

que una categoría que logra cristalizar la producción de subjetividades determinadas por ella bajo el binarismo normal/patológico, resultado del devenir histórico hacia la preponderancia de la normalización. Moscoso emprende, pues, una genealogía del concepto que llega hasta las actuales teorías capacitistas, las cuales, según reflexión, habrían abandonado en parte la profundidad foucaultiana (yanguilhemiana) necesaria.

Cierra la obra el título "Un silencio que interpela. Interpretación biopolítica de la desviación física", por Salvador Cayuela Sánchez y Paula A. Ruiz Rodríguez, doctores y profesores de la Universidad de Murcia. En línea con el capítulo anterior, el texto señala el trayecto que conformó la noción de discapacidad mediante su encuadre en el marco del biopoder contemporáneo hasta la actualidad de la gubernamentalidad propia del neoliberalismo capitalista. Así, "transformando lo negativo en positivo, el gobierno neoliberal de la discapacidad es capaz de regular y tornar en espacio de actividad social y productiva el fenómeno de la discapacidad" (p. 214). Trasunto inequívoco

de ese poder que incluye a la vida en sus cálculos mediante una *anatomopolítica* de los cuerpos y una biopolítica de las poblaciones.

En definitiva, como ya adelantamos al inicio, estamos ante un libro fundamental en la medida en que reconstruye arqueológica y críticamente el vínculo de Foucault con la medicina a través de los estudios humanísticos y sociales mostrando de manera crítica su actualidad y el calado del debate en torno a cuestiones nucleares: biopolítica, bioética, sexualidad, locura, salud, patología, discapacidad, resistencia, libertad, etc. Conceptos que desfilan en este estudio para dar cuenta, como se afirma en el primer capítulo firmado por los editores a modo de introducción, de la transformación en la obra y la vida de Foucault del "escalpelo en pluma (...) tomando la hoja de papel como el cuerpo de los demás" (p. 10). Seguramente, también el suyo propio.

María García Pérez
(Universidad de Valladolid).

RODRIGUEZ, R. y JARAN, F. (eds.). (2021) *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Guillermo Escolar. 318 páginas.

La relación entre la antropología filosófica y la fenomenología es el objetivo del presente texto. Bien como inclusión, confluencia, divergencia, etc. las relaciones entre ambas vienen marcadas por el veto fenomenológico de Husserl y Heidegger. Así, los especialistas que confluyen en el libro abordan si es posible, y en qué sentido, el proyecto de una antropología fenomenológica.

Ramón Rodríguez presenta la evolución de la antropología filosófica en el pensamiento de Heidegger. En un primer momento, la antropología fenomenológica radical trataría de retroceder a las experiencias originarias de las que surgieron los conceptos de la antropología occidental con los que pensamos la vida fáctica. Después, en la etapa de la ontología fundamental de *Ser*

y *Tiempo* Heidegger establecería un primer rechazo explícito de la antropología filosófica por sustancializar conceptualmente lo que tendría que transparentar el ser a través de una existencia dada en actos intencionales. Pero también podría darse el caso de que una analítica existencial completa funcionara como a priori existencial de la antropología filosófica, cosa que no aparece en la elaboración final de *Ser y tiempo*. En los tres años siguientes a *Ser y Tiempo*, Heidegger habría abordado la indeterminación de la antropología filosófica atendiendo tanto al método como a su inicio y final, asumiendo que sólo desde la responsabilidad que comporta la comprensión del ser podría superarse la finitud esencial de la antropología filosófica. Por último, Rodríguez señala que, en el horizonte ontológico de la *Kehre*, Heidegger considera la antropología filosófica como un indicio de que en la época moderna el ser se manifiesta como humanismo y metafísica de la subjetividad: la antropología filosófica quedaría absorbida en el proyecto de una antropología total, como corresponde al destino del ser en la actual realización epocal de la metafísica.

Jean-Claude Monod se detiene en la antropología filosófica de Blumenberg para explicar cómo supera la supuesta prohibición antropológica de Husserl y Heidegger, prohibición contingente en ambos casos. Blumenberg supera la universalidad de conciencia pretendida por Husserl, independiente de determinaciones metafísicas, gracias a la fundamentación antropológica de la intencionalidad. En el caso de Heidegger, Blumenberg habría prescindido de la pregunta por el ser para centrarse en las categorías antropológicas centrales de la obra de Heidegger. Monod nos presenta el ardid de Blumenberg para reivindicar la antropología fenomenológica en el sentido en que “la posibilidad manifiesta de una antropología

fenomenológica es más fuerte que la prohibición o la exclusión factual de la antropología por parte de los fenomenólogos” (p. 55). Desde aquí Monod nos presenta las características de la antropología de Blumenberg, quien, rechazando una definición fijada de hombre, apunta a la indigencia de ser (*mängelwesen*), su distancia ontológica espacio-temporal y la visibilidad de un ser que ve y es visto, resultando su antropología un conjunto de hipótesis no clausuradas sobre el hombre.

Hans Ruin expone que Heidegger se opone a las filosofías de la vida porque éstas fallan a la hora de mostrar el sentido ontológico de la existencia humana. En este trasfondo, Heidegger habría establecido la diferencia entre el hombre y el animal. Si el hombre es un configurador de mundo, el animal se revela como un ser pobre de mundo. Ruin nos muestra que, en el pensamiento de Heidegger, tal distinción no equivale a una jerarquización entitativa. El animal tiene mundo y su propia forma de habitarlo, pero lo vive en un limitado repertorio de comportamientos. Por eso, insiste Ruin, para Heidegger el animal a la vez tiene y no tiene mundo, ya que no puede adoptar un posicionamiento en cuanto tal. El hombre vive su mundo desde la condición de abierto (tener acceso al mundo en cuanto tal), lo cual se manifiesta en su condición mortal. Si podemos decir que los hombres mueren, del animal sólo puede indicarse que llega a su final.

Jean Grondin señala que Gadamer suscribe una especie de antropología negativa, sin que pueda darse una definición definitiva sobre el ser humano. El hombre es para Gadamer un ser que comprende, pero que comprende de manera limitada, pues no llega nunca a comprenderse a sí mismo. Gadamer habría tratado de recuperar la tradición humanística. La racionalidad humana

se basa no en la autorreflexión (como decía la modernidad) cuanto en la sustancia pre-dada de la historia. Por eso, la racionalidad absoluta no sería una posibilidad de la humanidad histórica y la libertad se da dentro y gracias a la historia. Por último, señala Grondin, Gadamer rescata la lingüística aristotélica para fundamentar en el lenguaje nuestra libertad y nuestra apertura al mundo.

M^a Carmen López Sanz explica el interés fenomenológico por el sentido de lo humano a través de Husserl y Merleau-Ponty. Explica, en primer lugar, que la subjetividad trascendental corresponde en Husserl con el campo de experiencia del flujo vital. A continuación explícita, de la mano de Merleau-Ponty, que tal subjetividad trascendental corresponde con el movimiento de la intersubjetividad instituyente-instituida, “no tenemos la experiencia del yo como subjetividad absoluta sino como continuamente deshecho y rehecho por el curso del tiempo y de la vida común” (p. 116). En tercer lugar, López Sanz reflexiona sobre el carácter abierto de la fenomenología en relación con las ciencias humanas, en especial la antropología estructural de Levi-Strauss. Frente al relativismo estructural, la fenomenología de Merleau-Ponty atisba una estructura fundante común previa a las distinción de lo físico, lo vital y los psíquico. Por último, señala López Sanz, esta campo fundante, carne (*chair*) en Merleau-Ponty, *Lebenswelt* en Husserl, se revela como intra-ontología, ofreciendo el sentido de los “hechos” atendidos por las ciencias humanas y dibujando así la futura integración de sentido de todas ellas.

François Jaran explica el rechazo frontal de Heidegger para presentar la pregunta por el ser como antropología. Explica Jaran que, en Heidegger, el ser, sin relación de causalidad con el ente, determina al ente en cuanto ente y aparece como horizonte desde el cual

el ente es comprendido. Por eso, *Dasein* no se traduciría como ser humano, sino como sitio (*Stätte*) de la comprensión del ser. Avanza Jaran explicando así la neutralidad del *Dasein* en Heidegger: no se refiere a una especie que coincide con el *homo sapiens*, sino a una estructura trascendental desde donde el ser humano recibe su forma de ser. Pero esta estructura, a diferencia de las categorías kantianas, no es inmutable, sino modificada en la temporalidad y constituida en el encuentro con los entes. Por eso, “el *Dasein* neutro no existe como tal” (p. 162): para que el descubrimiento del ser tenga lugar se hace necesaria la ruptura de la neutralidad en la vida fáctica del *Dasein*.

Leonardo Rodríguez Duplá explica por qué *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler puede ser considerada la obra fundacional de la antropología filosófica y en qué consiste su novedad. Para Rodríguez Duplá, a pesar de la continuidad de fondo, esta obra representa en Scheler el inicio de la filosofía filosófica “en sentido estricto” (p. 169). Encontramos su novedad en tres rasgos: el intento de aclarar la esencia del hombre en contraste con los demás seres vivos, el establecimiento de un diálogo las ciencias naturales y la pretensión de convertirse en centro de la reflexión filosófica. Indica Rodríguez Duplá, cómo, en su recorrido histórico, la disciplina se enmarcó en la reflexión sobre las dimensiones invariables de la condición humana desde la filosofía de la vida y la naturaleza. Por ello, la antropología filosófica aparecerá en disputa con la filosofía de la historia, la cual considera la humanidad del hombre no como algo ya dado, sino como un ideal a realizar. Termina Rodríguez Duplá señalando que el veto de Husserl a una antropología filosófica habría sido sobrepasado desde la misma fenomenología, mientras que el veto de Heidegger, implica un antagonismo irreconciliable con Scheler.

Alejandro Escudero Pérez compara las nociones de trascendencia (Heidegger) y excentricidad (Plessner), señalando que ambos autores rechazan que pueda hablarse de una esencia humana con un contenido fijo. La trascendencia apunta en Heidegger al ser de la existencia, a la esencia del fundamento y a la apertura al mundo. Recalca Escudero Pérez que, para Heidegger, el hombre es así formador de mundo, en un doble movimiento de salir de sí mismo y volver a sí mismo. La excentricidad de Plessner se refiere a la posicionalidad del hombre respecto de su entorno: el hombre crea cultura y rompe con el determinismo que tendrían otros seres vivos, introduciendo la mediación en la relación con el medio y la autoconciencia por la que se distancia de todo, incluso de sí mismo. Para evitar el riesgo de objetivación de sus mediaciones culturales, Plessner introduce el nexo entre esta posicionalidad excéntrica y la historicidad del mundo de la cultura. Escudero Pérez se pregunta si, aun queriendo superar el dualismo moderno, las posturas de Heidegger y Plessner no habrían terminado por replicarlo a través del movimiento dual de salida y vuelta del hombre a sí mismo. Responde indicando que, gracias a la evolución y rectificación posterior de Heidegger, podríamos entender la trascendencia como el cuidado del ser, encomienda que recibe el hombre cada vez que vive en lo Abierto y lo habita, participando en el juego del comprender. De esta manera, la pregunta por el hombre se transforma en la pregunta por el acontecer del ser.

Stefano Cazzanelli compara la “analítica coexistencial” (p. 218) de Karl Löwith y la analítica existencial de su maestro Martin Heidegger. Ante el problema de la co-originalidad heideggeriana entre el ser-en-el-mundo y ser-con-el-otro, Cazzanelli atestigua que en Löwith la individuación del

sujeto se produce en relación con el otro. En Löwith el mundo compartido precede a la constitución del sujeto, es decir “solo empezando por el dato antropológico de la comunidad relacional es posible en seguida esbozar el contenido ontológico de la estructura formal del ser-con” (p. 217). Frente a la neutralidad originaria del ser-ahí en Heidegger, Löwith se apega a la concreción de lo real y la facticidad de la existencia. Por ello, Cazzanelli distingue el pensamiento ontológico fundamental heideggeriano de la antropología ontológica de Karl Löwith, insistiendo en la paradoja de que Löwith es más fiel que su maestro al método fenomenológico husserliano al dar prioridad al dato y la antecendencia de lo real. Frente a una filosofía al servicio del ser en Heidegger, encontramos, en Löwith, una filosofía al servicio del hombre.

José Manuel Chillón explica que, en Heidegger, la actitud filosófica deviene condición necesaria para “entender en qué sentido la comprensión ordinaria sirve a los intereses de la ontología” (p. 233). Según Chillón, Heidegger distingue dos niveles en la cotidianidad: el nivel primario, pre-teórico, preontológico y el nivel originario, teórico y ontológico. En el día a día, vivimos en el primer nivel, de una manera concreta y óptica, en la que, sin embargo, se hace posible ya cierta comprensión del ser. Más allá de Husserl, dice Chillón, la facticidad no es algo que se pueda poner entre paréntesis, sino más bien convertirse en ámbito en que el *Dasein* transparenta el ser. Este es el sentido en el que la fenomenología se transforma en hermenéutica en Heidegger. En el nivel óptico es posible que el *Dasein* malogre la posibilidad de transparentar el ser y se pierda en el modo impropio de ser en el mundo, esto es en la publicidad del Uno (*das Man*) donde no puede responder a la pregunta por el quién. Pero también en

la cotidianidad aparecen las experiencias originarias desde las que el *Dasein* accede a la construcción del sí mismo: las cosas a la mano como *pragmata*, la solitud hacia los otros en la experiencia del *coestar* y los propios estados de ánimo se deconstruyen en perspectiva fenomenológica para dar paso a la aperturidad auténtica. En esta aperturidad, el tiempo aparece horizonte de sentido. En este horizonte temporal el *Dasein* asume la resolución de hacerse cargo de sí mismo liberándose de la impropiedad del uno. Por eso, el *Dasein* se convierte en yo cuando encuentra su analítico existencial decisivo: el cuidado.

Teresa Álvarez realiza una crítica de la comprensión kantiana del instinto desde la fenomenología de Husserl. Álvarez detecta que Kant entiende el instinto de manera negativa, como una base innata moldeable por la praxis del hombre. La subjetividad kantiana se auto-determina tomando conciencia de las representaciones arrojadas por el instinto. El instinto aparece así como una *representación oscura* de la que la libertad, conforme al desarrollo moral del hombre, puede sustraernos. Pero se trata de una descripción epistémica, que abre una brecha entre la consciencia subjetiva que un sujeto tenga de sus representaciones y sus determinaciones fisiológicas. Husserl, sin embargo, advierte que nunca podremos saber si a una representación oscura le corresponde un objeto determinado, por lo que la indeterminación de la representación da paso a la indagación fenomenológica. En tal indagación se descubre que cualquier afección ocurre siempre de manera determinada; el puro instinto quedaría fuera de la experiencia humana del mundo. Como idea límite, el instinto “ejercerá en la fenomenología un papel descriptivo o reconstructivo de la actividad apetitiva y desiderativa de cada sujeto” (p. 282).

Miguel A. Martínez Gallego expone la respuesta de Scheler a las críticas recibidas de Heidegger en *Ser y Tiempo* donde había acusado a la antropología de Scheler de replicar una antropología esencialista de corte paleocristiano. Scheler objeta que su modo de proceder es más bien al revés: la esencia humana no es punto de partida, sino punto de llegada. Además, en su respuesta, Scheler devuelve a Heidegger la misma acusación recibida: el *Dasein* no es sino una descripción dogmática que esencializa los modos de ser. Scheler acusa a Heidegger de biologicismo vitalista, por no haber matizado la dimensión espiritual de la angustia y la cura y por no haber distinguido un centro supra-histórico en el ser humano.

Como apreciamos, cada uno de los autores se detiene en un aspecto de la problemática planteada. Si bien se trata de un texto cuidado y con una loable precisión conceptual, en algunos autores habría sido de agradecer una mayor claridad. Tal vez su alta especialización haya dificultado una exposición más simple. Podemos decir que se trata de un texto para lectores que ya estén familiarizados con el lenguaje fenomenológico. Además, habría sido deseable una selección más equilibrada de los problemas y los autores elegidos. Algunos análisis aparecen desdoblados en diferentes capítulos y, aunque no obsta para alcanzar mayor campo de visión, en ocasiones, resulta redundante. La atención dedicada a Heidegger sea, tal vez, excesiva. En este sentido, la presencia de autores como Jean-Luc Marion, Edith Stein, Von Hildebrand, Sartre, Schütz, etc. habría hecho justicia a un título tan sugerente como el de esta obra. Entiendo, no obstante, que se trata de un proyecto incipiente cuyas implicaciones y ulteriores desarrollos podrían enhebrarse con los actuales debates filosóficos de la antropología social y cultural. Ejemplo de

este carácter provisorio es la ausencia de un epílogo o conclusiones en que tales líneas se hubieran siquiera esbozado. No sería de extrañar, pues, un futuro proyecto editorial que se adentrara en tales cuestiones. Con todo, es un texto altamente recomendable que aborda una cuestión tan abierta como

necesaria en el actual debate fenomenológico sobre la antropología filosófica.

Julián García Labrador
(*Universidad Rey Juan Carlos*)