

*Sección Bibliográfica*

\* \* \*

Luisa Paz Rodríguez Suárez, José Ángel García Landa (eds.), *Corporalidad, temporalidad, afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas*. Logos Verlag. Berlín, 2017. 305 páginas. Rústica.

Este volumen reúne una variada e interesante suma de ensayos de antropología filosófica. Sus editores, y la mayor parte de los autores que intervienen en la publicación (ocho de doce), pertenecen a la Universidad de Zaragoza y al Grupo de Investigación HERAF (Hermenéutica y Antropología fenomenológica), siendo justamente ambas perspectivas de análisis, fenomenológica y hermenéutica, un lazo de unión entre todos estos ensayos, además de la vinculación temática que aparece en el título, pues todos son ensayos, en efecto, relativos a la reflexión filosófico-antropológica sobre el cuerpo, el tiempo y los afectos humanos. A estos autores del grupo HERAF se añaden otros de Madrid, Sevilla, Temuco (Chile) y Blagoevgrad (Bulgaria).

El libro se abre con una introducción de sus editores, en la que pasan somera revista al conjunto de textos que siguen y abordan con acento diverso (aunque con la constante nota de fondo fenomenológica y hermenéutica) la experiencia corporal, emocional y vital humana. La experiencia de la carne y de nuestra compleja y emotiva subjetividad, del género y de la orientación sexual, del vestido, del amor como fenómeno ético y gnoseológico, del tiempo en tanto que elemento de la percepción subjetiva y la organización social, de la empatía y de la diferencia y de su construcción política... Como se ve, un vario y entretenido acervo de cuestiones, aspectos y problemas antropológicos.

«Fenomenología y ciencias cognitivas», de Javier San Martín, es el ensayo con el que se empieza esta colección. Encarece San Martín la importancia de la fenomenología como descripción rigurosa de la vida y aborda su relación con las ciencias cognitivas a partir de la distinción

### *Sección Bibliográfica*

orteguiana entre vida biográfica, psicológica y biológica. Para este catedrático de la UNED, la fenomenología es el método de descripción y comprensión adecuado para la vida humana, que es donde aparecen los fenómenos, como bien afirmaba Ortega. El pluralismo ontológico, inherente a la posición fenomenológica, es un elemento clave de la argumentación en que se basa este escrito. Cada nivel fenoménico tiene su propio modo de darse, pero todos tienen una entidad y una relación concreta con nuestra conciencia. Pluralismo de niveles al que es muy necesario dar consistencia ontológica frente a un cierto reduccionismo de la ciencia cognitiva, muy capaz de establecer correlaciones entre cerebro y experiencia, o de implementar operaciones humanas en máquinas de estructura eléctrica, pero que sigue sin saber cómo el cerebro produce la mente, cómo surge la conciencia. Pluralismo fenomenológico también frente a la escisión cartesiana. Ortega ya exploró fuentes de sentido alternativas a la conciencia cartesiana, como los sentimientos, la expresividad corporal, y la espontaneidad, elaborando una antropología filosófica siguiendo la estela de Scheler. La neurociencia (Goldstein, Damasio, Crick y Koch) avanza en la capacidad técnica de aislar cada vez mejor la base neuronal implicada en la actividad psicológica, descubre qué partes del cerebro están implicadas, pero sigue sin poder identificarlas o identificar su funcionamiento con la conciencia. Solo hay correlación, no explicación. Nada se puede decir de lo que solo tiene sentido en la vida psicológica o biográfica. Las neurociencias no pueden eliminar la vida humana.

Sigue un ensayo de Francisco Rodríguez Valls, profesor de Antropología Filosófica de la Universidad de Sevilla. «Afectividad e intencionalidad del cuerpo» es una reflexión sobre el lugar de las emociones en la estructura de la subjetividad. Las emociones son universales y de raíz biológica, por mucho que sean otras las pretensiones del constructivismo cultural, y hay siempre un lugar para la emoción en la experiencia humana, aunque el hiperracionalismo intente ocultarlo. Modeladas por la cultura, con dimensiones exclusivas humanas, existe un grupo de emociones propias, en las que se funden cuerpo e intelecto. Para Valls, el ser humano es una unidad estructuralmente diversa que necesita integrarse existencialmente y la

emoción forma parte entrañable de esa estructura. Todas las emociones, tienen su origen en una finalidad adaptativa y sirven para la comunicación, según el principio darwiniano de los hábitos útiles asociados. Pero hay también en ellas un factor cultural. La emoción es en parte fisiología y en parte modulación social. Firmes guías biológicas, necesitan ser integradas cuando la conducta se vuelve más compleja. Aunque la racionalidad permite afrontar mejor la novedad y el detalle, es más lenta que la emoción, que es un ser expresado en el cuerpo, y necesita un abordaje fenomenológico. Las emociones, aunque sean de entrada «sabiduría corporal», no dejan de hablar de la totalidad del hombre. Los objetos de la emoción deben ser concretados por el intelecto, pero todo comprender recae sobre un estado emocional. El cuerpo emotivo es el animal, no es un instrumento de algo separado. Está abierto, en disposición afectiva al mundo, y la conciencia tiene un poder relativo sobre él, pero, mediante el hábito emocional, la voluntad y la conciencia pueden operar sobre los impulsos corporales. Es posible educar las emociones y abrir la intencionalidad del cuerpo a la interacción con la conciencia.

«Corporalidad y existencia según Heidegger» de Luisa Paz Rodríguez Suárez (grupo zaragozano HERAF), se ocupa del tratamiento filosófico heideggeriano de la corporalidad en los Seminarios de Zollikon (Zurich). El filósofo alemán, que no se interesó mucho por esta cuestión en *Ser y Tiempo*, se entrega en estos seminarios a la consideración del carácter existencial del fenómeno del cuerpo, a una hermenéusis de la experiencia de la corporalidad. El ser humano es un ente que se caracteriza por comprender su ser y el ser de lo que hay. La antropología metafísica cartesiana, que establece dos sustancias heterogéneas, entiende por cuerpo el *soma*, algo que está a la vista y es un objeto entre otros. Esta concepción naturalista-mecanicista del ser humano se enfrenta con el enfoque fenomenológico-hermenéutico de Heidegger, que permite comprender la patología psíquica desde otro punto de vista (los seminarios de Zollikon implicaron a muchos psiquiatras humanistas). La corporalidad se remite al ser en el mundo, constitución fundamental del *Dasein*. La caracterización adecuada del fenómeno del cuerpo (no somática, biológica, a la que se accede por medición) parte del cuerpo vivido (*leib*, experiencia propia) frente a

### Sección Bibliográfica

cuerpo material (*körper*, cuerpo objeto). No es realidad dada, sino modo de ser. Vivimos en la medida en que vivimos corporalmente. La psique no es una cápsula separada del mundo exterior. Somos seres corporales. El cuerpo no es algo que tengo, sino algo que soy. Por eso mi cuerpo es mío. Nuestra mismidad es de carácter corporal. Fenomenológicamente, el cuerpo no es primariamente un cuerpo observado, sino un cuerpo vivido. Mi cuerpo se da en mi comprensión del ser, y en la comprensión de mi ser. De ahí que sea un fenómeno existencial y un fenómeno significativo.

«La relación entre el cuerpo y el ser de lo humano: Su pertenencia ontológica», del chileno Felipe Johnson, aborda también el tema de la relación entre el cuerpo y el ser de lo humano y su pertenencia ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles. En este interesante y denso capítulo, se describe el cuerpo, nuestro cuerpo, no como una mera cosa entre otras muchas, un ente más de la naturaleza, sino como cuerpo vital, cuerpo en tanto que vivido. Una comprensión de nuestro cuerpo es una experiencia comprensiva de nosotros mismos. Y el cuerpo solo puede ser pensado en relación con el mundo donde el ser humano existe corporalmente. Es un cuerpo que se siente a sí mismo, en su relación mundana. En este trabajo se nos hace patente por qué la comprensión fenomenológica del cuerpo en la existencia es la perspectiva que más se ha consolidado en la filosofía contemporánea. Es ella la que nos muestra la corporalidad que somos y no solo que tenemos como una herramienta. Ser, más allá de tener un cuerpo, es una formulación fenomenológica, que encontramos también en Sartre, Merleau-Ponty y otros. La fenomenología del cuerpo es la que permite comprender el ser cuerpo, la identidad necesaria entre el cuerpo y nosotros como existentes. Es lo que denomina Heidegger «pertenencia ontológica». Dos conceptos aristotélicos están aquí en juego: materia y forma. La *hylé* se caracteriza por una radical indiferencia (la mesa de madera podría ser un armario). La causa material no permite acceder al ser auténtico, pero es una determinación de su más propia manifestación concreta. Sin embargo, no habría una madera absoluta, sino un ser de madera que constituye el ser-así, que expresa lo que el ente mismo está siendo, no una instancia indeterminada, sino una presencia concreta. Y la materia es una determinación

dinámica. El *eidos*, aquello que la materia en cada momento está haciendo propio, es cada una de sus modificaciones posibles. Pero la materia no es mero relleno, es un momento constitutivo, que señala su aparecer en determinados límites. Todo *eidos* se *provee* de su propia materialidad. Pertenencia necesaria, la materia del ente no es algo que este tenga meramente adherido. Es el ente en su concreción presente, que le prescribe posibilidades de concreción, aunque solo sea accesible mediante su *eidos*. Esto realza en definitiva la *ousía*, su estar acabado. La materia no es solo la dimensión sólida de una cosa física. En el ser vivo, el ser que se autoproduce, la *psyché* es la *ousía* de lo vivo. Y el *soma*, una muy particular *hylé* caracterizada por posibilitar la vida. La caracterización del *soma* como *órganon* solo es posible en tanto que es auténticamente el cuerpo de un ser vivo, un ente con el carácter de una capacidad. Dejar de lado la relación entre cuerpo y alma como conglomerado de instancias autónomas, parece una conclusión inevitable. El cuerpo es cada vez mi cuerpo. El mío está referido a mí mismo. No hay un cuerpo absoluto. Siempre uno particular de tal o cual vida. ¿Cuál es la naturaleza del mundo presentado a la vida por el cuerpo humano? *Aísthesis*, percepción afectiva. Siendo carne, mundo para vivir, el *soma* humano es el horizonte de la propia *psyché* humana, que abre el mundo propio de manera pública. La pertenencia del cuerpo al alma no es sino la pertenencia ontológica del cuerpo humano al ser de lo humano. Pertenencia esencial, ontológica, que, para ser nuestro cuerpo, ha de asumir nuestro auténtico ser.

«El vestir o el cuerpo como nómada» de Lazar Koprinarov se abre con una sorprendente e ingeniosa cita de Erasmo: «El vestuario es el cuerpo del cuerpo». Y Koprinarov nos ofrece un agudo análisis de esta segunda corporalidad. Es obvio que el hombre no es el mono desnudo, sino el homínido vestido. El vestido distingue al hombre del animal y es un marcador y modelador de identidad social (no solo protección práctica). Pero también intensifica el nomadismo de nuestra identidad, la ropa modela el cuerpo y es un medio de comunicación, es una manera de habitar el cuerpo, un profundo elemento de socialización, una interfaz entre realidad e imaginación. El cuerpo es una continua y vaía movilidad del hombre. No cesa de transformarse sin dejar de ser el mismo. Hay una pluralidad de cuerpos dentro de uno mismo: el

### Sección Bibliográfica

cuerpo sensual, humoral, muscular, emotivo... El cuerpo vive porque presenta un permanente cambio de sus estados. Y el vestir intensifica esta transitoriedad, porque se presta de una manera más fácil a la manipulación. Vestir es dar continuación al cuerpo, es una prótesis cultural, es lenguaje, elemento de ordenación social. Niega o esconde nuestra animalidad. No es solo protección, sino expresión pública. La ropa, como factor de erotización, muestra, resalta y oculta también. Nada anima más que la ocultación que muestra (Hume). Solo el erotismo es rasgo humano, y una de sus condiciones es la ropa. El vestido compensa imperfecciones y destaca ventajas potenciales. Comprender el vestir es comprender la permanente dialéctica entre el cuerpo y el yo (Joan Entwistle, *The fashioned body*). Subordinamos el cuerpo al modelo mediante trampas (Barthes). El vestido representa al individuo pero al mismo tiempo impera sobre él. La moda es la implicación del tiempo en el vestir e introduce movilidad, ritmicidad. Acelera el tiempo social y, en su auge radica, paradójicamente, el germen de su muerte. Es regular de lejos, anárquica de cerca, seducción presente y negación de herencia al mismo tiempo.

«George Herbert Mead y la complejidad del tiempo humano» de José Ángel García Landa, de la Universidad de Zaragoza, bucea en la conceptualización del tiempo humano de Mead, en la génesis de los fenómenos mentales y perceptuales del mundo físico, partiendo de la interacción social interiorizada. El interaccionismo simbólico de Mead pone en el centro de análisis la creación de los roles sociales en una interacción social dramática que nos lleva a inferir la acción mental a partir de la acción explícita. La complejidad del tiempo humano es un producto de nuestra naturaleza simbólica. Los signos y la propia identidad, en tanto que signo, posibilitan una relación diferente del individuo con las secuencias temporales y las acciones, que adquieren una dimensión temporal propia. Por ejemplo, somos capaces de generar una retrospectiva anticipada para evaluar el presente y tomar decisiones. Vemos el presente como un pasado potencial. Somos así viajeros del tiempo. El presente humano no está localizado en el entorno físico o temporal inmediato, y los pasados también son contruidos por la memoria, son instrumentos cognitivos, interviniendo, de forma principal, los otros, porque la ideación surge de la

interacción. El sujeto está hecho de interacción interiorizada. Y el ser humano acarrea consigo la carga simbólica de su propia historia.

«La subjetividad en la temporalidad nómada de Rosi Braidotti», de Aránzazu Hernández Piñero y «Amurallar afectos: Judith Butler y Wendy Brown», de Elvira Burgos, son dos ensayos de inspiración feminista. Braidotti es una teorizadora del nomadismo identitario que redefine también la noción de temporalidad. El devenir nómada del sujeto afecta a la comprensión de nuestra temporalidad. Desde el *post-humanismo*, en el que se sitúa, esta autora pretende repensar lo humano y lo «otro» sexual, étnico o natural. El *humanismo* es entendido como un entramado de oposiciones jerárquicas que originan la definición clásica de sujeto, a cuya base está la masculinidad normativa. Como forma de pensar lineal y oposicional, choca con las multiplicidades de la época contemporánea, en la que un sujeto nómada, múltiple cualitativamente, experimenta cambios no de escala, sino de intensidad. Braidotti anima a construir una política feminista de la localización, un territorio espacio-temporal compartido y fabricado colectivamente, y conjuntamente ocupado por nuestros devenires diferenciados. La subjetividad nómada se constituye y reconstituye. No en cualquier cosa ni de cualquier modo, pero los límites no están establecidos de antemano. También por ello la ética es nómada. Al margen de un cierto relativismo constructivista, es interesante su entendimiento del futuro como presente sostenible.

El otro ensayo, «Amurallar afectos: Judith Butler y Wendy Brown», de Elvira Burgos, reflexiona sobre las políticas feministas centradas en el cuerpo y en los afectos. Políticas de la vulnerabilidad corporal, de nuestra vulnerabilidad constitutiva, femenina, frente a la fantasía masculina de invulnerabilidad, generadora de un discurso de odio. Wendy Brown se fija en la proliferación de muros en nuestras sociedades occidentales contemporáneas. El estado nación erige muros, el sujeto soberano amuralla sus afectos. El deseo de muros pretende paliar la ansiedad generada por un sentimiento de vulnerabilidad. Y la vulnerabilidad y la penetrabilidad son características asociadas con las mujeres. El sujeto y el estado amurallados son codificados como masculinos: fuertes, impenetrables, frente a la nación penetrable,

feminizada. El individuo no quiere reconocerse en aspectos feminizados, quiere el valor de lo masculinizado. Pero este sujeto soberano masculinista es dañino y está en declive. Resurgió en USA a partir de los atentados de 2011, y es un sujeto que se niega aceptar la dependencia política y económica de otras naciones. Es un sujeto ficticio. Butler nos impulsa a aceptar la permeabilidad del sujeto soberano interdependiente, con capacidad para ser afectado y afectar. Un sujeto con sentido social, intersubjetivo. El sujeto autónomo y monolítico, que niega su ser social, es peligroso. Tenemos que cuestionar las dicotomías, como hace el discurso feminista. El sujeto no puede ser entendido sin los otros que nos interpelan e invaden (Levinas). El lenguaje es nuestra condición constitutiva. Por eso no podemos evitar por completo las consecuencias dañinas potenciales de las palabras que nos afectan. Tampoco sus efectos afirmativos o empoderantes. Hay una responsabilidad en el sujeto del habla. Pero este sujeto no es ajeno al contexto lingüístico, afectivo, social y cultural. Es un sujeto performativo. El lenguaje de odio es también producto de un acto de habla realizativo. Tenemos que resistir en la vulnerabilidad.

El resto de los ensayos de esta obra se ocupan de la afectividad. «Empatía y narrativa autobiográfica» de Beatriz Penas, se escribe a propósito de un relato autobiográfico de Salman Rushdie. «Amor y perfección humana» de Pedro Luis Blasco intenta contribuir a una teoría antropológica del conocimiento a partir de la indigencia ontológica del ser humano y de la trascendencia amorosa como autorrealización y como modalidad de conocimiento personal e íntimo de lo único desde lo único. «Afectividad y diferencia» de Gemma del Olmo viene a cuestionar por qué nos dejamos afectar por las personas diferentes. La visibilización de la marginación y el entendimiento de su ira no pueden darse sin ese cuestionamiento. Por último, «Fenomenología del amor y la afectividad» de Juan Velázquez, vuelve a insistir en la conexión entre amor y conocimiento desde la fenomenología del amor de Scheler, que tiene a su base las reflexiones previas de Agustín de Hipona.

El ensayo de Penas, quiere ser una contribución al estudio de la hermenéutica de la memoria a propósito de un texto de Salman Rushdie, «Joseph Anton: A memoir». Es este un texto que profundiza en la empatía narrativa, desde la autorrepresentación en el relato.



### Sección Bibliográfica

Como decía Paul Ricoeur, la subjetividad es siempre intersubjetiva y el significado es significado compartido (Iacoboni). La migración nos lleva a cruzar los límites de la identidad, como le ocurrió al propio Rushdie, que, para vivir, tuvo que abandonar su casa, a consecuencia de la *fatwa* de la que fue víctima. Pero, también, la gran literatura amplía los límites del mundo en que vive cada cual y promueve la comprensión mutua.

El amor, en el texto de Blasco, es un elemento esencial de la unidad sistémica del yo que es cada persona. La concepción del amor tiene a su base una concepción del ser humano al que la perfección siempre le es inherente. El amor perfecciona. La perfección es cumplimiento, acabamiento, realización. La trascendencia humana que nos lleva hacia el amor, es resultado de una apertura del hombre como ser indigente.

El amor, en el de Juan Velázquez, conlleva siempre un cierto comprender. La vida humana se describe sobre tres ejes: ser, conocer y amar o querer (el *sum, sciens et volens*, de Agustín, *soy comprendiendo y amando*). Jaspers, en su *Psicología de las concepciones del mundo*, declaraba que el amor es comprensión perfecta. El amor no es un sentir, sino un acto y un movimiento. No es una reacción a un sentir, como lo es la simpatía. Es un acto espontáneo. Amar no es simpatizar. No es una tendencia como la voluntad. Amar no es querer bien, y odiar querer mal. El fin del amor no es un objeto externo, sino el acto mismo del amor. Es el movimiento que se orienta hacia el objeto amado en tanto que valioso. El amor genera un valor más elevado en el objeto amado, que se convierte así en más valioso. Es el amor el que hace emerger el valor en el objeto amado. El amor no es ni sentimiento, ni simpatía, ni deseo, sino el movimiento hacia el ser más alto del valor del objeto amado, el cual se genera en este movimiento mismo. No es un acto de conocimiento pero implica un tipo de conocimiento, como decía Scheler en *Esencia y forma de la simpatía*, es un conocer comprensivo (Dilthey). Para Agustín, el amor es un tipo de deseo o anhelo (*appetitus*) y su fin es alcanzar el objeto conocido como bien deseado. El objeto amado es como es en la medida en que lo amo.

*Sección Bibliográfica*

No resulta del *amor fati* (o amor al destino marcado por nuestro deseo) sino del *amor facti* (amor al *factum* que cada uno somos).

Luis Fernández Navarro

\* \* \*

Francisco Rodríguez Valls, *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.

El profesor Rodríguez Valls nos vuelve a ofrecer, como ya lo hiciera en 2015 con el volumen “*El sujeto emocional*”, un libro a medio camino entre el manual para el estudiante de antropología filosófica y el ensayo filosófico. En él se atreve a afirmar tesis hermenéuticas en discusión con algunas de las posiciones racionales presentes en la discusión sobre los límites y la definición de lo que sea la naturaleza humana. No hay que considerar un demérito este carácter híbrido que señalamos, pues mal manual de filosofía sería aquel que repitiera afirmaciones, unas detrás de las otras, sin más sentido que el de afirmarlas y, peor ensayo aquel, que solo se basara en ocurrencias propias de la barra de un bar más que en conocimientos ya sometidos al laborioso y lento ejercicio de su discusión y decantamiento. Además, hay que tener oficio, seguro que destilado en las largas horas de docencia que el autor acumula desde los lejanos años de su dedicación a la enseñanza media, para alcanzar lo que Rodríguez Valls en este libro: exponer con sencillez y claridad lo que la ciencia biológica afirma con evidencia empírica acerca de la naturaleza humana, al mismo tiempo que discutir filosóficamente con las pretensiones que tales evidencias se arrojan, al menos en textos ya señeros de la divulgación científica actual, en el campo de la antropología filosófica.

Que celebremos el estilo y el formato del texto no nos exime de señalar algunos problemas que nos presentan tanto la exposición de conocimientos, como la defensa de las tesis que propone el autor.

El primer problema no debería *a priori* serlo, pero termina por apoderarse del escrito: la argumentación del texto depende de una interpretación fielmente literalista de la tradición aristotélica. Y de la