

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ y José Ángel GARCÍA LANDA
(Eds.)

***Corporalidad, temporalidad, afectividad: perspectivas filosófico-antropológicas.* Berlín: Logos, 2017,
305 pp.**

Adrián Bueno Junquero

Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED

adrianbuenojah@gmail.com

La actualidad de la presente obra viene motivada por el intento de aproximar la fenomenología a la filosofía antropológica. Editado en 2017 por la editorial berlinesa *Logos*, el trabajo de edición realizado por Luisa Paz Rodríguez y José Ángel García se añade a las contribuciones que los editores aportan al conjunto del volumen. Ya en la introducción se esboza cuál será el rango de problemas abordados fenomenológicamente: “la experiencia corporal, vital y emocional humana” (p. 11). A la dificultad intrínseca que conlleva cualquier examinación fenomenológica ha de añadirse la complejidad del objeto de la investigación —“objeto” en el sentido amplio del término—, pues no resulta sencillo abordar la experiencia del cuerpo propio o de las propias afecciones, y mucho menos vincularlo con la reflexión antropológica, teniendo en cuenta que “el desarrollo completo de las emociones humanas y la comprensión adecuada de las mismas tienen lugar en un contexto intersubjetivo” (p. 13)¹.

¹ A los ojos de Hans Blumenberg, en los años treinta se produjo una “inversión completa de la posición” (Blumenberg, 2011, 19) de la misma fenomenología, o lo que dicho en otras palabras se conoce como “la catástrofe de la filosofía” (Blumenberg, 2011, 19). La notable influencia del proyecto heideggeriano potenció sustancialmente, según el autor, una suerte de antropologismo filosófico que el mismo Husserl había presentado en 1913 con el estudio de la pre-objetividad que “determina también el efecto de la concepción heideggeriana de la unidad del estar-en-el-mundo” (Blumenberg, 2011, 21). Precisamente esta tendencia a interpretar la pre-objetividad es el origen de lo que el autor denomina el carácter antropológico de la fenomenología en el sentido peyorativo del término. Frente a la tesis de Blumenberg, el presente volumen responde abiertamente entablando diálogo con diferentes perspectivas

La primera contribución corre a cargo del Profesor Javier San Martín y se titula "Fenomenología y Ciencias Cognitivas". El autor inicia su aportación narrando la ausencia en España de un grupo de investigación centrado en trazar nexos entre fenomenología y ciencias cognitivas. Curiosamente la falta de un equipo de trabajo motivó al Profesor San Martín a conectar ambas corrientes, desarrollando una especie de orientación teórica para quienes quieran conocer la fenomenología a través de los tres sentidos de vida concebidos por Ortega y Gasset: "la vida biográfica, la psicológica y la biológica" (p. 28). Si bien la vida psicológica se encuentra a caballo entre la biológica y la biográfica —que "se desenvuelve en el terreno noemático" (p. 28)—, opera, sin embargo, desde la *noesis*; el tratamiento que el autor confiere a esta ayuda a concebir la fenomenología como una "*descripción rigurosa de la vida psicológica*" (p. 29). De esta manera introduce los niveles de descripción que Husserl presenta en *Ideas II*: el *físico corporal (der Körper)*, la *carne (der Leib)*, la *vida psicológica de la experiencia* y el *espíritu objetivo* —nivel de la cultura— (p. 30). Mientras el *Körper* se entiende a través de los elementos de los otros cuerpos, el nivel de descripción concerniente al *Leib* tiene como correlato el mundo, "reacciona de modo sensible a la acción del mundo" (p. 30). No obstante, San Martín recuerda que el nivel del *Körper*, al componerse de cuerpos físicos en relación con otros cuerpos, también está dotado de significado animal, es decir "con atributos procedentes del mundo animal" (p. 30). Si bien paradójicamente ello podría corresponder al nivel del *Leib* por la carga signitativa mencionada, el sistema que presenta San Martín inspirado en Ortega más que ofrecer un sistema antropológico o fenomenológico definitivo pretende orientar al lector o lectora para que pueda introducirse en el vasto campo de la fenomenología y las ciencias cognitivas.

Un ejemplo de esta orientación reside en la noción del espacio percibido durante una contribución a una mesa redonda. Lo correspondiente al nivel biográfico sería "un espacio acotado que no puede ser descrito correctamente y en primer lugar como un espacio físico geométrico puesto que, ante todo, es un espacio biográfico" (p. 33) y, por eso, contenido en mi biografía. Pero si ahondamos en la definición del espacio nos topamos con el carácter cultural del sitio

fenomenológicas desde cuestiones que afectan directamente a la concepción que tenemos de nosotros mismos. De ahí la expresión del título "*perspectivas filosófico-antropológicas*".

universitario, lo que caracteriza, dice el autor, “el nivel cultural [...] el nivel del espíritu” (p. 33). Posteriormente tematiza el nivel de la vida psicológica en el describir la afectividad con los asistentes y el carácter perceptible del espacio en cuanto “espacio percibido” (p. 35), gracias a una precisa y muy observadora exploración de cómo se dan tanto los múltiples niveles mencionados en el espacio denominado “salón”, entablando cierto diálogo con los textos y retomando algunas reflexiones presentes en la quinta *Investigación Lógica*. Finalmente conecta la problemática de las cinestesis con la denominada *vida biológica* para dar paso a la noción de conciencia fenomenológica, abordada en un epígrafe autónomo a través de tres vías de aproximación: descubriendo y describiendo sus elementos básicos y fundamentales —análisis fenomenológico—, buscando explicar esos elementos —psicología— e investigando las condiciones de surgimiento de la conciencia —perspectiva biológica (p. 40)—. Lo interesante de esta segunda orientación que plantea San Martín —basada sin embargo en la aproximación orteguiana— es la necesidad de plantear una reflexión acerca de los diferentes niveles o estratos, manifestados en una interdependencia que resulta fundamental para el reconocimiento de la tarea de la fenomenología con respecto a las ciencias cognitivas.

Otra de las interesantes contribuciones de la obra se titula “Afectividad e intencionalidad del cuerpo”, elaborada por Francisco Rodríguez en el marco del estudio de la afectividad como *telos* de muchas investigaciones del pasado y presente siglo. Las conexiones entre los afectos y otras corrientes de pensamiento que no son estrictamente fenomenológicas han motivado al autor a incorporar un apartado introductorio acerca de la concepción darwiniana de las emociones. Parte de la tesis que el mismo Darwin estudia en su obra *La Expresión de las emociones en los animales y en el hombre*² para recordar los tres principios darwinistas que definen la dinámica afectiva: el principio de los hábitos útiles asociados, el principio de la antítesis y el principio de las acciones debidas a la constitución del sistema nervioso (p. 58). Tal vez el estudio detallado de la concepción darwinista de las emociones venga motivado por el intento de trazar una genealogía de la afectividad. Lo cierto, sin embargo, es que nuestras “estructuras son compartidas por todos los seres sensitivos” (p. 61),

² La tesis sería la siguiente: “todas las emociones tienen en su origen una finalidad adaptativa y, segundo, sirven para la comunicación intraespecífica e interespecífica” (p. 57).

salvando las innegables diferencias que conciernen a las capas de mayor profundidad —y que el autor denominará “constitución biopsíquica” (p. 61)—. Con estas consideraciones se consigue dialogar con la tradición y entrecruzar diferentes posturas como por ejemplo el constructivismo y la defensa del origen cultural de las afecciones por Jorge Vicente Arregui (p. 62), o el famoso libro de Daniel Goleman titulado *Inteligencia Emocional*. Finalmente termina concluyendo que “las emociones son firmes guías biológicas en los animales cuya conducta está regulada por el instinto” (p. 65), incorporando una reflexión basada en el interrogante de la influencia de la fenomenología sobre este orden de cosas. Responde interpelando al lector a profundizar en la fenomenología afectiva de Scheler o en la concepción fenomenológica de la ira de Merleau-Ponty, asegurando que el *telos* de la fenomenología en el campo de las emociones consiste en “mostrar cómo los signos corporales de la emoción manifiestan una intencionalidad que nos habla de la totalidad del ser humano” (p. 66)³.

Para completar los análisis relativos a la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty tal vez resulte apropiado un análisis centrado en la fenomenología heideggeriana y sus vínculos con la antropología filosófica. De ello se ha encargado Luisa Paz con su texto “Corporalidad y Existencia en Heidegger” donde se revisan los contenidos de los *Zollikoner Seminare* para reconstruir la noción de *corporalidad*. La autora dedica las primeras líneas del ensayo a exponer la objeción planteada por Sartre basada en una interpretación de la fenomenología hermenéutica de *Sein und Zeit*⁴ esencialmente antropológica. En este punto cabe mencionar que Heidegger revisa las pocas referencias presentes en la obra de SuZ sobre la corporalidad en los seminarios de *Zollikon* “poniendo en primer plano el carácter existencial del cuerpo” (p. 78). El rol que juega la corporalidad en estos seminarios es más que explícito. Pero la posibilidad de seguir interpretando la fenomenología heideggeriana en clave antropológica todavía sigue latente para Sartre, quien “utiliza la noción tradicional de existencia —

³ Inevitablemente aquí se halla imbricada una visión antropológica de la afectividad basada en el descubrimiento de la constitución de la emoción que se sedimenta en nuestro flujo consciente de experiencias, motor y origen de cualquier experiencia trascendental. Sin olvidar la importancia de otros análisis de suma trascendencia como por ejemplo los de Kierkegaard, el autor elabora finalmente un epígrafe titulado “Pensar la intencionalidad del cuerpo” donde desarrolla la tendencia de la “disposición afectiva” (p. 73), conectándolo con la posibilidad de una educación centrada en la corporalidad y concluyendo con la posibilidad de formar un nuevo proyecto de libertad de la realidad humana.

⁴ De aquí en adelante “SuZ”

fundada en último término sobre una ontología de la sustancia—” (p. 80), a diferencia de Heidegger, que vincula la noción de existencia con el plano ontológico de su pretensión y en última instancia con el ser-en-el-mundo. En este sentido, es posible que ambos filósofos no se hayan entendido por emplear diferentes nociones de existencia, pues los dos “toman por existencia algo diferente” (p. 80). En cualquier caso, Heidegger rechaza la concepción antropológica del *Dasein* en la medida en que el ser-en-el-mundo es la misma condición de la hermenéutica, de la auto-comprensión y de los existencialistas. En palabras de la autora: “el ser de lo humano, su existencia [*Dasein*], no tiene carácter substancial, sino que el ser humano es un ente que se caracteriza por comprende su ser y el ser de lo que hay” (p. 81). Heidegger sostendría que este error “antropologizante” es el responsable de confundir “los planos óntico y ontológico en relación con la existencia” (p. 81). Releyendo a Heidegger, la autora recuerda que esta visión antropológica del ser humano la tienen en común “la psicología, la antropología y la psicopatología, [es que] consideran al ser humano como un objeto” (p. 82). Los siguientes análisis retoman la cuestión del fenómeno del cuerpo —entendido como *Leib*— y atienden a las diferencias fundamentales entre la noción de *Körper*, cuerpo material, y *Leib*, cuerpo vivido. Únicamente el *cuerpo vivido* puede ser *Dasein*.

Como sabemos, sólo el *Dasein* se interroga por su propia existencia. En efecto, hay una conexión entre la corporalidad entendida como *Leib* y la existencia misma. De entender la corporalidad en términos corporalmente materiales caeríamos en el mismo error de la psicología y las ciencias regionales que han olvidado una de las notas esenciales del *cuerpo vivido*: el carácter de “guardar-relación-con” (p. 87). En este punto la autora interpreta el carácter de relacionalidad en conexión con el carácter espacial del *Dasein* que hace posible “la relación perceptiva del ser humano” (p. 88). En este sentido, como bien asegura Paz, “existir consiste en ser dicha apertura” (p. 91). No cabe duda alguna que simplemente siendo *abierto* con el resto y viviendo las experiencias desde el horizonte de pre-comprensión, espacialmente definido, uno puede determinar las apropiaciones necesarias de su condición y redescubrirse en el marco de los acontecimientos. Gracias al análisis de Paz se entiende que la fenomenología es, ante todo, búsqueda y reencuentro, tanto de uno mismo con el resto —carácter intersubjetivo—, como de uno mismo con sus propios existencialistas.

Felipe Johnson elabora un texto titulado "La relación entre el Cuerpo y el Ser de lo Humano: su Pertenencia Ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles". En las primeras líneas el autor señala un estado de cosas que casa con el motivo fundamental de su contribución: "nuestro cuerpo *vital* ha pasado a ser considerado en tanto que *vivido*, lo cual no ha sido un giro temático arbitrario" (p. 95). Esta revisión de la noción de corporalidad implica separar el *Körper* del *Leib* y resulta de una "modificación radical respecto del acceso a nuestra corporalidad" (p. 95). De alguna manera esta revisión podría representar el fortalecimiento del carácter esencial de la "primera persona" inherente a todo hacer fenomenológico. Al menos así parece interpretarlo el autor cuando asegura que una fenomenología del cuerpo parecería ser realizada "desde la *primera persona* de nuestra *propia vida corporal*" (p. 96). Tras analizar estas cuestiones de primer orden, el autor explica cuál ha sido la repercusión que ha tenido esta modificación estructural del modo de comprender la fenomenología. Las páginas que siguen hacen hincapié primero en los análisis relativos a la distinción óptica-ontológica que Heidegger realiza en *SuZ*, y después, se interroga por la interpretación heideggeriana de las ideas aristotélicas presentes en los seminarios de *Zollikon*. Un ejemplo de las problemáticas abordadas por el autor es la noción de lo *físico*, relacionada con "la última fibra molecular" (p. 101). Así, el autor pone el énfasis en la noción aristotélica de *hylé*, enmarcándola en el contexto heideggeriano del "ente ante todo como una *determinación* de su más propia manifestación *concreta y actual*" (p. 103), transitando alrededor de la noción aristotélica de lo *vivo* y distinguiendo la *sôma* de la *psyché* para comprender el carácter de "estar vivo" (p. 114). En un último análisis reprende la noción aristotélica de la *hylé* desde la interpretación que realiza Heidegger para terminar advirtiendo que la *hylé humana* "sería el genuino modo de concreción de la vida en el horizonte de tal *eîdos*, esto es, en el horizonte de su *ser al modo de su ahí*" (p. 123). No olvidemos que el autor menciona el adjetivo posesivo "su" para hacer referencia precisamente a la apropiación que representa tomar la corporalidad desde el *Leib* y no desde el *Körper*, una pertenencia que, como indica en las últimas líneas, "sugiere que *somos* nuestro cuerpo porque éste, para *ser nuestro*, necesariamente ha de asumir nuestro auténtico *ser*" (p. 123).

"El Vestir o el Cuerpo como Nómada" es el texto de Lazar Koprinarov, inspirado en la metáfora de Gilles Deleuze y Felix Guattari *Mil mesetas*, donde se

define la noción de *nómada* como aquel que “se va trasladando de un punto a otro” (p. 127). Lo interesante de este desplazamiento no es precisamente el desplazamiento en sí; más bien es la interpretación que realiza el autor sobre la noción de *puntos* como elementos que se encuentran subordinados al viajero. Se sitúa ante una visión metafórica del cuerpo humano que va de un sitio a otro sin saber muy bien cuál es su hogar de pertenencia. El cuerpo es un *nómada* porque no cesa de re-transformarse sin dejar de ser siempre el mismo. Estas consideraciones conducen al autor a definir el *vestir* en su carácter marcador “para la auto-distinción cultural del hombre” (p. 130). Si bien considera destacable la concepción de Herbert Spencer, Thorstein Veblen y Georg Simmel basada en el vestuario como origen “del impulso decorativo del hombre” (p. 131), no la rechaza porque la ropa no es únicamente un elemento, sino que está cargada de significado. Por esta razón el autor afirma que “la ropa está presente incluso donde el cuerpo está obviamente desnudo” (p. 132), independientemente del carácter erótico del cuerpo humano. No hay que olvidar, sin embargo, que el *vestir* también es una acomodación, una especie de tendencia a cumplir el deseo de vernos como queremos ser. También es uno de los elementos fundamentales para “la comprensión del cuerpo humano hoy en día” (p. 138) y otorga, en cierta medida, un grado de poder. Según el autor, “el vestir es a la vez tanto resultado como fuente de poder” (p. 140). En definitiva, el autor sostiene que el vestir no solamente es un cubrirse, sino un mostrarse ligado a la comprensión y a la autocomprensión. Las últimas páginas analizan la concepción de la moda de Roland Barthes resaltando que la moda tiene un carácter de dualidad imprescindible. Sin embargo, termina siendo crítico con el autor sosteniendo que “Barthes concibe la dinámica del vestido como una dinámica inherente al vestido sin tener en cuenta lo que al fin y al cabo concede un verdadero sentido al vestido —el cuerpo humano—” (p. 148).

Otra de las aportaciones fundamentales es la investigación realizada por José Ángel García sobre el tiempo humano titulada “*George Herbert Mead y la Complejidad del Tiempo Humano*”. El interés por descubrir las dimensiones del tiempo humano se da cuando “vemos cuántas dimensiones de la temporalidad van ligadas a modalidades de experiencia, de interacción o de interpretación” (p. 151). Tras esta definición, el autor introduce algunos aspectos de la obra de George Herbert Mead como la noción de *retrospección anticipada* —evalúa el presente y la toma de decisiones— o las relaciones entre los signos y la propia

identidad. Según el autor, resulta necesario atender a la noción de presente para sumergirnos en la profundidad de la filosofía de Mead y en general en las obras cotidianas, teniendo en cuenta que nos expandimos a través de manifestaciones de muchos tipos que, de alguna manera, se funden “con pasados y futuros y están en cierto modo activos en ese presente” (p. 153). Haciendo hincapié en las relaciones entre la concepción de Mead sobre la realidad y la noción husserliana de la “inmovilidad de la Tierra” (p. 156) consigue ubicar la denominada *filosofía del presente* que reactiva la identidad, el “mí”, donde la mente juega un papel fundamental en la medida en que deviene “el proceso de gestión de los diferentes sistemas de referencia” (p. 159). El autor logra entrecruzar problemáticas que aparentemente se encuentran aisladas para ponerlas a pivotar sobre un eje común, donde “el simbolismo y la interacción simbólica [...] hacen posible la sintaxis temporal” (p. 160), y donde, sobre todo, adquiere un protagonismo relevante no sólo la noción de identidad sino el concepto mismo de acción humana, relegado a un primer plano por su carácter temporal y por ser “inherentemente retroprospectiva” (p. 166).

El texto de Lazar sobre el cuerpo y el carácter nómada se entrecruza con el texto de Aránzazu Hernández titulado “La subjetividad en la Temporalidad Nómada de Rosi Braidotti”. Desde la primera página ya podemos dar cuenta de la tesis que defiende la autora: “la redefinición de la noción de temporalidad propuesta por Braidotti” (p. 173). Las siguientes páginas ilustran cómo Braidotti se inserta en el movimiento poshumanista. A propósito del anterior texto de Lazar, la noción de que presenta la autora en su texto y que se halla en el seno del trabajo de Braidotti es precisamente la noción de *sujetos nómadas*, es decir, “nuevas posiciones de sujeto que ya no coinciden con las características modernas de la subjetividad” (p. 174). Se prescinde de una reflexión basada en el cuerpo y se tiende hacia una mirada más general sobre la noción de nómada, vinculada a la necesidad de combatir la facticidad producto de ciertas subjetivaciones históricas por medio de una manera nueva de pensar “que atiende más a los procesos que a los conceptos” (p. 175). A esta nueva forma de entender la humanidad y sus obras la denomina *nomadismo filosófico*. Todos somos sujetos nómadas en la medida en que pertenecemos a una red de relaciones sociales y simbólicas que no han sido inicialmente elegidas por nosotros. Como dice la autora, “no dependen de la voluntad” (p. 176). Esta forma de abordar la cuestión del nomadismo filosófico conducirá a la autora a desarrollar

unos análisis basados en un nuevo marco materialista “que permita dar cuenta de la subjetividad nómada” (p. 177), basado en “la relación dinámica pasividad-actividad” (p. 178). Persistir es de alguna manera resistir, lo que implica reconfigurar incluso nuestra propia memoria y arrojarnos así a una “ecofilosofía de la sustentabilidad” (p.183). Por último, introduce el elemento de la temporalidad a través de la *sincronización* que opera en “la experiencia del tiempo” (p. 185).

Beatriz Penas desarrolla una hermenéutica de la memoria en su texto titulado “Empatía y Narrativa Autobiográfica: Hermenéutica de la Memoria”. A propósito del intento por vincular la empatía del escritor con el lector a través de la búsqueda de una comprensión experiencial, la autora aplica su investigación a la narración *Joseph Anton: A Memoir* como elemento fundamental de esta comprensión mutua en términos de capacidad empática (p. 194). En este horizonte de problemas no podemos desatender, dice la autora, la definición de la empatía narrativa, basada en “compartir del sentimiento y tomando-perspectiva inducido por el leer, el mirar, o el imaginar narrativas de otra situación y condición” (p. 194). Gracias a su dimensión experiencial abre la posibilidad misma de la lectura y la escritura, la narración *Joseph Anton: A Memoir* está dirigida a cualquier “lector educado de habla inglesa [...] consciente de la complejidad de la condición humana y de su unidad dentro de la diversidad cultural” (p. 195). No obstante, es el mismo autor Salman Rushdie quien emplea recursos literarios como la narración migrada desde la tercera a la primera persona para explicitar “la radical igualdad de todos los seres humanos y de su necesidad de empatía y autoexpresión, que se afirman en la mutualidad del acto de escritura/lectura” (p. 196). Una vez expuesta la compleja auto-presentación narrativa que se halla en esta exposición de acontecimientos, Beatriz logra incorporar en este punto el elemento fundamental de la intersubjetividad, definiéndola como “el lazo humano que presta anclaje al ser y a otro y garantiza la mutualidad de su interdependencia comunicativa y existencial” (p. 197). Finalmente analiza detalladamente los vínculos internos de la narrativa y los desplazamientos de la primera a la tercera persona, aunque nunca olvidando que la empatía deviene medio fundamental no sólo para el círculo hermenéutico sino para la comprensión mutua.

La siguiente contribución se titula “Amurallar afectos: Judith Butler y Wendy Brown” y corre a cargo de de Elvira Burgos. En ella se analizan las concepciones de Butler y Brown sobre problemas fundamentales como la proliferación de

muros desde la visión freudiana o la subjetivación normativa que sufre la persona a la hora de definirse ante el binomio del género impuesto. A modo de introducción, conviene recordar la tendencia feminista de Brown a la hora de acudir a los análisis freudianos y afirmar que “el deseo de muros pretende paliar una ansiedad; la ansiedad generada por el sentimiento de vulnerabilidad, de penetrabilidad, de permeabilidad” (p. 224). De alguna manera se pide protección al Estado como ente dotado de cierta masculinidad por su impenetrabilidad. Únicamente cuando “la nación se percibe como penetrable, o como penetrada de hecho, violada, la nación queda feminizada” (p. 224). En contraposición a este sujeto masculino representante del poder soberano, Butler propone un sujeto “interdependiente, con capacidad para ser afectado y para afectar” (p. 226). Como bien reconoce Elvira, la autora de *El género en disputa* se está refiriendo a una identidad rígida, firme ante las dualidades. Dicho en palabras de la autora, éste sería “el sujeto pensante, consciente, con capacidad de acción y decisión” (p. 227). No se ha de olvidar la necesaria nota de performatividad que acompaña al sujeto cuando quiere articularse en el marco de su dimensión afectiva. Tampoco el rol privilegiado que juega el lenguaje en la medida en que “el habla injuriosa se alimenta de la vulnerabilidad constitutiva del sujeto” (p. 230). La idea que baraja la autora en estas disquisiciones es precisamente la necesidad de identificar el origen de la indisociabilidad entre performatividad y poder soberano. Esta perspectiva permite ahondar en la cuestión del esquema monolítico y binario que dificulta la libre circulación de sentimientos (p. 241), hallando su proceder en el establecimiento de los muros. Precisamente por esta cuestión la autora dedica páginas de análisis y estudio al complejo problema de la performatividad y consolidación del poder soberano, concluyendo finalmente que debemos “deshacer los muros” (p. 246) mediante una resistencia originada en la vulnerabilidad.

La contribución última corre a cargo de Pedro Luis y se titula “Amor y Perfección Humana. El conocimiento Interpersonal”. Se centra fundamentalmente en la noción del amor interpersonal que se halla en la naturaleza humana de cada persona. Tal y como señala en las primeras líneas la cuestión del amor es un elemento esencial del ser humano “en la unidad sistémica del yo que es cada persona” (p. 249). Los rasgos o notas esenciales de esta unidad sistémica vendrán determinados a partir de la denominada *teoría antropológica del conocimiento* desarrollada por el autor, donde explicita las condiciones del amor en

tanto "conocimiento intuitivo, que es el conocimiento propiamente personal" (p. 249). En lo que se refiere a los contenidos de dicha teoría cabe tomar en consideración la noción de *perfección* está vinculada con "hacerse a sí mismo en plenitud" (p. 251) junto al carácter ontológico del amor en tanto que trascendencia del ser humano dada en la apertura de lo otro (p. 252). Una vez se abordan estas cuestiones retoma la noción de Ortega y Gasset "nos sentimos unidos al objeto amado" (p. 254), la expresión de Carlos Gurméndez que entiende el amor como revelador de "la limitación del individuo y su ser incompleto" (p. 255), y la noción de André Comte-Sponville sobre el amor vinculado a la soledad (p. 255). La percepción gnoseológica del amor sería el "conocimiento que cada ser humano, como persona, tiene de sí mismo y del tú personal" (p. 262). Finalmente, el autor concluye asegurando que "*el amor es perfección gnoseológica* porque en el amor y por el amor surge en toda su espontaneidad la intuición recíproca y es posible y tiene lugar el conocimiento interpersonal perfecto" (p. 266-267). Ello nos da pistas acerca de la concepción antropológica del autor sobre la concepción del amor y de su infinita *praxis*, lo cual es de agradecer por la riqueza de las referencias, la profundidad de los temas tratados y los nexos articulados entre los diferentes movimientos que son inherentes al amor y condicionan nuestra forma de realizarnos a través del otro.

Sobre la contribución de "Afectividad y Diferencia" de Gemma del Olmo cabe señalar que "afectividad y diferencia suelen considerarse términos o-puestos" (p. 269). Con esta afirmación la autora quiere remarcar la diversidad que configura las sociedades para introducir el pensamiento de Audre Lorde, quien concibe las diferencias como "amenazas para la convivencia, para las certezas y las seguridades que constituyen la base de toda cultura" (p. 271). Según la autora, el componente de la diferencia da forma a las sociedades al mismo tiempo que produce disonancias. Es urgente criticar "la moral establecida" (p. 271) porque elabora jerarquías, de manera que solamente una propuesta basada en "aceptar las diferencias, escucharlas y amarlas" (p. 274) puede realmente introducir elementos de cambio y variación. Desde esta visión analiza la concepción de Beauvoir sobre la mujer para sumergirse en la cuestión de la masculinidad, con ánimo de desvelar cuál es la estructura de la norma que genera inestabilidad en la convivencia, y así, abolir la "obsesión por jerarquizar y dominar sobre los otros" (p. 279). Finalmente, la autora reflexiona sobre la unidad y la homogeneidad social como propósito a seguir por parte de todos, elaborando una

perspectiva antropológica basada en la necesidad de reestructurar otra vez los cimientos de las sociedades y las culturas, sin olvidar tampoco de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos como humanidad.

Con la frase citada en alemán "*In der Liebe ist Verstehen*" —en el amor está el comprender— Juan Velázquez introduce la última investigación de la obra donde se interroga por el complejo tema del amor que anteriormente había sido tratado por Pedro Luis, aunque esta vez, desde la "*Fenomenología del Amor y Autocomprensión*". Analizando la influencia de San Agustín en la obra de Heidegger el autor recuerda que en la filosofía agustiniana hay tres ejes humanos fundamentales para comprender el alma humana: el *ser*, el *conocer* y el *querer* (p. 283). Si bien fue Karl Jaspers el primero en interpretar las reflexiones de San Agustín en términos de *amor* y *comprensión* (p. 285), Hannah Arendt "escribía su disertación doctoral dirigida precisamente por Jaspers y dedicada justamente al concepto del amor en san Agustín" (p. 285). A causa de las múltiples referencias a tener en cuenta para comprender el amor en términos fenomenológicos, el autor analiza en un bloque autónomo denominado "*Una fenomenología del amor*", donde explica que el amor es, ante todo, "una experiencia humana" (p. 288). Haciendo *epojé* de las valoraciones a modo de adjetivaciones de vivencia —el amor divino, el amor romántico, y todos los tipos de amor (p. 288)—, el autor retoma la influencia agustiniana en Max Scheler del concepto *Liebesanschauungen* para explicar el origen del amor cristiano. Las preguntas que son abordadas en las siguientes páginas vendrán determinadas por estas reflexiones previas y la tematización de "la intencionalidad amorosa" (p. 289), definida en términos de un estado afectivo dirigido hacia algo o alguien. De hecho, el autor rechaza la concepción del amor en clave de *simpatía* o como derivado de *simpatizar* con algo/alguien y lo define como "un acto y un movimiento, pero *no una tendencia, como lo es la voluntad*" (p. 290). Prosigue releyendo a Jaspers y definiendo "el movimiento del amor incluye la comprensión que conoce el objeto amado" (p. 294), aunque vale decir que el movimiento del amor siempre está en sintonía con el estatuto ontológico de la comprensión. A partir de este estado de cosas hace hincapié en cómo se da la autocomprensión amorosa, o dicho en palabras del autor: "uno puede amarse a sí mismo, y es precisamente el amor que determinaría el objeto conocido como una suma de aspectos valorativos" (p. 303). Para acabar, define el amor propio en términos de unión entrega, permanencia y duración junto al movimiento del amor (p.

304), lo cual es fundamental para comprender la lectura heideggeriana de la fenomenología del amor de Scheler que encuentra sus raíces, como hemos visto, en Agustín y en las consideraciones relativas al amor realizadas por Karl Jaspers.

BIBLIOGRAFÍA

- BLUMENBERG, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Trads. Márisco, G. & Schoor, U., Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. Y GARCÍA LANDA, J. A. (eds.) (2017). *Corporalidad, temporalidad, afectividad: perspectivas filosófico-antropológicas*. Berlín: Logos.