del portador de conciencia. En la sensación propio-cuerpo, la persona se mantiene unida a su dimensión subjetiva. La subjetividad es “una atingencia afectiva [*affektive Betroffensein*], un tener-conciencia-de-sí [*Sichbewußthaben*] del tipo del sentirse a sí [*Sichspüren*]” (1999 75-84).

Abordemos ahora un ejemplo similar al estudiado con Locke. Una persona recibe una golpiza. En el momento de la golpiza, la persona golpeada siente la fuerza y el ritmo de los golpes. Cada golpe se siente como una violenta presión contractiva sobre sí mismo, que

¹⁹ En Mercado (2020b) se encuentra una explicación de la diferencia entre cuerpo y propio cuerpo en Schmitz.

²⁰ Para una explicación del método de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz se puede revisar Mercado (2020a)

produce estrechez (*Enge*); por eso, en el instante del golpe no se diferencian el dolor, la parte adolorida y su causa. La estrechez del dolor producido por el golpe tiene el carácter de una tensión (*Spannung*) que, contrariamente, busca hincharse (*Schwellung*). Cada vez que se recibe un nuevo golpe, esa parte del propio-cuerpo se estrecha, tensa hasta que aparece esa misma sensación en otro lugar golpeado. Los diferentes lugares golpeados se sienten como focos de estrechez, tensión e hinchazón. Cada uno de estos lugares emerge explosivamente como una isla propio-corporal (Schmitz, 2011:8-12) que se pierde en la sucesión rítmica de los golpes recibidos. Estas islas aparecen con tensión o con hinchazón. Ahora algo se siente amplificado, el labio está hinchado y a la vez tenso. Un ojo se ha convertido en un oscuro globo que parece flotar muy cerca de la cabeza. Alguna parte palpita. La situación de la golpiza se torna caóticamente variada y resulta difícil diferenciar los elementos que la componen; el estrechamiento que no deja escapar, que es continuo y ensordecedor. La persona va experimentando una regresión personal.

En esta regresión personal, la persona pierde o pone en suspenso la validez de sus identidades relativas y se hunde en la pura subjetividad de su propio-cuerpo, en el hecho subjetivo de su dolor intenso. El yo personal se funde con el “esto” de la identidad absoluta propio-corporal y se puede perder la diferencia entre ser, ahora y aquí en la experiencia del presente primitivo. El carácter propio-corporal del hombre señala que éste posee una base común con los animales; “más que la anatomía y la fisiología de nuestro cuerpo, como seres humanos somos principalmente animales” (Schmitz, 1999:99). En ese momento, la persona habría perdido la conciencia. Cuando la recupera, se experimenta el presente desplegado como una sucesión inadvertida de la sensación de realidad a partir del aquí, ahora y ser, que permite que se sienta a sí misma como “eso” que está ahí afectivamente atingido (identidad absoluta) y que puede, finalmente, identificarse con algo (yo personal). Al volver a identificarse con hechos objetivos, la explicación fisiológica del dolor por parte del médico y la explicación de la paliza, la persona se estabiliza en una emancipación personal, que constantemente estará en tensión con la experiencia propio-corporal de la golpiza. Si la costilla está lastimada, por ejemplo, podemos sentir en nuestra respiración el funcionamiento de la tracción vital (*vitaler Antrieb*) que es la fuerza o energía básica de la vitalidad involuntaria de los movimientos del propio-cuerpo.

En la experiencia de la golpiza se puede reconocer la competencia antagónica entre estrechez (*Enge*) y amplitud (*Weite*) como tendencias de la contracción (*Engung*) y Expansión (*Weitung*), que se sienten como tensión (*Spannung*) e hinchazón (*Schwellung*). Entre estos movimientos se siente una competencia antagónica por la dominancia de la estrechez o de la

amplitud; por ello, la dinámica del propio-cuerpo consiste en la tracción vital (*vitaler Antrieb*), que es la fuerza o energía básica de la vitalidad involuntaria de los movimientos del propio-cuerpo (*leibliche Regungen*). La tensión de la estrechez debe aflojarse hacia su contrario, por lo que se siente amplitud que se hincha; por ejemplo, en la angustia o el asco, que va abriendo como ampliación o hinchazón en el alivio y el descanso placentero (Schmitz, 2009:35-37; 2011:15-27; Soentgen, 1998:26-27). La tracción vital se mueve gracias a dos polos contradictorios extremos de la dinámica propio-corporal: la contracción privativa (*privative Engung*) y la expansión privativa (*privative Weitung*).

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

A partir de este ejemplo debería quedar claro por qué Schmitz considera que el dolor es una experiencia ejemplar de la relación inherente entre persona y el propio-cuerpo. En el dolor, la tendencia del estrechamiento es preponderante y se sobrepone a la tendencia de la expansión que nos atrae al presente primitivo. El dolor juega un doble papel, un rol paradójico. El dolor es a la vez una condición de la persona atormentada, una constelación que mantiene el impulso vital en la sensación de estrechamiento, y un adversario que le penetra (Schmitz, 2017:80-91; 2009:35-38). En el dolor, la persona afectada entra en conflicto consigo misma. Por un lado, el dolor es un ataque que le golpea como si proviniera de afuera, como el ataque de un antagonista, con el que tiene que lidiar; como cuando se pelea contra la fuerza que nos jala al iniciar una caída inminente. Por otro lado, la persona se siente a sí

misma en el dolor, que no le es ajeno, ya no como la gravedad en la caída, sino como su propio peso, su propia condición. La persona se encuentra afectivamente atingida por el dolor y no se puede liberar de él como del miedo, al dolor hay que afrontarlo.

Revisemos el rol paradójico del dolor. Cuando el dolor es suficientemente fuerte, sacude a la persona atormentada y amenaza con destrozarla, de modo que el impulso de estrechamiento obliga a la persona a buscar alguna escapatoria. Esta tensión en la estrechez hace que el dolor tenga un impulso repulsivo, en el sentido de que la persona atormentada desea escapar. Schmitz caracteriza este impulso como uno de tipo “¡Fuera!”. De ahí que, en muchas ocasiones, la única escapatoria al dolor es un movimiento encabritado, el grito o el grito ahogado. En todas estas reacciones se puede apreciar el intento de revertir el estrechamiento mediante alguna forma de expansión. Por otra parte, el dolor aparece como algo intrusivo, en la medida en que es una fuerza que nos estrecha. Esta fuerza paradójicamente expansiva del dolor se aprecia, según Schmitz, en los gestos de apretar los puños, los dientes y cerrar los ojos frente a un golpe, una explosión, un choque o algo demasiado estremecedor. El dolor obliga a la persona doliente a mantenerse firme ante un poder que le ataca en la raíz elemental de su implicación afectiva y amenaza con destrozarla. En esta segunda faceta, el dolor parece un adversario que se expande para estrecharnos en el dolor. Esa dinámica extrema entre la estrechez y la expansión atormenta al doliente. En este sentido, en el dolor, el propio-cuerpo siente esta lucha paradójica de expansión y estrechez.

Por el doble rol paradójico del dolor, Schmitz lo considera una semi-cosa (2017:84-86). Una semi-cosa se reconoce porque su duración es intermitente y porque su causa y efecto coinciden. Además del dolor, la voz es una semi-cosa y permite comprender claramente a qué se refiere el filósofo alemán. Durante la pronunciación de tonos sucesivos, la voz de una persona suena igual; puede variar el tono, sin que varíe la voz. Cuando la persona calla, no tiene sentido preguntar qué sucede con la voz durante esa pausa. En tanto fenómeno, la voz golpea de modo inmediato de forma similar al contacto que ocurre entre las miradas que se encuentran en un salón; el contacto es inmediato y no se sienten intermediarios. De modo semejante, el dolor puede ser intermitente, y en todos los casos resulta inmediato. Cuando alguien siente dolor, el adolorido no necesita preguntarse si es él mismo quien está adolorido.

Schmitz rechaza una concepción intencional del dolor; es decir, que este no se determina por el objeto externo que lo produzca (Gallagher; Zahavi, 2014:185-186; 277; 312). Aunque el dolor pueda explicarse causal o genéticamente como un proceso fisiológico, su carácter fenoménico no es menos importante; pues allá donde se relata qué pasa en los órganos, aquí se describe cómo se siente el dolor mismo. Este carácter fenoménico tampoco

es un sentimiento, sino el rol paradójico de los movimientos propio-corporales (Schmitz, 1964:190-192). La experiencia del dolor no está mediada entre ella y mi subjetividad; por lo que mi subjetividad se siente a sí misma adolorida (Kreikenbaum, 2013:34-40). En la experiencia del dolor, la persona siente en la atingencia afectiva propio-corporal de lo que a ella le atinge o le concierne. La atingencia propio-corporal afectiva es la manera en que la persona vive su subjetividad como aquello que a ella le concierne. Esta experiencia de la subjetividad propio-corporal le da un asiento en la vida individual a todas las auto-adcripciones.

A diferencia de lo propuesto por Locke, el dolor no es una idea que acompaña a otra idea; sino que es una intensa experiencia del sí mismo de la persona. Cuando una persona adolorida experimenta el dolor, siente el rol paradójico del dolor; es decir, como un adversario que le golpea, y como la experiencia subjetiva, es decir, como la auto-percepción del sujeto adolorido. Esta auto-percepción del propio-cuerpo es el fundamento de la persona. En la inmediatez del dolor y la subjetividad radica la importancia de esta experiencia para la explicación de la identidad personal en la fenomenología de Schmitz. El dolor no es una idea o sensación que se añade al sí mismo, es un movimiento del sí mismo. Por lo tanto, la identidad personal en Schmitz, como aquello que hace que una persona sea la misma pese a las transformaciones que experimenta en su vida, es la experiencia subjetiva de su atingencia afectiva, en razón de su tendencia hacia el presente primitivo como extrema contracción del propio-cuerpo. Esta experiencia propio-corporal es el principio de individuación en el que todas las identidades relativas cobran sentido, como el caso de diferentes géneros. En este sentido, podemos apreciar que, según Schmitz, la persona o el sujeto personal se mueve entre el presente primitivo de la pura subjetividad propio-corporal y el presente desplegado de la identificación relativa. Expliquemos, finalmente, cómo esta dimensión propio-corporal de experiencias como el dolor no son solo el fundamento de la identidad personal, sino el contrapeso subjetivo de la formación de la situación personal o personalidad.

Situación personal: actitud propio-corporal y equilibrio personal

La relación entre las experiencias propio-corporales y las diferentes identidades relativas forman a la persona como un ser subjetivo dinámico. Por una parte, la propio-corporalidad, que forma su identidad absoluta, corresponde con los hechos subjetivos que una persona no puede negar como aquello que le atinge afectivamente y que no puede explicar suficientemente. Por otra, la capacidad de auto-adcripción, en forma de su identificación

relativa, permite que la persona pueda distanciarse y neutralizar la intensidad subjetiva de sus experiencias. Estas dos dimensiones de la persona no se viven por separado, sino como acontecimiento dramático. La propio-corporalidad acompaña a la persona, brindándole la posibilidad de re-subjetivar los hechos objetivos, generando un lazo afectivo, así como la identificación relativa permite neutralizar esos lazos. Este acontecer dramático es descrito por Schmitz como la regresión y emancipación personales. En esta relación se aprecia el fundamento de la actitud propio-corporal (*Gesinnung*) y el equilibrio personal (*Fassung*) de la situación personal.

El concepto de emancipación personal mienta el proceso de liberación de la intensa significación subjetiva de la propio-corporalidad. Esta liberación supone una neutralización de los lazos que unen subjetivamente a la atingencia afectiva con algo. Esta liberación se puede realizar mediante el lenguaje, cuando se busca aclarar el significado de algo (Schmitz, 2011:78-79; 2015:183-185; 2016:295-298; 2017:26-29). El esclarecimiento de algo significa tomar distancia de lo esclarecido, darle una forma, y ponerlo en relación con otras. La emancipación personal significa la transformación de un hecho subjetivo en un hecho objetivo. Los animales, los infantes y personas con severas deficiencias neurológicas no son capaces de neutralizar la situación en la que viven; ya que no son capaces de individualizar y diferenciar explicativamente los elementos que componen la situación vivida. La emancipación personal suele ser el resultado de experiencias de aprendizaje, como la decepción o el estudio científico. En el caso de la decepción, la persona puede apreciar cómo todos aquellos aspectos que daba por sentados en su vida pierden su significado subjetivo; por ejemplo, respecto de una persona amada, después de haber descubierto que le era infiel, o respecto de la confianza entre ciudadanos después de una guerra civil (Großheim, 2002:373-376). Después de experiencias como estas, las personas suelen endurecer su carácter y pueden verse a sí mismas con otros ojos. La emancipación personal significa la explicitación de algunos significados y la neutralización de hechos que eran subjetivos y ahora se reducen a la indiferencia y a ser pasados por alto. Es decir, la emancipación personal explicita con conceptos y neutraliza con la indiferencia los significados de la situación personal. En este sentido, la emancipación personal puede comprenderse como “la singularización y neutralización de significaciones con la consecuencia de que lo propio puede distinguirse de lo neutral y extraño y así la personalidad puede consolidarse y formarse” (Schmitz, 2009:103).

Por su parte, la regresión personal es el proceso de re-subjetivación, re-significación en el mundo personal propio. La regresión personal, por así decirlo, jala a la persona desde

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

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

Gracias a la dinámica entre emancipación y regresión personales, los límites de la situación personal se desplazan, varían y permiten que la persona se transforme a lo largo de su existencia. En esta dinámica, todas las auto-adcripciones de una persona encuentran su potencia y sus límites. La potencia y límites para la auto-identificación otorgadas por la emancipación y regresión personales forman la estructura de una situación personal. Schmitz describe las situaciones con tres características fundamentales. La situación es en sí coherente, mantiene su significatividad, posee límites difusos en sus significados²¹ (2009:47-48;

²¹ La situación personal se transforma a través del proceso de explicación e implicación. El concepto y proceso de explicación saca provecho de la significatividad caótica-múltiple de diferentes situaciones de hechos,

2015:210-212; 2016:130-142). Toda situación se compone de un estado de cosas (“que algo es”), problema (“si algo es”) y programa (“algo que podría ser” como deseo o “algo que debe ser” como norma). Estas tres características se pueden comprender también si afirmamos que en una situación es la experiencia de un estado de cosas en el que sus elementos tienen significados que no están claramente delimitados como objetos singulares, y en el que la persona puede realizar una acción cualquiera. En este sentido, la situación personal tiene carácter caótico-múltiple; por ello, esta situación no es conocida en detalle por el sujeto. El carácter caótico-múltiple de la situación personal significa que ella no consiste en la determinación de lo idéntico o distinto, sino más bien en su carácter dinámico o dramático.

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

Nuestra reacción en cada situación no depende solo de la voluntad, de la razón o del azar. Cada manera de responder a nuestras situaciones está mediada por el sedimento de los niveles de emancipación y regresión personales que hemos formado en nuestra vida. En este sentido, cada persona responde a su situación actual a partir de la forma de su actitud propio-corporal (*Gesinnung*). Si es verdad que a lo largo de nuestra vida podemos, por obra de la emancipación personal, alcanzar nuevos niveles de indiferencia frente al mundo, se debe reconocer que también nos hacemos sensibles a otras situaciones. No obstante, las transformaciones vividas a lo largo de nuestra existencia no son infinitas y tampoco son demasiado variadas. En cada uno de nosotros se puede reconocer una actitud propio-corporal,

programas o problemas; por ejemplo, esto se aprecia en la manera en que se asumen “decisiones de vida”. Se necesita clarificar la situación personal para tomar una decisión, esto supone que la significatividad caótica y múltiple debe ser definida en retrospectiva. El concepto y proceso de implicación deja refluir las decisiones y determinaciones de vida en la multiplicidad; por ejemplo, hasta dejarlas caer en el olvido. Así, el ser humano debe ocuparse de esto a lo largo de su vida: ganar claridad sobre sí mismo en la explicación y dejarla perder en la multiplicidad de la implicación

o simplemente actitud. Esta actitud es la dimensión activa del ser afectivamente atingido. La persona atingida, reacciona de manera particular. Así por ejemplo, frente al dolor o al hambre que nos afectan, hay quienes reaccionan malhumoradas, pacientes, miserables o agresivas. Diferentes personas con diferentes actitudes propio-corporales, fruto de su nivel de emancipación personal, reaccionan de modo diferente ante los accidentes o problemas, por ejemplo, políticos. Según Schmitz, la actitud propio-corporal es la que “decide cómo se puede utilizar el impulso vital y qué condiciones, aparte de las específicamente personales, existen para la receptividad, la resonancia en sentimientos que conmueven” (2009:18-109); ella acompaña nuestra vida como el bajo acompaña una canción. Por eso, según Schmitz, la actitud propio-corporal es el fundamento de la libertad; pues a partir de ella, nos hacemos responsables de nuestros modos involuntarios de actuar a partir de nuestra resonancia propio-corporal con los otros en el mundo.

La contraparte de la actitud propio-corporal es el equilibrio personal (*Fassung*). Este concepto aparece tardíamente en la obra de Schmitz y, al igual que otros conceptos, no es fácil reconocer su independencia. No obstante, se puede decir que el equilibrio personal es lo que se disipa cuando una persona ha perdido la compostura o el autodomínio. Cuando uno se deja llevar por la rabia, arrastrar por el llanto, siente que se arde de la cólera, por poner algunos de los bellos ejemplos de nuestra lengua, podemos reconocer que ha perdido el equilibrio personal. Así como la actitud propio-corporal es la respuesta resonante involuntaria a la atingencia afectiva, el equilibrio personal actúa como el modulador de ellas. El equilibrio personal no solo tiene que ver con un estar templado, sino también con la capacidad de templarse. Se podría decir que es la capacidad propio-corporal de reflexionar sobre la actitud para darle una forma o para encausarla. Si alguien tiene mucha hambre y siempre ha reaccionado renegando, es capaz eventualmente de contener o modular esa actitud propio-corporal. Lo mismo pasa cuando se siente molesto por algo con alguien, pero al mismo tiempo logra moderar su enojo. Lo mismo pasa si alguien quiere ponerse a bailar, pero al mismo tiempo siente que no es el lugar apropiado para hacerlo; entonces, la persona experimenta una voluntad complicada y una tensión entre la actitud y el equilibrio. Muchas veces estas situaciones no pasan por la razón, sino por un equilibrio entre emancipación y regresión personales que están mediadas por nuestra experiencia de vida. Se podría decir que la relación entre actitud propio-corporal y equilibrio personal forma una de las técnicas de vida que puede desarrollarse como fundamento de las diferencias culturales.

Como una situación comprende la relación necesaria entre estados de cosas, programas y problemas, así como de dinámica entre regresión y emancipación personales,

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

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

La identidad personal está asegurada por la relación que tiene la persona con el presente primitivo, que es una profunda experiencia propio-corporal. Por lo tanto, para Schmitz, el propio-cuerpo es fundamento de la persona. Tanto el pasado como el futuro es una formación de constelaciones de las identidades relativas, cuya raíz es la identidad absoluta de la atingencia afectiva propio-corporal. De este modo, para Schmitz, la identidad personal solo se explica a partir de la certeza que una persona tiene de su existencia cuando, en los momentos más importantes de su vida, debe preguntarse ¿qué debo dejar valer? [*Was muss ich gelten lassen?*] (Schmitz, 2009:1).

Conclusión

El presente artículo de investigación se ha enfocado en el estudio de la relación entre experiencias corporales y la identidad personal en John Locke y Hermann Schmitz. Ha sido nuestro interés comprender los problemas que surgen cuando tratamos de comprender la relación entre experiencias corporales e identidad personal, tomando en cuenta dos concepciones antropológicas distintas. Para Locke, la identidad personal consiste en la no diversidad temporal de la conciencia de sí mismo. Para Schmitz, identidad personal consiste en la constitución de la situación personal a partir de su relación con el presente primitivo.

En la primera parte del artículo se ha buscado establecer el problema de las experiencias corporales y la identidad personal a partir de los conceptos de identidad del hombre e identidad de la persona en Locke, asumiendo una interpretación no reduccionista. Se ha estudiado en qué sentido la idea de identidad del hombre implica necesariamente la unidad de organismo y cosa pensante; ya que la palabra hombre designa una sustancia individual, que por la forma de su cuerpo se diferencia de los animales. El cuerpo del hombre es diferente de los animales en su forma, pero es similar en cuanto es un organismo que participa de vida común a sus miembros. La diferencia vuelve a surgir, cuando se remarca que el organismo humano está dispuesto de tal manera que es un organismo racional. Este organismo racional es capaz de conocimiento. Conocer significa tener sensaciones (ideas que se producen por la experiencia de objetos externos) y reflexiones (ideas que se producen por las operaciones de la mente). Las operaciones de la mente son variadas, pero pueden agruparse, según Locke, entre las que corresponden a la facultad cognitiva y a la facultad de la voluntad.

La unidad del ser humano se torna compleja cuando se la relaciona con la identidad personal. Locke plantea que la identidad personal consiste en la no diversidad temporal de la conciencia de sí mismo. Según nuestra interpretación, la idea de sí mismo supone la conciencia de los pensamientos y acciones del ser humano. Cuando un ser humano es consciente de lo que está haciendo y pensando, este está actuando en calidad de persona; de ahí que, para Locke, el término persona sea un término forense, es decir, sirve para imputar las responsabilidades, actos y consecuencias de los actos de un individuo. Entre todas las ideas que corresponden a la unidad del hombre, existen unas simples que juegan un papel intermediario entre pensar y actuar; entre ellas, las de placer y dolor. En este sentido, la idea de hombre es compatible con la de una sustancia individual, cuya unidad de organismo y cosa pensante le permite sentir placer y dolor, para orientar sus acciones. Locke enfatiza que

la mismidad de la persona, por la que surge toda su preocupación de sí y su sentido de responsabilidad, está íntimamente ligada a la conciencia del placer y del dolor; pues es concomitante a tener conciencia, el desear ser feliz. Como placer y dolor significan todo lo que nos deleita o molesta, sea que proceda de los pensamientos en la mente, “ya de cualquier cosa que opera en nuestros cuerpos”, se debe inferir que la idea de identidad personal implica la idea de experiencia corporal y, finalmente, al cuerpo. Claro está, se torna un problema constante en qué medida un cuerpo, es decir, un organismo natural que envejece y muere, corresponde con la noción de persona, cuya identidad debe mantenerse identidad en el transcurso del tiempo. También surge el problema sobre si el placer y el dolor no se diferencian realmente, en cuanto algunos proceden del cuerpo y otros de la mente, o son realmente ideas que se acoplan, o se juntan a las sensaciones y reflexiones. De estos problemas, Locke parece tener la suficiente consciencia, pues indica que lo por él escrito no aporta nada nuevo a lo que cada quien sabe por propia experiencia. La experiencia es, según Locke, la única manera de tener ideas de dolor y placer. Estos se reducen a dos tendencias, la de deleite y de molestia, podríamos decir de aceptación y rechazo, con la finalidad de proteger el cuerpo que tenemos. Esas sensaciones no son las que tiene el que duerme y huye en sus sueños de algún terror onírico; ¿no sería esa una experiencia de conciencia de cuidado de sí y, por lo tanto, una actividad de la identidad personal, aunque Locke rechace que los durmientes sean personas? Entonces, vuelve a surgir la pregunta, de qué manera se relaciona la identidad personal con las experiencias corporales, por ejemplo, de dolor.

La postura de Schmitz es completamente diferente a la de Locke, aunque compartan algunas tesis. Para ambos, la persona no es equivalente al ser humano; en especial, en el caso de los dementes y de los infantes. La diferencia radical entre los dos filósofos proviene de la noción de cuerpo. Locke sostiene una idea de cuerpo como organismo, lo que le produce los problemas ya expuestos. En cambio, Schmitz parte de una noción doble de corporalidad humana; por una parte, sí, el cuerpo como organismo, pero, por otra, más importante, la de propio-cuerpo sentido. El descubrimiento de la dinámica del propio-cuerpo, permite que Schmitz explique el dolor en términos de la experiencia de un rol paradójico.

En este rol paradójico, el dolor se experimenta, por una parte, como un adversario que desde afuera presiona, produciendo la sensación de estrechez que impide la amplitud del propio-cuerpo. Por otra, como el impulso de expansión y huida que se encuentra reprimido por la contracción. La tensión en el dolor es compacta. Esta descripción del dolor permite que Schmitz afirme que en el dolor la persona se siente afectada en el nivel de su conciencia absoluta, en su subjetividad, o en la atingencia afectiva de su propio-cuerpo. Esto significa

que por debajo de la identidad de la persona hay una identidad absoluta. La identidad de la persona, según Schmitz, se basa en la auto-adscripción de identidades relativas, que son hechos objetivos como su nombre, su procedencia, el lugar en el que se encuentra, o donde se encontraba. En cambio, la identidad absoluta se experimenta como la unificación de las categorías yo, ser, esto, aquí y ahora, en una experiencia subjetiva intensa llamada de presente primitivo. A lo largo de su vida, la persona vive en una dinámica constante entre la identidad relativa y la identidad absoluta; a esto le llama Schmitz, la relación entre regresión y emancipación personales. En esta relación, toda experiencia de regresión permite que la persona experimente la certeza de su existencia en un “aquí y ahora” cercana al presente primitivo. Por su parte, la emancipación personal, permite que la persona pueda tomar distancia de los significados subjetivos y relacionarse con hechos objetivos, evidentemente importantes para la vida social. La relación entre regresión y emancipación se sedimenta en la manera en que la persona puede sentirse afectivamente atingida por diferentes situaciones; esto forma la historia de vida personal. La historia de vida personal se caracteriza menos por la narración que una persona pueda contar, que por la relación entre su actitud propio-corporal y su equilibrio personal. Mediante el equilibrio personal, podemos inferir, la persona logra darle una forma a su vida. Todos estos elementos forman parte de la situación personal, o personalidad. Según Schmitz, la situación personal es la identidad personal, por lo tanto, esta no puede prescindir de las experiencias propio-corporales.

La respuesta de Schmitz al problema de la relación entre identidad personal y experiencia corporal es realmente creativa y enriquecedora. Su principal aporte gira en torno a la descripción de la dinámica del propio-cuerpo. Por una parte, se podría criticar la postura de Schmitz, preguntando si sus premisas no abren una nueva diferencia ontológica entre cuerpo como organismo y propio-cuerpo; sin mencionar que la dinámica de la tracción vital del propio-cuerpo parece responder a una descripción mecánica. Por otra parte, se podría responder que la idea de organismo puede volver a insertarse en la antropología de Schmitz, si consideramos sus últimos trabajos, en los que se enfatiza que la noción de organismo que él rechaza es la imagen y la narración que las ciencias nos ofrecen de nuestras experiencias propio-corporales. En este sentido, el saber científico del cuerpo sería un producto de la emancipación personal que, indudablemente, nos ayuda a comprender mejor nuestra existencia. También, es verdad que la interpretación de la dinámica corporal tiende a ser mecánica, no obstante, Schmitz siempre ha propuesto que su aporte está abierto a nuevas revisiones y modificaciones. Como él mismo escribe, el derecho de vida de la persona

consiste en que ella está llamada a reconstruir situaciones de manera aproximada, como constelaciones, para darle forma y comprender mejor su existencia.

Bibliografía

- GALLAGHER; Shaun.; ZAHAVI, Dan (2014), *La mente fenomenológica. Una introducción a la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas*. Madrid, Alianza.
- GROßHEIM, Michael (2002), *Politischer Existenzialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- GROßHEIM, Michael (2012), *Der Mensch in der Phänomenologie*. En *Rostocker Phänomenologischen Manuskripte* (16). Rostock, Gesellschaft für Neue Phänomenologie.
- LOCKE, John (1999), *Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University.
- LOCKE, John (2005), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, FCE. Trad. Edmundo O’Gorman.
- MERCADO, Martin V. (2020a), “Buscando la vida verdadera. Filosofía y método fenomenológico en la Nueva fenomenología de Hermann Schmitz”. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos. (En imprenta).
- MERCADO, Martin V. (2020b), *Cuerpo y carne en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos. (En imprenta)
- PARFIT, Derek (1984), *Razones y personas*. Madrid: Machado Libros. Traducción y estudio introductorio, Mariano Rodríguez Gonzales.
- QUANTE, Michael (2007), *Person*. Berlin, De Gruyter.
- SCHMITZ, Hermann (1964), *Die Gegenwart. System der Philosophie*. Band I. Bonn, Bouvier.
- SCHMITZ, Hermann ([1980] 2005), *Die Person. System der Philosophie*. Band V. Bonn, Bouvier.
- SCHMITZ, Hermann ([1990] 2018), *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn, Bouvier.
- SCHMITZ, Hermann (1999), *Der Spielraum der Gegenwart*. Bonn, Bouvier.
- SCHMITZ, Hermann (2009), *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg / München, Alber.
- SCHMITZ, Hermann (2011), *Der Leib*. Berlin / Boston, Gruyter.
- SCHMITZ, Hermann (2015), *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg / München, Alber.
- SCHMITZ, Hermann (2016), *Ausgrabungen des wirklichen Lebens. Eine Bilanz*. Freiburg / München, Alber.
- SCHMITZ, Hermann (2017), *Zur Epigenese der Person*. Freiburg / München, Alber.

TEICHER, Dieter (1999), *Personen und Identitäten*. Berlin, New York, de Gruyter.

Abstract

The following research article examines the relationship between felt-bodily experiences and personal identity, and whether the former can be considered the basis for the latter. The first part of the article deals with the relationship of these two concepts within Locke's view of personal identity in order to justify the question. Therefore, the role of the body in the conception of man and in personal identity is revised. Then the idea of personal identity in relation to pain experience is questioned. The second part deals with the neo-phenomenological anthropology of Hermann Schmitz, which is based on the thesis: "without felt-body no person". Next, the dynamics between attitude and composure as the basic structure of the personal situation identity is revealed, which can be assumed as an answer to the question of personal identity. Finally, a brief conclusion is given.

Key words: Personal identity, body, felt-body, felt-body dynamics, personal situation.

Resumo

O presente artigo estuda a relação entre experiências corporais e identidade pessoal, tomando como base a indagação se aquelas são fundamentos desta. Na primeira parte do artigo, justifica-se o problema mediante a revisão da abordagem de J. Locke para o problema da identidade pessoal; razão pela qual o papel do corpo na ideia do homem e na identidade pessoal é estudado. Na sequência, estuda-se a noção de identidade pessoal, levando-se em consideração as experiências de dor e de prazer. Na segunda parte, aborda-se a antropologia neo-fenomenológica de Hermann Schmitz, com base na tese de "sem o seu próprio-corpo, não existe pessoa" e sua descrição da dor como fundamento próprio-corporal da identidade pessoal. Em seguida, a dinâmica entre atitude próprio-corporal e equilíbrio pessoal é exposta como estrutura básica da situação pessoal. Por fim, é oferecida uma breve conclusão.

Palavras-chave: Identidade pessoal, corpo, próprio-corpo, dinâmica do próprio-corpo, situação pessoal.
