

LUISA PAZ RODRÍGUEZ SUÁREZ, JOSÉ ÁNGEL GARCÍA LANDA
(eds.): *Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas*, Logos Verlag Berlin, Berlín, 2017.

José Antonio Cabrera Rodríguez

El presente volumen versa sobre un conjunto de temas imprescindibles a la hora de analizar la experiencia humana desde un prisma filosófico actual. *Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas* nos ofrece doce lecturas, frescas y heterogéneas, en torno a esas dimensiones constitutivas de lo humano que son el cuerpo, el tiempo y los afectos, una terna triunfadora que desde antaño ha dado mucho que hablar.

Comenzando con una clara y bien delimitada introducción a esta obra colectiva, los editores, pertenecientes al grupo de investigación *HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica*, señalan el hilo conductor de las investigaciones. Tras ella, el primer artículo, firmado por Javier San Martín, “Fenomenología y ciencias cognitivas”, arranca del distingo orteguiano entre vida biológica, psicológica y biográfica para, adoptando un enfoque fenomenológico, situar el eje de coordenadas de un discurso conducente a colocar la antropología fenomenológica en connivencia con las ciencias cognitivas y la psicología. Puesto que la neurociencia pretende reducir la comprensión de la complejidad humana al estudio simplificado del cerebro, sus operaciones y actividad, descuida el carácter normativo y abierto al pluralismo que ostenta la realidad humana, pluralismo por el que vela justamente la fenomenología, y gracias al cual quedaría ilegítimada la cosificación de la dimensión biográfica de la vida: la neurociencia se vería así impotente para explicar fielmente aquella condición originaria y anterior al estudio de la conciencia y del cerebro, ese *prius* que es la vida multiforme y posibilitadora de la actividad científica.

Asimismo, introduciendo el también fenomenológico concepto de “intencionalidad” en el título de su artículo, traza Rodríguez Valls su reflexión antropológica sobre el cuerpo y las emociones. Con “Afectividad e intencionalidad del cuerpo”, Rodríguez Valls rastrea la importancia de la dimensión emotiva en la vida humana, que, aun teniendo un anclaje neurovegetativo común con el resto de animales provistos de sistema nervioso, desborda las raíces meramente evolutivas y en consecuencia trasciende la explicación darwinista. En efecto, por más que compartamos con los animales las seis emociones básicas ya propuestas por Ekman, también nos atañen vivencias afectivas exclusivas

de la estructura de nuestra subjetividad, como son las fundadas en la voluntad (angustia existencial) y en la inteligencia (risa). A través de un recorrido que atiende a diversos resultados del evolucionismo (Darwin), la neurobiología (LeDoux), la psicología (Ekman, Kahneman, Goleman...), el existencialismo (Kierkegaard), etc., Rodríguez Valls resalta el papel primordial desempeñado por la fenomenología al considerar el cuerpo vivo como instancia que escapa a cualquier resolución en clave reduccionista (naturalismo fisiológico), pues “el cuerpo vivo es el que posee la intencionalidad que le hace entrar en diálogo con el medio y con los otros organismos vivos” (p. 73), y ello orientado desde una cultura y un proyecto de libertad personal que le hace contar con los demás (comunidad intersubjetiva) a la hora de llevarlo a cabo.

Seguidamente, se suceden dos artículos que bien pudieran encasillarse bajo un mismo rótulo catalogador: Heidegger y la reflexión sobre la corporalidad. En el primero de ellos, “Corporalidad y existencia en Heidegger”, la editora de la presente obra, Rodríguez Suárez pone en valor la existencia de un pensamiento sobre la corporalidad propiamente heideggeriano, frente a la crítica de Sartre, quien negaba al pensador alemán que se hubiera preocupado por disertar sobre el cuerpo en su sistema ontológico. Muy al contrario, Rodríguez Suárez evidencia cómo Heidegger tuvo en cuenta la corporalidad en sus *Seminarios de Zollikon*, si bien no desde la concepción sustancialista heredada de Descartes (dualismo antropológico), sino desde una perspectiva hermenéutica en la que el cuerpo se daría como existencialario previo y constituyente de comprensión (y autocomprensión) y, en consecuencia, con el carácter vivencial de aquello que no se deja atrapar por encapsulamientos sustancialistas de orden óntico, sino que preserva su originaria condición ontológica. Igualmente, y también al hilo de los *Seminarios de Zollikon*, a Felipe Johnson le interesa enfocar la reflexión sobre el cuerpo desgranando la exégesis heideggeriana sobre el hilemorfismo aristotélico, si bien encauzado hacia el ámbito de la vida (*zoé*) y, en definitiva, de lo humano. Así lo desarrolla en su escrito “La relación entre el *cuerpo* y el *ser* de lo humano: su *pertenencia ontológica* desde las lecturas heideggerianas de Aristóteles”. Homologando el *eidos* (forma) a lo delimitante y la *hylé* (materia) a lo delimitado, según Johnson, Heidegger habría avistado la pertenencia del cuerpo (*sóma*) al alma (*psyché*) como “la pertenencia *ontológica* del cuerpo humano al *ser* de lo humano” (p. 123). Y esto no de un modo aislado o solipsista, desde luego, sino a través del *lógos* comunitario que permite la apertura misma del cuerpo vivo humano al mundo, cuya significación se constituye de acuerdo con la posesión comunitaria del mundo (*koinonía*). Así, “el fenómeno total de la vida humana no radica sino, en su esencia, en ser una *unidad* íntima entre *alma, cuerpo y mundo*” (p. 121), presentándosele el mundo

al individuo como realidad social y comunitaria desde la apertura que posibilita su modo de *ser-ahí* afectivo y corpóreo.

Tampoco pasa desapercibido el vestido en la antropología del cuerpo, y de ello da buena cuenta Lazar Koprinarov en “El vestir o el cuerpo como nómada”, una original propuesta sobre el cuerpo camaleónico, camuflado bajo diversas vestiduras, que en su mismo itinerario entre ropajes descubre también su modo peculiar de existir con los otros, de presentarse ante los demás. Citando a Erasmo de Rotterdam, Koprinarov aprecia un “metacuerpo” en el vestido, como “cuerpo del cuerpo” que es. Con el vestir ratificamos un afán acomodaticio desde el que la corporalidad se interpreta con arreglo a un contexto social, condicionado por modas, que expresa no un cuerpo sedentario en su aparecer, sino precisamente nómada. Elemento diferenciador frente al animal, el vestido emplaza al cuerpo en ese plano intersticial entre la realidad y el deseo, “un lugar intermedio donde el espacio de lo cotidiano se cruza con el espacio de los sueños” (p.137), tal y como se ejemplifica en grado sumo con el erotismo y las artes seductoras. Así pues, la ropa, sujeta a las modas, confiere una temporalidad propia y codifica socioculturalmente nuestra corporeidad, configurando pues nuestra naturaleza transformadora y mudadiza, el nomadismo corporal.

Pasando a reflexionar más concretamente sobre la temporalidad humana, José Ángel García Landa se propone en su artículo “George Herbert Mead y la complejidad del tiempo humano” desentrañar el *quid* de la temporalidad humana tomando para ello los presupuestos filosóficos del interaccionismo simbólico de Herbert Mead. Únicamente apostando por la consiliencia, un marco integrador y unificador donde confluyen las distintas perspectivas y resultados científicos sobre un asunto, cabrá dilucidar la compleja y rica experiencia humana sobre el tiempo, cuyos significados brotan precisamente de la marejada de mutuas relaciones e interacciones sociales cotidianas. Para Mead, los significados y atribuciones cognitivas del tiempo remiten ontológicamente al presente desde el que todo parte y en el que cualquier captación cognitiva o formulación teórica queda enmarcada; por ello hasta los discursos históricos o las abstracciones físicas sobre el tiempo (retroprospecciones, narrativas, paradojas temporales, etc.) no dependen sino de las cartografías simbólicas humanas, de los mapas cognitivos radicados en ese “tiempo de los tiempos” que supone el presente. Como afirma García Landa, “el ser humano acarrea consigo la carga simbólica de su vida en tanto que una historia, y por tanto es un ser biográfico, histórico y temporal como no lo son los animales” (p. 167).

También sobre la temporalidad versa el artículo firmado por Aránzazu Hernández Piñero, “La subjetividad en la temporalidad nómada de Rosi Braidotti”, coincidiendo por cierto con la metáfora del nomadismo que utilizó Koprinarov en su respectivo artículo sobre el vestir. Aquí apunta

Hernández Piñero al planteamiento postmoderno establecido por Braiddotti, que transforma la noción clásica de subjetividad: el sujeto nómada aparece como nuevo concepto favorecido por una política feminista de la localización, que superaría el pensamiento hegemónico patriarcal en el que el sujeto estaría deslocalizado y serviría a intereses espurios, ajenos a la necesaria localización política no ya espacial, sino temporal. Así, mediante las diversas nociones de persistencia, sustentabilidad y sincronización se ajusta una nueva concepción sobre el “devenir nómada” de la subjetividad postmoderna, emparentada con el ecofeminismo, con la disimetría radical de la diferencia sexual y, en suma, con las multiplicidades cualitativas que caracterizan a esta nueva subjetividad sin raigambre unitaria e identitaria totalizante, pero no por ello subjetividad sin memoria.

El último tramo dedicado a la temporalidad lo aborda finalmente Beatriz Penas Ibáñez en “Empatía y narrativa autobiográfica. Hermenéutica de la memoria”, acentuando especialmente la dimensión narrativa que posee la memoria a través de la exégesis sobre la autobiografía de Salman Rushdie: *Joseph Anton: A Memoir* (así como puntualmente de comentarios a su otra obra *The Last Moor's Sigh*). A juicio de Penas Ibáñez, Rushdie concibe su autobiografía como un ejercicio de empatía hacia sus lectores; es en el espacio intertextual donde el autor se dona a sí mismo al lector y crea con ello una intersubjetividad sentida, logrando empatizar con el otro en ese acto comunicativo irremplazable que es la escritura; pero entendiéndola no ya como una escritura singular, concebida para unos pocos y selectos, sino como un acto universal trascendente, intersubjetivo, intercultural e intertextual.

Los últimos cuatro artículos por su parte pivotan sobre el eje de la afectividad. En “Amurallar afectos: Judith Butler y Wendy Brown”, Elvira Burgos Díaz realiza una lectura del pensamiento feminista de Butler y Brown. La autora reivindica las nociones de vulnerabilidad y performatividad presentes en el discurso butleriano, opuesto a los muros de contención afectivos impuestos por la mentalidad heterosexual y masculina; así como inspecciona las observaciones de Brown a la crítica de la feminista MacKinnon a la pornografía, quien caería presa del mismo estilo de discurso soberanista e invulnerable que pretende dismantelar. “No oponer los conceptos; pensarlos en conexión, esa es la imagen feminista, diferenciada de la imagen masculinista del sujeto que se piensa y se construye a sí mismo como impenetrable”, sentencia Burgos Díaz a título conclusivo.

Por su lado, Pedro Luis Blasco emprende una disertación antropológica y gnoseológica sobre el amor con su artículo “Amor y perfección humana: el conocimiento interpersonal”. Apoyándose en diversas fuentes filosóficas, desde clásicos como Ortega y Gasset hasta pensadores más actuales como Luc Ferry, para Luis Blasco el amor se eleva como acto per-

fectivo del ser humano, donde acontece el conocimiento puro del otro y del sí mismo en su mutua interdependencia; y ello gracias a un conocimiento intuitivo, a una intuición interpersonal, íntima e intransferible entre los amantes que, en adecuada convivencia, alcanzan un conocimiento perfecto; se trata del “conocimiento intuitivo del yo-otro mediante el encuentro personal en el amor de yo y tú” (p. 266).

Abrigando un pensamiento postmoderno sobre la diferencia, en “Afectividad y diferencia” acomete Gemma del Olmo Campillo su crítica al pensamiento dominante y a sus jerarquías axiológicas, siguiendo los planteamientos de Audre Lorde. Sólo reconociendo las diferencias como constructivas, positivas y productivas se podrían restañar las heridas de la marginación, eliminando la equipolencia entre diferencia y desviación hacia la que ha conducido dicho pensamiento dominante y jerarquizante. Afectivamente hablando, la estigmatización del diferente como “desviado” ha suscitado la emoción de la ira como consecuencia natural, una ira que no debe ser desatendida por la sociedad. Lo que importaría para la autora sería que “las relaciones de afecto deben pasar por el reconocimiento de las diferencias” (p. 273) y nunca por su automática impugnación socialmente discriminatoria.

Por último, Juan Velázquez cierra la obra con una aproximación fenomenológica al acto amoroso. Repasando algunas tesis lanzadas por san Agustín, Heidegger, Jaspers o Arendt, en “Fenomenología del amor y afectividad” se detiene Velázquez en el estudio fenomenológico emprendido por Scheler en torno al amor, considerándolo como un movimiento de la conciencia hacia un objeto cuyo valor queda intensificado, realizado en dignidad, amándose de él también todas sus potencialidades. De igual modo se concibe aquí la autognosis o conocimiento de sí mismo como un acto también amoroso, gracias a una aprehensión cognoscitiva mediatizada por el sentido interno, hasta tal punto que, frente a un envanecido amor de sí mismo (una suerte de narcisismo), el legítimo amor propio nos lleva a la comprensión ontológica de nuestra propia facticidad.

En definitiva, con *Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas* nos sumergimos de lleno en los más candentes debates sobre tres complejos problemas filosóficos que siguen estimulando no sólo revisiones filosóficas de pensadores clásicos y canónicos, sino además no pocas propuestas teóricas inspiradas en los más variopintos pensadores e intelectuales del panorama actual.