

El cuerpo intencional: contribuciones de J. J. Sanguinetti al problema mente/cuerpo

Guillermo Santiago Salinas. Universidad Católica de Córdoba (Argentina)

Recibido 14/04/2024

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-6227-1576>>

Resumen

El problema mente/cuerpo se encuentra en los fundamentos de toda teoría acerca de la mente, sus operaciones y sus dinamismos. En nuestra era, esta temática se enfrenta a múltiples obstáculos ontológicos y epistemológicos. Una perspectiva holística de la antropología es presentada a partir de los aportes del filósofo argentino Juan José Sanguinetti y su noción de cuerpo intencional. Este concepto, desarrollado en el marco del pensamiento fenomenológico, es una herramienta ontológicamente fundada, capaz de promover la interacción entre filosofía de la mente, fenomenología y ontología. Asimismo, posibilita nuevos tratamientos que vinculen las perspectivas de primera y tercera persona en la investigación antropológica en torno a la mente y el cuerpo.

Palabras clave: problema mente/cuerpo, filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, fenomenología, esencialismo, antropología filosófica, psicología.

Abstract

The intentional body: J. J. Sanguinetti's contributions to the mind/body problem

The mind/body problem is found at the foundations of every theory about the mind, its operations, and its dynamism. In our era, this topic faces multiple ontological and epistemological obstacles. A holistic perspective of anthropology is presented based on the contributions of the Argentine philosopher Juan José Sanguinetti and his notion of the intentional body. This concept, developed within the framework of the phenomenological thought, is an ontologically founded tool, capable of promoting the interaction between philosophy of mind, phenomenology, and ontology. Likewise, it enables new treatments that link first- and third-person perspectives in anthropological research on the mind and body.

Key words: Mind/body problem; Philosophy of Mind and Cognitive Sciences; Phenomenology; Essentialism; Philosophical Anthropology; Psychology.

El cuerpo intencional: contribuciones de J. J. Sanguineti al problema mente/cuerpo

Guillermo Santiago Salinas. Universidad Católica de Córdoba (Argentina)

Recibido 14/04/2024

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-6227-1576>>

§ 1. Introducción¹

El problema mente/cuerpo² se enmarca en el campo de estudio de la filosofía de la mente, en cuanto «ámbito de reflexión filosófica que se ocupa de cuestiones relativas a los procesos mentales y su relación con el cuerpo humano» (Sanguineti, 2008) y, en específico también, al cerebro. En tanto ámbito surgido sobre el contexto de las ciencias cognitivas —de las que forma parte, junto a la psicología cognitiva, la *computer science*, la psicolingüística, la etología, la biología ambiental y las ciencias de los animales—, tuvo un gran desarrollo en la primera mitad del siglo XX en vinculación con la filosofía analítica³, cuyo objeto se circunscribe al área de los actos mentales, esto es, la percepción, las intenciones, las representaciones, entre otras (cf. Sanguineti, 2008). Más aún, a partir de la mitad del pasado siglo, debido al impacto de las ciencias informáticas, la psicología cognitiva y los avances neurocientíficos, se abren nuevos estudios en torno a la mente animal, la mente humana y la mente artificial (*ibidem*).

83

eikasía
N.º 124
Nov.-dic.
2024

¹ Este trabajo corresponde en gran medida a la tesis del autor (*Sobre el problema mente-cuerpo: contribuciones a partir del concepto de cuerpo intencional de J. J. Sanguineti*) presentada el día 19 de septiembre de 2023 para la obtención del título de Licenciado en Teología en la Escuela Universitaria de Teología de Mar del Plata.

² También es posible llamarlo *problema mente/cerebro*, como replanteamiento de la problemática clásica de la vinculación entre el alma y el cuerpo, puesto que actualmente no es tratada en términos ontológicos, sino operativos. Para ciertos autores, se prefiere distinguir los actos anímicos no como «psíquicos», sino como «mentales»; cf. Sanguineti (2005: 233-236).

³ Es posible remontar el origen histórico de la filosofía de la mente en la Modernidad al pensamiento de René Descartes, puesto que las posteriores teorías pueden ser explicadas en su relación las afirmaciones cartesianas; más aún, el problema mente/cuerpo, como reformulación de la temática antropológica ya existente en la psicología filosófica clásica (antigua, patristica y escolástica), puede comprenderse como origen del planteo propio de la filosofía de la mente; *vid.* Hierro-Pescador (2005: 13-19).

Debido al rol aún más amplio de las neurociencias, recientemente se ha intentado desarrollar un específico ámbito de estudio llamado neurofilosofía, filosofía de las neurociencias o neuroética⁴, cuyo objeto se circunscribe a los problemas éticos provenientes de las posibles intervenciones médicas o tecnológicas en las potencialidades mentales vinculadas al cerebro o el sistema nervioso (cf. Sanguinetti, 2008). En síntesis, la filosofía de la mente trata específica y sistemáticamente la categorización de los actos mentales y su vinculación con los neurales, las sensaciones o percepciones y la conciencia, la inteligencia y las emociones, la intencionalidad⁵, el Yo, la libertad, la causalidad mental, el conocimiento de mentes ajenas y la racionalidad (cf. *ib.*). Estos temas los aborda basándose en conocimientos de orden neurocientífico, esto es, los datos propios de la neurociencia, neuropsicología y psiquiatría, entre otras, junto a los propios de la reflexión surgida de la experiencia fenomenológica del pensamiento y la voluntad (cf. *ib.*).

Según el pensador argentino Juan José Sanguinetti⁶, la filosofía de la mente debe entroncar «con una antropología o visión más completa del hombre, enraizada en las

⁴ A este respecto, se hayan posturas diversas en torno a la discriminación de una filosofía de las neurociencias del marco de la filosofía de la mente y una neurofilosofía. Esta última, promueve, en ciertas formulaciones, un materialismo eliminativista como epistemología naturalizada (cf. Sanguinetti, 2014: 115-118), mediante el que la distinción entre eventos psíquicos y fenómenos neurológicos encuentra una «auténtica sustitución o eliminación de los primeros en favor de los segundos» (Sanguinetti, 2019: 31); esta marca, de este modo, una prioridad de rol de las neurociencias por sobre las ciencias vinculadas a la intersección interdisciplinar de las ciencias cognitivas y, por tanto, una prioridad ontológica del cerebro por sobre la unidad total psicósomática de la persona humana (*brainhood*) ver: Churchland (2000). Por otro lado, han surgido diversas investigaciones promotoras de la interacción entre las neurociencias y la filosofía de la persona, entendiendo a la filosofía de las neurociencias como reflexión crítica sobre los presupuesto cognoscitivos y el alcance ético-antropológico de sus elaboraciones; para un estudio introductorio, *vid.* Farisco (2018).

⁵ El concepto de intencionalidad remite, en la utilización ofrecida, a aquello que posee una orientación en la vida consciente «hacia un objeto. En este caso se encuentran toda clase de representaciones, conceptos, actos cognoscitivos y apetitivos» (Brugger, 1969: 273). En lo relativo a nuestro estudio, refiere tanto a las especies intencionales (formas cognoscitivas) presentes como objetos en el sujeto, como a la *intentio intellectiva* (el tender a- del sujeto y el tender hacia- propio del objeto) y la derivada intencionalidad de los actos psíquicos, destacada por Brentano, (la inexistencia mental de un objeto, es decir, referencia direccionada a un contenido u objeto o, en sentido moderno, una objetividad inmanente, acto de representación) (cf. Ferrater Mora, 1965: 980-982). Se refleja aquí la vinculación gnoseológico-psicológica; esta doble dimensión debe ser tenida en cuenta, aun cuando la consideración psicológica tenga mayor predominancia y relevancia para nuestra presentación (p. ej., en relación con la fenomenología; *vid.* *ib.*: 981-982). Asimismo, acerca de la intencionalidad y su lugar en la filosofía de la mente desde una perspectiva historiográfica, *vid.* Hierro-Pescador (2005: 63-78).

⁶ Juan José Sanguinetti (Buenos Aires, 1946), Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra con su tesis acerca de la estructura del cosmos en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, es presbítero de

nociones de persona humana y de relaciones sociales personales recíprocas» (*ib.*). Esta perspectiva holística, logra reconocer que la filosofía de la mente se encuentra con el límite propio de las ciencias particulares, pues admite cierta contingencia cultural de los datos científicos y cierta variabilidad de adecuación según la complejidad de las realidades estudiadas (*cf. ib.*: 41). Asimismo, considera posible la interacción de los conocimientos científicos particulares y filosóficos esgrimiendo la metodología filosófica clásica⁷; es decir, el conocimiento del ser de las realidades por sus causas intrínsecas y extrínsecas, mediante la rigurosa reflexión, definición y delimitación demostrativa de sus esencias, atendiendo a su universalidad y necesidad propias⁸.

De este modo, la propuesta filosófico-antropológica del autor intenta sortear las dificultades del problema ontológico-antropológico acerca de la vinculación cuerpo/mente. Las posiciones históricas en este terreno han sido desarrolladas en términos de dualidad (dualismo, paralelismo psicofísico) o de monismo (panpsiquismo, materialismo, conductismo psicológico y filosófico, neurologismo y teoría de la identidad, funcionalismos, emergentismo). En cuanto propuestas establecidas en razón de investigaciones de operaciones, actos o estados mentales o psíquicos en vinculación con procesos físicos, estas poseen comprensiones ontológicas supuestas, aún en sus numerosas variantes. Los planteos suponen la problemática de la distinción entre eventos o actos (psíquicos y físicos), de la causalidad o interacción entre estos y, ulteriormente, el problema epistemológico a ellos asociado (p. ej., dependencia de la psicología a la neurociencia y el problema lingüístico-noético).

Considerando que la propuesta holística de Sanguinetti logra superar los obstáculos de las perspectivas reductivas, presentamos su noción analógica de cuerpo intencional

la Iglesia Católica incardinado en la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei. Asimismo, es Doctor en Ciencias de la Educación y obtuvo la licencia en Derecho Canónico. Ha sido docente de Filosofía del Conocimiento, Filosofía de la Ciencias, Lógica, Filosofía de la Naturaleza, entre otras asignaturas, en diversas universidades americanas y europeas. Es autor de veintitrés libros y más de ciento cuarenta artículos científicos, habiéndose especializado en filosofía de la mente y de las neurociencias. En este marco, ha realizado sus escritos en torno a la corporalidad y la mente humanas, vinculando el pensamiento filosófico contemporáneo (p. ej., la fenomenología) y el sistema clásico tomista.

⁷ Esta no confunde las metodologías diversas de dichas ciencias, sino que brinda «un cuadro de conjunto de la inteligibilidad del cosmos que él [el científico] investiga parcialmente» (Sanguinetti, 1988: 15), es decir, otorga un sentido propio «al objeto formal constitutivo de cada ciencia positiva» (*ib.*) y una orientación epistemológica particular para los procesos del trabajo científico mismo (*cf. ib.*).

⁸ *Cf. Methaph.* I 1, 981a30; II 1, 993b20; VI 2, 1027b19; VII 11, 1037a14; XI 2, 1060b20; XI 8, 1064a15.

en el marco de su tratamiento de las dimensiones ontológicas de la persona humana⁹. Dicha noción analógica esencial es, a nuestro parecer, una herramienta epistémica ontológicamente fundada, capaz de demostrar una comprensión antropológica integral en vinculación a los aportes de la filosofía de la mente y de las neurociencias, la fenomenología y la ontología realista clásica.

§ 2. La persona humana: perspectiva hilemórfica

La problemática mente/cuerpo o mente/cerebro ha sido planteada de un modo muy restringido en el campo de la filosofía de la mente (cf. Sanguinetti, 2007: 43). Tanto los encuadres epistemológicos, como las consecuentes confusiones ontológicas, no han promovido desarrollos filosóficos que superen la crítica antirreduccionista (cf. *ib.*: 43-44). Para ser mantenidas con coherencia, las posiciones reductivas mencionadas deben ser enfrentadas a tres elementos fundamentales, a saber: en primer lugar, el Yo, la subjetividad, la conciencia y el problema de los *qualia*; en segundo lugar, la temática de la intencionalidad y el conocimiento humano; y, por último, la racionalidad libre en vinculación a la conducta humana intencional, sin ser ella reducida a un dinamismo físico-causal o físico-nomológico (cf. Sanguinetti, 2008).

Frente a estas posiciones, Juan José Sanguinetti sitúa su visión antropológica en «una concepción ampliada y sumamente fecunda de la tesis del hilemorfismo»¹⁰, en búsqueda de una perspectiva en que se integran y colaboran el dinamismo espiritual y el dinamismo corporal de la persona humana (cf. Sanguinetti, 2019: 25). De este modo, «la tendencia a la verdad y al bien universales, cuya manifestación y cumplimiento últimos no se alcanza en la experiencia del mundo» (*ib.*), puede ser articulada con la condición encarnada, que posibilita «las dimensiones psíquicas, social y cultural de la vida de cada ser humano» (*ib.*), puesto que «la concreción de la vida personal implica atender a ambas en su mutua imbricación» (*ib.*).

⁹ Este concepto fue presentado por el autor en su texto «El cuerpo intencional» en Sanguinetti (2019: 87-97).

¹⁰ J. F. Franck y C. Vanney, «Presentación», en Sanguinetti (2019: 24).

2. 1. Aspectos ontológicos y epistemológicos

Según el autor, la perspectiva hilemórfica tomista ¹¹ ofrece dos puntos fundamentales. Estos son, por un lado, la comprensión del alma como *forma corporis* o «acto substancial en unidad con la dimensión física y en la singularidad ontológica de una persona física» (*ib.*: 45). A esto corresponde «una ontología de la sensación y la percepción en la que los elementos físicos y psíquicos están íntimamente unidos» (*ib.*) y una posible interacción con la fenomenología contemporánea para contribuir a una visión completa de la corporalidad animal y humana con sus funciones (*cf. ib.*). Por otro lado, hallamos «la trascendencia de la inteligencia, la voluntad, la libertad, la persona, con respecto a la organicidad del cuerpo humano» (*ib.*), base para el tratamiento de la espiritualidad encarnada, materializada, de la persona humana, no reducida a la funcionalidad fisiológica (*cf. ib.*).

En consonancia con las visión hilemórfica, Sanguineti toma en consideración la complejidad pluridimensional y analógica del mundo físico, en el cual se hallan elementos, totalidades, relaciones de coordinación, subordinación, jerarquías, diversos modos de unidad substancial y unidades de orden, y variadas formas de causalidad (*cf. Sanguineti, 2007: 47*). Por ello, el autor estima la analítica aristotélica y utiliza la distinción dual estructural básica de los entes: la dualidad hilemórfica como duplicidad de sentidos de la causalidad intrínseca (*cf. ib.*: 48). Esta permite una implicación entre ontología y epistemología que logra superar los condicionamientos de las posturas reduccionistas, al considerar el aspecto formal de los seres como principio de inmaterialidad y diferenciación, tanto al ser comprendido *in abstracto* como en cuanto incorporado en la materialidad (*cf. ib.*: 48-49).

Visto así, la realidad del *κόσμος* comporta una realidad material incorporada a una dimensión formal superior e integradora, es decir, abierta, compleja y llena de sentido, poseedora de múltiples estructuras estratificadas. La materia (*ὑλη*) es respecto a un

¹¹ La perspectiva hilemórfica aristotélica y tomista, junto al realismo platónico y agustino, es considerada como dualista al sostener la existencia del binomio alma-cuerpo y, debido a esto, es confundida con el dualismo cartesiano, cuando no ignorada o marginada, por ciertos estándares del pensamiento filosófico de la mente y las ciencias cognitivas. La dualidad alma-cuerpo, en la teoría hilemórfica, no supone una yuxtaposición extrínseca de substancias, tal como sostiene el dualismo en sentido estricto (*cf. Sanguineti, 2008; Sanguineti, 2014: 153-154*).

acto más alto e informante (forma, *μορφή*)¹² y, bajo esta visión, es también receptora del ejercicio de cierta causalidad formal, entendiéndose esto último no como mero criterio de inteligibilidad, sino como principio ontológico verdadero (cf. Sanguineti, 2007: 48-49)¹³.

La materialidad, por tanto, «contiene una connotación epistemológica especial» (Sanguineti, 2007: 48) en cuanto objeto de nuestros sentidos externos y en cuanto formalizada, por ser la forma «principio de inmaterialidad» (*ib.*): «la materialidad y la formalidad se han de entender conjuntamente y en su mutua relación» (*ib.*). Así, «la totalidad formal es integradora cuando establece nuevos vínculos entre los elementos, constituyendo un nuevo tipo de ser» (*ib.*: 50)¹⁴. La persona humana, comprendida como *rationalis naturae individua substantia* (cf. S. Th., I, q. 29, a. 1) y como unidad substancial de cuerpo y alma espiritual (cf. S. Th., I, q. 75-89), es asimismo tratada por el autor según sus diversas dimensiones vitales y causalidades formales. A esta descripción corresponde, en cierta medida, las diversas nociones de cuerpo abordadas por el pensador, esbozando un retrato de la vida psicosomática humana bajo el modelo hilemórfico y dando lugar para la noción análoga de cuerpo intencional.

2. 2. Nociones precedentes de cuerpo (*σῶμα, corpus, Leib*)

Sanguineti, en su obra (cf. Sanguineti, 2019: 88-92), destaca ciertas nociones de cuerpo que podemos mencionar como precedentes respecto al concepto de cuerpo intencional. Creemos plausible afirmar que dichas nociones tienen cierta procedencia

¹² Aquí referimos, al ser, algo dado de la materia en acto por determinación de la forma y en relación con la esencia universal (*οὐσία*), es decir, el compuesto hilemórfico de determinado ser en acto y no en un sentido señalado o designado (individuo); en otras palabras, la materia en cuanto principio de individuación respecto a la *quidditas* (cf. *De ente et essentia*, II).

¹³ En esta perspectiva, el modo de inteligibilidad y el criterio epistemológico es regido por el principio ontológico, así como la verdad del ser es origen y sustento de la verdad epistemológica (cf. *De Veritate* I, 1).

¹⁴ Bajo este modelo, el pensador argentino distingue tres tipos de estructuras materiales significativas: las estructuras substanciales o formas específicas fundamentales e inanimadas, que gozan de fuerte unidad y propiedades, y relaciones estables-selectivas (v. g., átomos); las unidades-orden o de composición sobrepuestas a las básicas, «más variables y nacidas de los entramados ordenados, bien que contingentes entre las unidades fuertes de la naturaleza» (Sanguineti, 2007: 51); y los compuestos orgánicos propios de la vida que, en cuanto unidades orgánicas, suponen una formalidad con un sentido diverso, puesto que «el organismo es cualitativamente diverso de las sustancias inorgánicas» (*ib.*). Asimismo, *vid.* Artigas y Sanguineti (1989: 68-76).

a partir de la concepción aristotélica de $\sigma\omega\mu\alpha$. Esta refiere a una realidad delimitada por una extensión determinada, que es un espacio y, en cuanto es algo, una substancia (cf. Ferrater Mora, 1965, I: 387).

El cuerpo para Aristóteles no es pura materialidad o potencialidad, sino que es de algún modo informado (cf. *Physica* III 5, 204b-205b; IV 1, 208b; IV 7, 214a), puesto que refiere siempre a una substancia corpórea (*ουσία σωματική ο τόδε τί*). Las substancias físicas terrestres son, por tanto, un compuesto hilemórfico distinguible entre inertes o vivientes en razón de su forma. Bajo esta misma razón pueden a su vez señalarse los cuerpos físicos orgánicos, que poseen vida en potencia (*δύναμις*) (cf. *De an.* II 1, 412b4): «el alma [*ψυχή*] es forma de un cuerpo natural» (*ib.*: II 1, 412a30), es «el acto [*ἐντελέχεια*] de un cierto cuerpo [*σώματος*]» (*ib.*: II 2 414a22)¹⁵.

Se hallan las diversas nociones de cuerpo vinculadas a los varios grados de perfección de la escala de los seres vivientes, siendo corporalidades diversas según su forma e incluyendo una gradación en que los modos superiores incluyen los inferiores. Hallamos por tanto seres corpóreos vivos vegetales, animales y humanos, con diversas funciones, propiedades y capacidades (cf. *ib.* II-III).

Santo Tomás de Aquino, aún continuando y profundizando lo iniciado por Aristóteles, realiza una distinción entre las variadas significaciones de *corpus* (cf. *De ente et essentia*, II): en virtud de su pertenencia al género substancia (cuerpo natural o *corpus sensibile*), cuerpo es aquel cuya naturaleza permite denotarle tres dimensiones, es decir, la substancia dimensional (cf. Sanguineti, 2019: 88). Este es el cuerpo extenso, vinculado directamente al cuerpo como substancia hilemórfica (*ib.*: 89). En pocas palabras, se trata de la entidad corpórea o cosa física opuesta al ser espiritual, cuyas propiedades son «la extensión dimensiva y el carácter empírico y mensurable. Es objeto de estudio de las ciencias naturales (física, química, biología). Su naturaleza profunda es la estructura hilemórfica» (*ib.*: 90).

En segundo lugar y en relación con el género cantidad (*corpus mathematicum*), el cuerpo es la configuración tridimensional concebida in abstracto, referente al cuerpo abstracto cuantitativo o concretamente al volumen tridimensional (cf. *ib.*: 88-89). Aquí

¹⁵ La concepción aristotélica de la relación entre cuerpo y alma referida es identificable a la escolástica de *anima forma corporis*, sostenida también por santo Tomás de Aquino (cf. S. Th., I, q. 75-76).

se toma al cuerpo en acepción cuantitativa, abstracción de lo puramente extenso, contraponiéndose al cuerpo sensible íntegro (*cf. ib.:* 91).

En tercer lugar, a las nociones de ser corporal como entidad tridimensional y como parte de la entidad, se le agrega la distinción de cuerpo como dimensión material del ser animal y humano. Es entonces que el cuerpo «puede significar aquello cuya forma implica que sea tridimensional, pero de modo preciso» (*ib.:* 89): «cuerpo es una parte integral y material del animal» (*ib.*). Se trata de la naturaleza física en el nivel de lo tridimensional y la adición de sus respectivas perfecciones vitales, es decir, según la forma de las perfecciones animales, vitales y corpóreas (*cf. ib.:* 90).

Esta última noción de cuerpo se distingue del sentido genérico, carente de una formalidad superior, pero poseedora de características de entidades corpóreas (carácter sensible y propiedades espaciotemporales), contraponiéndose a la dimensión inmaterial o anímica, indicando la parte material del ser vivo, *viz.*, «la parte dimensiva de la substancia, ahora especificada como algo propio del animal y del hombre» (*ib.:* 91).

La ulterior concepción de cuerpo proporciona la posibilidad de tratamiento de una noción analógica de este, «en la medida en que la materialidad dimensiva, aspecto básico, va siendo perfeccionada por niveles ontológicos superiores» (*ib.:* 87). Esta, como nuevo sentido terminológico, intenta corresponder a uno de los modos superiores de ser-cuerpo animal y humano, a saber, cuerpo orgánico, sentiente, intencional y personal (*cf. ib.*). Se habla aquí de la noción fenomenológica de cuerpo vivido, capaz de ser integrada y fundada en la ontología tomista de los grados de ser y de la vida (*cf. ib.*) y, asimismo, importante y funcional para los debates contemporáneos en torno al problema mente/cuerpo en el ámbito de la filosofía analítica y las ciencias cognitivas (*cf. ib.:* 91).

La voz cuerpo en la relación dual cuerpo-alma, en la ontología de santo Tomás de Aquino, «toma de modo preciso la dimensionalidad, es decir, la corporalidad del viviente en cuanto perfección ontológica común a todas las cosas corpóreas» (*ib.:* 91). Esta visión comprende sólo una parte del viviente en sentido substancial y de manera genérica, homogéneo a cualquier cuerpo extenso del universo (*cf. ib.:* 91-92). Sin embargo, el cuerpo del viviente, en cuanto informado por el alma, contiene nuevas características identificables en su corporalidad viviente.

El cuerpo tomado estrictamente en sentido físico y dimensivo corresponde, en terminología fenomenológica, al vocablo *Körper* (cf. *ib.*). Este se contrapone al cuerpo orgánico, viviente o vivido, comprendido bajo el término alemán *Leib*. La distinción, aun habiendo sido sujeto de modificaciones sobre la base de propuestas de fenomenólogos posteriores, ha sido aceptada, valorada y utilizada por muchos de ellos¹⁶ tal como había sido propuesta por Edmund Husserl.

Por un lado, el cuerpo en tanto *Körper* se comprende, según la terminología fenomenológica¹⁷, como objetivo y trascendente, físico, percibido como externo, pensable y medible, espacialmente extendido, ubicado en el espacio objetivo, sometido a influencias causales del mundo (cf. Romano, 2020: 120-121); por otro, el cuerpo en tanto *Leib* constituye el cuerpo sentido y sentiente, fenomenal, vinculado a la subjetividad, propio, percibido en la interioridad y como punto cero del espacio (dotado de presencia ubicua) por experiencia individual y particular, no sujeto a condicionamientos causales físicos, constituido por el Yo, perteneciente a la inmanencia subjetiva (cf. *ib.*).

El cuerpo, en el sentido fenomenológico de *Leib*, posee un carácter estesiológico (como órgano de percepción), puesto que, en cuanto sintiente, es dependiente del cuerpo material, pero no es reducible de manera absoluta a este (cf. Ferrater Mora, 1965, I: 388): es cuerpo animado, vivo, orgánico, propio, aquel del que se tiene conciencia sensorial y cuya ligazón con los actos intencionales del pensamiento y los sentimientos superan la mera operatividad física¹⁸. Por el contrario, en términos de vida intencional humana, en el pensamiento fenomenológico, «todo lo psíquico es

¹⁶ Al menos en el uso de una de sus variantes (*Körper-Leib*): esto puede ser visto, en primer lugar, en los fenomenólogos alemanes de primera mitad del s. XX, *viz.*, Scheler (2001), Edith Stein (2005; 2013) y Dietrich von Hildebrand (2009); asimismo, puede hallarse continuidad en el pensamiento existencialista, por ejemplo, de Martin Heidegger (2007) y Jean-Paul Sartre (1989); por último, hallamos dicho uso en la fenomenología francesa posterior a mitad del siglo pasado, *v. g.*, en autores como Maurice Merleau-Ponty (2001), Emmanuel Lévinas (1993), Jacques Derrida (2011), Jean-Luc Nancy (2003), Michel Henry (2007) y Jean-Luc Marion (2008).

¹⁷ Esta terminología fenomenológica (*viz.*, términos inmanencia y trascendencia), de profunda raigambre kantiana, no tiene lugar en la descripción que Sanguineti hace del ser-cuerpo y la corporalidad viviente. A nuestro parecer, cabe aquí como expresión lingüística útil para la demostración de la concepción husserliana; sin embargo, no será utilizada en su sentido particular debido a sus consecuencias ontológicas inconciliables a la postura presentada. *Vid.*: Brugger (1969: 265-266; 471-474); Ferrater Mora (1965, I: 960-962; II: 828-837); Husserl (1996b; 2005).

¹⁸ Esta visión del ser-cuerpo es, según el filósofo escocés Alasdair MacIntyre (cf. 2008: 143; 2012: 251-252), identificable con la relación mente-cuerpo concebida por santo Tomás de Aquino.

conciencia corporalmente ligada»¹⁹, pues este es individuo psicofísico (*psychophysischen Individuum*)²⁰.

Esta visión introduce la conciencia de la propia corporalidad en primera persona como rasgo distintivo de una comprensión unitaria del ser humano. La relación mente-cuerpo se ve enriquecida por la posibilidad de la integración de los *qualia* al ser-cuerpo intencional y personal. En tanto este cuerpo, orgánico, sentiente, es relativo a un Yo, promueve la necesidad del sentido analógico de cuerpo intencional, ya que «yo soy mi alma y soy mi cuerpo; pero ni mi alma ni mi cuerpo por separado son el yo»²¹.

§ 3. La corporeidad viviente: niveles ontológicos y dinamismo causal

Habiendo presentado las nociones de cuerpo precedentes a la presentación del filósofo argentino Juan José Sanguinetti, podemos abordar su propuesta conceptual de cuerpo intencional. Para ello, debemos describir los niveles fundamentales del ser-cuerpo formalizado. En este sentido, el autor distingue cuatro niveles ontológicos, correspondientes a cuatro modos de ser naturales que «imponen ciertos modos de conocer» (Sanguinetti, 2014: 164) específicos, a fin de considerar la realidad en su complejidad. Estos son los niveles del ser inorgánico, de la vida vegetativa, de la vida sensitiva y de la vida racional humana.

Estos cuatro niveles manifiestan una graduación y jerarquización según sus perfecciones naturales, de modo complejo y variado (*cf. ib.:* 165). Los niveles inferiores o más simples funcionan como parte de la materialidad de los más complejos, sufriendo cambios en variados aspectos. Cada «nivel es formal respecto al nivel inferior y es material respecto al superior» (*ib.:* 169). En cuanto formal, actúa e informa brindando estructuración y funcionalidad a la dimensión material, que, por su parte, es necesaria esencialmente, aun manteniendo su distinción y pudiendo «separarse y desplegar sus propiedades en tanto que aislado» (*ib.*).

¹⁹ Stein, «Causalidad psíquica» en Stein (2005: 121-129).

²⁰ *Cf. ib.:* 117-172; también ver: Husserl (1996a) y Scheler (1966).

²¹ Giménez Amaya y Lombo (2015: 368). Esto es expresado sintéticamente por santo Tomás de Aquino bajo la fórmula «*anima mea non est ego*» en *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, XI 2 (recuperado desde *ib.*); asimismo, en cierta medida por Husserl, al afirmar «no soy mi cuerpo vivido, tengo un cuerpo vivido, y no soy mi alma, tengo un alma» (2005: 128).

Toda substancia, orgánica o inorgánica, posee la relación forma/materia como constitución unitaria y su estructuración proviene de un «proceso espontáneo natural llamado auto-organización, que hace que las partes se agrupen de un modo selectivo preciso para constituir la unidad substancial» (Sanguinetti, 2014: 168). «El todo aquí gobierna estructuralmente a las partes, las modula y organiza en un modo definido y relativamente constante en la naturaleza» (*ib.*).

En cada uno de los diversos grados/niveles se dan interacciones diversas, «tanto entre sus partes constitutivas, como con los individuos o grupos de los otros niveles» (*ib.*: 166). Así podemos llamar ambiente o ecosistema al «conjunto de seres inorgánicos junto a los cuales viven y del que a veces se sustentan [los vivientes]» (*ib.*). En otro sentido específico, los congéneres de cada organismo singular representan, como colectividad, su ambiente (*cf. ib.*).

El primer nivel mencionado debe comprenderse aquí en vinculación a su nivel superior, es decir, el organismo, como incorporado a la manera de «constitutivo material en un todo complejo o en una estructura nueva y emergente, a la que podemos llamar constitutivo formal» (*ib.*: 166). Esta puede comprenderse como la base fisicoquímica constitutiva que sostiene y es integrada en el funcionamiento orgánico (*cf. Sanguinetti, 2019: 131*). Es, en cierto sentido, la mera corporalidad dimensiva, objeto de las ciencias naturales.

3. 1. El cuerpo orgánico: dinamismo causal del complejo psicosomático

En un segundo nivel ontológico, hallamos el cuerpo viviente como «dotado de una unidad funcional teleológica por la que se autoconstituye y opera como un fin para sí mismo» (*ib.*: 92). Nos encontramos aquí con una «forma de corporeidad auto-organizada que incorpora en su interior la potencia de automodificarse y moverse en un ambiente» (Sanguinetti, 2014: 171), en búsqueda de la preservación de la propia identidad formal en medio de variaciones y flujos materiales. En este sentido, el organismo es aquella parte dimensional de la substancia viviente en cuanto informada por el alma, vivificada y dotada de propiedades vitales intrínsecas (*cf. Sanguinetti, 2019: 92*).

Las mencionadas propiedades implican una serie de funciones que llamamos *vida vegetativa*, «que indica el vivir de un cuerpo en cuanto tal: formación y preservación de una morfología y funcionalidad corpórea y de una especificidad» (Sanguinetti, 2014: 171). Esta funcionalidad y sus derivaciones morfológicas pueden estar distribuidas en varios individuos de una especie (*v. g.*, funcionalidad de la identidad sexuada). Dichas funciones vitales son el criterio principal de inteligibilidad de la estructura física subyacente (*cf.* Sanguinetti, 2007: 54), por su carácter teleológico intrínseco; sin embargo, las leyes de este estrato inferior son autónomas, aun estando al servicio de las leyes del estrato superior y no siendo suficientes para revelar las operaciones formales superiores del complejo estratificado: «los principios más altos no pueden definirse en base a las leyes inferiores» (*ib.*). La vida orgánica fisicoquímica es insuficiente, pero necesaria; sus procesos inferiores sirven al organismo biológico total, pudiendo también destruirlo.

Las funciones biológicas (o actividad inmanente, *viz.*, crecimiento, nutrición y reproducción, entre otras) exhiben la presencia de una formalidad diversa vinculada a la materialidad: hallamos aquí un nuevo modo de organización y administración de las fuerzas físicas y sustancias químicas (*cf.* Sanguinetti, 2007: 51-52). La potencia formal propia del viviente introduce en la materialidad movimientos y actividades vitales, operaciones que constituyen cierta conducta finalizada (*praxis*) (*cf.* Sanguinetti, 2014: 171). Estas utilizan el aporte energético recibido del exterior, «junto con la propia constitución físico-química orgánica siempre activa, controlando su contenido informativo para así realizar las funciones vitales» (*ib.*). La formalización vital estructural también supone, por tanto, «un despliegue operativo continuo, unitario y a la vez diferenciado según la estructuración de partes funcionales orgánicas» (*ib.*).

Surge un sentido particular de causalidad compleja, distribuida y multidireccional vinculada al «contexto de las modificaciones internas del organismo, en sus diversos niveles y en interacción con el medio externo» (*ib.*), cuyas informaciones llegan al viviente mediante influjos energéticos. La causalidad interna aumenta proporcionalmente a la complejidad psicosomática del viviente como un sistema. La causalidad vital, como causalidad informada, se relaciona así con los agentes de control del organismo, estos son, su código genético y otros realizadores de las

informaciones genéticas que presiden el desarrollo y mantenimiento del viviente (cf. *ib.*).

El viviente, por tanto, gestiona su actividad orgánica, administra teleológicamente sus recursos tomados de su ambiente, según una causalidad de tipo formal, es decir, se auto-organiza, entendiéndose esto como modo de unidad activa entre su causalidad formal y su materialidad (cf. Sanguinetti, 2007: 61). En la mencionada auto-organización, el todo integral de una substancia es «responsable [...] a la manera de una causa formal [...] de la estructuración precisa de sus partes» (Sanguinetti, 2019: 124). De este modo, manifiesta las diversas, determinadas, específicas y selectivas interrelaciones entre las partes del organismo: «en la entidad natural auto-organizada, las posiciones, modulaciones y funciones de las partes corresponden a un esquema unitario preciso y por eso decimos que están gobernadas por el todo» (*ib.*: 125).

La causalidad cuyo origen es el todo estructural viviente «principalmente es la regulación de conjunto, presidida por el código genético» (Sanguinetti, 2014: 173) y es nombrada *top-down* o *downward causation* (causalidad eficiente formalizada), desde el todo hacia las partes (cf. *ib.*; Sanguinetti, 2019: 124). Asimismo, la causalidad proveniente del exterior (*input*) o de una simple modificación de una parte, en cuanto altera al todo, es llamada *bottom-up* o *upward* (o causalidad material, cf. Sanguinetti, 2014: 173; Sanguinetti, 2019: 124).

Ambos tipos de causalidad deben tomarse en conjunto, puesto que entre ambas conforman ciclos vinculados al desarrollo del organismo. Así también, estas se escalonan según los diversos estratos (físico-químico, orgánico sensitivo, psicológico intencional y personal o intelectual-volitivo). La circularidad relacional entre las causalidades tiene por consecuencia un efecto de retroalimentación (*feedback*), que se halla concretizado en un ambiente específico con el que se interactúa y vinculado a la conducta aprendida sobre la base de estructuras innatas (cf. Sanguinetti, 2014: 173-174).

El autogobierno formal del viviente supone una determinación, una *φύσις*, un *τέλος*: el viviente «se adapta a circunstancias variables y difíciles, se auto-repara, y en definitiva parece tender como un todo a afirmarse en su propia identidad, lo cual puede interpretarse como una forma de auto-teleología» (cf. Sanguinetti, 2019: 126). Así, el viviente por auto-organización funcional (autoconstrucción, autopóiesis, cf.

Sanguinetti, 2008), manifiesta una complejidad organizada, determinada por su autodesarrollo, auto-sostenimiento, auto-defensa.

La causalidad psicosomática compleja del viviente, tal como la presenta Juan José Sanguinetti en su exposición, tiene en cuenta la diversidad de funciones orgánicas asignadas a determinados órganos o miembros —gobernados por el código genético— y los variados modos comportamentales con relación al entorno variable del viviente, cuya parte gobernante es el sistema nervioso (*cf.* Sanguinetti, 2019: 126). Este último «es un órgano receptivo de la información endógena y exógena (del propio cuerpo y del ambiente)» (*ib.*), cuya función es centralizarla, elaborarla y así «controlar de modo dosificado y en los tiempos debidos el conjunto diferenciado del cuerpo según la situación concreta y variable de sus partes» (*ib.*: 126-127).

Por último, bajo esta perspectiva, puede describirse cómo el ser viviente goza de un «conjunto diferenciado de operaciones que se realizan en beneficio propio, con continuas interacciones con el ambiente y con otras unidades vivientes» (*ib.*: 128). Este conjunto es actualizado constantemente y, a su vez, variable, al modo de una multiplicidad en red que se vincula con las capacidades del organismo: «como conjunto de hábitos en la forma de una memoria procedimental» (*ib.*), de manera que los vivientes se corrigen, aprenden, mejoran su modo de vivir, en la medida de un perfeccionamiento de su despliegue operativo en condiciones de mayor adecuación y en el marco de sus propios límites, originando la dimensión histórica vital (*praxis*; *cf.* Sanguinetti, 2019: 128).

3. 2. El cuerpo neurovegetativo sensibilizado

Habiendo presentado el nivel ontológico correspondiente al ser-cuerpo orgánico, debemos mencionar la siguiente dimensión superior del cuerpo viviente en orden a la comprensión del cuerpo intencional. Tal como hemos afirmado previamente, Sanguinetti distingue los estratos del ser-cuerpo a partir de la clásica gradación de los seres naturales. Asimismo, al momento de tratar la vida animal, también llamada sentiente o sensibilizada, es posible hacer una distinción analógica, puesto que «las formas se ordenan en grados esenciales, de los cuales el más alto recoge a su modo las perfecciones inferiores y las trasciende». En este sentido, el nivel orgánico vegetativo

se encuentra integrado en el nivel animal —y este último en el humano personal— (cf. *ib.*: 92), de modo que puede hablarse de un nivel neurovegetativo sensibilizado.

Sin embargo, esta distinción de las dimensiones del ser-cuerpo viviente, el cuerpo sensibilizado o sentiente, no agota los sentidos del cuerpo informado característico de los animales y del ser humano (cf. *ib.*). En el campo propio del cuerpo sensibilizado se sitúa, sobre el mencionado nivel de la corporalidad neurovegetativa sentiente, un ulterior nivel somático-intencional (cf. *ib.*: 94). Estos se encuentran intrínsecamente ligados en «la constitución y desenvolvimiento del sujeto animal» (*ib.*: 131), de modo análogo a los del ser humano.

«El clásico problema mente/cuerpo surge precisamente cuando aparece la cognición sensitiva» (Sanguineti, 2014: 175), y esto se debe a que la vida animal y humana se vinculan estrechamente con la sensibilidad de la unidad del organismo en cuanto auto-sentida o auto-experimentada por un sujeto o unidad subjetiva (cf. Sanguineti, 2019: 128). El cuerpo, en cuanto neurovegetativo y sensibilizado, refiere al «sujeto viviente en cuanto está dotado de un cuerpo sensibilizado, es decir, un cuerpo informado por un alma sensitiva» (Sanguineti, 2019: 92).

Este posee ciertas actualizaciones corpóreas (*v. g.*, dolor, placer) que no son acto del cuerpo dimensional, como entidad abstracta, o del alma, como un psiquismo abstracto, ni dos actos asociados (mental/psíquico y físico/neural), sino del cuerpo animado, del alma corporalizada (cf. *ib.*: 93, 129): «es una situación psicosomática perteneciente a un nuevo modo de ser cuerpo» (*ib.*).

Este cuerpo sentiente (semejante al mencionado *Leib*), integra en la sensación la base neural objetiva (propiedades físico-químicas del ser orgánico) y los actos sentidos por el sujeto en primera persona (cf. *ib.*: 94). Así hallamos sensaciones neurovegetativas como «perfecciones de la fisiología orgánica en cuanto sentida» (*ib.*). La conciencia sensitiva es asumida como nueva característica del ser-cuerpo animal, como acto de sentir el cuerpo propio, junto a sus procesos y su mismo ambiente externo (cf. Sanguineti, 2007: 61). Las propiedades intrínsecas de la conciencia, esto es, los *qualia* (actos de percepción), son incluidos en esta modalidad superior de cuerpo orgánico por su carácter estesiológico. El sentir, aun teniendo una base neurofisiológica, no se reduce ni deduce desde función vegetativa alguna, sino que comporta un dato

primario del sujeto, que siente en primera persona ciertas actividades de su cuerpo y su cuerpo como un todo, según diversas modalidades de la sensibilidad (cf. *ib.*: 62).

«En virtud de las sensaciones, cuando se elevan al nivel de la conciencia, tenemos un acceso inmediato fenoménico y realista a nuestra vida» (Sanguinetti, 2019: 129): hallamos entonces, en un primer grado, el auto-sentirse que comportan las capacidades sensitivas «en muchos de los aspectos de los procesos orgánicos causales» (*ib.*), junto a, en un segundo grado, las sensaciones y percepciones dadas intencionales «en cuanto se refieren a objetos externos sin una directa referencia a funciones vegetativas (objetos físicos y de modo especial otros sujetos)» (*ib.*).

«La conciencia sensitiva es unitaria, aunque compleja y articulada» (*ib.*: 130), implica una nueva unidad intencional y comprende aspectos vegetativos, cognitivos, emotivos y motores (cf. *ib.*). De esta manera, al hablar del nivel neurovegetativo sensibilizado, aludimos al cuerpo en relación con aquellas estructuras biológicas subyacentes a las activaciones de las operaciones intencionales (cf. *ib.*). Esta estructura dinámica vegetativo/sensitiva y no-consciente es llamada por Sanguinetti «nivel natural» (cf. *ib.*: 131).

El nivel natural radica biológicamente en la base genética y epigenética y se despliega, en un modo análogo, como «la totalidad orgánica en cuanto dotada de fuerzas vegetativas y sensitivas que deben desarrollarse en un ambiente propicio» (cf. *ib.*: 132). Este fondo, natural e innato, integra potencialidades psicológicas (inclinaciones básicas afectivas, cognitivas y conductuales) y puede ser modificado por la experiencia, la memoria y los hábitos adquiridos: es el sí mismo animal, «la identidad subjetiva del animal en cuanto individuo de una especie viviente» (*ib.*: 133) o, en otras palabras, el «conjunto de condiciones estructurales y funcionales y de potencialidades positivas que permiten o incluso empujan a la realización de operaciones en el nivel intencional» (*ib.*: 132).

Esta estructura natural es destacada por el autor argentino como «la plataforma sobre la cual las operaciones intencionales pueden implementar el proceso hacia las finalidades concretas y pueden ejercer también un control limitado sobre algunos poderes causales físicos» (*ib.*).

Las operaciones de la sensibilidad se tornan fundamentales en lo concerniente a la dimensión neurovegetativa y sensibilizada del ser-cuerpo animal y humano. La

unidad de la subjetividad del animal se desenvuelve como un sí mismo subjetivo, como un todo unitario sentido en un ambiente específico. El animal se vincula corpóreamente con el ambiente mediante su conjunto propio de sensaciones, estando estas cargadas de afectividad y concretizadas en percepciones que manifiestan patrones significativos de las cosas (cf. Sanguineti, 2014: 174).

La relación con el ambiente, mediante las mencionadas sensaciones y emociones, implica una derivada conducta significativa o intencional, ligada a la dimensión neurovegetativa de la corporalidad viviente por dos motivos: en primer lugar, por la actuación orgánica especializada (sentidos, activación de sectores y circuitos nerviosos, el órgano cerebral y el sistema nervioso) y, segundo, por la perfección inmanente del sentir subjetivo sobreañadido a ciertas operaciones vegetativas (cf. *ib.*: 175). El resultado de este despliegue sensitivo es la dotación de una mayor inmaterialidad por parte de la cognición sensible en el evento puramente físico, incluyendo esto una formalización gobernante y trascendente de la vida psíquica por sobre su base neurofisiológica, de la que depende y a la que da nuevo sentido (cf. *ib.*).

Es fundamental aquí la causalidad material de la que brotan las operaciones sensitivas, basadas en la funcionalidad de los órganos de los sentidos, del sistema nervioso y el cerebro: «la fisiología nerviosa constituye en este caso una unidad psicosomática» (*ib.*: 177) y en esta intervienen la materialidad orgánica junto con la formalidad del acto psíquico y la potencia formal correspondiente en un único despliegue actual, un único acto psicosomático perceptivo y sensitivo. Se liga esto estrechamente al conjunto de causalidades complejas orgánicas (neurofisiología informada por las capacidades de la especie), al influjo formal proveniente del ambiente y al conjunto de aprendizajes desarrollados por la experiencia (cf. *ib.*: 178).

Queda retratado, de esta manera, un dinamismo causal, sistémico, psicosomático y complejo propio del despliegue de la vida animal, en que se integran los circuitos entre la cognición, los apetitos, la memoria y las conductas aprendidas, entre otros elementos en la conciencia sensitiva animal (cf. *ib.*). Este gobierna sus actos sensitivos (causalidad alta o *downward*), moviéndose a sí mismo en virtud de un principio unitario formal-eficiente, co-causal a su materialidad (la funcionalidad de su organismo y, en este, determinadas áreas cerebrales) inmanente a su ser-cuerpo.

El dinamismo mencionado, como hemos expuesto, conlleva un acompañamiento neural específico, cuyas variaciones pueden condicionar en cierto grado la modalidad del desenvolvimiento vital (causalidad *upward*, v. g., lesiones en las capacidades y funcionamiento del sistema nervioso central), así como el primero puede mejorar sus potencialidades (v. g., experiencia, adaptación al medio, configuración activa del cerebro y la base somática del aprendizaje; causalidad circular, *feedback*) (cf. *ib.*: 179-181).

En síntesis, el ser-cuerpo-viviente sensibilizado goza de la sensación como acto inmanente suprahilemórfico (acto cognitivo realizado por un cuerpo orgánico no destinado exclusivamente a la función de estructuración de una materia) (cf. Sanguinetti, 2007: 62). Este acto no está plenamente definido por su funcionalidad física en el organismo, su valor está en sí mismo como fin de suyo; asimismo, trasciende la pura función vegetativa, aun cuando ciertos actos sensitivos son directamente fisiológicos (tocantes a la situación orgánica corporal o una función vegetativa en particular).

Los actos sensitivos no propiamente fisiológicos, como los actos perceptivos, están relacionados a las formas intencionales del ambiente, de modo que la funcionalidad orgánica participa en un acto con finalidad transorgánica. El aprendizaje respectivo a estos actos produce cierta formalización de la anatomía cerebral, en el marco de los contenidos innatos genéticos y las capacidades fisiológicas orgánicas propias, no agotadas en la mera materialidad vegetativa (cf. *ib.*: 63-64). Aquí se encuentra ya la apertura del animal, y el animal humano, a funciones transorgánicas como las funciones sociales, la cooperatividad, el juego y la comunicación, la utilización de herramientas y construcción de guaridas, entre otras.

De este modo, comienza a esclarecerse el lugar del cuerpo intencional personificado. Aún en la vida sensitiva animal nos encontramos con un ámbito intencional arraigado a la base neurovegetativa expuesta. «La apertura cognitiva y emotiva animal supone, en primer lugar, la autosensibilización del propio cuerpo en algunas de sus funciones orgánicas» (*ib.*: 65). El ser-cuerpo sentiente y sentido, que percibe a su dinamismo somático de manera holística, que está abierto al ambiente, que desarrolla cierta intersubjetividad, rompe las barreras de la clausura solipsista y cruza las fronteras de un individual en su *hic et nunc* (cf. *ib.*: 66).

Nos topamos aquí con un ser-cuerpo con experiencias, aprendizajes, previsión y anticipación del futuro y de intenciones ajenas, con la intención de secuencias de actos con estructuras de largo plazo, con la formalización de un instinto innato y genérico (*cf. ib.:* 66-67). Hablamos entonces de una integración dinámica y en relación con el variable y contingente ambiente, a nivel neurológico, *viz.*, centralización de la actividad sensitiva en el sistema nervioso, el gobierno fisiológico y de la actividad interna (control neuronal del cuerpo) y externa (conducta) mediante el órgano del encéfalo (*cf. ib.*). Integración de la que brotan un nuevo conjunto de operaciones prácticas en un sentido intencional, en que los significados cobran relevancia en torno a la subjetividad sensitiva: la conducta animal, externa y observable, como comportamiento intencional; esto es, guiada por la cognición, la emotividad y las tendencias, una articulación somática que constituye una acción de situación significativa para la vida del todo animal (*cf. ib.:* 68).

El ser-cuerpo que distinguimos, según el filósofo argentino, es un ser-cuerpo con cierto dominio ecológico, dotado de cierta fuerza comunicativa; en que la recepción e información procedente del ambiente y el cuerpo propio es elaborada, conservada y funcionalizada neurológicamente en vinculación con las actuaciones emotivas y los procesos comportamentales (*cf. ib.:* 69). La vida neurovegetativa y la vida somático-intencional se estrechan en modalidades preconscientes o conscientes, siendo pues una sola y misma vida: la vida sensitiva de la subjetividad sentiente.

§ 4. El cuerpo intencional: corporeidad viviente y mente inmaterial

Llegados a la tercera dimensión del ser-cuerpo, el cuerpo animado sentiente, hemos expuesto el nivel analógico primero de dicha dimensión, *viz.*, el cuerpo neurovegetativo sensibilizado. Sobre la mencionada estructura neurofisiológica orgánica de la vida animal, de dinamismo endógeno (sí mismo profundo animal), radica la vida intencional animal (sí mismo intencional animal) (*cf. Sanguinetti, 2019:* 133). Esta última posibilita, en la obra de Sanguinetti, la noción analógica de cuerpo intencional, que aquí abordaremos en un sentido genérico y, posteriormente, en uno específico relativo a la naturaleza humana.

Como hemos denotado, las perfecciones inferiores de los seres son recogidas, integradas y trascendidas por las formas de orden superior: el orden fisiológico es integrado por el orgánico, así como este lo es por el sensitivo. El cuerpo intencional, podríamos decir, no deja de ser entonces neurovegetativo y sensibilizado, sino que este es considerado en virtud de una formalidad más alta. En relación con las operaciones de materialidad neurofisiológica, el cuerpo intencional se comprende como el ser-cuerpo que, integrando dicha base material, es formalmente vinculado a la intencionalidad animal y humana, entrelazando en su dinamismo aspectos cognitivos, emotivos y conductuales (*cf. ib.:* 95).

La hiperformalización psíquica antes evocada esgrime un papel fundamental para la comprensión del nivel somático-intencional de la vida animal y animal humana. Las operaciones sensitivas serán interpretadas ahora como corpóreas en un sentido superior, esto es, corpóreo-intencionales (*cf. ib.:* 94-95). «El cuerpo intencional será, entonces, el cuerpo dimensional, orgánico y sensibilizado, en cuanto manifiesta intenciones cognitivas, afectivas y conductuales» (*ib.*).

Bajo el concepto de intención, comprende el autor el sentido tomista de «objetos significativos de los sentidos internos de la memoria y la [estimativa]» (*ib.*). Estos pueden ser procedentes de la vida sensitiva animal o de la humana espiritual, manifiestas en el ser-cuerpo personal, en cuyo dinamismo los sentidos internos son llamados reminiscencia y cogitativa²². En relación con las operaciones sensitivas y la consecuente praxis animal y humana, la dimensión intencional vincula el aspecto psíquico (formal) subjetivo (vivencias fenomenológicas, privadas o en primera persona del sujeto sensitivo) con el aspecto objetivo de la intencionalidad psíquica (el acto perceptivo o sensitivo en cuanto intencionado a un objeto) (*cf. Sanguinetti, 2007:* 71-73).

A pesar de que ambos elementos no sean identificables, se relacionan íntima y mutuamente como dimensiones propias de la operatividad sensitiva. La dimensión objetiva de la intencionalidad refiere a la realidad del objeto del acto intencional (acto perceptivo subjetivo): «la intencionalidad es la propiedad por la que los contenidos

²² *Cf. S. Th. (I, q. 78, a. 4); Sanguinetti (2019: 97).* Los contenidos objetivos intencionales de la facultad estimativa/cogitativa de santo Tomás de Aquino son asemejados por Sanguinetti al concepto de *affordances* de James Jerome Gibson (*cf. Sanguinetti, 2019: 130*).

abstractos remiten de por sí a la realidad extramental» (Sanguinetti, 2019: 111). Incluye, esto último, «el mundo externo o el propio cuerpo en cuanto se revela al conocimiento» (Sanguinetti, 2007: 73). Lo que distingue dicha dimensión es que esta realidad es considerada en la medida en que se manifiesta fenoménicamente al sujeto cognitivo, pudiendo incluso ser una representación sin directa relación con la realidad: «en el hombre, los objetos de la imaginación y del pensamiento racional poseen una propia autonomía [...], y son indeducibles de la estructura de la subjetividad» (*ib.*). Este carácter propio de la vida psíquica tiene adquiere un papel importante en el despliegue existencial del ser-cuerpo animal y humano (p. ej., conducta animal significativa o intencional; Sanguinetti, 2014: 175)²³, confirmando la necesidad del concepto análogo de cuerpo intencional.

4. 1. *La vida del cuerpo intencional: la mente inmaterial*

El cuerpo animal que espera en posición tensa de ataque o que grita y se mueve para provocar pánico, o el cuerpo humano que manifiesta en sus gestos y palabras amor, agradecimiento, cortesía, oración, voluntad, es cuerpo intencional. [Sanguinetti, 2019: 95]²⁴

Al expresarse acerca de la vida del ser-cuerpo intencional en la obra del filósofo argentino Juan José Sanguinetti, es necesario recuperar ciertos elementos destacados acerca de las anteriormente mencionadas dimensiones ontológicas. Primeramente, la auto-sensitividad, la subjetividad, del ser-cuerpo intencional: la capacidad

²³ Consideramos que el aporte aquí presentado por el autor, en torno a la vinculación entre la dimensión conductual y la dimensión psicossomático-intencional animal y humana, cuyo precedente se encuentra en Leonardo Polo y su comprensión análoga del término praxis (según él mismo afirma; cf. Sanguinetti, 2019: 95; 2007: 64; 2014: 171-176), puede hallarse también en la fenomenología. Así como diversas modalidades de descripción del *Leib* fenomenológico son vistas como precedentes del cuerpo intencional (el caso de Merleau-Ponty, según el propio Sanguinetti en 2019: 95). También así es posible encontrar cierta formulación, al menos inacabada, de la noción de praxis o conducta bajo la forma de desenvolvimiento del ser-cuerpo-intencional, en relación con las capacidades del organismo y las potencialidades del ser psicofísico en vistas a la relación del individuo con sus disposiciones personales y su ambiente, bajo el gobierno de la subjetividad propia y orientada como un desarrollo teleológico. Este es el caso, por ejemplo, de la visión fenomenológica de la persona humana de Edith Stein (sobre esto, *vid.*: Betschart, 2017: 97-125).

²⁴ Esta cita se encuentra presente en «4. El cuerpo intencional» (87-97), capítulo que recoge una comunicación presentada por Sanguinetti en la XXXII Semana Tomista, sobre la filosofía del cuerpo, en Buenos Aires, Argentina (10-14 de septiembre de 2007).

suprahilemórfica del sentir el propio cuerpo de la que están dotados los seres sensibilizados. Este sentir se distingue de la sensación de los cuerpos externos, puesto que aquella es vivencial y no intencional, mientras que esta última es intencional y no vivencial (*cf.* Sanguinetti, 2019: 106).

La vivencia sensitiva subjetiva, tanto como la intencionalidad sensitiva de los objetos, no es sino una característica propia de la esfera de lo psíquico animal y humano, es decir, es una modalidad de ser específica (*cf. ib.:* 105). De este modo, al referirnos a lo psíquico-intencional, nos referimos también a lo mental, capaz de discernir naturalmente «entre el objeto pensado [...] y la realidad directamente intencionada por esta proposición» (*ib.:* 111). Nos encontramos, de este modo, frente a una mente inmaterial corporalizada.

Este modo superior de ser-cuerpo, cuyos actos perceptivos y sensitivos son psicosomáticos (doble dimensión neural-psíquica) y con acceso inmediato a la propia vida consciente, está dotado de subjetividad en su mismo ser orgánico neurovegetativo y psicosomático intencional, superando los vínculos «que nos condicionan [únicamente] a las causas materiales» (*ib.:* 130).

La ya mencionada conciencia sensitiva, con su carácter unitario, implica la unidad intencional como aspecto prioritario del sí mismo animal y espiritual (subjetividad reflexiva): la unidad sentida o experimentada. «El sí mismo animal está constituido por un cuerpo intencional dotado de sensibilidad vegetativa, emocional y motora» (*ib.*), un cuerpo propio total, unitario y dinámico, articulable significativamente en el ambiente. Para el ser-cuerpo-espiritual, esto quiere decir también, pero en un sentido superior, voluntad e intención en un cuerpo intencional fenomenológicamente vivido «como disponible para la motricidad en muchas de sus partes (“cuerpo voluntario”)» (*ib.:* 131). La vida del cuerpo intencional, por tanto, se despliega como autopercepción unitaria dinámica e integrada por diversidad de aspectos y fases, sometida a los procesos neurofisiológicos, pero superadora de los mismos (*ib.*).

La mencionada articulación significativa en el ambiente del animal y el simbolismo intencional no se vinculan de modo extrínseco, sino que manifiestan ligadamente un estado vital propio inherente al cuerpo: «en la risa la operación intelectual que ha captado lo risible está encarnada en la expresión facial» (*ib.:* 95). Los actos sensitivos psíquicos elevados o no estrictamente neurovegetativos son, por tanto,

psicosomáticos, no puramente inmateriales al modo de los actos intelectivos y voluntarios, y son pertenecientes al cuerpo intencional (*cf. ib.:* 96).

4. 2. *La vida del cuerpo intencional: sí mismo natural y sí mismo intencional*

Nos hemos referido con anterioridad al nivel natural de la constitución y desenvolvimiento del sujeto animal (sí mismo profundo animal); ahora nos referiremos al intencional. Este se sitúa, según el autor, en el espacio perceptivo-emocional-motor, «espacio de la conciencia sensitiva que guía la conducta animal intencional» (*ib.:* 133). Sus actualizaciones se corresponden con sensaciones y emociones ligadas a operaciones de la cognición (percepción, sentidos internos), teniendo efectos hacia abajo (*downward*) en el cuerpo fisiológico (sistema nervioso y sistema endócrino) y consecuencias conductuales (circuitos nerviosos motores) (*cf. ib.:* 134).

La autorregulación subjetiva de la locomoción animal es intencional, «en cuanto reaccionan ante estímulos significativos dentro de un mundo de “objetos” y *affordances*» (*ib.*), puede interpretarse como una causalidad *top-down* del *seipsum* animal (análogo al espiritual). Caracteriza al cuerpo intencional, de esta manera, el ser movido (mover-se) dentro de un propio «horizonte de objetividad» (*ib.*) y el ser expresivo o comunicativo de las intenciones y fines particulares —que en los animales concretan fines biológicos naturales—.

En el caso del ser humano, las capacidades están elevadas por su espiritualidad (potencias anímicas): «en el nivel de la razón universal o entendimiento, la voluntad libre y la capacidad de la auto-conciencia reflexiva» (*ib.*); «nuestra subjetividad asume las características de la persona (sujeto de naturaleza racional, voluntaria, libre)» (*ib.:* 135). Por ello, es que se trata de un cuerpo intencional personalizado o cuerpo personal (*cf. ib.:* 95).

En este último sentido, los actos intencionales espirituales trascienden el cuerpo y, sin embargo, pueden ser manifestados «en el cuerpo intencional, integrando algunas de sus operaciones en la unidad de una única acción humana» (*ib.:* 96). «La donación libre del amor se manifiesta en el cuerpo personal, en sus gestos, en las acciones de la

conducta humana» (*ib.*)²⁵. Por esto, el ser humano, en su necesidad y deseo de expresión, busca superar los límites de su cuerpo y manifestar su espiritualidad tanto en su somaticidad personalizada como en objetivaciones sensibles separadas de su cuerpo, dotadas de carácter simbólico e intencionalidad derivada (*cf. ib.*). Evoca el autor, de esta manera, a las obras de la técnica humana, como la escritura, las obras de arte y las producciones computacionales y tecnológicas. «El cuerpo intencional vive así en un mundo intencional, rodeado de significaciones no solo naturales, sino incorporadas a instrumentos culturales que el hombre mismo ha creado» (*cf. ib.*: 96-97)²⁶.

Hasta aquí, podemos reafirmar la estrecha vinculación del cuerpo neurovegetativo sensibilizado y el intencional. La circularidad causal *downward-upward* adquiere nuevos sentidos a raíz de las nuevas actualizaciones formales, surgidas en torno a la vida psíquica sensitiva intencional. Entre el sí mismo natural y el sí mismo intencional se encuentra una verdadera relación de integralidad, como fundamento unitario, tanto en el animal como en el ser humano, de su desarrollo y desenvolvimiento cognitivo, afectivo y conductual.

La integración de potencialidades neurofisiológicas y psicológicas posibilita hablar de un único crecimiento, modificado por la experiencia —propia de la vida sensitiva—, la interacción con el ambiente, las nuevas actuaciones sensitivas y actualizaciones cognitivas, afectivas y conductuales intencionales (*qualia*), los actos inmanentes

²⁵ Sobre este punto, Sanguinetti remite a las consideraciones de K. Wojtyla sobre el cuerpo y la persona. Creemos fundamental tomar en cuenta la doble dimensión estática-dinámica de las consideraciones antropológicas de Wojtyla y, bajo esta visión particular, la noción de expresividad del interior invisible de la estructura antropológica en el cuerpo con su particular dinámica visible. Para el pensador polaco y posterior Papa san Juan Pablo II, «la trascendencia dinámica de la persona, que es de naturaleza espiritual, encuentra en el cuerpo humano el terreno y el medio de expresión» (*cf. Wojtyla*, 2011: 296) y este es, a la vez, terreno y medio de la integración de la persona en la acción (*cf. ib.*: 297). Mente inmaterial, cuerpo intencional y praxis tienen aquí un lugar prioritario.

²⁶ El carácter cultural de las obras humanas, en relación con la vida del ser-cuerpo intencional, promueve aquí la necesidad de la integración del estudio de los condicionamientos sociales bajo esta interpretación. Creemos hallar aquí un nuevo modo de comprender la realidad del condicionamiento del entorno en la vida humana a partir de su corporalidad intencional. Diversas propuestas han sido elaboradas en este sentido, por ejemplo, en la perspectiva fenomenológica, cuya diversidad de modalidades no presentaremos aquí (*v. g.*, Stein y su visión sociológica; Schütz, Berger y Luckmann y la sociología fenomenológica; Marion y Wallenfang y la fenomenología de la donación). Por otro lado, Sanguinetti insiste en la necesidad de descubrir el sentido simulado o derivado de las intenciones culturales en su forma no personal o no personalizada, como criterio de distinción ontológico fundamental.

orgánicos y las funciones transorgánicas. Se trata de un vivir psicosomático, orientado por un *τέλος* específico, en que el vivir es el propio ser-cuerpo animado, sensibilizado e intencional, desplegado subjetiva y formativamente en el campo individual de la identidad particular, análogo en el animal como en el ser humano.

§ 5. Cuerpo intencional personal: la diferencia antropológica

Ulteriormente, para comprender el modo de ser-cuerpo-intencional específicamente humano, debemos considerar la subjetividad en cuanto asume las características de la persona en tanto sujeto de naturaleza racional, voluntaria y libre (*cf. ib.:* 135). La ordenación intencional constitutiva del ser humano hacia la verdad y el bien universales lo distingue en una «nueva relación con el mundo en su valencia ontológica» (*ib.*) y en un nuevo «reconocimiento de los demás seres humanos como personas» (*ib.*). Esta nueva dimensión estrictamente espiritual radica en los anteriores niveles psicobiológicos, «posibilitando así el fenómeno de la percepción inteligente y de los deseos y sentimientos específicamente humanos» (*ib.*).

Asimismo, por la relación esencial del alma humana con el cuerpo propio, los diversos niveles se comprenden por los condicionamientos del papel del cuerpo en las funciones espirituales. Sin embargo, «la corporeidad [...] suscita condiciones antropológicas características del hombre: existencia histórica, racionalidad, dimensión lingüística, aspectos hermenéuticos» (Sanguinetti, 2007: 98). En cada una de estas propiedades es que se despliegan las diversas dimensiones del ser-cuerpo humano.

El actuar y desarrollarse de la persona se realiza conforme a estos niveles, en el marco de la interacción interpersonal y con la cultura, mediante el lenguaje y la creación simbólica, dando origen a nuevos hábitos y virtudes (*cf. Sanguinetti, 2019:* 135). Este es el complejo fondo espiritual y psicosomático a partir del que nacen las decisiones humanas libres (autodeterminadas, autoconscientes, ligadas al todo unitario personal), aun teniendo en cuenta la necesidad del desarrollo adecuado de nuestra naturaleza (*v. g.,* razón, conciencia, inclinaciones, emociones, espacios intencionales, hábitos, elementos neurofisiológicos, etc.) (*cf. ib.*). La complejidad presentada da cuenta de las limitaciones y vinculaciones de la libertad humana, en

sentido físico, psicológico y sociológico, pudiendo profundizar nuestra comprensión de los condicionamientos que atañen el desenvolvimiento de la vida personal (esto puede verse más básicamente de forma análoga en la vida animal) (*cf. ib.*).

5. 1. La cognición intencional

El despliegue vital del ser-cuerpo intencional se da fundamentalmente a partir de las operaciones propias de la vida psíquica-somática: la cognición, la afectividad y la conducta²⁷. Estas, como veremos, se encuentran intencionalmente vinculadas. Así tenemos, por ejemplo, en esta dimensión del cuerpo elevado en tensión hacia los objetos mentales, cierta sobreabundancia en medida finita de los pensamientos por sobre el cuerpo (*cf. ib.*: 114; superabundancia cognitiva y tendencial, *cf. Sanguinetti, 2007: 105*). Aquellos necesitan ser expresados simbólicamente tanto para las vinculaciones interpersonales como «para poder articular nuestros propios pensamientos» (Sanguinetti, 2019: 114; mutuo ordenamiento del cuerpo y el alma personales a fines trascendentes y físicos, *cf. Sanguinetti, 2007: 130*).

La intencionalidad del cuerpo personalizado, en el caso del ser humano, puede hallarse en la vinculación entre el pensamiento metalingüístico, trascendente de toda experiencia, y la necesidad del lenguaje adecuado y referencial a las experiencias personales (*cf. ib.*). Puesto que «siempre que pensamos [...] activamos algo de nuestro lenguaje y nos referimos a alguna experiencia [...], es natural que siempre que pensamos algo, algo de nuestro cerebro se active» (*ib.*)²⁸.

²⁷ Nos bastará en este tratamiento con abordar, considerando lo mencionado respecto de la intencionalidad, sólo brevemente aspectos prioritarios que esclarezcan la relación entre el tema de nuestra elaboración y la cognición, la afectividad y la conducta. Diversos elementos, de distinta y relativa importancia, serán obviados por motivos de espacio, pudiéndose encontrar en las obras del autor argentino presentado. No abordamos, por tanto, íntegramente el conocimiento lógico, gnoseológico y psicológico propio de la cognición y la afectividad, tanto como el saber ético metafísico de la conducta.

²⁸ Este proceder cognoscitivo es el propio de la doctrina de la *conversio ad phantasmata* o de la sensibilidad superior de santo Tomás de Aquino (*cf. Sanguinetti, 2019: 114; 2007: 110*). Según dicha enseñanza del Aquinate, existe cierta imposibilidad en nuestro entendimiento para entender algo en acto sin recurrir a las imágenes. Esto se debe a que la potencia cognoscitiva humana está proporcionada a lo cognoscible: su objeto propio es la naturaleza existente en la materia corporal. Recurrir a las imágenes intencionales es necesario para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular; *cf. S. Th. (I, q. 84, a. 7)*.

La activación referida no debe comprenderse de modo causal, pues «a la vez es una operación que naturalmente debe expresarse en símbolos sensibles» (*ib.*: 115; *cf.* Sanguinetti, 2007: 98), a pesar de la inmaterialidad de las operaciones del entendimiento (*intellectus, νοῦς*), es decir, que su no actuación mediante órgano corpóreo alguno. Esta expresión es suscitada por el uso de los símbolos, por la activación de la sensibilidad superior y por la referencia directa a la experiencia de los seres singulares (*cf.* Sanguinetti, 2019: 115; 2007: 106). He aquí una insuficiencia del conocimiento abstracto propio que, necesitado de experiencia, recurre constantemente al cuerpo: «incluso la autoconciencia personal es imperfecta si no está acompañada y en cierto modo se fusiona con la conciencia de la propia corporalidad» (Sanguinetti, 2019: 115), puesto que «nuestra mente inmaterial está como materializada en el cuerpo» (*ib.*)²⁹.

No podemos afirmar simplemente la constante y directa correspondencia de las activaciones neuronales complejas específicas y diferenciables a los pensamientos verbalmente expresados. Sin embargo, sí podemos considerar a las primeras como manifestaciones expresivas del pensamiento, que lo contiene simbólicamente y a la vez lo rebasa (*cf. ib.*: 116; Sanguinetti, 2007: 161-165)³⁰. Existe, por tanto, cierta dependencia interna necesaria, esclarecida bajo la categoría de manifestación, expresión o revelación, puesto que «el cuerpo humano es revelación de la persona, y el lenguaje es manifestativo del pensamiento» (Sanguinetti, 2019: 117). Este es el modo del cuerpo elevado, intencional, manifestativo del espíritu y personalizado.

²⁹ Vemos, en estas aserciones, un principio ontológico necesario para la comprensión de las posteriores descripciones fenomenológicas, basadas en la experiencia, de la psicología humana (*cf.* Sanguinetti, 2007: 72); asimismo, estas conceden la oportunidad de comprender un modo de interrelacionar dichas descripciones a ciertos paradigmas cognitivistas propios de la neuropsicología contemporánea. Un ejemplo de esto es el estudio de la planificación cognitiva, en que las operaciones mentales son vinculadas como procesamientos secuenciales a operaciones neurofisiológicas en cierta unidad cognitiva funcional (*v. g.*, resolución de problemas, estrategias de aprendizaje, metacognición). Esta tiene en cuenta las causalidades de tipo *top-down*, para explicar la implicancia sociocultural del aprendizaje, y *bottom-up*, para la descripción de la implicancia de los procesos neuronales. Luego, se sintetiza y describe conceptualmente las diversas fases del procesamiento para pasar de una causalidad intencional a una conducta intencional (desenvolvimiento comportamental voluntario-intencionado del ser humano en el aprendizaje). Sobre esto, *vid.* Das, 2015.

³⁰ Esta consideración es, según el autor, congruente con la afirmación tomista del cerebro como órgano de la cogitativa (facultad del pensamiento concreto o vuelto a la experiencia, *cf.* S. Th., I, q. 78, a. 4) y del principio ontológico de la conmensura entre el alma de cada persona y el cuerpo propio (*cf.* C. G., II, cap. 81, n. 1621) (recuperado desde *ib.*).

Vuelve a aparecer aquí la hiperformalización de la vida intelectual por sobre la orgánica cerebral, puesto que la sensibilidad, y especialmente la superior, que se apoya en dicha base orgánica plástica, «capaz de instaurar billones de conexiones sinápticas, se orienta principalmente al servicio de los fines racionales de la vida humana» (Sanguinetti, 2007: 106). Esto se produce, sin abandonar el carácter teleológico orgánico, como emergiendo en un terreno de modo intrínseco y no como una añadidura. Debido a esto último, la manifestación del espíritu inmaterial en el organismo sensibilizado se produce de manera «lenta y natural, no brusca y total» (*ib.*: 107), necesitando el hombre un «ambiente humano rico en experiencias y recursos simbólicos» (*ib.*) para su desarrollo intelectual.

La concepción del desarrollo de la inteligencia para el filósofo argentino se constituye, fundamentalmente, sobre las bases de la metafísica y gnoseología tomista, de modo que contempla como prioritarias ciertas condiciones para la cognición intencional. Hallamos, por ejemplo, a la conciencia sensible como condición sine qua non para el ejercicio del pensamiento, la abstracción comprensiva originada en la experiencia sensible, la necesidad del lenguaje racional, la utilización de los sentidos internos en relación con objetos intencionales y la habitud del saber en tanto «dimensión cognitiva habitual preoperativa y preconsciente dotada de contenidos» (*Ibid.*: 125) (fondo cognitivo o *background*, redes semánticas, etc.) (*cf. ib.*: 109-111; 124-125). Estas, sin lugar a duda, formarán de modo u otro el ser-cuerpo humano, en tanto comportan un conocimiento personal unitario estratificado, integrado y elevado (*cf. ib.*: 111), y, en consecuencia, las modificaciones en el cuerpo intencional (unidad psicósomática; *cf. ib.*: 120). Asimismo, el funcionamiento cerebral, como el temperamento, la fisiología y las patologías, cumplen un rol considerable (*cf. ib.*: 112).

El desarrollo mental, «condicionado por elementos neurológicos relacionados con nuestras funciones psíquicas superiores» (*ib.*: 137), se asocia directamente al desarrollo de la inteligencia (crecimiento a nivel de hábitos) y, por tanto, al mejor y más amplio despliegue de la cognición intencional en el cuerpo personalizado (dominio intencional del cuerpo, *cf. ib.*: 160). Este desarrollo cognitivo individual y colectivo (interconexión social) también contempla factores simultáneos, sistémicos y de influjos recíprocos como son el sistema nervioso, la dimensión cultural de la persona, el lenguaje y el carácter simbólico humano, el ambiente social a nivel familiar,

institucional, entre otros, y la educación, los hábitos intelectuales (cognitivos como afectivos, los saberes y las inclinaciones), el estrato interpersonal (ética, personalidad moral, política) y el nivel afectivo (*cf. ib.:* 137-142; 215).

5. 2. *La afectividad intencional*

Así como en el dinamismo cognitivo del cuerpo intencional, Sanguinetti propone una visión que integre el dinamismo afectivo intencional en la dimensión psicofísica de la persona humana, con sus propios factores condicionantes y en vinculación a la cognición intencional. Para esto se sirve de las perspectivas metafísicas de Aristóteles y santo Tomás de Aquino y la concepción fenomenológica realista de Karol Wojtyła. Así, hallamos entendida la voluntad como apetito racional que arbitra sobre los medios en función de algo que ama (*cf. ib.:* 196)³¹. Ese algo es el objeto intencional hacia el que está inclinada la voluntad. Asimismo, esta última es observada por el autor a partir de su causalidad en los movimientos intencionales corporales, en que la sensibilidad superior media como vínculo dinámico entre las funciones espirituales y los actos corpóreos (*cf. Sanguinetti, 2007: 229*)

En un sentido psicológico realista, la persona se ve afectada volitivamente por las pasiones sensitivas, poseedoras de localización cerebral propia (o radicación cerebral, es decir, «la zona encefálica a la que la neurología atribuye las emociones», Sanguinetti, 2019: 197), pertenecientes al apetito sensitivo y sometidas a la voluntad (*cf. ib.:* 198). A su vez, el ser humano puede ser consciente de la experiencia subjetiva de situaciones afectivas contrastantes al deseo volitivo, cuya posición intencional se intenta modificar mediante la razón (*cf. ib.*).

Dichas situaciones, mencionadas por el Aquinate como actos o estados de la voluntad, son afectos distintos a los apetitos sensibles en tanto son atribuibles a la voluntad, gozan de transmutación corpórea concomitante y se vinculan a la racionalidad (*cf. ib.:* 199). A estas se refiere Wojtyła, en cierto modo, bajo el término de conmoción, experiencia vivida emocional o sentimiento: esta se dirige

³¹ El autor ofrece una descripción aún más detallada de la vida volitiva sentimental, que por motivos de espacio no describiremos, en *Filosofía de la mente* (*cf. Sanguinetti, 2007: 229-265*).

intencionalmente a los bienes y valores, por los que la persona total se decide (*cf. ib.:* 200-201).

El *momentum* de la decisión es fundamental para Wojtyła, puesto que en este «la “subjetivización emocional” se enfrenta con la instancia trascendente de la verdad» (*ib.:* 201), para luego ser campo de manifestación corporal de la persona, según hemos mencionado previamente. «Escoger significa ante todo decidir sobre los objetos presentados a la voluntad en orden intencional sobre el fundamento de alguna verdad» (*ib.*)³². De este modo, demuestra el autor cómo el dinamismo emotivo es gestionado por la voluntad y la conciencia, siendo el sujeto tendiente a los objetos intencionales y capaz de vinculación emotiva para con ellos (*cf. ib.*). Aún en los juicios prácticos, el sujeto independiente y libre de los objetos de su acción no es indiferente a estos: esta experiencia es, sin dudas, psicósomática.

Esta perspectiva nos permite introducir ciertas consideraciones fenomenológicas de la vida afectiva a partir de «la integración entre la “subjetividad” de los sentimientos y la trascendencia propia de la persona tomada a nivel de la conciencia y voluntad» (*ib.:* 202). Estas se orientan, entre otras, en los siguientes direcciones: en torno a la propia subjetivación o toma de autoconciencia afectiva-corporal a partir de la dinámica emocional (llamado por Wojtyła *Yo subjetivo*, referente a la inmanencia de la energía emotiva de la persona); acerca de la formación de la identidad personal a partir de las vinculaciones intencionales afectivas, también vinculada al despliegue emotivo personal (*cf. ib.*); sobre la descripción de las diversas experiencias sentimentales según su intensidad energética y su fijación o durabilidad (este es el caso de la estabilización sentimental permanente como de la alteración emocional esporádica y momentánea y los estados afectivos continuos); respecto de las distintas relaciones psicológicas entre la afectividad, la cognición y la conducta personal (integración del dinamismo emotivo en la operatividad de la persona) (*cf. ib.*).

«La emocionalidad es positiva si se integra en la persona, y puede así llegar a ser un factor de “expresividad” de la experiencia vivida en torno a los valores» (*ib.*). Por esto mismo, el autor argentino favorece la comprensión de la afectividad volitiva atendiendo a los niveles sensitivo-orgánico, sensitivo superior (intencional) y

³² Esta cita corresponde a la traducción que el autor argentino hace, a partir del italiano, de un fragmento de la obra del santo polaco, *Persona y acción* (*cf. Wojtyła, 2011*).

espiritual (intelectivo-volitivo) como dimensiones de la personalidad íntimamente ligadas (cf. *ib.*: 203). «La sensibilidad cognitiva superior, teniendo una radicación orgánica en el sistema nervioso, es racional por participación» (*ib.*) y se vincula directamente con la facultad de la mente inmaterial de la cogitativa o racionalidad particular. Del mismo modo, «la sensibilidad apetitiva superior es voluntaria por participación y tiene una sede orgánica en el cerebro» (*ib.*), pudiéndose afirmar que aquí se encuentran los sentimientos espirituales. La conducta corpórea, por tanto, es promovida volitivamente mediante la afectividad superior —a la vez que vinculada a las áreas cerebrales de la emotividad y la motricidad—, tanto como la experiencia concreta de las cosas lo es mediante la racionalidad particular (cf. Sanguinetti, 2007: 229).

Por sobre la base autónoma funcional de tipo fisiológica, neurovegetativa, ubicamos la dimensión emotiva sensitivo-voluntaria remitente a «situaciones concretas intencionales de la vida con respecto a todo tipo de bienes humanos» (Sanguinetti, 2019: 204) (*v. g.*, familia, trabajo, relaciones sociales, vida moral, religiosidad, entre otros). Esta se da de modo análogo en los animales mediante la vida instintiva y el aprendizaje.

Por la radicación de esta esfera emocional-sentimental en el sistema nervioso (a nivel subcortical y cortical), y por su íntima ligazón con la dimensión espiritual como estricta participación de las facultades espirituales (cf. *ib.*: 205), es que podemos nombrarla afectividad intencional. Las funciones del espíritu se dan aquí «como una encarnación de las mismas en ámbito de la sensibilidad superior» (*ib.*), asumiendo las actividades de la funcionalidad biológica en un sentido sentimental superior: «así entendido, el nivel sentimental-emotivo tiene cierta “autonomía” respecto a la voluntad y la razón, debido a su radicación nerviosa» (*ib.*).

Las operaciones espirituales de la persona son capaces de formalizar, es decir, integrar este dinamismo emotivo con amplia capacidad, aun admitiendo la causación *upward* de la dimensión neurofisiológica, factible de generar límites o dificultades (*v. g.*, enfermedades de naturaleza orgánica) (cf. *ib.*). Dicha formalización acontece mediante la causalidad *downward* ejercida por la operatividad de la persona en cuanto actualiza causaciones «intencionales, externas e internas, en el contexto de la

formación y prácticas de las virtudes y siempre en relación con las demás personas y el medio social y familiar» (*ib.*: 206).

El cuerpo intencional, por tanto, posee una dimensión afectiva particularmente relacionada a la radicación neurofisiológica y a la dinámica cognitiva intencional del ser humano. Sin embargo, también se asocia directamente, en el caso de la persona humana, al estrato personal espiritual que, por medio de sus potencialidades intelectivas y volitivas, es apto para, en su despliegue inmaterial (carente de radicación cerebral a título de órgano)³³, ejercer la integración mencionada (*cf. ib.*: 206).

Por la intrínseca continuidad de la voluntad, para con la sensibilidad superior, es que podemos también afirmar la existencia de cierta causalidad *bottom-up* por parte de los bienes humanos a los que se tiende, a la vez que cierta causalidad *top-down* por la propia intencionalidad voluntaria activa (*cf. ib.*). De este modo, los sentimientos voluntarios son identificables, en un sentido particular, con la pasividad volitiva, mientras que «la parte activa de la voluntad [...] se traduce, a nivel de la corporeidad, en la dimensión motora de la decisión» (*ib.*: 206-207).

La interacción entre pasividad y actividad de la afectividad y la voluntad es, como vemos, recíproca. En el cuerpo intencional se manifiesta, por tanto, íntegramente y en sus diversos modos, el dinamismo afectivo pasivo y volitivo activo en relación con todo objeto cognitivo intencional, en las variadas operaciones psicósomáticas y en la conducta voluntaria intencional (*cf. ib.*: 207; formas expresivas corpóreas, *cf. Sanguinetti, 2007: 249*).

Sanguinetti distingue, entonces, en el marco de la afectividad humana, los siguientes elementos: las pasiones orgánicas, de carácter y autonomía física, en tanto formas de autosensibilidad corporal ligadas a funciones orgánicas, aun siendo incorporadas al dinamismo intelectual-volitivo; las emociones sensitivas intencionales, con dimensión cerebral y transformación por la intencionalidad espiritual, sensitivas y acompañadas por alteraciones neurofisiológicas (*cf. ib.*: 232, dimensión psicósomática vegetativa); los estados de ánimo psicósomáticos, vinculados a condiciones neurofisiológicas, llamados temperamento según su permanencia; y las emociones o pasiones

³³ Este nivel «sí se relaciona con sus correspondientes continuaciones en la sensibilidad superior y así entronca con el cerebro» (*ib.*). La inmaterialidad mencionada responde a la deliberación voluntaria y la abstracción intelectual.

(psiquismo emotivo), en tanto actos y estados afectivos intensos y breves, por momentos estados afectivos frecuentes, intensos y poco controlados, pero también predisposiciones habituales o tendencias particulares a determinados estados de ánimo o emociones (*cf. ib.:* 233).

Por último, hallamos los sentimientos y las virtudes, siendo estos, los primeros, estados afectivos espirituales con resonancias fisiológicas (psiquismo emotivo), puesto que entran en relación con afectos sensibles análogos, originados a partir del reconocimiento y apreciación de objetos intencionales: «por eso, la tonalidad afectiva de la persona puede a veces reflejar una actitud de fondo ante la realidad» (*ib.:* 234). Asimismo, los sentimientos tienen matices según las culturas, educación y la personalidad identitaria, son comunicativos y gozan de una dimensión interactiva. En cuanto a las segundas, las virtudes (vinculadas a la dimensión volitiva-racional), estas «son condiciones permanentes de excelencia de las operaciones voluntarias con relación a determinados objetos, y como tales son predisposiciones de la conducta voluntaria» (*ib.:* 235). No siendo sentidas, caben en la esfera afectiva humana por su capacidad perfectiva de las facultades volitivas-intelectivas y conductuales, incluyen una dimensión cognitiva, pero perfeccionan la afectividad humana: «ellas llegan allí donde llega el influjo de la voluntad. Por eso, las virtudes introducen orden y excelencia en todo el plano de la afectividad» (*ib.*).

Esto prepara la actuación del dinamismo voluntario, el acto humano, personal, libre y racional, la dimensión fundamental de la virtud, es decir, la praxis humana, necesaria para el crecimiento de la persona en cuanto persona (*cf. ib.:* 236).

5. 3. El comportamiento intencional

El rol del comportamiento o conducta es, en torno al cuerpo intencional, prioritario. Tal como hemos visto hasta aquí, Sanguineti denota la mutua implicancia entre ambos conceptos. El cuerpo intencional se ve provisto de mayor capacidad de manifestación a medida que es entendido en relación con la praxis. En este sentido, el cuerpo, en tanto organismo neurovegetativo animado, vivido y dirigido a los objetos intencionales por la formalización psíquica, comporta una parte fundamental del sí mismo personal. Este *seipsum* ya mencionado habla de «esa totalidad subjetiva que

comprende los diversos grados de la vida intencional, a la vez que en ellos va manifestando una mayor [...] interioridad» (*ib.*: 136), que también es acompañada «por una mayor capacidad de trascendencia intencional» (*ib.*). He aquí la persona «en tanto dotada de potencialidad natural para llegar a tener una vida intelectual auto-consciente y libre» (*ib.*).

El sí mismo intencional personal, también llamado *sí mismo auto-consciente* o Yo, comprende en este sentido a la identidad personal con su historia particular (*cf. ib.*)³⁴ y es, de este modo, narrativo: refiere a la totalidad de lo que somos, incluyendo nuestro cuerpo total. La constitución psicobiológica humana (sí mismo humano profundo), es multi-estratificada «conforme a relaciones “hilemórficas” (en sentido amplio) de “formalizaciones jerárquicas” según las diversas capas que integran al individuo de la especie humana» (*ib.*: 137).

Ante el nivel superior, esto es, el sí mismo intencional personal, el sí mismo profundo actúa en tanto causa estructural que da origen a la posibilidad de la agencia intencional. Se trata de la plataforma siempre presente que comprende la estructura psicofísica, la base neurológica, los condicionamientos materiales, los primeros principios habituales, inclinaciones naturales, conocimientos y saberes, sistemas de valor subjetivos, hábitos cognitivos y afectivos, entre otros elementos (*cf. Sanguinetti, 2007: 216*). De esta manera pueden comprenderse los condicionamientos psicobiológicos, puesto que «una lesión a las capacidades del sí mismo profundo disminuye o bloquea el poder operativo del sí mismo intencional» (*Sanguinetti, 2019: 137*). La dimensión personal, vinculada a los aspectos innatos y adquiridos humanos, con su radicación cerebral y en el sistema nervioso, opera a partir de las potencias superiores, la integración superior y los comandos sobre la vida intencional (sensibilidad intencional, conciencia sensible, lenguaje, experiencia, memoria,

³⁴ El Yo personal refiere a la conciencia de la identidad propia como aspecto del conocimiento intelectual personal. Esta conciencia personal, necesitada de la conciencia sensitiva (inconsciente cognitivo tendencial), «se manifiesta cuando nos comprendemos de modo natural y en medio a nuestras acciones como sujetos de referencia de todo lo que hacemos y de todo cuanto nos sucede» (*Sanguinetti, 2007: 128*). El yo, el mí mismo, «es la propia persona en cuanto se advierte a sí misma en sus actos» (*ib.*: 129). Este «comprende al cuerpo, pero lo sobrepasa» (*ib.*); se refiere a los actos superiores, pero también al todo personal activo y pasivo; se da como conocimiento autoconsciente, mas es necesitado de la sensibilidad superior. De este modo, refiere a la totalidad personal unitaria e individual de cuerpo y alma, testimoniada por la continuidad de los recuerdos del Yo consciente (*cf. ib.*: 132).

emociones), la vida neurovegetativa sensible y la fisiología corpórea (cf. Sanguinetti, 2007: 166).

La agencia intencional de la que somos capaces requiere de «la activación de múltiples potencialidades activas de nuestra naturaleza multi-estratificada» (Sanguinetti, 2019: 137-138), y se vincula a las activaciones momentáneas (presiones emotivas, sociales, la iniciativa personal, entre otros; cf. Sanguinetti, 2007: 216). Nuestra conducta, en cuyo campo se despliega nuestro ser-cuerpo intencional, es gestionada según nuestras limitadas capacidades decisionales y, aquellas acciones que surgen de nuestro poder de decisión, acciones libres y voluntarias (con consecuencias previstas internas o externas) son aquellas de las que podemos llamarnos causa o agentes: implican una verdadera gestión de nuestro cuerpo intencional (cf. Sanguinetti, 2019: 138).

Somos causa de nuestra propia conducta mediante nuestra libre acción: «somos “causas de nosotros mismos” (auto-causación), en grado sumo» (*ib.*), debido a nuestra personal autodeterminación (cf. *ib.*). Se trata del poder causal libre de nuestro Yo, con sus límites y condicionamientos específicos. Este, con sus efectivas acciones libres, es causa parcial, pero decisiva de la conducta intencional personal. Intervienen en ella también diversas dimensiones causales como los hábitos, la memoria, la historia pasada, la experiencia, la competencia intelectual, los contextos sociales, entre otras (cf. *ib.*). «Una acción o libre decisión selecciona una posibilidad ofrecida por la naturaleza, la cultura o por muchas circunstancias concretas de la vida» (*ib.*: 139).

La agencia intencional, posibilitada por la estructura formal del sí mismo profundo o natural, es también configurada, en cierto sentido, por el sí mismo intencional y la actuación de otros y la sociedad: hábitos, virtudes y vicios, modos culturales, mentalidades y la educación entran aquí en juego (cf. *ib.*: 140). El carácter psicosomático de las operaciones intencionales debe ser recalcado a este respecto, puesto que las interacciones entre los diversos niveles de la estructura de la persona humana reclaman la consideración de la totalidad subjetiva como agente causal (cf. *ib.*).

El cuerpo intencional participa de suyo en el accionar del todo unitario humano, manifestando a la vez sus diversos estratos, desplegándose personal o interpersonalmente sobre la base del organismo neurovegetativo sensibilizado, por su

esencial radicación en el nivel psicológico sensitivo, pero no sin la característica particular de relacionarse intencionalmente con realidades de orden metafísico (cf. *ib.*: 141; influencia de las funciones psíquicas cognitiva, afectiva y motora, cf. Sanguinetti, 2007: 225). No puede reducirse el cuerpo intencional a la mera propiedad física, ni orgánica, puesto que tampoco procede como deducción de esta última: nos encontramos con un nuevo modo de auto-organización, diverso del únicamente biológico (cf. Sanguinetti, 2019: 142).

En tanto cuerpo intencional, la agencia subjetiva intencional goza de factores físicos y neurales (estímulos externos, neurotransmisores, fármacos, metabolismo), en los que se cifra la producción o modulación de la sensación, percepción y emotividad (causalidad *upward* como causación material) (cf. *ib.*). Asimismo, participan las condiciones neurales en la actuación de actos, por ejemplo, artísticos, facilitando la inspiración creativa (que aún supone un *background* cultural-educativo) (cf. *ib.*: 142-143). El cuerpo intencional se despliega, por tanto, de modo unitario, según el correspondiente nivel de intencionalidad: cuanto más intencional es la operación cognitiva o situación afectiva, menor relevancia causal poseen los condicionamientos materiales (cf. *ib.*: 143)³⁵.

Esta causalidad material *upward* del despliegue práxico del cuerpo intencional se asocia a la causalidad eficiente-*formal downward*³⁶. Esta indica «toda vez que procesos o eventos de alto nivel influyen o guían selectivamente procesos o eventos de bajo nivel» (cf. *ib.*: 144). Así, las emociones (activaciones psicósomáticas) guían conductas animales, «con innumerables efectos en su organismo (efectos neurofisiológicos y conductuales)» (*ib.*: 145). «La causación desde arriba en la vida intencional es más bien la acción de niveles psicósomáticos altos sobre los bajos [...] o bien sobre la conducta externa» (*ib.*)³⁷.

³⁵ Los actos inteligentes y volitivos pueden decirse facilitados por el elemento orgánico neurofisiológico, pero no causados por las causalidades materiales *bottom-up*, aún a pesar de la correlatividad existente entre los actos inmateriales y las activaciones neuronales: «un acto intelectual necesita contar esencialmente con el cerebro, y a la vez lo trasciende del todo» (Sanguinetti, 2019: 144).

³⁶ Existe también cierta causalidad horizontal «entre actos psicósomáticos pertenecientes a un mismo nivel» (Sanguinetti, 2019: 147).

³⁷ No se trata de una causalidad eficiente aplicada sobre una parte del cuerpo como alteración energética (mecánica, eléctrica, fisicoquímica), sino de una causalidad formal activa como reordenamiento de un todo de un modo selectivo: las operaciones intencionales utilizan para sí las energías subyacentes en niveles inferiores (cf. Sanguinetti, 2019: 145).

El ser-cuerpo animal intencional es, en este sentido, la fuerza-guía de la conducta: por ejemplo, la sed promueve la búsqueda de agua, el rencor, cierta conducta agresiva, y ciertos eventos psicológicamente negativos pueden originar depresión y sus consecuencias hormonales específicas (*cf. ib.*). De modo análogo, las operaciones intelectuales y volitivas humanas (voluntad y sentimientos integralmente), que ya hemos distinguido como psicósomáticas, radican (*embodiment*) en la vida del ser-cuerpo sensitivo según sus percepciones, emociones, conciencia sensitiva, lenguaje, etc., ejerciendo una determinada causalidad *downward*, correspondiente a los diversos casos, en el campo del organismo y su conducta intencional voluntaria (*cf. ib.*: 146).

Este «dinamismo complejo y unitario, constituido por varias redes causales convergentes, pertenecientes a diversos niveles, de modo que cada una despliega una dinámica propia, a veces relativamente “autónoma”» (*ib.*), describe el modo de desenvolvimiento específico, concreto y vital, es decir, contextualizado en un trasfondo sociocultural e histórico, propio del cuerpo intencional. Junto a su poder manifestativo, el cuerpo intencional goza de ser la expresión humana más concretamente encarnada de la apertura al mundo, a la interpersonalidad y a las creaciones simbólicas y lingüísticas (*cf. ib.*: 147-148). La causalidad psicósomática de la conducta intencional es, según Sanguinetti, «sistémica, con muchos mecanismos de retro-alimentación (*feedback*) y con numerosos bucles» (*cf. ib.*: 148). Se caracteriza por su complejidad histórica, obrando en contextos mudables y contingentes (diacrónicos y sincrónicos), en diversos niveles.

En síntesis, «la persona humana [...] es una causa auto-consciente y libre, con la capacidad de moverse a sí misma como un todo y de manipular eventos en el mundo físico» (*ib.*: 149; *cf. Sanguinetti, 2007: 218-222*). Ella influye intencionalmente en otras y es influida por estas (*cf. ib.*: 167-169; 175-218). Goza de un poder decisivo intrínseco enmarcado «en el amplio cuadro de la vida intencional» (Sanguinetti, 2019: 149).

§ 6. Conclusión

Nos hemos acometido al concepto de cuerpo intencional, propio de la obra del pensador argentino Juan José Sanguinetti, en el marco de su postulado de las dimensiones ontológicas de la persona humana. Para ello, hemos destacado el lugar

de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas como marco propio de la propuesta del autor, en su vinculación directa con la ontología y la antropología.

En virtud de dicha vinculación (ontológica-antropológica-epistémica), deseamos afirmar la necesidad de la extensión en el uso de la noción de cuerpo intencional para comprender su importancia en el estudio del desarrollo humano (*v. g.*, psicología evolutiva), como la didáctica y la pedagogía (filosofía y ciencias de la educación), tanto como en otros ámbitos propios del desenvolvimiento humano en sentido psíquico-intencional. De este modo, aspectos propios de la investigación en tercera persona (ontológica, analítica, empírica) pueden confluir con estudios de primera persona (fenomenología, psicología).

En nuestro tratamiento de la problemática mente/cuerpo, hemos detallado el lugar específico de la noción analógica de cuerpo intencional en la reflexión del filósofo argentino, esto es, en la presentación sistemática ontológico-antropológica que realiza de los diversos grados del ser hasta las diversas dimensiones de la vida humana. Así, se ha caracterizado la visión analítica hilemórfica aristotélica y tomista, en sus aspectos ontológicos y epistemológicos fundamentales, para la consideración de la complejidad pluridimensional y analógica de las realidades del mundo físico. Elementos, totalidades, relaciones de coordinación y subordinación, jerarquías, diversos modos de unidad y unidades, junto a diversas formas de causalidad, han sido esgrimidas para el esclarecimiento de la temática aquí presentada.

Por otro lado, se presentaron las nociones de cuerpo precedentes, asimiladas por Sanguinetti en su desarrollo; estas son, las concepciones propias de la obra de Aristóteles, santo Tomás de Aquino y la fenomenología de Edmund Husserl. De esta manera, se han abarcado perspectivas filosóficas que dan cuenta de la subjetividad humana, tanto como de los elementos constitutivos de su naturaleza en sentido ontológico.

Así también, en relación con la perspectiva fenomenológica, hemos considerado mencionar, por un lado, el tratamiento requerido de la noción de praxis de Leonardo Polo, utilizada por el autor. Su referencia la realizamos para promover su estudio en comparativa con las concepciones de despliegue y desarrollo propias de la fenomenología. Estas, según hemos considerado, pueden iluminar de un modo nuevo el significado propio del desarrollo humano, por ejemplo, en vinculación a la

psicología del desarrollo. Por otro lado, es necesario mencionar la necesidad de una mayor profundización en términos de cuerpo vivido o cuerpo fenomenológico para la descripción del término *Leib*, cuya comparación con el término cuerpo intencional puede aún acrecentarse.

A esto último concierne la desarrollada descripción en torno a los cuatro niveles jerárquicos y graduales del ser-cuerpo y el modo propio de interrelación entre estos, según los diversos tipos de causalidad brindados en la perspectiva de Sanguinetti. Las dimensiones fisicoquímica dimensiva, orgánica, sensibilizada neurovegetativa e intencional, y personal han sido examinadas bajo esta mirada ontológica hilemórfica realista, siendo a su vez enriquecidas por la inclusión de los elementos de diversos autores utilizados por el pensador argentino.

La subjetividad animal fue tratada en orden a la descripción de la subjetividad personal, a la que nos hemos acometido a partir de la noción de cuerpo intencional, habiendo tomado en consideración su despliegue vital en tanto corporeidad viviente y en su relación con la mente inmaterial. Asimismo, ha sido destacado el desenvolvimiento de la vida psicosomática a partir de los conceptos de sí mismo natural y sí mismo personalizado, utilizados por Sanguinetti para el esclarecimiento de la vida intencional.

Luego, observada la diferenciación antropológica en vinculación con el cuerpo intencional en razón de la cognición, la afectividad y la conducta intencionales, han sido cada una de ellas tratada en sus propiedades y en su relación íntima. En relación con esto último, han tenido lugar variadas aproximaciones y aserciones en torno a la problemática de los condicionamientos neurológicos, psicológicos, sociales y ambientales. Consideramos que su presentación puede y debe aún ser desarrollada y profundizada a partir de la perspectiva ofrecida.

Bibliografía

- Aristóteles (1995), *Física* (Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía). Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1994), *Metafísica* (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez). Madrid, Gredos.

- Aristóteles (1978), *Acerca del alma* (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez). Madrid, Gredos.
- Betschart, Christof (2017), «Despliegue y Desarrollo de la individualidad personal según Edith Stein», en *Steiniana: Revista de estudios interdisciplinarios*, 1, pp. 97-125.
- Brugger, Walter (1969), *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder.
- Das, Jagannath Prasad (2015), *Planificación cognitiva. Bases psicológicas de la conducta inteligente*. Buenos Aires, Paidós.
- Derrida, Jacques (2011), *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Farisco, Michele (2018), *Filosofía de las neurociencias: cerebro, mente, persona*. Salta, Universidad Católica de Salta/EUCASA.
- Ferrater Mora, José (1965), *Diccionario de Filosofía*. Tomos I-II, Buenos Aires, Sudamericana.
- Giménez Amaya, José Manuel y José Ángel Lombo (2015), «Cuerpo viviente y cuerpo vivido: algunas reflexiones desde la antropología filosófica», en *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, 5, pp. 357-385.
- Heidegger, Martin (2007), *Seminarios de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas* (edición de Medard Boss). México, Morelia Editorial/Red Utopía.
- Henry, Michel (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca, Sígueme.
- Hierro-Pescador, José (2005), *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*. Madrid, Akal.
- Hildebrand, Dietrich von (2009), *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*. Madrid, Palabra.
- Husserl, Edmund (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Husserl, Edmund (1996a), *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Ed. Nova.
- Husserl, Edmund (1996b). *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, Emmanuel (1993), *El Tiempo y el Otro* (Introducción de Félix Duque). Barcelona, Paidós Ibérica.
- MacIntyre, Alasdair (2012), *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*. Granada, Nuevo Inicio.
- MacIntyre, Alasdair (2008), *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*. Granada, Nuevo Inicio.
- Marion, Jean-Luc (2008), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Síntesis.
- Merleau-Ponty, Maurice (2001), *Phénoménologie de la perception*. Saint-Amand, Gallimard.
- Nancy, Jean-Luc (2003), *Corpus*. Madrid, Arena.
- Romano, Claude (2020), «Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez», en *Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 20, pp. 120-136.
- Sanguinetti, Juan José (2019), *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar.
- Sanguinetti, Juan José (2014), *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid, Palabra.
- Sanguinetti, Juan José (2008), «Filosofía de la mente», en Francisco Fernández. Labastida y Juan Andrés Mercado Montes (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. <<http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/mente/mente.html>>, [13/04/2024].
- Sanguinetti, Juan José (2007), *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid, Palabra.
- Sanguinetti, Juan José (2005), «Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cerebro», en *Acta Philosophica*, II, 14, pp. 233-258.
- Sanguinetti, Juan José (1988), *Ciencia y modernidad*. Buenos Aires, Carlos Lohlé.

- Sanguinetti, Juan José y Artigas, Mariano (1989), *Filosofía de la naturaleza*. Pamplona, EUNSA.
- Sartre, Jean-Paul (1989), *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid, Alianza.
- Scheler, Max (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid, Caparrós.
- Scheler, Max (1966), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München, Francke Verlag Bern.
- Smith Churchland, Patricia (2000), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. London, MIT Press.
- Stein, Edith (2013), *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Stein, Edith (2005), *Obras completas, vol. II. Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica 1915-1920)*, (Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho Fermín, dirs.). Burgos/Vitoria/Madrid, Monte Carmelo/El Carmen/Espiritualidad.
- Stein, Edith (2002), *Obras completas, vol. III. Escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano 1921-1936)* (Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho Fermín, dirs.). Burgos/Vitoria/Madrid, Monte Carmelo/El Carmen/Espiritualidad.
- Tomás de Aquino (2010), *La Verdad/De Veritate*. Buenos Aires, Ágape Libros. Edición bilingüe.
- Tomás de Aquino (2001), *Suma de teología* (Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, dirs.), tomos I-IVb. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1949), *Del ente y la esencia* (Traducido del latín por D. Juan Planella Guille). Barcelona, Atlántida.
- Wojtyła, Karol (2011), *Persona y acción* (Juan Manuel Burgos y Rafael Mora, eds.). Madrid, Palabra.

