

Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano

Agustín Serrano de Haro*. Instituto de Filosofía, CSIC (España)

Recibido 05/06/2023

Resumen

El ensayo es una réplica al artículo de Claude Romano «Après la chair». Sostengo en él que las dos objeciones fundamentales que el filósofo francés plantea a la comprensión husserliana del cuerpo vivido se basan en una interpretación incorrecta de la distinción entre *Körper* y *Leib*. La condición corpórea de los vivientes no alude en absoluto a la objetivación científica de los organismos, sino a la dimensión de cosa de la experiencia, perceptible, visible, tocable, que posee todo ser vivo en el mundo de la vida. La condición corporal de los vivientes, por su parte, no nace del fenómeno de las dobles sensaciones en que el cuerpo se toca a sí mismo, sino que remite a la condición espaciosa de la sensibilidad táctil que, al extenderse por principio, es el fundamento descriptivo de que puedan duplicarse las sensaciones en el contacto entre miembros corporales. La conclusión es que la pretendida superación de la fenomenología husserliana del cuerpo es, en este caso, una apuesta vacía.

Palabras clave: cuerpo vivido, cosa del mundo, Claude Romano, Edmund Husserl.

Abstract

About my body in the world of life: a critique of Claude Romano

The essay is a reply to Claude Romano's article «Après la chair». I argue that the two fundamental objections that the French philosopher raises to the Husserlian understanding of the lived body are based on an incorrect interpretation of the distinction between *Körper* and *Leib*. The physical condition of the lived body does not refer at all to the scientific objectification of organisms, but to the dimension of thing of the experience, perceptible, visible, touchable, which every living being in the world possesses. The first-person condition of the body, for its part, does not arise from the phenomenon of double sensations in which the body touches itself, but refers to the spatial condition of tactile sensibility which, by extending in principle, is the descriptive basis for the fact that sensations can be duplicated in the contact between bodily members. The conclusion is that the pretended overcoming of the Husserlian phenomenology of the body is, in this case, an empty attempt.

Key words: Lived body, Thing in the world, Claude Romano, Edmund Husserl.

* Este ensayo forma parte de la obra *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida*. Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2021, pp. 101-118. El libro, editado por Rosario Neuman Lorenzini, tuvo su origen en la jornada de discusión sobre «El cuerpo» organizada en el año 2019 por la Facultad de Filosofía de la universidad editora. Se reproduce ahora en Eikasía sin más variación que algunas mejoras de estilo y gracias a la amable autorización del servicio de publicaciones de la Universidad San Dámaso.

Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida. una crítica a Claude Romano

Agustín Serrano de Haro. Instituto de Filosofía, CSIC (España)

Recibido 05/06/2023

§ 1.

En la prestigiosa colección Epiméthée, que acoge sin cesar la gran fecundidad de la fenomenología francesa, apareció el año pasado (2019) una recopilación de ensayos de Claude Romano bajo el sugerente título de *Les repères éblouissants*. La expresión tomada del poeta René Char es traducible por *Los hitos deslumbrantes*. El subtítulo del libro toma, en cambio, un aspecto más programático, y reza *Renovar la fenomenología*. Con buen sentido advierte el autor en el prólogo de que la renovación por él buscada se opone a toda vocación de insularidad en torno a unas certezas de método o de contenido que fueran las privativas del movimiento fenomenológico. La capacidad de Romano para dialogar productivamente con pensadores y corrientes del «mundo analítico» queda desde luego corroborada en varios capítulos del volumen, el cual no constituye, sin embargo, una mera compilación de estudios académicos y discusiones técnicas. En estas páginas el pensador francés aboga con decisión por un nuevo «realismo fenomenológico», que, a diferencia del antiguo del Círculo de Gotinga, podría o merecería llamarse más adecuadamente «realismo del mundo de la vida». La centralidad teórica de la noción husserliana de mundo de la vida, que se depura de los compromisos idealistas en que Husserl la mantuvo, permitiría a la fenomenología una participación mucho más significativa en los grandes debates del pensamiento contemporáneo y traería consigo una perspectiva prometedora para la filosofía actual. Tal es la convicción de Romano.

Es verdad que el lema «renovar la fenomenología» tiene a estas alturas del siglo XXI un cierto aire de *ritornelo*, de proclama numerosas veces repetida. A favor de Romano cuenta, empero, no sólo la serie importante de obras significativas que respaldan su trayectoria científica; en la cual destaca, sin duda, su rica meditación, ontológica,

fenomenológica, crítico-cultural, sobre la categoría de acontecimiento. También avala su empeño, en particular, el hecho de que este volumen reserve la tercera parte del conjunto de textos a grandes asuntos de la fenomenología en los que el nuevo realismo descriptivo se pone a prueba y se da a conocer, se pone en movimiento y se acredita moviéndose, por así decir. Los temas fundamentales que el pensador francés somete a reconsideración en esta sección final son la noción de cuerpo vivido, la comprensión de la alteridad —en que por cierto recurre con fuerza al pensamiento de Ortega en *El hombre y la gente*—, la idea de la intencionalidad afectiva o emocional y la tematización de los hábitos del sujeto. Un pensamiento fenomenológico que, a la altura de su tradición y en diálogo abierto con otras orientaciones filosóficas y con la propia historia de la filosofía, fuera capaz de avanzar en todas estas direcciones renovaría, sin duda, las aspiraciones y los logros de la fenomenología. En las breves páginas de que dispongo quisiera proponer yo un examen del tratamiento que Romano ofrece del primer gran tema; es decir, de la problemática del cuerpo propio, del fenómeno «cuerpo mío». Tengo ciertas dudas de principio acerca de la alternativa teórica que el filósofo francés defiende en este capítulo de su libro, cuyo título es justamente «Après la chair»: «Después del cuerpo vivido»¹. No estoy yo seguro de que la renovación de la fenomenología del cuerpo vivido que se propugna no descansa sobre algunas incomprensiones que condicionarían seriamente sus potencialidades y aplazarían las promesas.

A modo de entrada en el examen, permítaseme reproducir el anuncio que el prólogo de la obra hace del contenido de ese capítulo sexto, al que circunscribiré todas mis consideraciones. El autor expresa su propósito del siguiente modo:

Buscamos igualmente establecer que, al contrario de lo que han creído los numerosos fenomenólogos que han tomado por una «evidencia» la distinción *Leib/Körper*, esta distinción permanece en Husserl demasiado solidaria de sus postulados idealistas, y de su entera arquitectura trascendental, como para poder considerarla sustraída a toda crítica. Nosotros esbozamos un análisis alternativo del cuerpo fenoménico tal como él se nos ofrece en el mundo de la vida desde el punto de vista de nuestra experiencia primordial; una descripción incompatible con la distinción cuerpo

¹ Una primera versión de este ensayo apareció en el *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. XXI, 2, 2013, pp. 1-29, y una traducción inglesa (por Samuel Webb) bajo el título «After the lived-body», muy próxima a la versión definitiva, pudo leerse en *Continental Philosophy Review*, 49, 2016, pp. 445-468.

vivido/cuerpo físico, en sus diferentes versiones, incluidas las poshusserlianas, y que tiene lugar en el marco de una refundación *realista* del concepto de *Lebenswelt*. [Romano, 2019: 12-13]²

La crítica de la crítica que a continuación yo ofrezco se guía por un interés conceptual, y no hermenéutico, razón por la cual me atenderé en exclusiva a las muy delimitadas fuentes husserlianas que el propio Romano toma en consideración.

§ 2.

En mi opinión, «*Après la chair*» describe con auténtica agudeza y hondura una parte esencial del argumento de *La crisis de las ciencias europeas*. «El gesto filosófico de raro radicalismo» del último Husserl consistiría en afirmar que el mundo sensible de nuestra existencia cotidiana «es el mundo real» (*ib.*: 176). La realidad que está a la vista, que se ofrece constantemente a nuestra percepción y acción, posee una consistencia suya propia, que no se sostiene sobre las objetividades exactas que la ciencia moderna concibe y construye como la única verdadera realidad. El mundo entorno de la experiencia sensible, poblado de humildes cosas y de espacios primeramente recorribles, habitado por seres vivos que se mueven en su interior, este entorno cruzado para el ser humano de significados sociales y culturales, este mundo que reconoce el paseante urbano y el campesino, el artesano, el profesor y el trabajador industrial, subsiste de manera autónoma respecto del universo físico-matemático cuya legalidad anónima y causalidad independiente la ciencia moderna asume y fija. El planteamiento husserliano asumiría entonces, más bien al revés, que el reino de las legalidades objetivas del físico, del químico, del biólogo, del fisiólogo, en suma, los reinos de las ciencias objetivas presuponen el suelo de la experiencia precientífica y remiten a él como condición de posibilidad de su sentido y de todos sus referentes. La presentación de este argumento nuclear de la obra de 1936 por parte de Romano me parece particularmente certera por cuanto no se limita a subrayar la anterioridad genética del mundo de la vida para los seres humanos, que han empezado por ver figuras coloreadas y oír sonidos y palabras, sin saber nada de ondas y partículas. No se restringe siquiera a una anterioridad estructural en el sentido de que la existencia

² Las traducciones son mías.

humana discurra siempre, y también cuando hace ciencia, en el ámbito de las cosas visibles y tocables y de las conexiones sensibles del entorno significativo. Se trata además de afirmar una dependencia ontológica del universo objetivo-exacto respecto del mundo subjetivo-relativo; la subordinación de aquél a este no es sólo para-nosotros y en la perspectiva de nuestra vida, sino que es en-sí y en términos absolutos. Sólo el segundo sería mundo real, realidad verdadera, ser efectivo.

Romano conjuga su admirable lucidez a este respecto con su sospecha de que la posición teórica de *La crisis de las ciencias europeas* resulta esencialmente ambigua. Una toma de postura discutible, una filosofía idealista que pervive desde 1913, enturbiaría la reivindicación fenomenológica del mundo de la vida, cerrando a Husserl todo acceso a un reconocimiento ontológico-realista del mundo en que vivimos. Y es que la anterioridad en sí del mundo vivible se hacía encajar, también en 1936, en el programa de una fenomenología trascendental que exigiría a su vez retrotraer el mundo percibido a su constitución intencional por parte del sujeto. La condición radicalmente originaria del mundo sensible quedaría así condicionada de nuevo a un plano subyacente y heterogéneo: el de las funciones y acciones de un yo trascendental, que Romano se permite calificar de «acósmico» (*ib.*: 177). La profunda ambivalencia de este doble movimiento teórico: del mundo exacto al entorno vivido, y de este a la vida intencional, no podría escapar, finalmente, a la contradicción de que el mundo de la experiencia vuelve a quedar determinado y explicado en virtud de categorías, ya no objetivistas-científicas, pero sí trascendentales-subjetivas, «que ellas mismas se derivan de un pensar objetivador» (*ib.*: 179). Como si tampoco la fenomenología husserliana pudiera dejar tranquilos al árbol en el prado, a la casa en la ciudad, a los prójimos en sus vidas, y tuviera que reconducir la existencia inmediata de todos ellos al principio de una subjetividad constituyente de su sentido y validez, y que es por ello ultraobjetivadora.

No me detendré apenas en lo fundado o infundado de esta comprensión de la dimensión trascendental que Romano incorpora a su discusión crítica sobre el cuerpo vivido. Pues el filósofo francés traslada directamente la tensión fenomenológica y ontológica que atraviesa la relación del mundo de la vida con el universo objetivado de la ciencia moderna, a la contraposición entre el cuerpo tal como es vivido por el propio viviente en su entorno —*Leib*— y el organismo objetivo tal como es conocido

por el saber científico —*Körper*—. La descripción husserliana de las dos caras o dimensiones imbricadas de mi corporalidad la entiende Romano en el sentido de que el cuerpo físico, *Körper*, hace referencia al «cuerpo fisiológico y anatómico» (*ib.*: 183): es la materialidad del ser vivo una vez que los saberes biofísicos y bioquímicos la han analizado, tipificado y explicado: «El *Körper* es el objeto material ‘cuerpo’ revestido de determinaciones físico-biológicas (extensión, peso, solidez, etc.): él se encuentra enteramente en casa en el seno de la naturaleza objetiva» (*ib.*: 182). Así, pues, también cuando Husserl califica de *Leibkörper* al cuerpo mío que está en el centro del mundo de mi vida, el segundo sustantivo del compuesto alemán haría referencia a las características físico-biológicas del organismo; el *Körper*, que también soy, «no es otra cosa que un subproducto de las operaciones metódicas de abstracción e idealización propias de las ciencias de la naturaleza» (*ib.*: 182).

Y con el mismo énfasis con que Romano ha expuesto la tesis de que las construcciones teóricas de la física matemática no forman parte de nuestro mundo cotidiano de la vida insistirá ahora él en que esa realidad physicalista sostén de mi corporalidad y sujeta a las causalidades fisiológicas tampoco pertenece al mundo de la vida. De la somaticidad corpórea anónima no cabe experiencia originaria, donación «en persona», aparecer a la intuición directa. Ninguna de las nociones que se emplean en la determinación sistémica de su funcionamiento —por ejemplo, metabolismo, interacción celular, sistema nervioso— puede escapar del orden de las legalidades causales exactas y comparecer por entre las humildes cosas del mundo sensible:

En el mundo de la vida comprendido con radicalidad no podría haber objetos *físicos*, es decir, objetos en el sentido que esta ciencia les confiere, y mucho menos podría haber en consecuencia cuerpos objetivos. Conceptos físicos como los de materia o energía, conceptos biológicos como los de célula o metabolismo, no tienen ninguna aplicación en este mundo ingenuo y primordial, dado que ellos son solo el producto de la idealización científica. [*Ib.*: 180]

Así las cosas, mi primera gran duda tiene que ver con esta determinación genérica del concepto de cuerpo físico (*Körper*) y con la legitimidad de entender del modo recién indicado la vertiente corpórea de mi corporalidad, la realidad física de mi *Leibkörper*.

Lo que me sorprende notablemente en la comprensión de Romano es que en ningún momento parezca él considerar la posibilidad de que *Körper* signifique, siempre que se

predica de manera primitiva del cuerpo de un viviente, exactamente lo mismo que *Ding*. Es decir, cosa de la experiencia, realidad perceptible inserta en un entorno igualmente intuitivo. Al ignorar esta identificación de principio cuerpo-cosa, el filósofo francés desconoce que, cuando Husserl examina la dualidad original cuerpo físico-cuerpo vivido, el primero es desde luego un correlato inmediato de mi intuición, un fenómeno que aparece a la experiencia sensible. Mi cuerpo físico se halla, pues, en el mismo plano de realidad que los útiles y enseres que él mismo puede manejar, y que de hecho puede utilizar gracias a esta comunidad ontológica básica. Se halla asimismo en la misma dimensión intuitiva que los árboles contra los que puedo apoyar mi humanidad, es decir, justamente mi corporeidad, o que los animales con que me cruzo y cuyo tamaño y tipo morfológico contrastan a simple vista con el de mi cuerpo, con el de un cuerpo humano bípedo, bímano, de rostro despejado, etc. Con completa independencia de toda noticia fisiológica, mi experiencia conoce este cuerpo mío, que es cosa visible, tocable, comparable, y en él reconoce una realidad reiforme o cósmica igual que lo es el cuerpo de cualquier otro ser humano, que (justo por ello) puedo ver cómo se acerca al mío o se aleja de él y con el que (justo por ello) puedo estrechar manos e intercambiar palabras, voces, etc. Los árboles, los animales, los útiles, los cuerpos visibles de los otros y el cuerpo visible mío presentan la forma ontológica de cosas, compartiendo todas las propiedades fenoménicas de la región «cosa física»: color, figura, sonido, propiedades táctiles, movimientos locales, posesión de partes fragmentables, etc. Como integrantes del mundo de la vida, tales realidades son cosas físicas con completa independencia de que lleguen a ser o no «cosas de la Física», constructos de la ciencia.

No se trata de plantear aquí un debate de interpretación de textos, que requiriese cotejar multitud de páginas de distintas épocas, con distintos énfasis e intereses teóricos. En realidad, la distinción categorial entre el correlato básico de la experiencia sensible y los correlatos superiores de la vida de conciencia, que precisan de actividad intencional fundada: judicativa, abstractiva, constructiva, idealizadora, recorre toda la fenomenología de Husserl. Puede retrotraerse al menos a la sección segunda de la sexta investigación y permanece intacta en las *Ideas* de 1913. Pero en el contexto de esta conversación nada tan pertinente como invocar el primerísimo desarrollo del concepto

de Leib en *La crisis de las ciencias europeas* y observar cómo Husserl describe en él la relación del cuerpo vivido con las nociones de *Körper* y de mundo de la vida:

Podemos clarificar ahora, en su legitimidad muy condicionada, el giro que habla de mundo de los sentidos, *mundo de la intuición sensible, mundo que aparece de modo sensible*. La vida natural, cruzada de intereses, se mantiene por completo en el seno del mundo de la vida; y en todas las comprobaciones que ella lleva a cabo desempeña un papel preminente el retroceso a la intuición experienciante de modo «sensible». Pues todo lo que en el mundo de la vida se expone como una cosa concreta [*konkretes Ding*] tiene, desde luego, una condición corpórea [*Körperlichkeit*], incluso si no se trata de un mero cuerpo físico [*Körper*], como es el caso de un animal o de un objeto cultural, los cuales tienen también propiedades psíquicas o, de uno u otro modo, propiedades espirituales. Si atendemos en exclusiva a lo corpóreo de las cosas, ello se hace patente a la percepción únicamente en el ver, en el tocar, en el oír, etc.; o sea, en aspectos visuales, táctiles, acústicos, etc. Y en todo ello toma parte nuestro cuerpo vivido [*Leib*], que nunca falta del campo perceptivo; tal participación, que se da por supuesta y que es imprescindible, se produce justo con sus correspondientes «órganos perceptivos» —ojos, manos, orejas, etc.—. De manera consciente desempeñan estos órganos constantemente una función, y precisamente en el ver, en el oír, etc. operan ellos a una con la movilidad del yo que les es inherente, con las así llamadas *cinestesis*. Siendo cada cinestesia un «yo nuevo», un «yo hago», todas están entrelazadas en una unidad universal. [Husserl, 1976: 108]

263

Este importante fragmento pone de manifiesto que toda cosa concreta del mundo de la vida posee «condición corpórea» (*Körperlichkeit*) y que tal corporeidad se brinda a la experiencia inmediata. La riqueza de las cosas existentes se da a conocer, se da a aparecer a un ser corporal, que las puede ver y tocar al activar su propia corporalidad, al moverse entre ellas. También los animales y todos los objetos culturales, no sólo útiles y enseres sino cuadros, libros, piezas musicales, etc. cumplen con esta condición corpórea a la base de su mundanidad, la cual se ofrece al ser percipiente-corporal. En el pasaje puede repararse también en cómo la propia corporalidad percipiente comparece siempre en el campo perceptivo, vale decir: ella muestra a o ante la percepción su condición corpórea. Y por supuesto, toda esta familiaridad con lo corpóreo y lo corporal es anterior a la mirada científica y fundante de ella. Cabría preguntarse, desde luego, si no tenemos experiencia efectiva de realidades físicas que no sean propiamente cosas, en todo o al menos en parte (en la parte fundante de los otros predicados, culturales o espirituales). Husserl ha dejado rastros y desarrollos de que la Tierra-suelo, que en la experiencia inmediata no se mueve, o bien el medio

espacial, aéreo, por el que se difunde la luz y que carece de fijeza, color, son referentes dados a la experiencia que no casan del todo con la forma básica del cuerpo sólido-cosa³. Pero esta dirección nos aleja de nuestra discusión. Y es que, en cambio, mi corporalidad motriz, cinestésica, cuenta esencialmente con esta vertiente corpórea: ella es vista por los otros y también, aunque peor, por mí, es oída por los otros y por mí, puede ser tocada por los otros y por mí. Ciertamente que la motricidad cinestésica implicada en el acto de percibir nos introduce de lleno en la cuestión de que la corporalidad cuyo movimiento yo gobierno y oriento coincide con el cuerpo visible, percibido, y de cómo mi único cuerpo percipiente y percibido es una unidad que se expresa en el compuesto verbal *Leibkörper*. Pero de momento se trataba de descartar por completo la interpretación de Romano del *Körper* como el organismo fisiológico de la objetivación científica, tomando como alternativa una corporalidad también física que se da de inmediato a la percepción sensible⁴.

§ 3.

La segunda línea de crítica y de objeción que el ensayo de Romano formula guarda relación con el tratamiento que Husserl habría dispensado a la corporalidad tal como es experimentada en primera persona. El examen se desplaza, pues, a la vertiente vivida del cuerpo, o, por decirlo de nuevo con la útil dualidad de los términos alemanes, a la dimensión específicamente corporal, *leiblich*, en la unidad del *Leibkörper*. A este fin, el filósofo francés no se detiene sobre el fenómeno de la motricidad corporal implicada en todo quehacer del yo, y que, tal como acabamos de ver, *La crisis de las ciencias europeas* sí destaca de inmediato. El profesor de la Sorbona prefiere guiarse por el fenómeno, asimismo crucial, de «las dobles sensaciones» en la esfera táctil y, en consonancia, dirige su examen a los pasajes de *Ideas II* que describen esta «reversibilidad del sentir». La reversión acontece cuando una de mis manos toca a la

³ Pienso, claro está, en el manuscrito «La Tierra no se mueve», que ahora puede leerse en la traducción de *Textos breves (1887-1936)* (Husserl, 2019: 615-636). Y en relación con los «ambientes» físicos, *vid.* Husserl (1952: 53-54). (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo §16, Apéndice.)

⁴ Todas las referencias a la problemática de las cinestesias en *La crisis de las ciencias europeas* confirman desde luego la tesis de que el fenómeno originario del cuerpo en el mundo de la vida es una *körperliche Leiblichkeit*, una corporalidad que se deja ver, que se hace ver. *Vid. Hua*. VI, pp. 222, 238, 302.

otra, o cuando una de ellas roza, acaricia, palpa cualquier otra parte de mi cuerpo. Pues en ambos supuestos: mano con mano, mano que palpa, se suscitan sensaciones también en el término tocado o percibido, y no sólo en el tocante-percipiente, y estos otros datos hiléticos, estas «segundas» sensaciones, sirven además para que el propio órgano que está tocando o percibiendo venga a darse, y él mismo sea, de vuelta, o en reciprocidad, también captado. De acuerdo con Romano, se trataría del acontecimiento que permite a Husserl concebir la experiencia del «cuerpo fenoménico»: el hecho determinante de la constitución del *Leib*. En su enfoque, también la fenomenología poshusserliana y en particular el pensamiento de Merleau-Ponty habría otorgado relevancia decisiva a esta situación privilegiada de la que dependería la tematización fenomenológica de la corporalidad en primera persona.

A propósito del fragmento de *Ideas II* sobre las dobles sensaciones que «*Après la chair*» selecciona, hace entonces Romano el siguiente comentario:

Diversos puntos merecen destacarse. De entrada, es el tacto, y solo él, el que está investido con la función de hacernos descubrir nuestro cuerpo físico (*Körper*) como «nuestro», es decir, como cuerpo vivido (*Leib*). A continuación, el tacto no puede alcanzar este resultado más que por el hecho de que *sensaciones* o, de acuerdo con la terminología de Husserl, datos hiléticos táctiles son localizados en mi mano pasiva gracias a la caricia activa de mi otra mano. [...] Finalmente, y esto es sin duda lo más llamativo, toda la descripción procede como si mi carne, en un principio, fuera un simple cuerpo entre los cuerpos, es decir, como si ella en absoluto fuera para mí *mi* carnalidad. [Romano, 2019: 185-186]

Todos estos aspectos: primacía atribuida al tacto, utilización de los datos hiléticos táctiles en el fenómeno de las dobles sensaciones, tratamiento de la carnalidad como mero cuerpo, merecen la firme crítica de Romano. Según él, Husserl habría partido metódicamente de una situación estructural en que la experiencia del yo está desprovista de «todas las propiedades propiamente encarnadas», para tematizar, acto seguido, el momento en que el panorama cambia, en que la vida del sujeto desencarnado accede a una dimensión corporal, carnal (*ib.*: 186). Con indudable gracia dice Romano que el análisis husserliano de ese momento inaugural tendría algo de «gesto teatral», si es que no de escena de un conocido cuento infantil: «A partir del objeto que mi mano era anteriormente, ella “llega a ser carne” como una Bella Durmiente del bosque a la que el beso de un príncipe despierta de su largo sueño»

(ib.). La interpretación de Romano asume, en definitiva, la siguiente tesis: sólo porque se produce el fenómeno de las dobles sensaciones, se le revela al yo un objeto como siendo corporal y se produce así la noticia del cuerpo propio, la constitución del *Leib*.

En cambio, a mi juicio, la única interpretación correcta del planteamiento de Husserl es justamente la contraria. A saber: sólo porque la tactilidad es una estructura primaria de la experiencia y porque a la tactilidad es inherente de suyo una espacialidad primordial, una localización carnal primitiva, sólo por ello puede producirse, como una manifestación peculiar, el fenómeno de las dobles sensaciones. En el enfoque de Romano, a partir de una nada carnal se produce el salto a una dualidad de sensaciones localizadas, «de cero a dos», por así decir, sin paso por la unidad. En el enfoque que, a mi juicio, Husserl defiende, sólo un *Leib*, un cuerpo que ya es vivido unitariamente como sensitivo, como portador espacializado de sensaciones, puede tener dobles sensaciones. Estas no se asemejan por tanto a un beso mágico creador de la corporalidad, sino a un abrazo que la pone de relieve; no son el gesto inaugural de la condición corporal, son sólo una manifestación peculiar de ella.

La primacía otorgada al tacto por Husserl, que motiva la primera duda de Romano, como si acaso fuera un prejuicio inadvertido, es más bien un principio fenomenológico que *Ideas II* hace explícito. Lo recoge con brillantez la afirmación límite de que «un sujeto meramente ocular no podría ver su corporalidad» (Husserl, 1952: 150)⁵. Es decir: un ser consciente que careciera por entero de tactilidad no toparía con el aquí extendido y absoluto de su propio cuerpo. Las percepciones visuales, auditivas, olfativas, etc. —y este es el etcétera de la sensibilidad no táctil— de un sujeto tal no podrían por sí solas, ni tampoco en una reunión entre ellas solas, deparar un cuerpo de carne; podrían, sí, delimitar un contorno y un confín quizá estables respecto de otras figuras visibles que rodean a esta cosa visible pegada a mí, tal como ocurre con los cuerpos de ángeles, de espectros, de fantasmas, en mil ficciones literarias y cinematográficas, pero ese contorno-confín reconocible y movable carecería de la intimidad espacializada que define a la tactilidad. O, todavía mejor, carecería de la intimidad espacial que la tactilidad define y que se identifica con el aquí absoluto en

⁵. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, §37.] La afirmación literal dice, sobre la base de la traducción de Antonio Ziri6n: «un sujeto que meramente tuviera capacidad ocular no podr6a tener un cuerpo apareciente en absoluto».

que el yo siente y sufre sin poder apartarse, sin poder desplazarse respecto de esta trama en permanente afección. Por esta intimidad táctil y en ella es el cuerpo vivido «el portador de sensaciones localizadas (ubiestesias)» (*ib.*: 144)⁶. Tal como recoge el encabezamiento de este apartado de *Ideas II*, Husserl acuñó incluso denominaciones diferentes para esta diferencia esencial en el género de las sensaciones. De un lado se sitúa la sensibilidad expositiva de las «meras» sensaciones, las *Empfindungen*, que integran los campos hiléticos visuales, acústicos, olfativos, etc. y que operan en las correspondientes percepciones sensibles de colores, sonidos, olores, etc. Del otro lado está la sensibilidad expositivo-localizada de las afecciones que se extienden por la propia carne, las *Empfindnisse*, las «ubiestesias», que se difunden en y por ella, que se sienten en la intimidad espacializada de mi cuerpo. Por supuesto, no se trata de preferir una forma de sensibilidad a la otra, sino de distinguir dos estructuras fenomenológicas heterogéneas y de afirmar que sólo la táctil se halla de suyo espacializada, con carácter permanente, y en consecuencia que sólo ella es somatoestésica.

A propósito de la segunda y tercera extrañezas de Romano (utilización de los datos hiléticos táctiles en el fenómeno de las dobles sensaciones; tratamiento de la carnalidad como mero cuerpo), ocurre que la dualidad descriptiva entre ambos órdenes de la sensibilidad no está a la espera de ningún beso principesco. Como tesis fenomenológica de esencia, la peculiaridad de las ubiestesias táctiles no precisa de ninguna operación externa que la ponga en circulación. El fenómeno de las dobles sensaciones es enormemente revelador, y por ello extraordinariamente significativo, resultando sumamente útil para una exposición fenomenológica pionera, pero no es el origen fenomenológico u ontológico de la tactilidad. Es más bien el acontecimiento en que la tactilidad procede respecto de sí misma, al tocarse, al contactar cualquier parte móvil de mi cuerpo sentiente (tampoco necesariamente la mano) con otra parte sentida, que se vuelve entonces sentiente de la primera. Pero un humano que hubiera perdido la capacidad de palparse —el personaje de *Johnny cogió su fusil*— no carecería de conciencia táctil de su cuerpo. Pese a la marcada focalización del interés de estos apartados por este fenómeno revelador, no es difícil reparar en que, en términos

⁶ Antonio Ziri3n merecerá el reconocimiento de generaciones de fenomen3logos hispanoparlantes por haber propuesto el neologismo *ubiestesia* como traducci3n de *Empfindnis*.

generales, la localización somato-táctil no depende del tocarme⁷. Yo siento el calor en mi mano o el frío en mis pies sin ninguna reversibilidad del sentir; la afección de la temperatura, que se liga a cierta incomodidad, marca por sí sola su ubicación, señala esa zona implicada, afectada, del cuerpo, y lo hace en contraste vivo con la calidez o frialdad del resto del cuerpo, que también siento y que tampoco toco. Ninguna dinámica activo-pasiva y pasivo-activa se observa tampoco cuando «sobre superficies de segmentos corporales más amplios» noto el contacto de las ropas que llevo, su presión, su tirantez; la sensación grata de la suavidad del tejido, las molestias por su aspereza, son asimismo afecciones ubiestésicas. Y en todas ellas —calor y frío, contacto y presión, dolor y picor— el lugar en que discurre la afección forma parte del núcleo íntimo de la sensación vivida y no precisa de objetivación perceptiva o manual (que, al contrario, la presuponen).

Todos los ejemplos anteriores, aunque la glosa sea mía, constan en los pasajes de *Ideas II* que «Après la chair» privilegia (Husserl, 1952: 145-146). Husserl también hace reparar en cómo la percepción externa por el tacto de las propiedades de lisura o relieve, dureza, suavidad de cualquier objeto externo es de suyo un suceso corporal, ya que da a sentir a la propia extensión del cuerpo que siente el contacto, que «sufre», que experimenta desde sí tales cualidades; siendo captación externa, es percepción por y «en» el tacto. Y una prueba adicional, si bien algo extraña, de que aquí se trata de una legalidad fenomenológica primitiva es que el propio Romano propone, en la parte propositiva de su texto, una distinción entre lo que él llama una «sensibilidad afectiva y autocentrada» y otra «sensibilidad cognitiva y alocéntrica», de suerte que «el cuerpo fenoménico se me revela en primer lugar como la localización primordial en que se localizan las sensaciones afectivas» (*ib.*: 188). El profesor de la Sorbona presenta esta versión suya de la «sede táctil de las sensaciones» como una alternativa al tratamiento husserliano, pero me parece claro que se trata de una mera adaptación de la heterogeneidad detectada por Husserl entre *Empfindnisse* y *Empfindungen*. Las especies y ejemplos de sensibilidad autocéntrica que el filósofo francés aporta son, en efecto, las sensaciones térmicas del cuerpo, las afecciones posturales y cinestésicas, así como todo

⁷ Un pequeño indicio del *quid pro quo* en que incurre Romano es la circunstancia de que Husserl se interesara crecientemente por la corporalidad vivida tras el tratamiento de *Ideas II* sin que, en cambio, vuelva él apenas sobre sus análisis de las dobles sensaciones.

el espectro de los dolores físicos, picores, molestias, pruritos, impulsos de hambre y sed, etc. Romano llega incluso a reproducir la cita de *Ideas II*, en apariencia enteramente concorde, de que «el cuerpo vivido solo puede constituirse originariamente como tal en la tactilidad y en todo aquello que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares» (*ib.*: 150); enumeración esta a la que Husserl en seguida añadía, por cierto, también las sensaciones de movimiento, de tensión, etc.

La cuestión estriba en que Romano malinterpreta una vez más «la tactualidad» y la vuelve a identificar con la «primacía del tacto activo», como si consistiera en una capacidad privativa de las manos, y estas a su vez fueran el órgano de un yo desencarnado. El contrasentido de su interpretación se hace palmario en el caso del dolor del cuerpo, ya que aboca a la curiosa consecuencia de que, para sentir dolor en un lugar del cuerpo, el sujeto husserliano tendría que tocarse ese punto o zona y advertir así que ahí le está doliendo. Mas, ¿cómo podría dicho sujeto saber cuál es el preciso lugar en el que está padeciendo? Y ¿cómo alcanzaría dicho sujeto a distinguir el dolor que le afecta en este o aquel emplazamiento corporal, del resultado de su actividad manual, que vendría a rozar el lugar de la ingrata ubiestesia? ¿No se transforma todo dolor del cuerpo en un venir el yo a «poner el dedo en la llaga», en el sentido más literal concebible? Pero, claramente, a la hora de sentir dónde duele, la condición espacializada de mi sensibilidad consciente, es decir, la tactilidad, se basta y sobra a sí misma, de la misma manera que la conciencia interna del tiempo se basta y sobra para saber que el hecho está sucediendo ahora, en este presente vivo de la existencia.

§ 4.

La paradoja de que el dolor corporal tenga que ser consciente por el hecho de ser tocado sugiere que Romano convierte la descripción de las dobles sensaciones en *Ideas II* en una variación de la famosa y absurda estatua sentiente de Condillac. Más que la historia de Blancanieves por él evocada es la estatua de mármol del *Tratado de las sensaciones* el modelo que mejor refleja su comprensión de Husserl y su crítica a él. El alma (el análogo del yo husserliano desencarnado) ligada a la unidad marmórea (el análogo del *Körper*) estaba en un principio privada de toda sensación, y aunque estas

más tarde dieron en surgir y en diversificarse (el análogo de las sensaciones expositivas y de la percepción sensible), tal proceso de experiencia «externa» no daba cuenta de que esa mente inserta en mármol pudiera tomar conciencia diferenciada de la figura espacial en que ella misma estaba radicada. Para ganar esta idea, para reconocer como suyo propio el contorno y dintorno de su cuerpo, la mente hubo de lanzar una mano de mármol, que fue palpando la superficie entera de su ser, obteniendo así una sensación continuada de su índole propia, de la solidez, el relieve, la temperatura, que singularizaban a las partes de este cuerpo respecto de las otras figuras externas. Sólo queda el pequeño inconveniente, claro está, de que la mano así comisionada tendría que conocer desde un principio su solidaridad inmediata con el yo y con el cuerpo, su pertenencia común a ambos: al yo que la envía sin mediadores (el análogo de las cinestesis) y al cuerpo que sin mediación encarna el envío (el análogo de la tactilidad). Con lo cual más bien se habría disuelto el enigma pendiente: el yo sería un sujeto originariamente corporal, y su cuerpo sería «sede de la sensibilidad», el aquí absoluto carnal, que sostiene por dentro a la propia mano como «órgano móvil del tacto» (según expresión del propio Husserl).

§ 5.

Dado que las dos líneas de crítica que Romano formula se revelan insostenibles, y dada la notoria proximidad conceptual de la «sensibilidad autocentrada-afectiva» por la que él aboga, a la comprensión husserliana del yo como centro pasivo de afecciones ubiestésicas, cabría conjeturar con fundamento que es la idea que Claude Romano se hace del yo trascendental el origen del malentendido entre ambos filósofos. La interposición de un sujeto subsistente, incorpóreo, donador activo de todo sentido posible, provoca el grave desenfoque de las descripciones básicas de Husserl. Este presupuesto de un «sujeto acósmico» cerraría también el acceso justo a la exploración husserliana de las pasividades originarias de la vida consciente, a partir de las cuales el propio yo llega a ser polo activo de iniciativas («se autoconstituye») y llega a insertarse en el seno concreto de una intersubjetividad humana. También las investigaciones de la fenomenología genética, quizá en particular las de la intencionalidad instintiva, podrían o deberían motivar una revisión de principio de

estos tópicos de Yoes absolutos y con mayúscula que vienen a fundar el mundo. Al cabo, es por ejemplo el yo hambriento de la primerísima infancia, que aún no constituye siquiera el sentido «alimento», que aún no ve cosas ni dispone de cinestesis de locomoción, es el yo casi inerte del hambre el paradigma de las etapas afectivas primordiales⁸. Y al cabo son también estos planos y estadios de la intencionalidad instintivo-corporal los que permiten una apertura franca de Husserl al reconocimiento de subjetividades animales.

La meditación trascendental, la comprensión trascendental de la descripción fenomenológica, no conduce a ninguna fundamentación externa del mundo de la vida. Ese supuesto gnosticismo de la fenomenología trascendental que Romano denuncia en la forma del sujeto acósmico llamado a conferir a la realidad, desde fuera de ella, el sentido que sólo el yo puede sacar de su interior espiritual, seguiría siendo una filosofía en la actitud natural; una cosmovisión que relega las legalidades estructurales y genéticas de la fenomenicidad y que relativiza el acontecimiento del aparecer en el que el ser se muestra. La fenomenología trascendental, y sólo ella —según Husserl—, permite, en cambio, pensar el mundo que aparece y la vida necesariamente individual a la que el mundo aparece como formando una única concreción radical que, en su configuración correlativa, merece la consideración ontológica del ser verdadero. Sólo a la luz de esta concreción multidimensional «vida subjetiva/aparecer/mundo» cabría decir, con el rigor requerido, que el mundo de la vida «es el mundo real».

Bibliografía

- Husserl, Edmund (2019), *Textos breves*. Salamanca, Sígueme.
- Husserl, Edmund (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*. Hua. XLII. Springer.
- Husserl, Edmund (2006), «Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht», en J. Dünne y S. Günzel (eds.) *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp. (Traducción castellana de Agustín Serrano de Haro, en: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca, Sígueme, 2019, pp. 615-663.)
- Husserl, Edmund (?1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, La Haya, Martinus Nijhoff.

⁸ Pienso en las asombrosas descripciones que se han recogido en Husserl, 2014 (93-108).

- Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Hua. IV*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1952. (Traducción castellana de Antonio Zirión Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro segundo. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.)
- Romano, Claude (2019), *Les repères éblouissants*. Paris, PUF.