

POR QUÉ EL CUERPO VIVIDO SÍ EXISTE II: LA ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO VIVIDO Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO EN CLAUDE ROMANO

WHY THE LIVED-BODY DOES EXIST II: CLAUDE ROMANO ON THE ANTHROPOLOGY OF LIVED- BODY AND THE MIND-BODY PROBLEM

Guillermo SANTIAGO SALINAS

Universidad FASTA

guillermosalinas@ufasta.edu.ar

RESUMEN: La previa exposición, *Por qué el cuerpo vivido sí existe, I: Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano*, comprendía como objeto la presentación de ciertas críticas desarrolladas a partir del análisis de los argumentos del mencionado autor. Se presenta una continuación conformada por una exposición sintética de las posibilidades que existen para el tratamiento fenomenológico, antropológico y ontológico del concepto de cuerpo vivido (*Leib*). Asimismo, a partir de la descripción de la antropología del cuerpo vivido sostenida por Romano, se evidencia la relevancia del uso de dicha noción análoga para la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas y la comprensión del ser humano y su totalidad integral.

PALABRAS CLAVE: nueva fenomenología francesa, problema mente/cuerpo, antropología, ontología, filosofía de la mente y las ciencias cognitivas.

ABSTRACT: The previous exhibition, *Why the Lived-body does exist, I: Critiques on Claude Romano's existentialist thought*, included as its object the presentation of certain criticisms developed from the analysis of the aforementioned author's arguments. A continuation consisting of a synthetic exposition of the possibilities that exist for the phenomenological, anthropological and ontological treatment of the concept of lived-body (*Leib*) is presented. Likewise, since the description of Romano's anthropology of lived-body, the relevance of the use of the mentioned analogous notion in philosophy of mind and cognitive sciences, and towards the understanding of the human being in its integral totality is evidenced.

KEYWORDS: New French Phenomenology, Mind/Body Problem, Anthropology, Ontology, Philosophy of Mind and Cognitive Sciences.

1. La antropología en la fenomenología existencial de Claude Romano

Esta investigación tiene lugar como la continuación de un artículo previo, publicado en la revista *Investigaciones Fenomenológicas* e intitulado *Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano*¹. En esa primera parte de nuestra exposición, analizamos ciertas obras del autor francés referentes a la problemática de la corporalidad en perspectiva fenomenológica. Contra la posición del autor, argumentamos en favor de la existencia y del uso de la distinción fenomenológica de *Leib* y *Körper*, remarcando la importancia de la aplicación de dichas nociones. En aquellas primeras críticas, hemos demostrado – al menos parcialmente – la legitimidad de los conceptos fenomenológicos sobre la corporalidad. Para ello, hemos puesto en juicio los principios epistemológicos de la perspectiva fenomenológica radical del *Lebenswelt* sostenida por Romano. Ahora bien, es necesaria una visión sintética que dé cuenta de la legitimidad de las nociones fenomenológicas llevadas a juicio por Romano. Esta segunda exposición pretende erigir dicha perspectiva sintética.

Como hemos presentado en la parte primera de nuestra exposición, la corporalidad (*corporéité*) – según es señalada por el autor francés – se enmarca en su proyecto de una verdadera fenomenología del cuerpo: aquella que abandone la distinción misma de *Leib* y *Körper* y todos sus sustitutos². “No hay cuestión más urgente en fenomenología que la cuestión del cuerpo propio [*corps propre*], tal como fue nombrado desde Husserl”³. Este concepto, afirma, ha sido tomado como autoevidente y se limita a la consideración de los modos en que dicho término puede promover contribuciones científico-positivas⁴.

¹ Cf. Salinas, G. S. (2024). “Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 21, 145-177.

² Cf. Romano, C. (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”, en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 20, 128-129.

³ Romano, C. (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”, en *Continental Review*, 49 4, 445.

⁴ Cf. *Ibid.*

Partiendo de una noción radical de mundo de la vida (*monde de la vie*), el pensador francés afirma que hay un solo cuerpo, que no es ni el objeto de la fisiología ni el «objeto subjetivo» sostenido por Husserl: «en el mundo de la vida, solo hay un cuerpo que soy yo, y ese cuerpo me parece perfectamente ubicado en el mundo y perfectamente separado por los límites de todos los cuerpos circundantes»⁵. El cuerpo propio es percibido desde un principio como propio sin necesidad de objetivación en ningún sentido. Se nos revela desde el comienzo como «la ubicación primordial que ocupo en primer lugar en virtud de la diferencia entre la sensibilidad con la que me relaciono con este cuerpo y mi sensibilidad en general con el mundo que me rodea»⁶. Este *corps propre* ocupa un volumen espacial cuyo lugar está dentro del mundo – entre las cosas –, aún con su propia intimidad situada en el *Lebenswelt*: se trata de «una manera en que me paro en un lugar dado dentro de un entorno percibido, ya que el límite de mi cuerpo es el comienzo de las cosas»⁷.

Así, la noción de cuerpo propio acuñada por Romano se debe a otro término previo al que refiere, esto es, al espacio, sitio, lugar o volumen ocupado, en tanto originariamente estructurado por diferencias espaciales. Es la espacialidad primordial del cuerpo, dependiente esencialmente de él. El cuerpo fenomenal está estructurado espacialmente de modo que las sensaciones afectivas, a las que hicimos referencia anteriormente, se originan de manera espontánea encontrando localización por sí mismas⁸. Ubicado espacialmente por su propio margen de referencia inicialmente orientado, este cuerpo con límites definidos que somos, posee un peso, una inercia, lugar de inherencia en el mundo como sujetos esencialmente encarnados, sujetos de percepción ecológicos, tributarios del mundo en su propio ser, con acceso inmediato a la propia espacialidad⁹.

De este modo pretende el filósofo galo romper – según su concepción histórico-filosófica – con la tradición de la ciencia y la filosofía modernas, las que han escindido la naturaleza material externa y la mente (o *Leib*): abandonando la distinción entre cuerpo vivido y objetivo, que es una consecuencia de la aceptación de dicha escisión¹⁰. El cuerpo fenomenal es un cuerpo en primera persona,

⁵ Romano, C. «Por qué el cuerpo vivido no existe», 127.

⁶ Cf. *Ibid.*, 129.

⁷ *Ibid.*, 133-134.

⁸ Cf. *Ibid.*, 134; Romano, C. «After the Lived-body», 456; 460.

⁹ Cf. Romano, C. «Por qué el cuerpo vivido no existe», 130; 135-136; Romano, C. «After the Lived-body», 461.

¹⁰ Cf. Romano, C. «Por qué el cuerpo vivido no existe», 124.

fenomenológico, sitio en que se manifiestan la sensaciones afectivas egocéntricas, que se presenta siempre como distinto del resto¹¹. “Debido a que mi cuerpo me es dado desde el principio como perteneciente al registro de sensibilidad afectiva es absolutamente distinto de todo lo que no es y precisamente no es un «objeto»¹². Es decir, su referencia para ser dado es la sensibilidad, puesto que esto ocupa el lugar en que estoy sin que nadie más pueda ocuparlo: “es el «aquí» de mi presencia a las cosas”¹³.

Por el contrario, la encarnación se nos revela como la experiencia caracterizada principalmente por carecer de contraparte o correlato objetivos, es decir, no hay distancia entre Yo y mí mismo, como, por ejemplo, cuando siento la opresión en el pecho por ansiedad¹⁴. Dotado también de materialidad, factible de ser afectado por otros objetos, no es concebible como cuerpo espacial o mundano, según afirma Romano, puesto que lo experimentamos directamente como nuestro. Es nuestra posición central de referencia, que experimentamos, más bien, como nosotros, puesto que es nuestra presencia en y para el mundo (*dans le monde et au monde*)¹⁵.

Enmarcada en la idealización de objetividad de la moderna filosofía natural, la división entre naturaleza física y mente ha permitido únicamente dos salidas: 1) el monismo propio del naturalismo materialista y la reducción de la mente a “materia concibiendo los fenómenos mentales como puros efectos de procesos neurofisiológicos”¹⁶; o 2) el dualismo de raigambre gnóstica y racionalista-ideалиsta, a partir del sostenimiento de una heterogeneidad esencial que libera a la mente del determinismo mecanicista de la naturaleza, dividiendo al hombre en un ser sujeto corporalmente a las leyes que determinan el universo, por un lado, y liberado mentalmente de estas, por el otro¹⁷.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 130.

¹² *Ibid.*, 131.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 132.; Romano, C. “After the Lived-body”, 457-458.

¹⁵ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 132; Romano, C. “After the Lived-body”, 458-459; 465.

¹⁶ *Ibid.*, 446.

¹⁷ Cf. *Ibid.* Ambas posiciones, el monismo y el dualismo, comparten la misma concepción del mundo y la naturaleza, según el autor, en tanto universo material neutral, objetivo y gobernado por leyes, que es única realidad autosuficiente y explicación última de los fenómenos mentales. Esto deja sin lugar al ser humano que, desprovisto de toda finalidad y significado, sólo puede caer en el abismo de la perplejidad y la ansiedad. Así, retomando el prejuicio criticado por Spinoza en el *Apéndice* de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, se recae

Romano sostiene que el fundamento de los errores de ambas posiciones se encuentra en su concepción unívoca respecto del mundo, es decir, el consecuente mito de una única descripción de este último y en los intereses que los subyacen. Afirma también que, en su perspectiva fenomenológica radical, se encuentra una visión del mundo (*the environment [milieu] of our life*) tal como se presenta: un enfoque capaz de superar la dicotomía teórica que nos encuentra. En nuestro desarrollo previo, hemos presentado nuestras críticas a las bases de la propuesta antropológica existencial de Romano, estas son: el principio epistemológico apriorístico del *Lebenswelt* y las reducciones epistemológicas, fenomenológicas y ontológicas que este conlleva, junto a los argumentos contra la descripción husserliana de cuerpo vivido y la noción fenomenista de la sensibilidad humana. Ahora bien, consideramos necesario esclarecer también la significancia de dichos fundamentos atendiendo a un enfoque ontológico de la relación cuerpo-mente. Este último, según su adecuación, será capaz de integrar y fundamentar la noción fenomenológica de cuerpo vivido a una comprensión de los grados del ser y de la vida, pudiendo dar cuenta de las operaciones cognitivas, afectivas y conductuales analizadas por la filosofía de la mente.

Según Romano, nuestro acceso fenomenológico y nuestras construcciones teóricas respecto del mundo y de la corporalidad, están determinados por nuestros esquemas conceptuales mentales y los usos lingüísticos relativos a ellos¹⁸. De allí, la confusión en torno al mundo – como cifrado por una infraestructura matemática – y al cuerpo como objetivo o *Körper*. Sin embargo, aquellas primeras son dependientes por origen a la experiencia pre-teórica ingenua del mundo y nosotros mismos¹⁹. La interrogante que se nos presenta es, por tanto, qué puede acaso aportarnos la descripción del *anthropos* dado en el nivel ingenuo primario al

en una visión unívoca de lo existente considerando toda finalidad y sentido como proyección antropomórfica y alienante de la naturaleza; cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 446-447; Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Ed. Orbis, 62-68. Asimismo, menciona que la ruina de ambas posiciones, asociadas al positivismo, es traída gracias al reconocimiento de que “no hay tal cosa como la «realidad» en este singular sentido, porque no hay tal cosa como la (una y única) descripción del mundo”; Romano, C. “After the Lived-body”, 448. Por un lado, consideramos injusta la dependencia de lo ontológico a lo lingüístico, signada por la *Sprachlichkeit* sostenida por el autor y aplicada a las ciencias al modo de un giro trascendental copernicano como el presentado por Kant (cf. *KrV, Prólogo B* [Kant, I. (1998). *Critica de la razón pura*. México, Ed. Porrúa, 11-25]). Por otro lado, estas afirmaciones no arriban sino a un escepticismo y una caída de las posibilidades de la fenomenología y la filosofía.

¹⁸ Cf. Romano, C., “After the Lived-body”, 451.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 449.

que se cierre Claude Romano²⁰. Por lo tanto, abordaremos esta materia de manera crítica en dos sentidos, estos son, el acceso fenomenológico a la corporalidad y el dinamismo propio de las operaciones psíquicas-somáticas humanas, intentando denotar la constitución psicosomática compleja de la persona humana.

1.1. *El acceso fenomenológico al cuerpo humano*

Asevera Romano: “en el mundo de la vida, radicalmente entendido, no podrían haber objetos físicos, y mucho menos cuerpos objetivos”²¹. “Nunca tratamos con cuerpos objetivos como substratos de determinaciones físico-biológicas, sino siempre con «cuerpos subjetivos» [*des corps propres*], como modos de autopresentación de distintos tipos de seres vivos”²². Esto quizás

²⁰ A este respecto, consideramos necesario afirmar lo siguiente: Heidegger critica la ilusión fenomenológica fundamental de la objetivación promovida por Husserl, encontrando en ella la ejecución de un *quid pro quo* entre teoría y vida, en que la primera deforma inevitablemente a la segunda por considerarse como un modo de ser en el mundo y una posición natural (*natürliche Einstellung*); cf. GA 20: 253-254; Rodríguez, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita, 81-86. Este mismo *quid pro quo* acontece en la propuesta de Romano entre experiencia primaria del mundo y vida, en un nivel fenomenológico de la donación y ontológico. Es decir, la segunda es reducida por la primera, en cuanto la experiencia ingenua en el mundo de la vida (y los esquemas conceptuales-lingüísticos) se concibe como aquella que provee, *a posteriori*, el significado. Se manifiesta nuevamente el apriorismo del mundo de la vida de Romano, en tanto condición de posibilidad del significado de la vida. Consideramos que es posible afirmar que, en términos de la excedencia de los fenómenos tratados por la fenomenología francesa (por ej., Marion), Romano no consigue – al menos en estos escritos – liberar a la vida en su donación por sí misma de las condiciones subjetivas. Es reducido el valor ontológico de lo existente a la mera experiencia subjetiva al modo de un fenomenismo. Asimismo, esto debe ser revisado y profundizado en la totalidad de la obra del autor francés, haciendo hincapié en su concepción del fenómeno insigne o acontecimiento.

²¹ Romano, C., “After the Lived-body”, 452.

²² *Ibid.* Respecto a la presentación en persona de los otros en el mundo de la vida, Romano se detiene distinguiendo, desde su perspectiva radical, que los demás se encuentran presentes, como subjetividades corporales, en el mundo que compartimos *ab initio*. Al poseer una experiencia propia basada en mi espacialidad y mi perspectiva (mutuamente dependientes, conformando así la experiencia desde el propio *standpoint*), puedo distinguirme de otros corporalmente, puesto que el lugar que ocupo no es el que otros lo hacen y mi sentirme egocéntrico es diverso al sentir a los otros (alocéntrico). El lugar geométrico podría ser ocupado por otros, mas no el mundo, pues este lo ocupamos corporal y fenomenalmente desde el principio: mi relación corpóreo-fenomenal con el sitio ocupado debe entenderse en sentido mínimo. Del mismo modo, la experiencia y el mundo de la vida – en que se abre aquella – es compartido: este sentido mínimo de pertenencia es lo que abre al mundo como *Mitsein*.

parezca contradictorio con aquello que menciona en otro escrito: “desde luego descubrimos empíricamente que el agua es una molécula compuesta de dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno”²³. Sin embargo, aquí vuelve a manifestarse el apriorismo del mundo de la vida implicado en lamediatez de la experiencia.

Romano considera que la experiencia que poseemos del agua requiere de un conocimiento *a priori* de esencias, esto es, un conocimiento que, *de iure*, no tiene necesidad de investigación o hipótesis empíricas para ser conocido, aunque *de facto* pueda ser conocido por cultura, educación u otro semejante²⁴. El modo de presentación del agua dependerá del esquema conceptual que poseamos estando encarnados en el mundo de la vida. Que el agua sea H₂O, o que toda cosa sea sí misma, dependerá de sus propiedades (el modo de su aparecer o sus determinaciones fenomenales), y estas se fundan en la esencia presupuesta para poder conocer aquello que es objeto de experiencia (categorías conceptuales subjetivas). Según Romano, la esencia «agua» pertenece al género «cosa material/física» (subordinándose a los axiomas ontológicos regionales). Por esto, para saber lo que es el agua de modo precientífico, es debido conocer *a priori*, por ejemplo, qué es un cuerpo material y que todo cuerpo material es espacialmente extenso²⁵.

Luego, asevera que “ya hay que saber lo que es el agua para poder descubrir algo al respecto. (...) si yo no supiera ya lo que es el agua de manera precientífica (...) jamás podría descubrir empíricamente nada a propósito de ella”²⁶. Si no fuera así, según el autor, no podría saber respecto de qué estoy descubriendo algo. Respecto de lo mencionado anteriormente acerca de la corporalidad, no hay aquí más que una contradicción. Además, pueden añadirse las siguientes críticas: en primer lugar, lo único que sostiene la pertenencia de una esencia a un género es su subordinación a axiomas, pero podemos preguntar si en el mundo de la vida tienen lugar estos axiomas o constituiremos un nominalismo, tal como Romano ha mencionado que intenta evitar. En segundo, si el conocimiento del agua depende de conocer *a priori* su esencia y el conocerla se debe a tener experiencia en el mundo y conocimiento *a priori* de qué es un cuerpo material, entonces no

(*world shared with others*) y es, según el autor, el punto de inicio de una fenomenología de los otros; cf. *Ibid.*, 465-467.

²³ Romano, C. (2012). “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 23/24, 102.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 101; Romano, C. “After the Lived-body”, 452.

²⁵ Cf. Romano, C. “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, 101-104.

²⁶ *Ibid.*, 101.

puede afirmarse que no tengamos experiencia del cuerpo objetivo o físico. Más bien, debe haber experiencia de ello para poder conocer qué es un cuerpo físico extenso y qué es una cosa física y, luego, qué es el agua²⁷.

Esto mismo podría decirse respecto del cuerpo fenomenal en tanto sitio de nuestra encarnación en el mundo. La espacialidad de la *corporéité*, que únicamente podríamos admitir en términos análogos descriptivos, no es capaz de asumirse en un modo unívoco sensitivo, según sugiere Romano, puesto que esto requeriría de nociones previas relativas a lo dimensivo, lo cuantitativo, lo matemático y lo físico. En este sentido, nada nos detendría de recuperar el cuerpo en cuanto *Körper*²⁸.

El fenomenólogo galo tampoco acepta, en sus textos acerca de la corporalidad, que tengamos experiencia de ningún elemento referido a las dimensiones físicas y biológico-orgánicas de nuestra corporeidad²⁹. Por el contrario, “las cosas en nuestro *Lebenswelt* poseen una «certeza» que precede toda justificación que podamos dar”³⁰. Este es el caso de la sensibilidad afectiva que ya hemos descripto³¹. Por lo tanto, no podemos admitir la noción de *Körper*, sino que únicamente experimentamos el cuerpo fenomenal, de modo que, según Romano, se resuelve el tradicional problema mente-cuerpo. Este problema, cree el profesor de la Sorbona, tiene su origen en el hecho de partir de un cuerpo físico y fisiológico

²⁷ Cabe afirmar que debe distinguirse el no aparecer del no-mostrarse a simple vista, al modo de aquello que es llamado observación directa y observación indirecta. Por tanto, no es cierto que no aparezca el cuerpo objetivo, sino que no se muestra del modo pretendido por el autor. Las cualidades de lo objetivo sí se dan, a partir de sí mismas en las cosas, junto a todas las propiedades, determinaciones, y demás, puesto que son estas las que fundamentan aquello con lo que interactuamos entitativa, cognitiva, afectiva y conductualmente. Si así no fuera, tal como menciona el autor, no habría forma de objetivar un contenido.

²⁸ En este sentido, la descripción de Romano nos plantea problemáticas en torno a otros fenómenos si es asumida en este modo unívoco y asociado a la sensibilidad que criticamos. Un ejemplo de ello es el embarazo, en que las fronteras de la sensibilidad se vuelven inestables y la espacialidad del volumen corporal – como coordenadas en el mundo – se presenta de manera diversa.

²⁹ No consideramos que esto halle justicia con múltiples fenómenos cotidianos, como la experiencia de los cambios fisiológicos propios del desarrollo de la persona humana, las vivencias que podemos poseer de los efectos de los condicionamientos psicológicos o psiquiátricos y los efectos del consumo de sustancias químicas (fármacos u otras drogas) en el estrato psíquico intencional mental.

³⁰ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 453.

³¹ “Mi cuerpo es experimentado (*éprouvé*) y sentido (*ressenti*) en una manera completamente distinta a la de otros cuerpos”; *Ibid.*, 453.

y, desde ello, procede a inquirir si este es el sitio de la conciencia o si esta se mantiene heterogénea³².

Frente a este problema, el cuerpo fenomenal planteado posee una certeza primaria: aquellos cuerpos fisiológicos tienen sentido en referencia a este único, por lo que debemos describirlo *per se* si deseamos comprender el cuerpo objetivo al que refieren las ciencias³³. En esto, estamos de acuerdo con el autor, pero no nos parece que afirme que el *Körper* o el *Leib* no existan, siendo su objetivo principal desechar la tradicional distinción e indicar un número de direcciones que la reflexión puede y debe tomar³⁴. Por el contrario, es debido comprenderlos de un modo nuevo. Esto será lo que defina si es necesaria la distinción entre cuerpo vivido y cuerpo objetivo, y qué valor posee la distinción en términos antropológicos.

1.2. *El dinamismo psicosomático de la operatividad humana*

El cuerpo fenomenal (*corps phenomenal*) no se presenta como cuerpo o mente, sino como el modo en que se manifiestan los seres vivientes, esto es, como idénticos a su cuerpo. Este no es una parte del ser humano, sino aquello que constituye su todo, tanto un aspecto del ser viviente como algo idéntico a su totalidad. Por ello, al presentarse de este modo, no hay lugar para la cuestión acerca de una división o unión de cuerpo y alma³⁵. Este problema se origina en la reificación de la mente y la conciencia como una identidad diversa. Son miradas, junto a la del movimiento exploratorio husserliano, que traicionan la perspectiva en primera persona, observando al sí mismo «desde fuera», como en el acto de conocimiento similar al utilizado para el conocer de los objetos³⁶.

³² Cf. *Ibid.*, 453.

³³ Cf. *Ibid.*

³⁴ Cf. *Ibid.*, 445.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 453-454.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 458. El problema del movimiento exploratorio no es tal si uno lo comprende en relación con los procesos psíquico-atencionales y no en términos ontológicos. La interpretación vaga de Romano considera que en él se presenta una relación dualista entre cuerpo y mente, en que esta última, en tanto *ego* trascendental, realiza una apropiación en que el cuerpo se torna vivo a través de la exploración táctil del Yo. El cambio debe ser comprendido únicamente como un cambio fenomenológico, estesiológico e intencional, en que el cuerpo es explorado en su sensibilidad y, a partir de ello, es representado a la mente de modo ligado a aquel sitio en que es sentido, al modo de una fenomenalización orgánica, viva y

Así, la auto-referencialidad inmediata e intrínseca propia del ser humano por medio de la espacialización, manifestando también de este modo su corporalidad, demuestra por qué, según el autor, “Yo no me encuentro situado junto a mi cuerpo como la conciencia trascendental”³⁷, sino que estoy “al mismo nivel que el mundo a través de mi cuerpo y mi cuerpo es mi propia voluminosidad primordial, que sólo yo soy capaz de ocupar en tanto la experimento en un modo que no se parece a ningún otro”³⁸.

De este modo, es también el lugar donde son ejercitadas las disposiciones y habilidades: “experimentarse uno mismo como cuerpo es medirse con respecto a las tareas que no son cognoscitivas en primer lugar, sino de acción, a las que depende esencialmente la percepción”³⁹. Es decir, nos somos dados para la existencia y el cuerpo es el lugar para esa potencialidad: nos somos dados corporalmente para la praxis. Pero actuar no es actuar sobre el cuerpo propio (como instrumentalmente), sino que toda acción es corpórea: toda acción presupone al cuerpo como sujeto de la acción, pues el único sujeto agente es el agente encarnado (*embodied*), el sujeto corporal, mí-mismo-en-tanto-cuerpo (*myself-as-body*)⁴⁰. Esto se debe a que, según Romano, “yo no estoy «en» mi cuerpo de un modo misterioso (...), sino que soy mi cuerpo”⁴¹. Somos los sujetos de la acción y “de ninguna manera lo es un *Ego* distinto del cuerpo que tuviera que ejercer una agencia misteriosa sobre él”⁴². Ser consciente y ser una conciencia no es lo

psicosomática: un proceso psíquico, corporal, estesiológico y atencional actualizante. Así también, el no-mostrarse latente (potencial) en el estado de sueño, actualizado atencional e intencionalmente en el estado de vigilia, en términos relativos a diversos lugares de nuestra corporalidad.

³⁷ *Ibid.*, 461.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 462-463.

⁴¹ *Ibid.*, 463.

⁴² *Ibid.* En cuanto a la intersubjetividad, afirma que las otras subjetividades corporalmente aparecidas no pueden ser agotadas por la descripción. “Con seguridad, son también un conjunto de capacidades y disposiciones que exceden cualquier mero «dato» corporalmente”; *Ibid.*, 467. Asimismo, tampoco debemos reíficar la conciencia de otros, puesto que “uno debe decir de los otros lo que dice de uno mismo: ser consciente no significa ser una conciencia”; *Ibid.* No sólo es criticable el existencialismo sujeto a tal escepticismo que se torna incapaz de avanzar desde los efectos hacia sus causas, sino que este sugiere una antropología casi nula, casi vacía, únicamente descripta bajo términos fenomenistas de “lo aparente”: esto es, aquello que puedo de los otros percibir, aquello que criticaba Scheler, que solo nos es dado de los otros sus cuerpos, sus alteraciones, sus movimientos; cf. Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern, Francke, 238.

mismo para el autor, puesto que la segunda no es algún tipo de cosa que en el mundo tenga espacio: no existe una «una conciencia», sino “un sujeto corporal dotado con varias aptitudes y, entre ellas, la de ser consciente de su mundo circundante y de aquellos que en él tienen lugar”⁴³.

Romano recupera una cita de Husserl en el segundo libro de las *Ideas*, en que Husserl afirma lo siguiente: “está comprendido el hombre entero con cuerpo y alma. De ahí que pueda muy bien decirse yo no soy mi cuerpo, sino yo tengo mi cuerpo; yo no soy un alma, sino yo tengo un alma”⁴⁴. Romano lee en ello una reformulación de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, es decir, una yuxtaposición extrínseca entre el alma o la conciencia, identificada con el Yo, y el cuerpo, identificado con la extensión dimensible (*corpus meum sive me totum*). De este modo, pretende desechar la noción de *Leib*. Sin embargo, esta lectura es pobre, ya que podemos encontrar en ella otro sentido que refiera a la realidad compleja de nuestro cuerpo: que el *Leib* se funde análogamente en nuestro acceso directo en primera persona a nuestra corporalidad, que exige (como condición de posibilidad) una naturaleza unitaria corpóreo-anímica humana y que así dé cuenta fenomenológicamente de la unidad intrínseca de cuerpo y mente⁴⁵.

Consideramos que aquí se encuentra una de las claves fundamentales de la problemática que lleva al intento de afirmar la inexistencia del cuerpo vivido, y esta es: la identificación del cuerpo vivido como Yo, *res cogitans* y mente, frente al cuerpo objetivo como sí mismo, *res extensa* y cuerpo fisiológico. Por el contrario, el ser humano es más que su cuerpo y su mente y, debido a su unidad intrínseca, su subjetividad no prescinde, sino que la integra y se conforma sobre su corporalidad⁴⁶. En este sentido, nos hallamos con el requerimiento

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

⁴⁴ Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 128 [Husserl, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Zweites Buch*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 212; (1952). Hua IV. *Phänomenologisches Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag, Martinus Nijhoff]. citado por Romano en “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 122.

⁴⁵ Esta es la concepción antropológica clásica sintetizada como *anima mea non est ego*, mencionada por Tomás de Aquino en *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, XI, lect. 2; recuperada por Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. (2015). “Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones desde la antropología filosófica”, en *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinares*, 5, 368.

⁴⁶ *Ibid.*, 360. En el sentido de trascenderla siendo siempre sí mismo, cuerpo y mente. Esto ha sido lo tradicionalmente sostenidos por el hilemorfismo y el realismo. Sin embargo, con

de esclarecer cómo comprende al ser humano Claude Romano a través de 1) la relación cuerpo-mente y 2) la relación cuerpo-Yo. Atendiendo a que ambas relaciones son mutuamente dependientes, comenzaremos con el tratamiento de la segunda de ellas.

1.3. En torno a la relación entre Yo y corporeidad

Consideramos junto a Romano que es el ser humano como un todo el que se manifiesta precisamente en su corporalidad (con su extensión, duración, localización, entre otros)⁴⁷. Sin embargo, existe cierta simpleza en la descripción del pensador respecto de la interacción del ser humano a través de su corporalidad, esto es, según afirma, el cuerpo en cuanto adosado con ciertas capacidades, deseos y experiencias. Lejos de esto, el dinamismo psicosomático manifiesta la propia interioridad en su complejidad, permitiendo la vinculación con otros y la experiencia social, cultural, histórica⁴⁸.

Romano ha reconocido con certeza que el cuerpo viviente “no es una sustancia material que reciba y soporte la actividad” del alma o el Yo⁴⁹. A pesar de ello, no ha dado cuenta de cómo es posible la completitud humana y, aún más, le es imposible en su formulación presentar cómo puede tenerse experiencia profunda de la propia unidad, puesto que ha deslegitimado todo tipo de unión⁵⁰. La experiencia propia del Yo parece siempre poder distinguirse de la corporalidad, pero en sus expresiones parecen identificarse excesivamente a través de ésta última, oscureciéndose la relación entre los eventos/actos mentales (cognitivos,

prejuicio afirma con desprecio Romano: “el realismo que ve en ello [la construcción teórica] una fiel representación de la realidad inaccesible a través de otros sentidos”; cf. Romano, C. “After the Lived-body, 450.

⁴⁷ Cf. Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. “Cuerpo viviente y cuerpo vivido”, 364.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.* Se trata de una comprensión del cuerpo como sustancia material.

⁵⁰ Cf. *Ibid.* En este sentido, los autores citados recuperan lo mencionado por J. Vicente Arregui y J. Choza, en torno a la posibilidad, superadora de la perspectiva del pensador francés, de considerar al cuerpo: en tanto modos de observar al cuerpo, 1) interioridad o cuerpo vivido y 2) exterioridad o cuerpo sujeto a cambios físicos; y en tanto enfoques, 3) objetivo o cuerpo en cuanto diverso del sujeto y 4) subjetivo o cuerpo propio; cf. *Ibid.*, 365; Arregui, J. V.; Choza, J. (1992). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid, Rialp, 127-128.

afectivos, aquellos a los que tenemos acceso fenomenológico en primera persona y de manera privada) con los (físico-)corpóreos.

Al igual que Romano, comprendemos que “el cuerpo es el carácter extenso del ser humano, y no es una realidad viviente con independencia de él”⁵¹. Sin embargo, el dinamismo no creemos que sea holístico-unitario como afirma el fenomenólogo, sino que cuerpo y mente son la misma cosa en tanto ser humano, mas no en tanto principios de dinamismo⁵². Asimismo, el cuerpo y el Yo no pueden identificarse por completo, aunque el primero no pueda existir ni obrar por sí mismo y, a la vez, manifieste al segundo posibilitándole el acceso al mundo y a los otros⁵³. Mas, “la relación entre el cuerpo y el yo parece ser de identidad, pero esto sería contradictorio”⁵⁴. Si el Yo no fuera más que cuerpo, no existiría subjetividad alguna, sino mera extensión u objetividad: si fuera cierto que no hay ningún tipo de distancia, como sostiene Romano, entre la corporalidad y el Yo, “no habría actividad del yo sobre el mundo sino tan solo del mundo sobre el yo. El sujeto no sería más que una cosa entre otras cosas”⁵⁵. Por tanto, el Yo, la persona, debe ser más que el cuerpo y que el alma: quiere decirse con ello, su conjunción intrínseca, sólo distinguiéndose alma y cuerpo por distinción ideal. Así, “el Yo trasciende el propio cuerpo y puede objetivarlo” y vivenciarlo⁵⁶. Se trata del Yo corpóreo presente en el mundo y capaz de experientiar(se).

Refiriéndose a la praxis humana, el fenomenólogo de la Sorbona asegura que el cuerpo fenomenal se da a sí mismo mediante aquella primer. Esto a tal punto que podemos llamarlo, con Husserl, el órgano de un «Yo puedo», bajo la condición de comprender el ejercicio de esta potencialidad o capacidad del siguiente modo⁵⁷: “Yo únicamente puedo actuar en mi cuerpo (en el sentido de una acción transitiva) si ya poseo un cuerpo capaz de actuar *por sí mismo* (...), y consecuentemente, un cuerpo con el que soy uno”⁵⁸. Por tanto, la acción espontánea no es una acción transitiva o una acción en algo, ni reflexiva (una acción de un sujeto sobre sí mismo como objeto), sino una intransitiva en que soy el

⁵¹ Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. “Cuerpo viviente y cuerpo vivido”, 366.

⁵² Cf. *Ibid.*

⁵³ Cf. *Ibid.*, 367.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 367-368.

⁵⁶ *Ibid.*, 368.

⁵⁷ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 461-462.

⁵⁸ *Ibid.*, 462.

único sujeto encarnado de acción sin actuar sobre mí como otro, pudiéndose llamar esto «auto-moción» (o, mejor, locomoción)⁵⁹.

Nuevamente, la formulación intenta ser una alternativa que rechace tanto al materialismo naturalista como al dualismo cartesiano. No obstante, el carácter extremo de su salida no se debe a que no pueda ser comprendida la praxis como manifestación del vínculo Yo-cuerpo de otro modo, sino a sus propios principios apriorísticos radicales. Contra esto, consideramos completamente admisible que, en la experiencia ordinaria, podamos vivenciarnos como causas agentes de nuestros propios actos, los que podemos con certeza llamar libres o voluntarios. Puesto que poseemos clara experiencia de nuestro Yo personal, es que podemos ser causa en el mundo, pudiendo mover nuestra corporeidad accionando en nuestro entorno⁶⁰. Nuestro Yo (nosotros mismos), con nuestra identidad particular⁶¹ y nuestra autoconsciencia en el obrar, actúa conforme a leyes físicas (dirigiendo el propio cuerpo, manipulando objetos y modificando objetos externos no de un modo cualesquiera), poseyendo así experiencia subjetiva de una influencia real en las alteraciones físicas del mundo que nos circunda⁶².

Obramos conforme a nuestros deseos, gustos y amores, atendiendo a medios y fines, valores y bienes. “Podemos decir que actuamos en función de algo que amamos (bienes) y de acuerdo con ciertas razones subsiguientes (lo que nos permite conseguir o mantener esos bienes)⁶³. Es decir, podemos auto-determinarnos, por nuestro Yo, decidiendo actuar de un modo específico, implicando esto una gestión por y en nuestro cuerpo⁶⁴. Estos movimientos que determinamos, son alteraciones nuevas a partir de eventos previos en los que concurre el Yo⁶⁵. Así entendido, el Yo no se identifica con la mente y su acción no es meramente

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 462-463.

⁶⁰ Cf. Sanguineti, J.J. (2019). “El yo como causa”, en *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar., 119.

⁶¹ Esta identidad no es representable de modo observacional bajo el método empírico de las ciencias naturales; cf. *Ibid.*, 127; Jonas, H. (1982). *The Phenomenon of Life*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 64-92.

⁶² Cf. *Ibid.*, 119-120.

⁶³ *Ibid.*, 120.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*

⁶⁵ Esto no implica mecanicismo naturalista alguno, sino que manifiesta la causalidad sistemática relativa a un margen de posibilidades dependiente de una identidad en específico. Esta sistematicidad no es simple y unívoca, sino más bien compleja, puesto que en ella intervienen niveles varios de causalidad y resultados dinámicos de plazos menores o mayores; cf. *Ibid.*, 122-123.

«sobre el cuerpo», sino que las alteraciones que determina son en, con y por el sí mismo, es decir, la totalidad subjetiva que comprende los diversos grados de la vida humana. Se trata de la persona total, con indiferencia de si es autoconsciente en acto y en cuanto dotada de potencialidad natural de alcanzar una vida intelectual autoconsciente y libre, por la que somos capaces de afirmar «Yo puedo»⁶⁶.

El Yo en tanto sí mismo autoconsciente, es decir, en tanto capaz de auto-gestión (volitiva), se identifica con la totalidad personal, con la propia persona, coincidiendo con ella misma e incluyendo, por tanto, la totalidad del cuerpo⁶⁷. De esta manera, al modo de una analogía esencial (*cum fundamento in re*) podemos distinguirlo del sí mismo total, que es a su vez factible de distinción en términos de sí mismo humano profundo natural y sí mismo psíquico intencional⁶⁸. Esto último, en virtud de la constitución psicobiológica que, al modo de causa estructural, permite la emergencia de la vida intencional (no entendida meramente en términos apriorísticos objetivantes). Este poder, no extrínseco ni sobreañadido del sí mismo (*autós, seipsum, self, Selbst*), es principio de su propia praxis, contenido en ella todo el conjunto diferenciado de operaciones cuyo objeto es el propio beneficio natural y aquellas relativas a la interacción ambiental⁶⁹. El conjunto mencionado es variable, constantemente actualizado según diversas capacidades del organismo viviente y, en tanto sujetos, relacionado a los actos psicosomáticos como las sensaciones, percepciones, emociones, sentimientos y todo tipo de especies cognitivas, es decir, a los eventos psíquicos a los que poseemos acceso inmediato fenoménico, a partir de los cuales es dispuesta la praxis en un modo intencional específico⁷⁰.

Poseyendo estas vivencias fenomenológicas, experimentamos también nuestro cuerpo como propio y disponemos de él en tanto dispuesto para la motricidad⁷¹.

⁶⁶ En este sentido, tal como Romano bien afirma, si fuéramos privados de la propia potencialidad de la autoconsciencia, no seríamos reducidos a una conciencia angelical o a un puro Yo trascendental; cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 132. La persona subsiste aún en la autoconsciencia de ser sí misma, como en el estado embrionario, por ej. Esto es recuperado por Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 136, mencionando a otros autores que dan cuenta de ello como Wojtyla, K. (2003). *Metafísica della persona*. Milán, Bompiani; Gallagher, S.; Shear, J. (eds). (1999). *Models of the Self*. Thorverton, Imprint Academic.

⁶⁷ Cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 136-137.

⁶⁸ Acerca de esto, ver *Ibid.*, 131-140.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 128.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 128-129.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 131.

De este modo, bajo el tratamiento de nuestra praxis en tanto relación Yo-cuerpo y Yo-sí mismo, podemos proponer un modo de concepción de cuerpo vivido no sujeto al dualismo cartesiano, al materialismo naturalista o a la fenomenología radical de la encarnación en el mundo de la vida, con sus obstáculos propios. A la vez, en cuanto es posible dar cuenta del «cuerpo intencional» en tanto sujeto que incide como agente en sus propias acciones⁷² – haciendo gestión de dicho cuerpo en vinculación a los eventos/actos psíquicos – podemos también formular apreciaciones en torno a la relación cuerpo-mente. Intentaremos hallar claridad en cuál es la posición del autor respecto de esta temática.

1.4. En torno a la relación entre mente y cuerpo

Sin escapar de la dualidad del lenguaje a través de expresiones antropológicas como sujeto encarnado, Romano conforma lo que podríamos llamar un monismo holístico fenomenal no-científico (entendiendo ciencia en sentido experimental). Este tipo de monismo se trata de una visión reactiva al dualismo, que rechaza la distinción de lo humano en elementos más o menos independientes, fundiendo las dimensiones humanas diversas en una unidad, “disolviendo la complejidad en favor de una comprensión más simple”⁷³. Por ello, la mirada antropológica del pensador francés se orienta al ser humano como una totalidad, es decir, de manera holística, sin arrebatarle su corporalidad ni quitarle sus experiencias fenomenológicas psíquicas. Por el contrario, corporalidad y experiencias se hallan presentes en un único ser del que solo podemos predicar lo que de él experimentamos perceptualmente, siempre y cuando prescindamos de toda descripción que las ciencias experimentales puedan hacer a su respecto.

En la perspectiva de Romano, los eventos psíquicos o mentales se presentan en torno a capacidades mentales (ser-consciente), atribuibles al modo en que se aparecen los seres humanos y uno mismo en la experiencia cotidiana de la vida. El dinamismo psíquico cognitivo es relativamente independiente a la corporalidad,

⁷² Esta auto-causación libre no comporta una causación total o absoluta de toda la agencia personal, sino que las acciones que llamamos libres son causas parciales y a la vez decisivas de la conducta. En el acto voluntario concurren múltiples estratos causales, como los hábitos, la memoria, la historicidad particular, los contextos sociales, entre otros; acerca de esto y de los múltiples modos interrelacionados de causación en distintos niveles de la persona humana, ver *Ibid.*, 136-140.

⁷³ Lombo, J. A.; Giménez Amaya, J. M. “Cuerpo viviente y cuerpo vivido”, 359.

puesto que es con él que conocemos fenomenológicamente, pero estando a la vez encarnado el sujeto que conoce. Sin embargo, con cierta oscuridad es que se da el evento de lo psíquico, ya que, en su intento de evitar tanto su reducción a lo físico como una sustancialidad pensante cartesiana, acaba por presentar las propiedades mentales con cierta diferencia respecto de las propiedades físicas. Así, menciona que podemos afirmar un cuerpo dotado de propiedades como las psíquicas – mientras la relación cuerpo-mente se esfuma – presentando una especie de vinculación modal epifenoménica: las capacidades psíquicas se manifiestan como modos fenomenales que surgen con cierta espontaneidad en la corporalidad visible.

De igual modo, por la radicalidad de sus afirmaciones, parece que no es posible afirmar actos mentales sin estar inheridos al cuerpo fenomenal, por lo que no podemos afirmar supervenencia o emergencia alguna, ni secuenciación causal o cronológica respecto de los eventos físicos. Ni determinación, ni condicionamiento, ni orientación es posible predicar de unas respecto de las otras, sino únicamente que gozan de un sentido o significancia compartida en su mostrarse en el mundo de la vida. Asimismo, el dinamismo respecto de lo afectivo no es, más allá de su dualismo estesiológico estratificado (en razón de interioridad o exterioridad según las cualidades primarias o secundarias), psíquico o físico, sino uno solo (psicofísico); un sentir que a la vez es afección corporal y afección mental. Esto evidencia el monismo, puesto que no hay interacción o causalidad entre la percepción sensible corpórea y la sensibilidad egocéntrica íntima.

En algún modo, podríamos llegar a afirmar que se halla una especie de interaccionismo horizontal entre eventos psíquicos y físicos, en cuanto los primeros se dan con los segundos en un único y simple evento fenomenal psicosomático cuyas propiedades son, a la vez, físicas, en tanto brindan experiencia sensible, y mentales, en cuanto ofrecen significados interpretables por la actividad consciente. Así se intenta salvaguardar la posibilidad del conocimiento fenomenológico radical a costa de una reducción antropológica profunda. De cualquier modo, esto recae nuevamente en el principio epistemológico, fenomenológico y ontológico de la percepción en el mundo de la vida que el autor ha asumido también como actitud filosófica. Esto último se debe a que, así como no se afirma que haya mente o conciencia, con la misma arbitrariedad se asevera que sí existe un ser-consciente subjetivo en tanto acción intransitiva.

Esto trae diversas problemáticas, por ejemplo, en relación con la diferencia antropológica respecto de los animales no humanos, que sólo serían distinguibles

por poseer determinaciones fenomenales o modalidades de aparición diferentes en el orden de la sensibilidad fenomenal. Mientras tanto, en términos psicosomáticos deben entenderse como iguales, a menos que se introduzca el uso de la analogía, que exigiría asimismo un uso analógico para las capacidades humanas. Por otro lado, en su visión, las representaciones de especies cognitivas (objetos intencionales y *qualia*) recaerían en una fundamentación por parte de la percepción fenoménica, debido a la escasa constitución psicológica que poseería el ser humano, esto es, en un enclave fenomenista. En materia lingüística y del conocimiento, la variabilidad de fenómenos podría permitir una relatividad contextual del lenguaje y de la ciencia, puesto que a cada modo de aparecer le correspondería una expresión lingüística y científica, por no haber fundamento noético y ontológico, sino solo fenomenal contextual. Toda expresión cobraría, a nuestro parecer, el carácter temporal indexical. En el orden ético, no sería necesario preguntar por la posibilidad de valores éticos, sino que, aceptado un criterio de bondad o maldad, todo aquel que se manifieste fenomenalmente con cualidades asumidas como buenas, entonces será afirmado como virtuoso sin necesidad de serlo. Esto es, una antropología vacía de *anthropos*.

Debe decirse que, si se comprende el monismo de Romano de un modo racionalista, y la corporalidad como modo de aparecer de los sujetos, podemos entonces preguntarnos con justicia si la fenomenología optará por describir la subjetividad corporeizada en su totalidad o se interesará por los fenómenos psíquicos que vivencia (en tanto brindan el sentido de la vida en el mundo). Si este último es el conocimiento de relevancia, puesto que nos brinda aquello que posee un verdadero significado existencial, ¿qué nos detiene a afirmar que el cuerpo es, como en términos de Leibniz, un «fenómeno bien fundado»? Mas, si optamos por la primera opción, ¿quedá para la fenomenología únicamente la tarea de la descripción de modos de aparecer en la búsqueda infértil de un sentido «hipostático» detrás de ellos? Esto implica un fenomenismo o un dualismo ontológico que Romano intenta descartar, cumpliendo su fenomenología una paradoja o contrasentido. A nuestro modo de ver, aquí se evidencia otra vez el fenomenismo existencial que limita la posición fenomenológica del autor y en que recae como conclusión.

La posición de Claude Romano, a fin de cuentas, no nos resulta suficiente para admitir el rechazo total de toda forma de distinción del cuerpo como *Leib* y *Körper*, sino que, por el contrario, ha presentado múltiples defectos y obstáculos. Es por ello que podemos afirmar, según lo que hemos expuesto hasta aquí, que el cuerpo vivido sí existe tanto como el cuerpo en tanto objetivo. Esto correspondería

a diversas nociones analógicas capaces de expresar las diversas dimensiones de la vida humana, esto es, sus estratos fisicoquímico, biológico, neurovegetativo sintiente, psíquico intencional y personal espiritual (intelectivo-volitivo). Así, pueden ampliarse las nociones, sin caer en distinciones sin fundamento, sino a partir de los diversos sentidos dados en la especificidad del ser humano, esto es, distintas razones formales. Ejemplos de ello son el cuerpo tomado en la perspectiva biológica (cuerpo orgánico), en tanto disponible y dispuesto para el uso voluntario (cuerpo voluntario), en cuanto dimensible y sujeto a las leyes físicas (cuerpo matemático, cuerpo físico) y en relación a la propia subjetividad que se vivencia de manera encarnada (cuerpo vivido)⁷⁴.

Múltiples formulaciones han dado cuenta de estos niveles de la corporeidad, logrando una comprensión ontológicamente fundada de la vinculación entre el Yo y el sí mismo, el cuerpo y la mente inmaterial⁷⁵, en estas dimensiones de la persona humana. Evitando el monismo materialista y el dualismo psico-físico extrínseco, estas propuestas no reduccionistas dan cuenta de la humanidad total en su compleja constitución y su dinamismo psicosomático multiestratificado, haciendo hincapié en su complejidad, pero no desestimando la posibilidad de su conocimiento. Se sustenta así un inicio antropológico y psicológico que contribuye a la perspectiva fenomenológica de la corporalidad viviente. Ejemplos de estas producciones son las elaboradas por José Ángel Lombo y José Manuel Gutiérrez, Juan José Sanguineti, Leonardo Polo, Karol Wojtyla o Edith Stein. Así es que, recobrando también el valor de la interacción entre perspectivas en primera y tercera persona, puede darse cuenta de la necesidad de un tratamiento filosófico de la mente en vinculación al acceso fenomenológico a la experiencia. De ello da cuenta, en cierto sentido, lo que algunos han llamado neurofenomenología⁷⁶.

⁷⁴ Acerca de esto, Sanguineti recupera las nociones presentadas por santo Tomás de Aquino: la corporeidad en virtud de su pertenencia al género substancia dimensional, o *corpus sensibile* (de extensión y carácter empírico-mensurable); tomado en relación con el género cantidad, o *corpus mathematicum* (tridimensional *in abstracto*); y en cuanto dimensión material del ser vivo, con adición de las perfecciones vitales vegetales, animales y humanas; cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 88-91.

⁷⁵ Para una perspectiva de la relación cuerpo-mente inmaterial no dualista ni materialista en una visión filosófica de la mente con fundamento ontológico, ver Sanguineti, J.J., "La mente inmaterial en Tomás de Aquino", en *Ibid.*, 99-117.

⁷⁶ Acerca de esto, ver Montero Anzola, J. (2008). "La neuro-fenomenología: una reflexión sobre las metodologías en primera persona en el estudio de la conciencia", en *Universitas Philosophica*, 25 51, 115-140; Escudero, J. A. (2012). "Mente y cuerpo. Las aportaciones de la fenomenología genética de Husserl a las nuevas ciencias cognitivas: El caso de la neuro-fenomenología", en *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 293-298; Noejovich, E. (2019). "El

En última instancia, estamos de acuerdo con el autor en afirmar que reflexionar acerca del cuerpo desde una perspectiva fenomenológica, “lejos de ser una tarea simple e inmediata, en realidad nos exige repensar la historia de la filosofía como un todo”⁷⁷. Empero, no se nos figura el objetivo de este repensar como un “cuestionar esa historia en la forma más radical posible y poner a prueba algunas de sus tesis más centrales”⁷⁸, sino recobrar aquellas propuestas y posiciones que, por su valor sapiencial, son dignas de ser llamadas filosóficas y de ser heredadas bajo el título de tradición, pues, con amor a la verdad, siguen siendo capaces de educar nuestra conocimiento aún en desarrollo, en medio de las dificultades de los caminos ya andados y de los nuevos senderos aún por recorrer. Por ello, “el problema del cuerpo no es solo un problema, una tarea entre otras para la fenomenología. Es una que obliga a la fenomenología a repensarse a sí misma una y otra vez”⁷⁹.

1.5. Conocimiento antropológico y posibilidades para la fenomenología

Hasta aquí, hemos tratado la antropología en la fenomenología existencial de Romano, señalando y caracterizando sus expresiones psicológico-antropológicas más relevantes, para luego indagar en ellas en atención al acceso fenomenológico a la corporalidad y al dinamismo psicosomático de la operatividad humana. Atendiendo a la importancia de la relación entre el Yo y la corporalidad y el cuerpo y la mente, hemos sido guiado hacia el descubrimiento de nuevos obstáculos en el pensamiento del profesor de la Sorbona, y hacia la denominación de su postura como un monismo holístico fenomenal, existencial y anticientífico. Ahora bien, su filosofía del hombre, esclarecida en consideración de una visión realista de la persona humana, demuestra ciertos rasgos que delimitan no sólo el conocimiento antropológico, sino también las posibilidades de la fenomenología.

A nuestro modo de ver, la presentación de Romano lleva en sí el carácter de novedad en tanta magnitud como en el de radicalidad y dificultad, exigiendo de nosotros una comprensión más allá de los límites visibles de la fenomenología y,

problema mente-cuerpo y el dualismo naturalista: bases para considerar rechazar un acercamiento naturalista y considerar seriamente un acercamiento fenomenológico al problema de la conciencia”, en *Estudios de Filosofía*, 17, 125-149.

⁷⁷ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 467-468.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

muchas veces, exigiendo una iluminación desde fuera de ella para los elementos más oscuros y sin desarrollo global o sistemático.

Comprendemos, a fin de cuentas, que, frente a la imagen científica del mundo que sí existe como actitud en ciertos ámbitos de las ciencias, Romano no reduce el cosmos a categorías cuantitativas. Sin embargo, tampoco las propiedades cualitativas de la realidad hallan en su tratamiento una profundización o explicación. Afirmar que el mayor rasgo distintivo de la corporeidad es ser lugar de inherencia al mundo como sujetos es, en el mejor de los casos, una reducción de lo que significa el cuerpo humano. Se trata de un sometimiento a verse la carne como sitio en un eje de coordenadas delimitadas geométrica o intersticialmente y determinadas *a priori*. No un ser personal vinculado con el *kosmos*, sino un sujeto incrustado en un cuerpo, cuya carne o rostro no comportará jamás fenómeno excedente, ni será llamado por uno a recibir lo dado.

La propuesta de fenomenología radical de la encarnación no nos parece merecer un desarrollo al modo de línea programática, tal como sugiere el autor, por encima de toda otra formulación fenomenológica del cuerpo vivido. Se trata de una verdadera pérdida en la potencialidad del concepto. A nuestro modo de ver, este no es únicamente el cuerpo como se presenta fenomenalmente a la propia conciencia, sino que se trata de la íntima unión entre la conciencia y el cuerpo, al punto de poder afirmar que no se halla un individuo psíquico y corpóreo, sino un individuo psicosomático en que conciencia y cuerpo se distinguen sólo por distinción de razón. El cuerpo sintiente y sentido, vivo y vivido, es reducido gravemente por el autor a cuerpo aparecido en la conciencia.

Esta visión antropológica nos posiciona en la necesidad de preguntarnos acerca de las actitudes fundamentales de la fenomenología, es decir, si es debido atender a una interacción interdisciplinar entre fenomenología y ontología o fenomenología y ciencias particulares. La visión de Romano presenta una visión rígida, inflexible y radical en estos términos, clausurando la fenomenología en sí misma y volviéndola súbdita del principio de carencia de presupuestos recayendo en un fenomenismo descriptivo. La interrogante se vuelve reflexiva hacia la cuestión por la fenómeno-*logía*, esto es, cuál es el *lógos* al que podemos acceder en, con y por los fenómenos.

Asimismo, la pregunta se torna epistemológica y ética, si nos mantenemos, en cierto modo, en los propios términos del autor: ¿acaso no nos hallamos con la necesidad de responder al rostro del otro presente en el mundo de la vida? ¿No

debemos entregarnos a sus propuestas no por la mera argumentación, sino por el principio ético de darnos al llamado que comporta la sabiduría de los otros y el aporte teórico y práctico de los que goza? Mas, no creemos que esto sea posible en el proyecto radical de un fenomenismo en que no haya evidencia (*enárgeia*), como acto cognitivo, que brinde al sujeto un convencimiento de la existencia y de las propiedades con que se manifiesta tal existencia. Esta únicamente puede darse admitiendo una inteligibilidad del ser de las cosas relativa a la capacidad intelectual del hombre (fundamento ontológico de la evidencia)⁸⁰. Un conocimiento evidente inmediato, que implica relación con la verdad en un acto subjetivo, abre la percepción hacia las posibilidades del juicio, esto es, el juicio perceptivo, aun sabiendo que *non omne apparens est verum*⁸¹.

Puesto que de otro modo la verdad sería solo un aparecer, concluimos que el pensamiento de Romano requeriría un tratamiento de esta cuestión. Y, ya que de la evidencia psicológica deriva la gnoseológica – es decir, que la posición gnoseológica de Romano se apoya en sus afirmaciones psicológico-fenomenológicas –, también podemos afirmar que su concepción antropológica y fenomenológica es la que orienta su mirada del conocimiento y la ciencia. Esta es dirigida hacia un pseudo-fundacionalismo fenomenológico empírico, que justifica las creencias que sostiene únicamente a partir de la percepción sensible de lo fenomenal. Mas, ante cierta insuficiencia, abre paso a cierto coherentismo argumental, para, en última instancia, introducir un modo de confiabilidad en la *phrónesis* hermenéutica.

Por ello, creemos también pertinente, para el provecho de la fenomenología, recobrar una concepción de ciencia no radicalmente reductiva, sino que asuma que “el modo de manifestarse de la verdad en cada ciencia debe ser conveniente a lo que cae bajo la materia de esa ciencia”⁸². Así, puede aceptarse que “no se da certeza ni puede exigirse del mismo modo en todos los discursos relativos a alguna temática sobre la cual razonamos”⁸³. Por ello, nos parece que no se debe admitir un único punto de partida y una sola fuente de conocimiento para la filosofía y la fenomenología de la corporalidad, sino que es posible y adecuada la inserción de los estudios en metodologías con perspectiva de aceptación filosófica de conocimientos científicos en cuanto esgrimido como seguros⁸⁴.

⁸⁰ Cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 46-47.

⁸¹ Cita de Tomás de Aquino (*In IV Metaph.*, 15, 716; 9, 661-662), retomada por *Ibid.*, 49.

⁸² Texto de Tomás de Aquino (*In I Ethic.*, 3, 32), recuperado por *Ibid.*, 79.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 121. “Una de las tareas de la filosofía es la de dar una interpretación de fondo de los resultados científicos”; *Ibid.* En ningún sentido se trata de una pretensión de dem-

Conclusiones

En el discurrir de nuestra exposición hemos presentado los postulados fundamentales de Claude Romano en torno a la problemática de la corporalidad a partir de sus dos artículos relativos a esta materia, atendiendo también a otros textos del autor sobre temáticas lindantes. Consideramos sus argumentaciones, estableciendo algunas críticas bajo un análisis de conjunto, a fin de rechazar su tesis principal: el olvido de la tradicional distinción entre cuerpo vivido o *Leib* y cuerpo objetivo o *Körper*. Por el contrario, a nuestro parecer hemos evidenciado la necesidad de aceptar dichas nociones incluso en el marco de una conceptualización diversa de la corporalidad. Ha sido la actitud realista respecto del ser humano y el ser la que nos ha motivado en variados argumentos en favor del término análogo de cuerpo que presentamos.

Criticar el uso cerrado de la noción de cuerpo fenomenal ha sido uno de nuestros objetivos, en la medida en que lográsemos desentrañar los principios que fundan las afirmaciones del autor francés. Para ello, nuestro intento fue aquel de generar, en última instancia, una visión sintética de la concepción antropológica de Romano, en razón de sus características básicas y su discurso fenomenológico. Cotejando su exposición junto a una comprensión filosófica de la mente de raigambre ontológica, tratamos acerca de la posibilidad de una integración de la noción de cuerpo vivido en una consideración de la constitución compleja del ser humano.

Por ello, hemos evidenciado el punto de partida fenomenológico radical que se haya en la perspectiva asumida por el autor desde el inicio. Esta se manifiesta en el principio epistemológico (y fenomenológico-ontológico) del mundo de la vida o *Lebenswelt*. Sus afirmaciones psicológicas y antropológicas son deudoras de las potencialidades que tributa el autor al acceso fenomenológico en cuanto

ostración por métodos científicos (de las ciencias naturales). Más bien, se pretende una interacción interdisciplinar, por ejemplo, con las ciencias cognitivas y de la mente (neurociencias, neuropsicología). Estas hacen uso de conceptualizaciones tanto teóricas como empíricas de las ciencias naturales en vinculación a nociones psicológicas y sociales, irreductibles a ideas físicas. La dificultad se acrecienta frente a la falta de rigurosidad conceptual en temáticas como las aquí trabajadas, y acaba por ser un obstáculo sin salida aparente al sostenerse propuestas reductivas. Los estudios, en este sentido, se tornan reductivos en razón de su método, y en ello puede caer una fenomenología radical: en una metodología incapaz de reconducirnos hacia el sentido, sometiendo a lo dado a una mera simplificación, carente de significancia profunda, por la exaltación de lo fenomenal; cf. *Ibid.*

ceñido a dicho principio. La actitud, que a través de todo ello se manifiesta, es la de una radicalizada falta de presupuestos y crítica de prejuicios como exclusión de todo enunciado no aparecido al observador fenomenológico en el mundo de la vida, esto es, el principio de *Voraussetzunglosigkeit*.

Romano traduce esta actitud en un señalamiento del prejuicio científico moderno, gestor inicial de los conceptos de cuerpo como objeto. A este se deben tanto las posiciones materialistas como dualistas, permitiendo una única salida, o sea, su propia perspectiva fenomenológica, según ha afirmado el pensador. Sin embargo, hemos señalado las dificultades fenomenológicas que se originan a su alrededor, en su intento de una visión pura no-teorizante. Estos obstáculos, que hemos señalado por su impronta heideggeriana radicalizada, asociados a una reformulación – en algunos casos – de la hermenéutica de la facticidad, se vinculan a los siguientes elementos clave:

1. La limitación excesiva de las fronteras de la fenomenología por un «pensamiento cognoscitivo», que acentúa la falibilidad de las facultades humanas. Esto se visualiza en su comprensión mediatizada del acceso a los fenómenos, en razón de los conceptos heredados y los usos lingüísticos determinativos (*Sprachlichkeit*).
2. La denostación de la filosofía como ciencia sapiencial, reduciéndola a la fenomenología radical y una práctica meramente argumental. Esto se manifiesta en cierto desprecio de lo teórico-científico y sobrevaloración de la experiencia preteórica como ámbito originario del conocimiento científico, que aquello primero únicamente perturba y corrompe.
3. La sujeción del sentido de lo dado y de la actividad humana al apriorismo de la experiencia sensible en el mundo de la vida (la mundanización como condición de posibilidad en que mundo y sujeto son imbricados). Este postulado ha sido puesto en interacción con la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, subrayando la relevancia de la experiencia de la evidencia, la intuición hermenéutica y la planificación o cumplimiento (*Erfüllung*) sostenidas por Heidegger, que en absoluto son afirmadas por Romano, ni siquiera en un modo renovado. Esto contrae una fenomenología fundamental incapaz de indagar en el ente en cuanto ente y en lo dado más allá de la fenomenalización.

4. La oscuridad de su doctrina respecto de las esencias y nuestra relación cognoscitiva y personal con ellas, únicamente comprensible bajo un imperativo de los conceptos apriorísticos subjetivos. Así, se rechaza el conocimiento del horizonte propio de lo dado con su sentido en razón de la fenomenalidad como modalidad de apariencia de las cosas. Este modelo hermenéutico-lingüístico, en que los sentidos que se nos representan son únicamente composiciones lógico-fenomenológicas a partir de datos sensibles, lo hemos llamado fenomenismo.

Estos elementos, que manifiestan la desmedida radicalización de las actitudes y principios esgrimidos por Romano con toda anterioridad al discurrir filosófico, atraviesan con rigurosidad las centrales afirmaciones antropológicas que el fenomenólogo brinda. Estas han sido expuestas y contraargumentadas hacia la mitad de la primera parte de nuestro desarrollo, demostrando sus caminos sin salida y sus contradicciones o, al menos, sus graves dificultades.

El análisis que mencionamos ha tenido en cuenta también la descripción del autor respecto de la corporalidad según Husserl y de la sensibilidad según aquel primero. Esta descripción nos ha conducido a reafirmar una de nuestras tesis: que el autor no ha logrado superar una interpretación propia de los textos husserlianos, ni ha conformado una posición propia capaz de evidenciar la necesidad de rechazar la propuesta husseriana en favor de su posición basada en la sensibilidad y la argumentación. Por el contrario, creemos que ha sido posible demostrar la necesidad de una perspectiva más amplia, capaz de dar cuenta de los variados niveles ontológicos del ser y su expresión conceptual analógica. Los rasgos y características considerados en torno al enfoque fenomenológico de Romano fueron especialmente tratados en el aspecto antropológico de su filosofía, a fin de esclarecer cómo son comprendidas las relaciones entre Yo y sí mismo y cuerpo y mente. Así, el acceso fenomenológico a la corporalidad nos detuvo en el dinamismo psicosomático humano a fin de dar cuenta de su unidad. Finalmente, hemos señalado ciertas consecuencias que la visión radical de Romano trae aparejadas para la fenomenología.

Bibliografía

- ARREGUI, J. V. y J. CHOZA. (1992). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid, Rialp.
- ESCUDERO, J. A. (2012). “Mente y cuerpo. Las aportaciones de la fenomenología genética de Husserl a las nuevas ciencias cognitivas: El caso de la neurofenomenología”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 293-298.
- GALLAGHER, S. & J. SHEAR. (eds.). (1999). *Models of the Self*. Thorverton, Imprint Academic.
- GIMÉNEZ AMAYA, J. M. y J. A. LOMBO. (2015). “Cuerpo viviente y cuerpo vivido: algunas reflexiones desde la antropología filosófica”, en *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinares*, V, 357-385.
- HEIDEGGER, M. (1987). 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, [Primer curso traducido por Jesús Adrián Escudero como (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder].
- HUSSERL, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas; (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica. [(1991). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie, Zweites Buch*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer; Hua IV. *Phänomenologisches Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag, Martinus Nijhoff].
- JONAS, H. (1982). *The Phenomenon of Life*. Chicago-London, The University of Chicago Press.
- KANT, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. México, Ed. Porrúa.
- MONTERO ANZOLA, J. (2008). “La neuro-fenomenología: una reflexión sobre las metodologías en primera persona en el estudio de la conciencia”, en *Universitas Philosophica*, 25 51, 115-140.
- NOEJOVICH, E. (2019). “El problema mente-cuerpo y el dualismo naturalista: bases para considerar rechazar un acercamiento naturalista y considerar seriamente un acercamiento fenomenológico al problema de la conciencia”, en *Estudios de Filosofía*, 17, 125-149.
- RODRÍGUEZ, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la filosofía: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín: UNSAM Edita.

- ROMANO, C. (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.v0i23.7559>
- (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”. *Continental Review* 49 (4), 445-468.
- (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”. *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 20, 120-136.
- SALINAS, G. S. (2024). “Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano”. *Investigaciones Fenomenológicas*, 21, 145-177. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.21.2024.40033>
- SANGUINETI, J. J. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario: Ed. Logos Ar.
- SPINOZA, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Ed. Orbis.
- WOJTYLA, K. (2003). *Metafísica della persona*. Milán, Bompiani.

Recibido 22-02-2024

Aceptado 23-07-2024