

POR QUÉ EL CUERPO VIVIDO SÍ EXISTE I. CRÍTICAS AL PENSAMIENTO EXISTENCIALISTA DE CLAUDE ROMANO

WHY THE LIVED-BODY DOES EXIST I. CRITIQUES ON CLAUDE ROMANO'S EXISTENTIALIST THOUGHT

Guillermo SANTIAGO SALINAS
Universidad Católica de Córdoba
guillermosalinas@ufasta.edu.ar

RESUMEN: La noción fenomenológica de cuerpo vivido (*Leib*) es posiblemente una de las contribuciones más importantes y representativas que la tradición iniciada por Husserl ha desarrollado. Este concepto, junto al asociado cuerpo objetivo (*Körper*), ha sido últimamente puesto en duda en la exposición del pensador francés Claude Romano. Inspirado por el existencialismo de Heidegger, el autor galo demuestra su sello fenomenológico distintivo al intervenir en la problemática antropológica de la relación cuerpo/mente. A partir de un análisis de su postura, se presentan, en esta primera parte de nuestro desarrollo, algunas críticas que serán continuadas, en una ulterior disquisición, por una caracterización de su tratamiento antropológico.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, problema mente/cuerpo, antropología, ontología, doctrina de esencias

ABSTRACT: The phenomenological notion of the lived-body (*Leib*) is possibly one of the most important and representative contributions that the tradition initiated by Husserl has developed. This concept, as much as the associated objective body (*Körper*), has recently been questioned by the exposition of the French thinker Claude Romano. Inspired by Heidegger's existentialism, the French author demonstrates his distinctive phenomenological view by intervening in the anthropological problem of the mind/body relationship. From an analysis of his position, in this first part of our development, some critiques are presented that will be continued, in a further disquisition, by the description of his anthropological treatment's characteristics.

KEYWORDS: Phenomenology, Mind/Body Problem, Anthropology, Ontology, Doctrine of Essences

1. Introducción

Hace ya tres años, en la vigésima publicación de una revista internacional sobre filosofía, se ha dado acceso a una traducción al español de la conferencia titulada *Why the Lived-body does not exist* del pensador francés Claude Romano.¹ Esta traducción, realizada por Elkin Gutiérrez, ofrece una verdadera posibilidad de acercamiento, en nuestro idioma, a los postulados del autor galo en torno a la problemática filosófica mente/cuerpo y la perspectiva y conceptualización fenomenológica del cuerpo vivido.

Hallándonos en desacuerdo con ciertas afirmaciones y argumentos del filósofo francés, hemos decidido establecer brevemente algunas críticas posibles a la mencionada presentación, a la par que a otro de sus escritos, dedicado a la misma materia de investigación y nombrado *After the Lived-body*.² Ambos títulos serán aquí objeto de nuestro análisis en su conjunto, de manera que pueda argüirse en favor de la existencia y uso de la distinción fenomenológica *Leib/Körper* y la noción específica de cuerpo vivido en el marco de una concepción realista del ser humano y del cosmos.

Atendiendo a la importancia otorgada en la tradición fenomenológica, y fuera de ella, a la noción de cuerpo vivido, nos proponemos aquí señalar la relevancia de utilizar en filosofía un concepto analógico de cuerpo, a la vez que criticar un uso cerrado de dicha noción para hacer referencia al cuerpo humano y animal.³ Esto lo intentaremos llevar a cabo, en primera instancia, esclareciendo de manera analítica la propuesta de Claude Romano, a fin de desentrañar los principios fundantes de su postura y evidenciar potenciales contradicciones o

¹ Nacido en Francia en 1967, Romano es doctor en filosofía y ha sido director de la revista *Philosophie* entre 1994 y 2003. Es profesor en la Universidad de París Sorbonne-París IV, miembro de los Archivos Husserl de París y autor de múltiples libros y artículos acerca de filosofía fenomenológica publicados en variadas revistas académicas internacionales. La traducción a la que aquí nos referimos es Romano, C. (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”, en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 20, 120-136.

² Se trata de Romano, C. (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”, en *Continental Review*, 49 4, 445-468. Este artículo, hasta hoy, se encuentra publicado en inglés y francés, de suerte que las citas directas hechas en adelante en español a partir de este texto corresponden a traducciones propias. Asimismo, evocaremos a otras obras del autor para esclarecer la descripción analítica. La edición francesa fue publicada como Romano, C. (2013). “Après la chair”, en *Journal of French and Francophone Philosophy*, XXI 2, 1-29.

³ Cf. Sanguineti, J.J. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar., 87.

argumentos infundados. Esto constituirá el objetivo de esta primera parte de nuestra exposición.

En una parte segunda de nuestra exposición, designada *Por qué el cuerpo vivido sí existe, II: La antropología del cuerpo vivido y el problema mente-cuerpo en Claude Romano*, presentaremos de forma sintética la concepción antropológica del autor en virtud de sus rasgos fundamentales, derivados de su argumentación en torno al cuerpo vivido. Asimismo, intentaremos cotejar, a esto último, un enfoque ontológico apropiado en torno al problema mente/cuerpo, promoviendo una comprensión de la corporalidad viviente que exhiba la posibilidad de integración y fundamentación de la noción fenomenológica de *Leib* en una ontología de los grados del ser y de la vida.

2. Análisis crítico de la propuesta de Claude Romano

La perspectiva ofrecida por Romano, según sus afirmaciones, dice ser fenomenológica y sin intención de presentar paradojas en sí misma,⁴ siendo su objetivo el de impugnar la existencia de la distinción entre *Leib* y *Körper*, no sólo bajo el modelo de Husserl, sino en todas sus modalidades.⁵ Su visión sigue, como principio epistemológico implícito (y por momentos, explícito), su concepción del mundo de la vida o *Lebenswelt*, mas no según la propuesta de Husserl, sino acorde a la nueva visión del autor francés. A partir de dicha noción, Romano determina en su discurrir, por un lado, las posibilidades de la fenomenología – en tanto tratamiento de los fenómenos accesibles bajo un ángulo de primera persona – y, por otro, sus consecuentes afirmaciones antropológicas y psicológicas (cognitivas, afectivas, conductuales). Así, mediante un esclarecimiento de las posibilidades del conocimiento, indaga en sus efectos alrededor de la problemática de la relación entre cuerpo y mente.

⁴ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 120.

⁵ Cf. *Ibid.*; Romano, C. “After the Lived-body”, 455.

2.1. *El mundo de la vida como principio epistemológico*

Según la posición de Romano, la pregunta por el *corps propre* es de profunda importancia en términos fenomenológicos.⁶ Sin embargo, “la legitimidad del concepto de *Leib* en sí mismo y de su legado en la tradición fenomenológica nunca ha sido cuestionada como tal”:⁷ hemos fallado tanto al considerar las descripciones del cuerpo vivido y sus prejuicios, como al no cuestionarlos, puesto que esta noción responde a los criterios de un marco teórico específico.⁸

Dicho marco teórico general es el de la moderna revolución científica, que se constituye a partir de la adopción del moderno uso unívoco del término naturaleza.⁹ Bajo este, el *kosmos* ha sido privado de su teleología intrínseca y ha sido reducido a una totalidad de sistemas materiales junto a sus interacciones causales. Las propiedades que el universo posee independientemente del sujeto cognoscente (cualidades primarias) han sido separadas de aquellas que únicamente tienen lugar en relación con una mente y sus órganos sensoriales (cualidades secundarias). Lo objetivamente cognoscible sólo significa aquí lo científicamente, en términos modernos de ciencia empírica, comprobable o aceptable.¹⁰ He aquí un extrañamiento, según Romano, entre la posibilidad de la mente y su existencia irreductible a la materialidad, frente a un mundo que sólo puede aceptarse en términos fisicomatemáticos.

La visión moderna comprende, según el autor, dos salidas: reducir la mente a materia en términos puramente neurofisiológicos, siguiendo al materialismo y naturalismo, o mantener una posición de esencial heterogeneidad entre la mente y la naturaleza, mecánicamente determinada, según la posición adoptada por el dualismo y el idealismo. Esta segunda posición es, según el pensador,

⁶ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 445.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. *Ibid.* Por esto, el autor sostendrá una actitud de pretensión de rigurosidad fenomenológica radical, siguiendo el principio husseriano, de raigambre filosófico racionalista y positivista, de la falta de presupuestos y de crítica de prejuicios (*Voraussetzungslosigkeit*). Este supone “la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud”; Husserl, E. (2006). “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, en *Investigaciones lógicas*, 1. Madrid, Alianza Editorial, 227-230 [§7].

⁹ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 445.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 446.

intrínsecamente gnóstica.¹¹ En fin, ambos yerran en intentar describir la realidad bajo el pretexto de que solo existe una descripción legítima del mundo, aquella basada en términos físicos.¹²

Frente a este reduccionismo, Husserl falla en desarrollar su crítica a las ciencias señalando la pretensión de la descripción unívoca de la realidad, para luego perpetrar una visión unívoca también. Su concepto de *monde de la vie* responde a un uso de dicha criticada visión específicamente y, a la vez, se encuentra sujeto al *Ego* trascendental, manteniendo la posición teórica,¹³ posteriormente criticada por Heidegger.¹⁴ La resolución introducida por Romano se condensa en reafirmar una visión pura, contra la visión unívoca de la realidad, sosteniendo que “los objetos de la ciencia, de hecho, continúan dependiendo del mundo de la vida”¹⁵, originándose en ellos y debiéndose comprender como una construcción teórica derivada y secundaria.¹⁶

En la nueva visión de Romano, nuestro conocimiento de las esencias es falible y revisable, y no reposa sobre ninguna garantía absoluta con la excepción de la sola garantía disponible en filosofía: la argumentación.¹⁷ El mundo de la vida, por tanto, debe partir de una fenomenología realista, pero no naturalista, científica o reduccionista. Esta debe basarse en una ontología ingenua (pre-teórica) del mundo de la vida, no como apéndice de la ontología científica, sino

¹¹ Cf. *Ibid.*

¹² Cf. *Ibid.*, 448.

¹³ Cf. *Ibid.*, 449-450.

¹⁴ Cf. Rodríguez, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita, 73-98.

¹⁵ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 449.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 449-450.

¹⁷ Cf. Romano, C. (2016). “Pour un réalisme du monde de la vie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, 279. Esto puede representar, en cierto sentido, una limitación de las fronteras fenomenológicas en tanto *verum ipsum factum* a partir de la práctica argumental, puesto que evidencia una reducción del conocimiento al ámbito de la verdad lógica, apartada de la verdad ontológica y, a la vez, de la vida misma en tanto horizonte de interacción con el mundo. Esta separación de las palabras y las cosas en sí podría considerarse un nominalismo académico sofisticado, con el que nos interrogríamos acerca de la validez de una descripción específica como la ofrecida para la universalidad de casos donde se halla un cuerpo vivido. Consideramos, se halla aquí, una aporía. El autor considera necesario sostener una doctrina de esencias de modo que no se caiga en un neonominalismo lingüístico como en el caso del convencionalismo. Sin embargo, no es claro esto en su descripción de la corporalidad humana en los artículos analizados, en cuanto no ofrece definiciones de la corporalidad ni de la humanidad.

como ontología fundamental. Su perspectiva del mundo de la vida realista exige deshacerse de la pretensión de realizar una descripción verdadera en términos absolutos, una descripción de las cosas en sí, debido a la falibilidad del conocimiento humano.¹⁸

Asimismo, aquí la independencia del mundo de la vida respecto del Yo es una independencia relativa o parcial, puesto que todo conocimiento obedece a intereses teóricos humanos. La verdad científica depende de la inquisición e investigación: no son separables, pues son todas ellas relativas a los procesos humanos. La descripción última del en sí de las cosas corresponde siempre a una visión teorizante, absolutista o metafísica-idealista.¹⁹ Así, el concepto de *Lebenswelt*, aún cuando su uso – a nuestro parecer – no se halla fundado de modo suficiente y es meramente instrumental a fin de la superación de la imagen científica del mundo, es postulado por el autor como el límite del conocimiento.²⁰

En acuerdo con su postulado del *monde de la vie*, Romano mantiene una distinción entre dos tipos de visión del mundo, siendo la primera originaria, primaria, preteórica e ingenua (*naïve, naif*) y, la segunda, derivada, secundaria, teórica y crítica. Entre estas afirma haber una continuidad. Sin embargo, sus postulados indican un pasaje entre ambos momentos como experiencias de etapas estancas por su asimetría, en el sentido positivista del término. No se trata de un desarrollo orgánico, vivo y vital del pensamiento en consideración de su proceso de maduración con sus condicionamientos, y carece de confianza en la capacidad especulativa humana. Bajo este rasgo, las producciones científicas en tanto idealizaciones son propias del momento crítico y no del ingenuo, y las descripciones científicas se basan sobre descripciones primarias o primitivas, siendo siempre entre ellas asimétricas. El mundo de la vida vivido es origen y ámbito originario del conocimiento científico, mientras que este último es promotor de perturbación y corrupción.²¹

En esta posición adoptada por Romano, en que la única garantía filosófica es la argumentación y no el conocimiento de esencias, no es claro cómo son adquiridos/conocidos los principios y leyes fundamentales del proceder lógico, cómo es capaz el filósofo de avanzar en el razonamiento de acuerdo a aquellos

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 284.

¹⁹ Cf. *Ibid.*

²⁰ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 457.

²¹ Cf. *Ibid.*, 453-455.

principios y cómo este proceder racional puede predicar, en última instancia, de lo existente con verdad.²² Todo objeto ajeno al mundo pre-teórico, dado sensitivamente al sujeto en primera persona como fenómeno,²³ es dependiente y creado por hipótesis: no importa la abundancia de evidencia a nuestra disposición en favor de la teoría celular del organismo, hipótesis explicativas intervienen en la identificación de lo que pretendemos observar. “Pero ninguna hipótesis interviene cuando identificamos perceptivamente un cuerpo vivo en nuestro ambiente perceptual”.²⁴ De esto, sugiere Romano dos consecuencias: 1) no existe el *Körper* en sí mismo y, por tanto, no debe haber distinción entre este y el *Leib*; 2) el problema mente-cuerpo supone la problemática de que el cuerpo sea objetivo y físico, pero como esto es una mera idealización, ya no hay problema aquí a resolver, mirando desde una perspectiva fenomenológica radical.²⁵

El siguiente problema, según el autor, es describir al cuerpo propio sin los usos ordinarios del lenguaje repletos de hipótesis de las descripciones científicas. Romano delimitará el cuerpo propio según las fronteras del cuerpo fenomenal. Su rasgo fundamental no es que sea alma o cuerpo, sino que se presenta al ser vivo según su modo: como ser vivo en el mundo de la vida.²⁶ Así, lo que podemos describir de un ser humano son sus rasgos físicos y psicológicos, siendo el cuerpo tanto un aspecto de su ser como su identidad total. No existen, en su visión, más razones formales a partir de las que se pueda lograr una descripción

²² Acerca del conocimiento de los principios y la necesidad de la admisión del conocimiento de los existentes, ver Sanguineti, J.J. “7. El conocimiento personal de los primeros principios”, en *Cuerpo, mente y ser personal*, 151-172.

²³ Aquí se destaca el carácter radical empírico-fenomenista de la posición (ontológico-gnosiológica) de Romano, que reduce lo dado (en el cosmos y la historia, a la persona humana) a lo fenoménico y, esto último, a lo perceptible, declarando como imposible el conocimiento de la naturaleza intrínseca de lo dado. Su formulación corresponde a un modelo hermenéutico-lingüístico en que los entes representacionales son composiciones lógico-fenomenológicas a partir de datos sensibles. Este fenomenismo sutil, académico y aparentemente anticientífico es consecuente a sí mismo al denostar la evidencia fundada de la naturaleza (*quoad se*) en favor de encomiar la descripción de los aspectos de las cosas percibidas (reducidas a su dimensión fenoménica, esto es, sus modos de aparecer, determinaciones fenomenales o cualidades sensibles) como único proceder en el conocimiento según los límites del conocimiento humano (*quoad nos*). No deja de ser un punto de partida ontológico y lingüístico indemostrable admitido antes de todo discurrir filosófico. Esto es también visible en: Romano, C. (2012). “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N°23-24, 85-110.

²⁴ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 453.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 454.

²⁶ Cf. *Ibid.*

más distintiva, delimitadora y esclarecedora de la realidad. Un ser humano como totalidad es un cuerpo adosado con ciertas capacidades, como, por ejemplo, el atributo de la aptitud intelectual, de suerte que no hay aquí un todo esencial compuesto entre elementos como el cuerpo y la mente, ni una potencial distinción lógica correspondiente en razón de tales elementos. Únicamente al reificar la mente en nuestra conciencia, asevera, es que podemos distinguirlas como distintas entidades.²⁷

Consideramos posible vincular e incluso subordinar esta concepción fenomenológica radical del *Lebenswelt* como principio epistemológico a la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. La propuesta de Romano, bajo nuestra perspectiva, acaba por ser una interpretación existencialista del mundo de la vida husserliano. Esto puede ser tenido en cuenta a partir de las siguientes características:²⁸ la primacía del aparecerse (pre-teórico) de las cosas sobre toda elaboración subjetiva (teórica), junto al rechazo de la reflexión como posición teórica (*theoretische Einstellung/Setzung*) previa a la vivencia y de los contenidos previos o presupuestos (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*) que condicionan la mirada del sujeto histórico en el mundo; el imperativo reafirmado de descripción interpretativa y directa del sentido objetivo dado y vivido en persona (*leibhaftig*), – aquí esbozado al modo de un fenomenismo que prioriza lo existente perceptual (i. e., modos de aparecer, determinaciones fenomenales o cualidades primarias y secundarias) por sobre toda esencia dada –; la exigencia de la inmediatez, de tomar las cosas tan pronto como son dadas en el mundo circundante (*Umwelt*), derivando a segundo plano la actividad teórica; la reconducción del proceso cognoscitivo a su origen, es decir, a la percepción pre-reflexiva de las cosas en su estado puro;²⁹ y la comprensión de la visión descriptiva teórica como sujeta a la constante e inevitable deformación de lo dado, puesto que “si intento explicarlo teóticamente, el mundo circundante (*Umwelt*) se derrumba”.³⁰

Sin embargo, la *Lebenssympathie* propuesta por Heidegger, liberada del compromiso de la actitud teórico-reflexiva, era orientada por la intención

²⁷ Cf. *Ibid.*

²⁸ Cf. Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 73-98.

²⁹ Cf. Basso Monteverde, L. “Heidegger y el problema del a priori en la configuración del *Umwelterlebnis*”, en Catoggio, L.; Basso, L. (comps.). (2012). *Textos, significado y mundo: aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 192; 194.

³⁰ Cf. Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder, 104; GA 56/57: 89.

hermenéutica de mostrar la estructura de la vida fáctica, según la vivencia de la evidencia (*Evidenz*) y la intuición interpretativa (*reines Verstehen, hermeneutische Intuition*), repetición subjetiva que recupera el acontecimiento originario (*Ereignis*) dado y aparecido con su sentido propio (*Sinn*). No hay para Heidegger un fenómeno vacío, sino una formulación inteligible a auscultar y una posterior comprobación (*Ausweisung*) de lo visto.³¹

Para Heidegger, el fenómeno que se coloca en el lugar de lo dado, al ser suprimido su verdadero sentido, esto es, su carácter significativo, se diluye en una mera cosa provista únicamente de cualidades.³² Por el contrario, en la vivencia de la donación de la cosa misma, es captada de manera inmediata su verdad de modo que es posible en aquella primera la plenificación o cumplimiento (*Erfüllung*). Se trata de “reconocer en su totalidad el sentido inherente a la misma en relación a la comprensión del hombre sin requerir de una objetivación”.³³ La percepción directa de una cosa en estado puro (natural, cotidiano) se concreta a una, presentificando un objeto de modo sencillo e inmediato, esto es, una percepción de tipo simple, en un nivel (*Einstufigkeit*) y no-sintética.³⁴ Veremos que esto no ocurre así para Romano, debido a su comprensión diversa y radical de las posibilidades fenomenológicas.³⁵

³¹ Cf. Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 97-98.

³² Cf. GA 56/57: 89.

³³ Cf. *Ibid.*, 191.

³⁴ Cf. GA 20:82.

³⁵ Esto, asociado a lo ya mencionado en torno al fenomenismo, puede concebirse como vinculado a la reducción del conocimiento humano obrada por la comprensión lockeana de sustancia en tanto *substratum*. Este sustrato incognoscible, asumido asimismo por Kant y fundamento del principio de inmanencia, restringe por consecuencia la experiencia humana a lo sensible, al cernir la sustancialidad de las cosas en sí a un conjunto estable de cualidades sensibles. Por ello, todo ente puede concebirse como objeto pensado dependiente en tanto correlato percibido de un sujeto (al modo de un *esse est percipi* materialista); cf. Salinas, G. (2021). “Fenomenología del Sacramento: Aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, en *Dios y el hombre*, 5 1, 5. La falibilidad carente de garantía del conocimiento, el abandono de la descripción de lo ente en tanto ente, la radical interpretación de la corrupción de la teoría sobre lo percibido, el descrédito a la evidencia y la promoción de la ontología fundamental bajo el sello de la descripción sujeta a la unión entre categorías conceptuales y modalidades fenomenales sensibles; estas son las características del discurso de Romano en torno al mundo de la vida que, a nuestro parecer, ofrecen un fenomenismo.

2.2. Las posibilidades del ángulo fenomenológico

Romano afirma que un cuerpo objetivo nunca aparece,³⁶ ya que el *Körper* es un concepto físico y derivado, no propio del mundo vivido de la vida. Y, es únicamente propio del *Lebenswelt*, lo dado *per se* en la dinámica preteórica de la vida misma.³⁷ De este modo, “la distinción entre el cuerpo vivido y los cuerpos físicos debe ser relevante en un nivel estrictamente fenomenológico de descripción del mundo vivido”³⁸ y no desde una perspectiva objetual-experimental.

No hay, afirma, una distinción clara y visible entre *Körper* y *Leib*: simplemente no percibimos, en primera persona, al primero nunca y en ningún lado.³⁹ El mundo de la vida posee, de derecho, una anterioridad respecto a los conocimientos teóricos que, *de facto*, poseemos y proyectamos sobre nuestra concepción del mundo en sí mismo.⁴⁰ Las producciones científicas o culturales permean nuestra visión y comprensión de este último: este es el origen del error que conforma la distinción entre *Leib* y *Körper*. Así, insatisfecho con las propuestas tradicionales de la distinción fenomenológica, Romano intentará comenzar de nuevo la conceptualización sin Husserl: propone el cuerpo dentro del mundo de la vida.⁴¹

Tal como el concepto de *Körper* se deriva de la aceptación de la imagen científica del mundo, desarrollada bajo la física moderna como única imagen verdadera (objetivismo teorizante), y en tanto el *Leib* se describe a sí mismo por contraste con el *Körper* de suerte que depende de él por principio, surge según Romano la necesidad de una visión que responda a la pretensión mítica de la descripción unívoca del mundo. Esta visión debe garantizar la correcta designación nocional del habitar corporalmente el mundo antes de cualquier teoría científica. De esto se sigue que, al considerar al mundo de modo “ingenuo y pre-teórico, no [haya] lugar para la más mínima dicotomía entre un cuerpo objetivo, mera adición de células y «máquina fisiológica», y un cuerpo vivido como algo no mundano”.⁴²

³⁶ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 467.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 452.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cf. *Ibid.*, 453.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*

⁴¹ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 127.

⁴² *Ibid.* La mención del cuerpo objetivo en tanto máquina fisiológica parece suponer una oposición entre un mecanicismo determinista, en el orden/plano de la naturaleza física, frente a un carácter libre y espontáneo del mundo de la vida (en tanto plano de la vida del espíritu), al modo de la distinción kantiana entre determinismo natural y libertad subjetiva. En

“Mi cuerpo es sólo mi propia perspectiva en un mundo compartido con otros *ab initio*”.⁴³ Las demás personas no tienen necesidad de trascender el mundo en orden a aparecer, sino que es en el mundo o, que es lo mismo, dentro del campo fenomenal que es mío en un sentido mínimo y que Yo centralmente ocupo con mi cuerpo, que otros hacen o han hecho su entrada.⁴⁴ Para Romano, “la experiencia es relativa a la posición que Yo ocupo en él [el mundo vivido] a través de mi cuerpo”.⁴⁵ “Desde el punto de vista fenomenológico, (...) la experiencia (...) es el aparecerse en sí mismo”⁴⁶ y es de carácter asociado a la subjetividad en tres sentidos: 1) es relativa a mi perspectiva o punto de vista, 2) depende causalmente de mi cuerpo para ser generada y 3) también en el modo en que es constitución de mi mente.⁴⁷

En el mundo de la vida sólo está lo dado: el cuerpo que soy. El cuerpo objetivo de la fisiología es una mera construcción o idealización teórica, desprovista de cualquier significado fenomenológico, tal como el cuerpo vivido. “En el mundo de la vida, hay un solo cuerpo, yo mismo, y no hay lugar para la distinción husserliana”.⁴⁸ Hasta aquí, podemos nosotros preguntar, por un lado, por qué llamarlo *corps propre* y no llamarlo simplemente Yo y, por otro lado, llamar a todo lo que existe en el mundo de la vida, que no sea el cuerpo propio, simplemente lo otro o no-Yo. Esto nos daría por resultado, creemos, al menos dos posibilidades. Una comportaría la reducción al absurdo o, fenomenológicamente, un contrasentido, un coronamiento contraintuitivo que deshace toda posibilidad de interacción con identidades presentes en el mundo o, al menos, con sus representaciones, así como con novedades (nuevos conocimientos de nuevos objetos o de cualidades no conocidas de ellos) en el horizonte personal de fenomenización.

qué modo se lograría una articulación entre ambos en la propuesta de Romano, no es claro. Consideramos pertinente desarrollar un estudio que profundice acerca de la presencia del kantismo en la obra de C. Romano.

⁴³ Romano, C. “After the Lived-body”, 467.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 466.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 463-465. Se trata de una aparente independencia, en que todo lo existente en el mundo es todo aquello que se figura como *mit-sein* (ser-con; o incluso, *um-zu*, ser-para) para un *Ego*. En la exposición del pensador francés, esto marca de manera delimitada el registro de visibilidad fenomenológico (*Sichtweite*), delimitado por el estado y la dirección de la mirada junto a todo el conjunto de herencias subjetivas (tener, ver y concebir previos) (cf. GA 62: 346-347). Nada, fuera de este horizonte, puede ser admitido y afirmado sin alguna ulterior crítica: son las fronteras del *Lebenswelt*. La percepción es únicamente circunspección (*Umsicht*) y, el mundo, mi entorno circundante compartido (*Mitwelt*).

⁴⁸ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 127.

La otra posibilidad implicaría la asunción de un doble apriorismo como punto de partida que, a nuestro criterio, parece fenomenológicamente injustificado, y que consideramos esgrimido por Romano en su tratamiento de la corporalidad vivida. Este apriorismo se cifraría en un desarrollo similar al heideggeriano en términos de acontecimiento (*Ereignis* o, quizás, *événement*), en que un Yo histórico (no empírico, sino concreto y fáctico) y lo vivido se impliquen en un único núcleo común, de modo que el sentido propio de la vivencia se manifieste como desde dentro de un mundo próximo y funcional a ella (una vivencia de mundo circundante, *Umwelterlebnis*).⁴⁹ Habiendo ya mencionado lo distintivo de la propuesta de Heidegger, Romano parece postular una reformulación del modo existencial del *a priori* histórico heideggeriano, constituido en la facticidad-pragmática del *Dasein*.⁵⁰ En este sentido, no es la temporalización (*Zeitungssinn*) la que lleva a realización la configuración y despliegue de la significación de la vivencia, sino una mundanización o realización en el mundo de la vida (*In-der-Welt-sein*). Este *a priori* o carácter de condición de posibilidad provisto al *monde de la vie* (polo objetivo o del mundo del *a priori*) se asocia a lo dicho en torno al fenómeno y su carácter asociado al sujeto cognosciente (polo subjetivo del *a priori*): la relatividad a la perspectiva, la dependencia causal al cuerpo y la modalización en la constitución de la mente.

En su comprensión de la fenomenología, Romano afirma que “todo acceso a los fenómenos es irremediablemente mediato” y que “conviene renunciar al mito de lo ‘dado puro’” (1999, pp. 2ss). Es de importancia capital para el autor determinar si la experiencia es poseedora de estructuras inmanentes necesarias y autónomas respecto del lenguaje y los esquemas conceptuales, tales como los

⁴⁹ Cf. Basso Monteverde, L. “Heidegger y el problema del *a priori* en la configuración del *Umwelterlebnis*”, 197.

⁵⁰ El *a priori* heideggeriano (no puro o no absolutamente formal) posee un doble aspecto trascendental en tanto pragmática del *Dasein*, puesto que posee estructura formal que posibilita la experiencia y un contenido brindado por lo dado, que se manifiesta previamente como ya-dado y determina desde su potencialidad la situación particular (*das Historische*). Este carácter pragmático es el que provee a la experiencia de la posibilidad de atender a un sentido articulado mediante un plexo significativo en torno a la actividad y la dinámica de la situación cotidiana. Así, influye en el existente humano y en la constitución de la vivencia, tanto en los modos de significación del primero (lo apofántico y lo hermenéutico), como en la significación de la vivencia (la conjunción de factores que la determinan a nivel formal y de contenido). La estructura tripartita de la intencionalidad como comportamiento, cifra la estructura formal orientada al objeto, brindando sentido al fenómeno y fundándose el *a priori* en el campo de las cosas. Acerca de esta caracterización del *a priori* en Martin Heidegger, ver *Ibid.*, 190; 200; 205-210.

de orden científico⁵¹. A la experiencia asigna un *lógos* inmanente e interpretable que el lenguaje transforma en inteligible (*Auslegung*),⁵² “una lógica del mundo que descansa sobre una epifanía sensible”.⁵³ He aquí para el autor francés la necesidad de la hermenéutica como manifestación de la imposibilidad de una imparcialidad frente a los condicionamientos históricos (*Sprachlichkeit* o carácter lingüístico de la experiencia de mundo).⁵⁴ No es posible, según esta comprensión de hermenéutica, liberarse de dichos condicionamientos, puesto que “el lenguaje tiene un carácter constitutivo para el pensamiento”.⁵⁵ Frente a la comprensión de Heidegger de la percepción de lo útil como comprensora-explicitante (*verstehend-auslegend*),⁵⁶ Romano sostiene que la experiencia y su descripción incluyen comprensión de lo vivenciado-descripto, pero estas no son necesariamente interpretativas.⁵⁷ La interpretación arriba frente a la ruptura “con la comprensión espontánea propia de nuestra cotidianidad con el mundo”⁵⁸ y frente a los elementos teóricos de la filosofía, de modo que la hermenéutica se constituya como correctora contra el dogmatismo de la intuición de esencias.⁵⁹

⁵¹ Cf. Romano, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard, 11. Nos servimos aquí de las siguientes interpretaciones de la hermenéutica del autor francés: Mena Malet, P. (2015). “El fenómeno de la apelación”, en *Revista Co-herencia* 12 (23), 107-137; Roggero, J. L. (2020). “La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie”, en *Cuadernos de filosofía* 75, 131-145; Roggero, J. L. (2020). “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 327-343.

⁵² Cf. Romano, C. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 12.

⁵³ Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 329-330. Esta posibilidad ampliaría, por la lógica inmanente a lo sensible, la racionalidad, volviéndola capaz de incluir a la sensibilidad, la experiencia y lo antepredicativo, rehabilitando el mundo sensible. Pero una vez cernido el mundo a una estructura *a priori*, vemos nuevamente presenta la tendencia al fenomenismo. Asimismo, en el caso de la corporalidad, esta no poseerá fundamento racional alguno, sino únicamente la sensibilidad, tal como se demostrará en adelante.

⁵⁴ Cf. Romano, C. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 887.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 331. Es imposible la formulación de una descripción fenomenológica que no consista en una operación lingüística y, en esta última, intervienen irrefutablemente los esquemas conceptuales y presupuestos heredados por tradición.

⁵⁶ Cf. GA 2: 199.

⁵⁷ “La percepción se ocupa de las cosas y de las características de las cosas imbuidas de significados vitales para nosotros y que emergen en el trasfondo del mundo”, Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 133.

⁵⁸ Cf. Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 337.

⁵⁹ Cf. Romano, C. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 896-898. En cuanto a esto, menciona Roggero que estas afirmaciones no añaden nuevos elementos a las ideas propias de

Para Romano “la hermenéutica fenomenológica sólo puede formularse de manera coherente si se admite el nivel pre-hermenéutico de comprensión espontánea operando en la experiencia misma, una experiencia perceptiva no mediada por signos”.⁶⁰ Este nivel pre-hermenéutico de la comprensión es capaz de imponerle reglas a aquella primera.⁶¹ De esta manera, la hermenéutica debe regirse por las leyes de la experiencia:⁶² “estas (...) no son unívocas ni permiten una aplicación unívoca a todos los casos, sino que – como la *phrónesis* aristotélica – se ajustan a cada caso”.⁶³ Así, se requiere de la deliberación y la reflexión, de recurrir al juicio, tener una sensibilidad para el contexto y de una capacidad de discernimiento de lo particular.⁶⁴ Asimismo, la hermenéutica debe orientarse a verdades de esencia pre-hermenéuticas.⁶⁵

Consideramos que este pasaje de la instancia pre-teórica de la experiencia a la del juicio interpretativo exige una cierta adecuación del conocimiento a lo dado, esto es, a una identidad formal ya dada y comprendida antes de la interpretación, de modo que pueda abrirse la racionalidad más allá de los límites de la sensibilidad y el fenomenismo.⁶⁶ Mas, en lo dado, según Romano, no hallamos esencias «localizables aquí abajo» que sean de algún modo objetos ideales (o formas intrínsecas inteligibles, factibles de abstracción y representación mental),⁶⁷ aun cuando

Heidegger; cf. Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 338.

⁶⁰ Romano, C. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 895.

⁶¹ Cf. Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 338.

⁶² Cf. Romano, C. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 901.

⁶³ Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 338.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*

⁶⁵ Cf. Romano, C. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 901-902.

⁶⁶ Esta posibilidad puede verse fundada fenomenológicamente en la experiencia del discurrir pre-reflexivo de la inteligencia en que esta es capaz de intuir, captar, intelijir y abstraer la verdad de lo dado tal como se da (y en sus diversas dimensiones u horizontes interpretables, esto es, sus formalidades o *ratios*). El fenómeno de la evidencia como saber de la verdad de lo dado de manera pre-reflexiva posibilita este proceso de adecuación en que lo que se muestra plenifica (e incluso excede) la vivencia (o interacción con el aparecer originario del sentido en el *factum* de la donación de la cosa misma) por su propia autoidentificación. Así, se puede afirmar también la adecuación o inadecuación justa y motivada de todo tipo de especie cognitiva presente a la mente, en virtud de la identidad dada en persona, es decir, se garantiza la formulación inteligible a la *teoría* comprobada *per se* en su evidencia.

⁶⁷ Romano afirma defender una concepción de esencia diferente a la husserliana en dos puntos principales: por un lado, en que no se apoya en un platonismo que afirme las esencias en tanto objetos o entidades de la naturaleza y, por otro, puesto que rechaza toda idea de

“las cosas (o los fenómenos) son esencialmente tales o tales”.⁶⁸ Nuevamente, nuestro conocimiento de esencias no es intuición de esencias (*Wesensschau*) y carece de toda garantía (salvo de argumentación), a fin de no admitir la existencia de las ideas platónicas.⁶⁹

Cabe entonces preguntarnos cómo es posible un pasaje certero, adecuado y auténtico de lo manifestado a lo dado o un conocimiento de las diversas realidades existentes según sus determinaciones constitutivas, sin que estas sean únicamente cualidades fenomenales sensibles. Asimismo, las posibilidades de fenomenalización se nos figuran como disminuidas en virtud de negar la dación, en una experiencia sensitiva, de una mismidad o especificidad en tanto totalidad unitaria presente en persona, dada para la interacción, comprensión y descripción en el horizonte de la vida, capaz de motivar dicha experiencia en razón de su propia e intrínseca configuración. En este marco fenomenológico radical, nos parece imposible de alcanzar. El sentido – o sentidos – del ser, de aquello que en verdad es, parece desvanecerse y nublarse delante de nosotros, imposibilitando su presentación como novedad desde un horizonte independiente a nuestra subjetividad.

intuición eidética, considerando la actualización de verdades de esencia por fuera de esta última. Así, sostiene que deben haber esencias materiales *a priori* o verdades de esencia, en términos de Husserl, precientíficas, pre-empíricas en cuanto previas a las verdades de experiencia, que estructuren nuestra experiencia del mundo, pudiendo ser éstas exactas en menor o mayor medida. Son *a priori* en tanto no exigen investigación e hipótesis empíricas para su conocimiento. Estas sirven como base para los conceptos y teorías asociadas a los intereses teóricos particulares (como la ciencia), y tienen su aparecer en el mismo aparecer cotidiano de las cosas, esto es, sus modos en el mundo o determinaciones fenomenales, de manera que la experiencia se constituye de esencias *a priori* y modalidades. Sin embargo, estas se encuentran sujetas a la argumentación filosófica. “No hay más que una manera en filosofía de actualizar verdades esenciales: por medio de argumentos más poderosos y más convincentes”; Romano, C. “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, 85-110. Esto podría tomarse como contrario a lo mencionado en una nota previa, en que afirmábamos una posible sustancialidad lockeana en Romano. En el texto citado este se pronuncia no afirmando una concepción de esencia de este tipo. Sin embargo, su descripción aquí criticada parece afirmar una sustancialidad tal en tanto *ousía* como individuo substancial o substancia primera.

⁶⁸ Romano, C. “Pour un réalisme du monde de la vie”, 279.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, Es necesario denotar aquí el sesgo reductivo hacia las posibilidades admitidas por el autor para la ontología. Aun cuando no se presente a sí mismo como opositor de las doctrinas de las esencias, es necesario afirmar que no existen únicamente como opciones de doctrinas la platónica, la husseriana y la de su autoría. Esto, quizás, se funde en un prejuicio aún muy compartido contra la metafísica o la ontología clásica y moderna, en que toda concepción de forma sugiere una reformulación o asimilación del platonismo. Este es, por ejemplo, el caso de la intuición abstractiva propuesta por J. Maritain; cf. Acosta, M. “La intuición en Jacques Maritain”, en Oriol, M. (ed.). (2012). *Inteligencia y filosofía*. Madrid, Ed. Marova, 383-399.

En concreto, nos preguntamos acerca del caso de la corporalidad humana y de la humanidad, de modo que pueda establecerse qué puede experimentarse, comprenderse, interpretarse y afirmarse de ellas. Esta pregunta se impone en nuestra exposición debido a su relevancia en la conformación de la argumentación de Romano. Así se hallan vinculadas, al arribo en la conclusión de que es lícito desechar los conceptos de *Leib* y *Körper*, las siguientes afirmaciones:

1. únicamente tengo experiencia fenomenológica de ser un Yo encarnado en el mundo de la vida que lo ocupa dotándose así de punto de vista propio, junto a otros humanos;
2. no tenemos acceso a lo dado puro, sino acceso mediado a fenómenos del mundo de la vida, de modo que: a) sólo debemos asumir los conocimientos brindados por la visión del mundo originaria, primaria, preteórica e ingenua y el cuerpo objetivo no aparece ni lo percibimos y sólo podemos distinguir cuerpo y mente por reificación del concepto de mente; por lo tanto b) lo único que podemos describir del ser humano son sus rasgos físicos y psicológicos y, en consecuencia, c) el ser humano es un cuerpo adosado a ciertas capacidades;
3. los postulados científicos y filosóficos en torno a la corporalidad humana son reductibles a esquemas conceptuales históricos heredados,⁷⁰ de suerte que d) la perspectiva científica experimental no debe ser admitida por ser una preconcepción sin percepción en el mundo de la vida, e) dado que el *Körper* no es percibido, luego es derivado de esta perspectiva y f) el *Leib* se conceptualiza únicamente por oposición al *Körper*, por lo que no debe ser aceptado como concepto.

Este es el único conocimiento que podemos poseer, según Romano, respecto de la corporalidad humana, de manera que solo nos resta la posibilidad de su descripción a partir de la sensibilidad y la argumentación, y esto es lo que el autor francés ofrecerá. En este sentido, no hallamos en los textos de Romano una descripción fenomenológica (y filosófica) suficiente y sin presentar paradojas, tal

⁷⁰ Estas son las formulaciones que frente a las que la hermenéutica debe posicionarse, debido a su ruptura con la comprensión espontánea de nuestra cotidianidad con el mundo y en cuanto son elementos filosóficos nacidos de un dogmatismo de intuición de esencias. Es posible interrogarse si nos encontramos aquí con un *debunking argument* contra la ciencia, puesto que la actitud del autor parece ser anticientífica múltiples veces.

como fue propuesto en primer término. En este sentido, su discurrir en torno a la corporalidad halla, por ejemplo, los siguientes defectos:

1. El sostenimiento de la primera afirmación (1), y por consecuencia las siguientes, sobre la base del apriorismo del mundo de la vida como principio fenomenológico, epistemológico y, por tanto, también ontológico.
2. El rechazo del acceso a lo dado y las esencias (2), del que deriva una reducción epistemológica a la primera afirmación. Luego, la asunción de una radical reducción de las capacidades fenomenológicas (a través del apriorismo del mundo de la vida, a lo preteórico-ingenuo) y, por tanto: a) el rechazo del concepto de cuerpo objetivo negando posibilidades para la experiencia empírica (y de las ciencias) de las dimensiones física, química y biológico-neurofisiológica. Se entiende el concepto de manera unívoca, eliminando la posibilidad de establecer un sentido análogo de cuerpo, de discriminar cuerpo y mente bajo distinción ideal y recayendo en la opción por el materialismo o un misterioso dualismo paralelista; b) la reducción de las posibilidades del conocimiento del otro, de los conocimientos de los ámbitos de la psicología y las ciencias cognitivas en relación a la corporalidad, en cuanto esta se encuentra implicada en la configuración unitaria de la propia conducta y en cuanto capaz de manifestar la cognición y la afectividad propias en una unidad operativa mente-cuerpo (paralelismo mente-cerebro); c) se conforma una definición reductiva del ser humano como totalidad en vinculación con sus propios mente y cuerpo.
3. La tesis de la reductibilidad de las afirmaciones filosóficas-científicas a esquemas conceptuales heredados carga sobre sí problemáticas propias de la filosofía de la historia y la historia de la filosofía como historia de las ideas; mas frente a esto, puede afirmarse que este postulado carece de percepción en el mundo de la vida y que procede de una formulación teórico-crítica no ingenua, de manera que puede rechazarse en sus propios términos por su intrínseca carestía de significación fenomenológica.⁷¹ Luego, en cuanto

⁷¹ Del mismo modo que Heidegger critica la falta de radicalidad fenomenológica de Husserl en su toma de posición teórica respecto de las cosas mismas (con su comprensión de la fenomenología como cumplimiento de la *theoría*), y revelándose por ello que “no hay ninguna actitud que pueda ser adoptada, incluso con fines puramente cognoscitivos, que no implique un modo determinado de situarse y un correlativo modo de aparecer” (Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 99-102.), así también en la actitud existencialista de Romano cabe criticar su falta de radicalidad en la suspensión de su juicio en

pueden ser rechazados el principio apriorístico del mundo de la vida y las afirmaciones (1) y (2), es conveniente el consecuente rechazo de (e), (f) y (g).⁷²

A este respecto, el discurrir de Romano toma otra dirección, el de la argumentación crítica de Husserl bajo una pretensión de consideración del sentido alienado de cuerpo propio al modo de una destrucción fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*). Serán objeto de crítica las características ofrecidas por el fenomenólogo alemán en torno al concepto de *Körper*.⁷³ Por tanto, acorde a las

torno a la tesis de la reductibilidad que aquí criticamos: esto se resume en que la tesis tiene un origen apriorístico arbitrario (subjetivo) o un origen en las modalidades fenomenales, careciendo esto de sentido. Asimismo, como no es posible el acceso a lo dado puro, según el mismo autor y la única garantía es la argumentación, no es posible la búsqueda de la validez y la comprobación, de modo que tampoco es posible la salida del círculo (aquí *in probando* que descalifica el punto de partida de la argumentación) que se conforma entre la postulación de tesis (o su deslegitimación) respecto de la relación mundo-esquemas conceptuales y el principio de la percepción en el mundo de la vida, puesto que este último es capaz de darme tales esquemas para la aplicación en la percepción del mundo. El problema es similar a aquel de la circularidad hermenéutica heideggeriana, pero su resolución tiene un fin diverso; cf. *Ibid.*, 104-106.

⁷² Asimismo, la reducción epistemológica halla una fuerte expresión, al verse negada la factible asunción del conocimiento de las ciencias ajenas a la fenomenología para el enriquecimiento de esta última (esto es, la radicalización del principio de *Voraussetzunglosigkeit* y el abandono de todo origen de conocimiento salvo el fenómeno y, en este caso, el fenómeno sensible en el mundo de la vida). Las ciencias por su propia metodología alcanzan conocimientos que pueden y deben ser esgrimidos por el filósofo para un verdadero diálogo. Evadiendo la pretensión de un saber único regido por una única metodología bajo un único principio, deben reconocerse la contingencia histórico-cultural de los datos científicos, así como sus aportes y contribuciones auténticas, aún cuando su desarrollo no tenga un origen fenomenológico. Creemos que, antes del desecho de la oportunidad de la interacción interdisciplinar, debe intentarse establecer la función de la fenomenología en su relación con las ciencias. En este sentido, vemos posible, y consideramos necesario, investigar y aplicar una *phronesis* hermenéutica que se despliegue de manera doble, acercándose a los contenidos de las ciencias esclareciendo el sentido de sus teorías y, a la vez, interrogándose acerca de los elementos fundamentales de los objetos materiales estudiados en un nivel filosófico fundante, es decir, situando la filosofía a las ciencias en la dimensión del ser (*des Seiendes*); cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 35-39; Heidegger, M. (1961). *Nietzsche I*. Pfullingen, Neske, 371-375 (GA 6.1).

⁷³ El proceder metódico de Romano hacia las características o cualidades del cuerpo entendido como cuerpo objetivo, creemos, es consecuente con su punto de partida en que las cualidades son las que dicen de los fenómenos, a la vez que no se halla esencia que pueda ser objeto de la inteligencia. Asimismo, el apriorismo del mundo de la vida y al Yo frente a éste, torna deudora a la descripción de la corporalidad del fenómeno. Solo las cualidades son acreedoras de conocimiento, de tal modo que estas no son capaces de brindar comprensión

críticas que hasta aquí hemos expuesto, en cuanto no consideramos evidentes las razones o puntos de partida por los que comprender como alienado al sentido de cuerpo propio, así también podremos entender la exposición de Romano como fenomenológica y ontológicamente insuficiente.

2.3. Acerca de la descripción husserliana de la corporalidad viviente

Según nuestro parecer y en coincidencia con el autor, con evidencia tanto el *Körper* como el *Leib* en tanto nociones se conforman como productos de la abstracción. Mas, por el contrario, atendiendo a esto, y siguiendo el análisis de la exposición argumental de Romano, no sostenemos que se sigan de manera directa sus siguientes afirmaciones: 1) que siempre la distinción *Leib/Körper* sea inválida, pues, de manera opuesta, Romano la confirma reformulándola según su diseño de la fenomenología hermenéutica: sólo existe un cuerpo como tal en perspectiva fenomenal, con su nombre propio (cuerpo propio, cuerpo fenomenal o cuerpo en el mundo de la vida), pero también, al menos como concepto, lo mencionado por la fisiología o cualquier otra teorización, que podría ser tanto *Körper* como cuerpo conceptualizado; 2) que el *Leib* sea total y absolutamente distinto del cuerpo propio fenomenal y, por tanto, que no exista.

De esta manera, el discurrir argumental de Romano debe consolidarse, y esto es buscado por el autor francés mediante su exposición antropológico-psicológica de la sensibilidad como respuesta a la descripción realizada por Husserl en distintas obras alrededor del cuerpo vivido (y sus propiedades) y su fenomenalización mediante el movimiento exploratorio⁷⁴.

El fenomenólogo francés enumera las características nombradas por Husserl en torno al cuerpo físico y al cuerpo vivido. A partir de ello, argumenta que, “si dos cosas tienen características distintas e incluso opuestas, no pueden ser

respecto de las especificidades, diferenciaciones y determinaciones diversas de la realidad corporal. La negación de la esencia como *ousía* deriva, en el caso de la corporalidad humana, en una necesaria ruptura entre las distintas dimensiones del ser humano y su operatividad psicosomática compleja.

⁷⁴ Esta última descripción realizada en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II* (cf. §§35-41). No consideraremos aquí un análisis de la aptitud exegética de la interpretación que Claude Romano hace de las obras husserlianinas, sino que nos limitaremos a exponer su explicación en relación con la doctrina de Husserl recapitulando los argumentos fundamentales del pensador galo.

la misma cosa”,⁷⁵ en virtud del principio de identidad de los indiscernibles, puesto que se seguiría de: “si dos cosas son idénticas, deben compartir todas sus propiedades”.⁷⁶ No admitimos este proceder argumental, ya que denota una conclusión ofrecida como premisa (o petición de principio) a raíz de una interpretación presupuesta en los términos de la premisa condicional. Así, en el caso particular de la relación entre cuerpo objetivo y cuerpo vivido, no resulta de utilidad la aplicación del principio a fin de concluir su distinción, habiendo construido su argumento en base a dicha distinción.

En una palabra, se busca en esta proposición demostrar que dos cosas no son una sola por el argumento de que estas son dos cosas. *Leib* y *Körper* ya han sido tomados, en el punto de partida, como dos entes distintos; luego, son descriptos según los rasgos afirmados por Husserl; de allí, se intenta deducir que, teniendo características diversas, no pueden ser la misma cosa.⁷⁷ Sin embargo, creemos posible demostrar que una misma cosa, entendida en dos sentidos – o mejor, razones formales – diversos, puede ser descripta con ciertas características generales y, también, específicas, según el indicio de las cualidades diversas de su identidad en niveles ontológicos varios. Esto demuestra la complejidad del ser⁷⁸ y, más específicamente para nuestra materia, del ser vivo en su complejidad psicosomática. Asimismo, esto puede aplicarse a los distintos niveles abstractivos.

⁷⁵ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 121.

⁷⁶ *Ibid.*, 122.

⁷⁷ Argumenta Romano también que, si, siguiendo a Husserl, estas son dos capas de significado o no, por tener características opuestas, entonces estas deben ser dos. Por tanto, son dos cuerpos distintos y no uno; cf. *Ibid.* No se aclara con evidencia si esta afirmación se está tomando en sentido ontológico o meramente fenomenológico-gnoseológico. En caso de ser la primera opción, nuevamente no se considera la posibilidad de una distinción de razón *cum fundamento in re*, basada en la atención hacia dos razones formales diversas existentes en un mismo ente, en razón de una analogía del ser. Por otro lado, la noción de característica aquí reúne muchos términos diversos predicados del *Leib* y el *Körper*, cuyos significados no deben ser necesariamente admitidos en sentido unívoco (ej., el segundo considerado únicamente como abstracción teorizante cuyo origen es la perspectiva científica y no como cuerpo vivo tomado en cuanto cosa física). En caso de ser una afirmación gnoseológica, entonces nos hallamos otra vez con los límites del fenomenismo reductivista. Asimismo, deberíamos preguntarnos si tiene sentido, según el *principium identitatis indiscernibilium*, afirmar o negar que dos cosas no posean todas sus propiedades en común siendo dos entes previamente distinguidos.

⁷⁸ Esto mismo es visible en cuanto al ser en tanto es ente (*ens*), *res*, *aliquid*, uno (*unum*), verdad (*verum*) y bondad (*bonum*) (cf. *De veritate*, I, 1). Así, las diversas características o rasgos predicados de alguno de los entes señalados comportan una ampliación intelectual en la comprensión del ser, aun cuando entre ellos pueda realizarse una limitación en la extensión de los distintos conceptos. Distinción y unidad son comprendidos al atender a los distintos

La problemática no se conforma en torno a si existe alguna formulación conceptual que explique el modo en que dos cosas que tienen diferentes características son una y la misma cosa. Consideramos que la disquisición filosófica debe preguntarse si la distinción fenomenológica entre *Leib* y *Körper* comporta un correcto y favorable desarrollo en la comprensión del cuerpo viviente, un conocimiento obtenido y sostenido firmemente por razones fundadas. Esto quiere decir, que sea posible que este conocimiento se desprenda de la comprensión de una única cosa cuya esencia rebase en algún modo las fronteras de interpretación delimitadas por Romano.

En su análisis de la descripción husseriana, el autor francés afirma que, siguiendo a Evan Thompson, se presenta un problema cuerpo/cuerpo que es capaz de superar. Thompson afirma que no es un problema de dos ontologías diversas, sino entre dos tipologías en medio de una tipología de la encarnación. “El problema cuerpo-cuerpo se refiere a la relación entre el cuerpo de uno como uno lo vive subjetivamente y un cuerpo como organismo en el mundo”.⁷⁹ Romano interpreta que aquí se hayan dos afirmaciones fundamentales. Una es empírica; la otra es conceptual-fenomenológica. La empírica es que la brecha entre cuerpo físico y cuerpo vivido es más difícil de cerrar que entre un Yo psicológico y un cuerpo físico; frente a esto no objeta.

La conceptual es que cuerpo vivido y cuerpo material no recurren a ontologías incompatibles, sino a dos puntos de vista de la misma cosa. Afirma que Thompson se extravía, ya que el cuerpo vivido no puede concebirse como un cuerpo espacial y mundano, dotado de las características que se referirían al *Körper* y, en conclusión, la brecha se mantiene insuperable y el cuerpo se concibe como un segundo cuerpo, no-mundano, etéreo y evasivo, soporte hylético (*hyletische Unterlage*) de nuestra conciencia sin encarnación, tal como plantean, en su interpretación, Husserl y Merleau-Ponty.⁸⁰ En su interpretación no aclara por qué no puede predicarse del *Leib* como *Körper*, siquiera bajo términos estrechamente conceptuales.⁸¹

modos existentes que se descubren en el *ens* considerado, diciendo expresamente en sí aquello que es implícito en la identidad de su totalidad. La admisión de los modos de entendimiento absoluto y relativo permiten una efectiva intelección del existente, de quien se afirmará o negará sus especificidades.

⁷⁹ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 124.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 123.

⁸¹ Creemos que el error interpretativo se halla en la imposibilidad, supuesta por Romano, de concebir al cuerpo fenomenal o vivido y sus cualidades mismas sólo en tanto dadas al sujeto

Continuando en su exposición, el autor galo afirma que la artificialidad de la conceptualización del *Leib* puede demostrarse al analizar la descripción husseriana basada a la sensibilidad sentida.⁸² Esta podría entenderse como sensibilidad reiterada, pero no lo hace así Romano. Afirma que se hayan tres presupuestos en la descripción: 1) en primera instancia, el cuerpo es considerado como objeto meramente físico (imagen científica del mundo); 2) el cuerpo es considerado como «desde el exterior»; 3) el cuerpo vivido se constituye de manera puramente táctil como objeto y soporte de sensaciones táctiles duplicadas (tocar/ser tocado).⁸³

Asevera Romano que estos tres presupuestos deben ser «por razones de claridad» rechazados, en virtud de los siguientes motivos:⁸⁴ 1) contra el presupuesto primero, debido a que en el mundo de la vida no es dado de forma ingenua y pre-teórica un cuerpo físico. Por tanto, no puede abstraerse un cuerpo físico convirtiéndose en un cuerpo vivido; 2) contra el presupuesto segundo, la primacía conferida al tacto por Husserl es ilegítima, por la presunción de constituir el cuerpo propio como objeto *sui generis*, aplicándole un acto específico de conocimiento «desde fuera». Por el contrario, el cuerpo es percibido desde un principio como propio sin necesidad de objetivación (que, a nuestro modo de ver, no quiere decir sin posibilidad); 3) contra el último presupuesto, frente a todo otro objeto circundante, el punto de partida de la propia corporalidad se cifra en dos modalidades de sensibilidad.

Hasta aquí, puede responderse: respecto a 1), que el cuerpo propio, comprendido en sentido análogo y abstracto, es un cuerpo físico. La noción que señala la especificidad de lo físico se funda en la realidad (en el carácter físico de la

en perspectiva de primera persona (ángulo fenomenológico). Su ser vivido implica el previo estar-psíquicamente-ligado del cuerpo subjetivo. Es condición de posibilidad del acceso a lo dado del cuerpo, y su significación como estrictamente vivido en el mundo, la existencia de una conciencia corporizada o un cuerpo animado. El cuerpo vivido no puede definirse únicamente según las características mencionadas, porque esas características corresponden al único cuerpo humano tomado bajo la razón de la materialidad cuantitativa (ej. *materia signata quantitate*), mas no en tanto cuerpo vivido, dado al sujeto en términos de acceso a sí mismo en primera persona. De estas diversas dimensiones daba cuenta el compuesto *Leibkörper* husserliano, que mencionaba al fenómeno originario del cuerpo como *körperliche Leiblichkeit*; cf. Serrano de Haro, A. (2023). “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, 115, 264.

⁸² Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 128.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 129.

corporalidad), pero se distingue como ente de razón. Es invariable si esto señala una relevancia fenomenológica de la imagen científica del mundo, puesto que esto no es conclusivo para afirmar la impropiedad de la distinción *Leib/Körper*. El conocimiento físico existe y es posible considerar, utilizando este modo y sus variables, al cuerpo propio. Entonces, se mantiene firme la posibilidad del cuerpo vivido, incluso como cuerpo vivido que reúne en sí al llamado cuerpo físico, como una dimensión superior de la corporalidad que asume a una inferior. Del mismo modo, la noción de *Leib* constituye una noción análoga de cuerpo humano.

Respecto a 2), creemos que, aun en su intento de revocar la imperante pretensión de las hermenéuticas unívocas de la realidad (entre ellas, la imagen científica del mundo), el autor no logra demostrar el uso de un criterio que rebase la interpretación unívoca y reductiva de las diversas realidades.⁸⁵ El autor aquí parece oponer una opción a otra: la imagen del *monde de la vie* no es compatible con la imagen científica del mundo. De esta pretensión unívoca del mundo vivido de la vida, busca derivar la invalidez de la distinción *Leib/Körper*, como ya hemos visto. Por el contrario, el error se halla en la interpretación unívoca propuesta respecto al cuerpo y sus cualidades, cuya consecuencia es la mirada fraccionaria y desintegrada del mundo y del cuerpo humano.⁸⁶

⁸⁵ Ejemplo de esta superación es la exigencia que la *nouvelle phénoménologie* se propone respecto de la crítica heideggeriana devenida hoy en criterio interpretativo, de la onto-teología y su exigencia en torno al uso de la analogía. Esta crítica, según la presentación heideggeriana, se comporta como “cierta lógica solidaria y constitutiva entre la ontología filosófica y la teología, en que el pensamiento establece como fundamento último un concepto metafísico de Dios”; Salinas, G. (2022) “La hermenéutica del mal: Un acercamiento fenomenológico entre Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion”, en *Investigaciones Fenomenológicas* 19, 213. Se confunde el ser con el ente, olvidando la distancia entre la creatura y el Creador, descartando el uso analógico necesario para toda explicación positiva en este ámbito del discurrir intelectual (cf. *Ibid.*, 213). Esto, por ejemplo, no sucede en la teología de santo Tomás de Aquino, debido al correcto uso del lenguaje analógico, de modo que pueda predicarse real y verdaderamente de Dios, correspondiéndoles algo existente en Este a los contenidos conceptuales de nuestra predicación. Sobre esto, ver: Ocampo, F. “IX. La onto-teología y el ‘caso’ Tomás de Aquino en la interpretación de Jean-Luc Marion”, en Marion, J.-L. [et al.]. (2020). *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. C.A.B.A., SB Editorial, 117-132; Castello Dubra, J. A. (2010). “La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino”, en *Analytica* 14, 2, 89-107.

⁸⁶ La concepción de tactilidad y reiterabilidad del sentir son concebidos de manera reductiva en cuanto son comprendidos como fenómeno de doble sensación que manifiesta un objeto en tanto propia corporalidad, mientras que no se considera la posibilidad de que aquellas sean una estructura (estesiológica) primaria de la experiencia, inherentes a la constitución psicosomática humana y su espacialidad sentiente intencional. Sobre esto, ver Serrano de Haro, A.

Asimismo, consideramos posible advertir que la primacía de uno de los sentidos cobra relevancia únicamente en razón de si la percepción determina finalmente a la fenomenalización del cuerpo objetivo o del cuerpo vivido, esto es, si en y por la percepción sensible se manifiesta el aparecerse de lo dado en sí mismo y como sí mismo. Por tanto, “desde el momento en que la aparición domina el aparecer y lo retoma, las especificaciones subjetivas de la apariencia por medio de uno u otro sentido ya no resultan esencialmente importantes”.⁸⁷ La aparición de la especificidad del cuerpo humano en sus múltiples sentidos no puede ser rehusada bajo la acusación de un prejuicio fenomenológico, como es aquel de la primacía del tacto; por el contrario, debe ser aceptada e interpretada en sus propios términos, aun cuando, en su aparecer, lo dado exceda nuestra conceptualización previa.⁸⁸

En cuanto a 3), debemos extender la descripción que Romano realiza de la sensibilidad humana, pues, para el profesor de la Sorbona, existen dos modalidades de esta que inician la caracterización de la propia corporalidad. Esta

⁸⁷ “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, 266. Asimismo, no se halla en Husserl un despertar ontológico del *Leib* a partir del *Körper* por la obra de la sensibilidad reiterada; sobre esto ver el artículo aquí citado.

⁸⁸ Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Editorial Síntesis, 40.

⁸⁸ He aquí, en términos marionianos, el caso de las posibles variaciones hermenéuticas en la interpretación de la corporalidad, esto es, cierta posibilidad de articulación de la fenomenicidad de lo dado en sus modos de objeto y acontecimiento, siendo transpuesto de uno a otro nivel u horizonte. Así, se hallan posibles hermenéuticas del sentido/s de la carne o el cuerpo (*la chair, le corps*) en tanto fenómeno excedente o saturado, que auto-afecta o afecta con el otro en el fenómeno erótico. Acerca de la variación hermenéutica ver Murga, E. D. (2022). “El discernimiento hermenéutico en Jean-Luc Marion”, en *Revista de Filosofía*, avance en línea, 1-16; Roggero, J. L. (2020). “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Revista de filosofía*, 45 1, 141-160; en torno a la carne y el fenómeno erótico, cf. Walton, R. “VI. El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y la teología del amor”, en Marion, J.-L., *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 69-88. Estos postulados sean quizás imposibles para la consideración del cuerpo en la perspectiva de Romano (cuyo estudio promovemos ahondar en tanto relación del *corps propre* con las nociones del evento y el mundo), en cuanto una variación de objeto a acontecimiento se vea imposibilitada como la transformación de un hecho intramundano en un acontecimiento de sentido propiamente acontecial y en cuanto el cuerpo como objetivo supondría una relación con el horizonte del mundo, mientras que la propia corporalidad pertenecería a ningún horizonte de sentido previo, siendo su propio origen de sentido; cf. Walton, R. (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. C.A.B.A., SB Editorial, 100-102.

distinción “es esencial para aprehender el cuerpo fenomenal a diferencia de los cuerpos circundantes”.⁸⁹

2.4. La sensibilidad humana según Claude Romano

Mediante la primera modalidad, llamada egocéntrica, me relaciono con mi propio cuerpo: esta es afectiva y pática. “Mi cuerpo fenomenal se revela en primer lugar como la ubicación primordial donde se localizan sensaciones afectivas”.⁹⁰ Ejemplo de esta son las sensaciones de frío/calor, dolores/placeres, cosquilleo/picazón, hambre/sed, sensación de la propia postura, posición de extremidades, sensación de presión, contracción muscular, debilidad, fatiga, falta de aliento, emociones y afecciones en general (excitación, letargo, parálisis, etc.).⁹¹

A través de la segunda modalidad, llamada alocéntrica, me relaciono con el mundo circundante. Esta es cognitiva o gnósica, dedicada al mundo y comprender sus características, concerniendo a mi cuerpo únicamente como ubicación primordial ocupada en el mundo dimensible.⁹² La primera corresponde, entonces, al tener frío y la segunda al sentir la frialdad de un objeto. Aquí Romano no contempla intervención de proceso neurofisiológico alguno ni la capacidad estesiológica con su correspondiente presentación psíquico-intencional del proceso y sus efectos correspondientes, sino que considera el sentir frío egocéntrico como una sensación *sui generis*.⁹³

“Mi cuerpo (...) es el sitio donde se localizan ciertas sensaciones (...) que son completamente diferentes a todas las percepciones del mundo y que encuentran su lugar solo en el cuerpo”.⁹⁴ Esta nueva formulación fenomenista de cuerpo

⁸⁹ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 30. La distinción mencionada se funda, al parecer, en la distinción lockeana de cualidades primarias y secundarias y, aún más, en la distinción empirista de impresiones e ideas de los sentidos o externas y de la reflexión o internas.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cf. *Ibid.*

⁹² Cf. *Ibid.*

⁹³ Cf. *Ibid.*, 129.

⁹⁴ *Ibid.*, 130. Serrano de Haro afirma que es posible ver aquí una reformulación de la distinción husserliana de la sede táctil de sensaciones, una adaptación de la heterogeneidad denotada entre las *Empfindnisse* y las *Empfindungen*, esto es, por un lado, la sensibilidad expositivo-localizada de las afecciones ubiestésicas que se difunden en y por la carne y se sienten en su

sentido abandona y se distancia del concepto unitario de cuerpo orgánico, vivo, vivido, sentiente y sentido, fenomenológico y, por tanto, intencional, del individuo psicofísico (*psychophysischen Individuum*).⁹⁵

En la argumentación del pensador galo no cabe sitio para ningún tipo de percepción y conceptualización fenomenológica del cuerpo en tanto objeto dimensible o en cuanto objeto con algún rasgo o característica similar al *Körper*,⁹⁶ puesto que el cuerpo “es el aquí de mi presencia a las cosas”.⁹⁷ Y no es, bajo ningún término, sitio de doble sensación o sensación reiterada, sino lugar en que se manifiestan las dos sensibilidades: “cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, la sensación de palpación pertenece al tacto activo como una modalidad sensorial alocéntrica que es cognitiva o gnósica”,⁹⁸ “por el contrario, la sensación de presión en mi mano pasiva, la sensación de ‘ser tocado’ (...) es una modalidad de mi sensibilidad afectiva egocéntrica que me permite experimentarme continuamente como encarnado”.⁹⁹

De este modo, no se presenta ningún tipo de exploración táctil o sensible de mi propio cuerpo para su donación como cuerpo fenomenal. Frente a esto, podemos objetar lo siguiente: por un lado, el estatuto ontológico del cuerpo como «lugar», «situs» o «aquí» resulta muy poco claro y, por otro, en términos de ser psicosomático orgánico, el concepto propiciado de corporalidad resulta vago y difuso (incapaz de dar cuenta de la relación mente-cuerpo tomando de este último su dimensión neurobiológica). El origen de la sensibilidad interna

intimidad espacializada, y, por otro, la sensibilidad expositiva de las meras sensaciones (campos hyléticos que operan en las percepciones sensibles correspondientes); cf. Serrano de Haro, A. “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, 268-269.

⁹⁵ Dicha intencionalidad psicosomática, es decir, de la conciencia y, en tanto ligada al cuerpo, también de este, ha sido sustituida por una dualidad de principios de algún modo intencionales. Lo cognitivo y lo afectivo carecen de un único principio en el individuo, sino que hallan principios diversos. Esta modalidad de ser cuerpo, entonces, puede definirse como «siento, *ergo* soy cuerpo», al que cabría posiblemente una nueva distinción, en virtud de sus diversos principios de intencionalidad sensible, entre cuerpo alocéntrico y cuerpo egocéntrico.

⁹⁶ Esta imposibilidad no coincide, según Serrano de Haro, con la concepción husseriana de cuerpo físico dado a la experiencia como *Ding* o cosa física, cuyo sentido no es admitido por Romano como experienciable, esto es, como cosa concreta (*konkretes Ding*) poseedora de una condición corpórea (*Körperlichkeit*) dada a la experiencia inmediata; cf. Serrano de Haro, A. “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”. 261-262.

⁹⁷ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 131.

⁹⁸ *Ibid.*; cf. “After the Lived-body”, 455.

⁹⁹ *Ibid.*

no parece asociarse sino a una *res sentiens*. Nunca parece darse como existente por una causación psicosomática, anímico-corpórea, teniendo por corpóreo también a los procesos neurológicos de los que han dado cuenta los estudios en neurociencia llevados a cabo en los últimos tiempos. Se trata de un dualismo estesiológico radical.¹⁰⁰

En la caracterización de las sensaciones hallamos tres notas fundamentales según Romano: 1) estas se sienten en una parte del cuerpo fenomenal; 2) pueden ocurrir en el cuerpo y no en otro sitio; 3) a diferencia del fenómeno holístico de la percepción del mundo, poseen una característica atomista, es decir, pueden existir de modo aislado.¹⁰¹

La sensibilidad afectiva, afirma, siempre tiene connotación positiva o negativa. Se configura una forma de interioridad o intimidad propia del cuerpo fenomenal y se basa en la toma de posición existencial respecto del mundo circundante. Los límites del cuerpo, por tanto, se vuelven porosos, ya que, 1) “la intimidad de mi cuerpo es una dimensión del mundo mismo”¹⁰² y 2) puedo anexar elementos inertes a mi cuerpo como “órganos adicionales dotados de una verdadera capacidad táctil”.¹⁰³ Mi cuerpo, afirma, es un cuerpo en el mundo, sitio de mi existir o vivenciar en medio de una circunstancia que es mi entorno, en que existe una fuente de vida íntima de la propia personalidad. Esta, llamada interioridad, “tiene poco que ver con la tradicionalmente atribuida a

¹⁰⁰ Por otro lado, esta formulación poco da cuenta de por qué el contacto con diversas realidades brinda información variada en un sentido sensorio-intencional. La pregunta a esta formulación del problema cuerpo-cuerpo como cuerpo pasivo contrapuesto a un cuerpo activo, sería más bien por qué no siento pasivamente siempre del mismo modo, siendo mi sensibilidad afectiva, egocéntrica e interna, el principio y objeto de su mismo sentir. Podría responderse que esto se debe a la capacidad de interacción entre ambas sensibilidades. No queda claro, por tanto, si la sensibilidad alocéntrica, cognitiva o externa presenta una capacidad trascendental del *Ego*, en que las cualidades sensibles de los objetos son dados desde lo externo únicamente a partir de su configuración por el cumplimiento de las condiciones de posibilidad puras del sujeto. Sea esto así o no, difícilmente pueda verse aquí una salida al dualismo moderno como ha sido propuesto.

¹⁰¹ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 133. Aquí consideramos posible alegar una petición de principio, en tanto el cuerpo se manifiesta únicamente como lugar de las sensaciones y las sensaciones se revelan como aquello que tiene lugar en el cuerpo. La corporealidad parece estar reducida a la capacidad de sentir afectivamente.

¹⁰² *Ibid.*, 134; cf. “After the Lived-body”, 458-460.

¹⁰³ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 134.

la conciencia”¹⁰⁴ y carece, por la descripción realizada, de base biológica: es una especie de sensibilidad corporal ubiestésica ajena a la mente.

Esta interioridad es, al modo del *Verhalten* heideggeriano, posicionamiento y comportamiento intencional-trascendental frente al mundo circundante. En un binomio opositivo entre mundo y ser humano, que afirma que “el límite de mi cuerpo es el comienzo de las cosas”¹⁰⁵ El cuerpo es el mero intermedio, aun cuando posea cierta capacidad de generar una intimidad ajena a la desarrollada por la conciencia: “nuestra corporeidad se revela como el lugar de nuestra inherencia al mundo como sujetos esencialmente encarnados”¹⁰⁶ Luego, mediante el añadido de la técnica, se complejiza el estado de la propia identidad, puesto que no hay un claro estatuto ontológico de ninguno de los elementos mencionados y, como el cuerpo es *ego/res sentiens*, cualquier elemento parece poder unírsele y gozar de sus propiedades.¹⁰⁷

No es tenida en cuenta la correspondencia somática de los procesos intencionales – entendiendo aquí también los procesos neurológicos, causaciones *upward* o *downward* –, puesto que sencillamente “las diferentes sensaciones afectivas se organizan espontáneamente [en mi cuerpo fenomenal]”¹⁰⁸ “Mi dolor se me aparece desde el principio como situado en mi mano o mi hombro”,¹⁰⁹ mas no como originado por una interacción con la realidad presente delante de mí. La sensibilidad se funda sobre sí misma,¹¹⁰ es presentada como un acto afectivo *sui generis*, distinta del sistema orgánico estesiológico y sus bases neurofisiológicas. A partir de lo afirmado, hemos de decir, no se concluye la invalidez de la distinción *Leib/Körper*, sino más bien la necesidad de realizar más distinciones, como

¹⁰⁴ *Ibid.*, 133.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, 135.

¹⁰⁷ Sin embargo, cabe preguntar qué dota de capacidad táctil, en sentido sentiente intencional, a un bastón o una herramienta cualesquiera. La capacidad estesiológica en sentido activo de estos elementos inertes es estrictamente nula, de modo que nos hallamos con una afirmación fenomenológicamente carente. Pretende salvaguardarse la existencia del ser humano como parte integrante del mundo, pero, al realizarse bajo un esquema ontológico-gnoseológico idealista (*cogito-cogitare-cogitata*) y bajo modelos de descripción psicológica de corte fenomenista radical, se torna imposible comprender el complejo sistema del ser de la realidad, con sus aspectos cuantitativos, cualitativos, relativos, pasivos y activos.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 134.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*

podría ser cuerpo fenomenal, cuerpo pático, cuerpo gnósico y cuerpo biológico u órgano sensible (en caso de existir según la perspectiva del autor).

Romano afirma que “si (...) me privaran de mi sentido del tacto, todavía experimentaría mi propio cuerpo como mío”.¹¹¹ Por lo tanto, “de ninguna manera me reduciría a una conciencia angelical o a un puro Yo trascendental”.¹¹² Aquí se denota patente el problema ontológico de la perspectiva de Romano, puesto que no sólo cuando no se tiene cierta capacidad estesiológica uno no es reducido a un ser de tal o cual modo, sino que, todavía más, aun en casos en que no se puede tener experiencia alguna, también se permanece siendo un sí mismo total y unitario.

La distinción de la sensibilidad, que parece remontarnos a Hume y Locke, es prueba de una visión fenomenista/empirista. No parece escapar del solipsismo de la inmanencia, y no da cuenta de los diversos niveles de la sensibilidad. Por su objeto, es decir, el propio cuerpo, podríamos decir que se plantea una especie de sensibilidad interna confrontada a una sensibilidad externa. La primera, siendo afectiva, parece rehuir a las condiciones de posibilidad *a priori* y brotar de manera espontánea como lo originario, mientras que la segunda parece reducirse a la estética (*aisthesis*) de tipo kantiano, sujeta a condiciones apriorísticas. Pero todas ellas se originan sobre la estructura del ser-en-el-mundo-de-la-vida de Romano.

El dualismo no es superado y la vinculación mente-cuerpo o sensibilidad interna-sensibilidad externa sigue difusa. No se hace lugar aquí a la participación psicosomática del cuerpo en las capacidades anímicas, es decir: no se da cuenta de la unión y el despliegue psicosomático, sino que se propone una reducción de la sensibilidad a lo etológico y lo meramente perceptual, que nosotros podríamos contraponer por distinción a la sensibilidad (*aisthesis*), afirmando que “sentir no es un acto del alma, ni del cuerpo, sino del compuesto [de alma y cuerpo]”.¹¹³

¹¹¹ *Ibid.*, 135.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, *sed contra*.

Conclusiones

En esta primera exposición, hemos analizado ciertas obras de Claude Romano en relación con la problemática de la corporalidad en perspectiva fenomenológica, hemos argumentado en favor de la existencia y uso de la distinción fenomenológica de *Leib* y *Körper* y hemos subrayado la relevancia del uso de dichas nociones. El objetivo de la demostración de la legitimidad de dichas nociones ha sido, a nuestro parecer, parcialmente plasmado a través de la crítica y la contraargumentación realizadas. Sin embargo, consideramos pertinente ofrecer una visión sintética capaz de dar cuenta de los elementos conceptuales que posibilitan asumir la legitimidad mencionada.

La perspectiva fenomenológica radical del *Lebenswelt* fue criticada en sus aspectos fundamentales, esto es, en sus principios epistemológicos postulados. El ángulo fenomenológico es reducido, en virtud del principio asumido por Romano, hacia un fenomenismo que no alcanza la consideración de las diversas dimensiones de lo humano. Las posibilidades permitidas por la posición del autor francés a la filosofía fueron señaladas y criticadas de manera específica, atendiendo a los defectos de su discurso. Asimismo, siguiendo la crítica del pensador galo a la descripción que hace Husserl de la corporalidad viviente y su propia propuesta en torno a la sensibilidad humana, hemos ofrecido nuevos argumentos y detectado obstáculos fenomenológicos y ontológicos que deben ser tenidos en cuenta.

Esta aproximación analítica primera será continuada por una exposición sintética denominada *Por qué el cuerpo vivido sí existe, II: La antropología del cuerpo vivido y el problema mente-cuerpo en Claude Romano*. Objeto de este segundo discursar será las posibilidades ofrecidas para el tratamiento fenomenológico, antropológico y ontológico de la noción de cuerpo vivido (*Leib*). Partiendo de la descripción de la antropología del cuerpo vivido que Romano ha propuesto en sus textos, se evidenciará la importancia del uso de una noción análoga de cuerpo en el marco de una filosofía de la mente y las ciencias cognitivas en orden a una comprensión integral del ser humano.

Bibliografía

- CASTELLO DUBRA, J. A. (2010). "La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino", en *Analytica* 14, 2, 89-107.
- CATOGGIO, L., BASSO, L. (comps.). (2012). *Textos, significado y mundo: aproximaciones fenomenológicas y fenomenológicas*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- HEIDEGGER, Martin. (1927) GA 2.- *Sein und Zeit*, editado por F.-W. von Herrmann, 1977 [traducido por José Gaos como (1951). *El ser y el tiempo*, México, FCE. Traducido por J. Eduardo Rivera como (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria y (2003). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta].
- GA 6.1.- *Nietzsche I (1936-1939)*, editado por Brigitte Schillbach, 1996; Pfullingen, Neske, 1961 [traducido por J. L. Vermal como (2000). *Nietzsche I*. Barcelona, Destino].
 - GA 20.- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), editado por Petra Jaeger, 1979 [traducido por Jaime Aspiunza como (2006). *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza].
 - GA 56/57.- *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919) 2. *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (SS 1919) 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919), editado por Bern Heimbüchel, 1987 [Primer curso traducido por Jesús Adrián Escudero como (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder].
 - GA 60.- *Phänomenologie des religiösen Lebens* 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995 [Primer curso traducido por Jorge Uscatescu como (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Siruela/FCE. El segundo y tercer cursos han sido traducidos por Jacobo Muñoz como (1997). *Estudios de mística medieval*. Madrid, Siruela/FCE].
- HUSSERL, Edmund. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- HUSSERL, Edmund. (2006). *Investigaciones lógicas, I. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos*. Madrid, Alianza.
- MARION, Jean-Luc. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Editorial Síntesis.

- MARION, Jean-Luc [et al...]. (2020). *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. C.A.B.A., SB Editorial.
- MENA MALET, Patricio. (2015). “El fenómeno de la apelación”. *Revista Co-herencia* 12 (23), 107-137. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.5>
- MURGA, Ezequiel D. (2022). “El discernimiento hermenéutico en Jean-Luc Marion”, en *Revista de Filosofía*, avance en línea, 1-16. DOI: 10.5209/ref.71121
- ORIOL, Manuel (ed.). (2012). *Inteligencia y filosofía*. Madrid, Ed. Marova.
- RODRÍGUEZ, Ramón. (2019). *La transformación hermenéutica de la filosofía: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita.
- ROGGERO, Jorge Luis. (2020). “La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie”, en *Cuadernos de filosofía* 75, 131-145. DOI: <https://doi.org/10.34096/cf.n75.9802>
- ROGGERO, Jorge Luis. (2020). “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Revista de Filosofía*, 45 1, 141-160. DOI: 10.5209/ref.61389
- ROGGERO, Jorge Luis. (2020). “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 327-343. DOI: <https://doi.org/10.5209/asem.64785>
- ROMANO, Claude. (1999). *L'événement et le temps*. Paris, PUF.
- (2010). *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard.
- (2012). “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 23/24, 85-110. DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i23>
- (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”, en *Continental Review* 49 4, 445-468.
- (2016). “Pour un réalisme du monde de la vie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, 269-284. DOI: <https://doi.org/10.3917/rmm.162.0269>
- (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”, en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 20, 120-136.
- SALINAS, Guillermo. (2021). “Fenomenología del Sacramento: Aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, en *Dios y el hombre*, 5 1, 1-27. DOI: <https://doi.org/10.24215/26182858e074>
- SALINAS, Guillermo. (2022). “La hermenéutica del mal: Un acercamiento fenomenológico entre Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion”, en *Investigaciones Fenomenológicas* 19, 189-222. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.19.2022.34320>
- SANGUINETI, Juan José. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar.

- SERRANO DE HARO, Agustín. (2023). “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, 115, 255-272. DOI: <https://doi.org/10.57027/eikasia.115.631>
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. (2001). *Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Tomos I-IVb*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. (2010). *La Verdad / De Veritate: edición bilingüe*. Buenos Aires, Ágape Libros.
- WALTON, Roberto. (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. C.A.B.A., SB Editorial.

Recibido 22-02-2024

Aceptado 11-09-2024