

Ángel Xolocotzi (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana.

¿Qué subjetividad más radical que la de la comprensión afectiva? Todos y cada uno de nosotros tenemos nuestros afectos, somos afectados por nuestro entorno constantemente y de las maneras más diversas. Desde nuestra circunstancia particular nos comprendemos a nosotros mismos, a los demás y a lo otro. A través del crisol de nuestra mirada –siempre particular e intransferible– damos sentido y significado a lo que se nos enfrenta. Dependiendo de nuestro estado anímico, *vivimos* el mundo, ora con una fuerza vital desbordada, ora con un desgano rayano en la indiferencia.

Pareciera entonces que la “y” de *Subjetividad radical y comprensión afectiva* del nuevo libro de Ángel Xolocotzi es una conjunción copulativa que señala simplemente dos modos diversos de decir lo mismo: toda comprensión afectiva evidencia la subjetividad radical de aquel que se expresa. Esta (posible) interpretación, sin embargo, carece de sentido, no sólo por el subtítulo de esta obra, *El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, sino porque Heidegger acuña la idea de “comprensión afectiva” –haciendo suyo un progresivo interés mostrado por los otros tres filósofos mencionados– para distanciarse de la noción surgida en la Modernidad –a partir de Descartes– de un Yo, un sujeto radical, independiente, autónomo, eminentemente racional que tiene la facultad única, que lo distingue de cualquier otro ser vivo, de representarse en la conciencia los objetos que, en tanto tales, se encuentran *fuera* del sujeto. En este contexto: “Si interpretamos la verdad respecto a aquello que es (*res extensa*), nos movemos [...] en el ámbito de la representación, ya que esta *res* solamente puede asegurarse como representación. Fuera de la representación asegurada no puede haber verdad”.¹ La verdad –entendida como fin último de la filosofía– se entiende como certeza y se basa en principios lógicos –el primero de ellos, el de no contradicción– que permiten a la razón determinar los atributos del ente y conocer lo que es el ser. Sin embargo, habría que preguntar si la filosofía, como pretendió la modernidad, efectivamente puede reducirse al ámbito del “conocimiento objetivo”. Para Xolocotzi, “Si la filosofía es tomada en su radicalidad en cuanto posibilidad del ser humano, entonces debe ser entendida como invitación a pensar nuestro estar-en-el-mundo”.² Esto no significa, sin

embargo, que la verdad entendida como representación certera no corresponda al ámbito de la filosofía. La propuesta heideggeriana sugiere más bien que ésta es una forma *derivada* de concebir al *Dasein* y su modo inmediato de ser en el mundo. Con otras palabras, si bien el ser humano tiende por naturaleza al saber, como escribe Aristóteles al principio de su *Metafísica*, la *vida* es un “concepto” mucho más amplio y rico en significados. Xolocotzi se percata muy bien de ello al señalar que la idea de la filosofía que se tenga depende, en todo caso, de la idea “previa” que se tenga del hombre. Así, en su libro expone minuciosamente cómo es que Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger dan un “paso atrás” con respecto a la idea moderna de sujeto y proponen una “experiencia” más original. Veamos esto.

Para RICKERT la realidad es un todo múltiple que se presenta en un constante fluir; tal como se presenta es incognoscible e incluso innombrable. Lo que tiene que hacer el hombre para conocerla es transformarla en conceptos, que son una especie de “puentes” o construcción que permiten observar la realidad.

Ahora bien, Rickert distingue dos modos de acercamiento. El primero es el método científico empleado por las ciencias naturales, que se dirigen a aquello que por sí mismo carece de *valor* o de significado. El segundo es el método histórico que produce lo que en términos generales podemos denominar cultura, que es aquello que tiene *valor* en sí mismo. La atención la dirige Rickert al método histórico, pues desea destacar que el acto de conocer, más que un comportamiento puramente teórico, es práctico, valorativo. Los entes, y con ellos la verdad, no *son* simplemente, sino *valen*. Con otras palabras, el juzgar no se limita a una observación imparcial del sujeto cognoscente, sino implica en todo caso un querer o un sentir.

Dice Xolocotzi: “[...] Rickert ve su propuesta en el marco de la vida de la cultura, ya que considerada como mera realidad [...] no tendría valor, no tendría sentido [...] Comprender la *vida* es posible sólo en referencia a la cultura, sólo así tiene sentido.”³

El proyecto de DILTHEY es fundar las ciencias del espíritu. Para ello se basa en la psicología, pero no en una experimental o explicativa —como lo pretendería la ciencia natural—, sino más bien en una descriptiva y analítica, es decir hermenéutica. En lugar de partir, al modo de la Modernidad, de una conciencia abstracta y puramente representadora, Dilthey propone una *filosofía de la vida* que se basa en la experiencia, entendida ésta en su triple dimensión: volitiva-afectiva-intelectual.

“Si la experiencia es interpretada en esta estructura, entonces la conciencia deja de ser una mera conciencia pensante y comienza a correr ‘sangre real’ por las arterias del sujeto. Para Dilthey a la conciencia le concierne no sólo el conocer, sino esencialmente el valorar y el actuar.”⁴ Esto no significa que la conciencia esté parcializada, es decir, que pueda conocer o valorar o actuar; al contrario, la “vida psíquica” es una unidad compleja en la que estos tres “modos” se presentan siempre conjuntamente en una vida anímica individual

cuyo correlato es el mundo. Habría que insistir en esto último: el mundo, antes que ser aprehendido y comprendido teoréticamente, es *vivido*.

Así como para Rickert y Dilthey, también para HUSSERL es la *vida* el “enigma” a descifrar. Hay, en términos generales, dos modos de comprenderla: la inmediata y la trascendental. A la primera la llama Husserl “actitud natural”, que es el modo cotidiano en el que nos movemos ateóricamente en el mundo, tanto con las cosas como con los otros seres humanos. Damos la realidad por supuesta, partimos de la idea de que las cosas y sus inter-relaciones son tal como se nos presentan a la percepción sensible. Sin embargo, como apunta Ángel Xolocotzi, este modo de relacionarnos con el mundo en realidad lo oculta, “[...] ya que esta reflexión mundana aún no descubre la vida de la conciencia en tanto que conciencia pura constituyente, la descubre únicamente como constituida, como empírica. Para poder aprehender el sentido completo de la vida de la conciencia y su acceso debemos entrar en la esfera trascendental, constituyente de la actitud natural”.⁵

Con otras palabras, la comprensión de la *vida auténtica* sólo se logra a partir de la configuración de la subjetividad trascendental. Para tener acceso a este estado se pone entre paréntesis (*epoché*) toda creencia relativa a la actitud natural —no se pierde ni se niega el mundo— y se comprende que las cosas no están simplemente allí, sino que son constituidas a partir de la formación trascendental de sentido.

El HEIDEGGER que presenta Xolocotzi es principalmente el Heidegger alrededor de *Ser y tiempo*. Si bien en esa época tiene todavía ciertas influencias de Rickert, Dilthey y Husserl, ya en sus primeras obras se ve claramente que lo que intenta comprender es al *Dasein* en su *vida fáctica*, es decir, la vida sin un fundamento metafísico y, desde ella, resignificar la pregunta por el ser.

Como sabemos, Heidegger otorga una importancia radical a la pregunta —podríamos decir de corte fenomenológico—, pues ésta no se agota en una respuesta “clara y distinta”, determinada, sino que entendida como *búsqueda* tiene su origen o dirección, no tanto en el que pregunta —el sujeto moderno—, sino en lo buscado, el ser.

Ahora bien, la peculiaridad del *Dasein* no sólo estriba en que puede *hacer* la pregunta sino que, en todo caso, se las ve con su ser al estar ya siendo: “[...] el preguntar, en el fondo, no es sino una manera de exponer, de destacar el carácter ontológico del *Dasein* como existencia”.⁶ La radicalidad del preguntar heideggeriano permite, pues, comprender la copertenencia entre el ente que pregunta y aquello por lo que se pregunta, aquello que guía o dirige el preguntar.

Desde esta perspectiva, como bien destaca Ángel Xolocotzi, no es válido preguntar por el *qué* del ser, como si éste tuviese una esencia trascendente, única y necesaria, sino más bien por el *cómo* del ser, es decir, cómo se ha comprendido al ser en distintos momentos, cómo lo ha des-ocultado el hombre.

Al principio de *Ser y tiempo* refiere Heidegger que en torno al ser se han tenido tres prejuicios: se le ha considerado el más *universal* y *vacío* de los

conceptos; en consecuencia, se le ha juzgado como *indefinible* y no necesitado de una definición; en tercer lugar, y dado que todo mundo usa este concepto constantemente y sabe lo que significa sin necesidad de investigación, se ha convertido en algo *obvio*. A lo que han conducido estos prejuicios, universalidad, indefinibilidad y obviedad es al *olvido* del ser, razón por la cual la intención de Heidegger consiste en “reiterar de forma expresa la pregunta que interroga por el sentido del ser”.

¿Quiere decir lo anterior que estos prejuicios son modos “incorrectos” de comprender al ser? Una de las aportaciones más importantes del libro de Ángel consiste en mostrar que si el preguntar heideggeriano no está dirigido al *qué* sino al *cómo*, entonces, ninguna comprensión es, en sentido estricto, ni correcta ni incorrecta, pues no busca las determinaciones o los atributos del ser —en cuyo caso se podría discutir su pertinencia o verosimilitud— sino el modo en que el *Dasein*, desde su existencia fáctica, lo ha comprendido, “vivido” o “usado”. Así, la pregunta por el ser que hace Heidegger no es una interrogante teórica, objetiva con un método *ad hoc*, sino una radicalización del modo en el que el *Dasein* comprende el ser desde aquello en lo que ya se halla, su cotidianidad.

¿Qué muestra el análisis fenomenológico de la cotidianidad del *Dasein*? Que a este ente, a diferencia de cualquier otro, “le va” su ser; cuida su ser porque no le está dado, predeterminado, sino que está abierto a su ser, lo proyecta: existe. Esto no significa, como podría pensarse, que el *Dasein* sea un ente aislado. Al contrario, el análisis que lleva a cabo Heidegger de la cotidianidad implica aquello que no es el *Dasein* de cada caso, esto es, los otros entes y los otros *Dasein*. Tal es el caso, por ejemplo, de los útiles “a la mano”, que adquieren sentido sólo a partir de las referencias que los distintos *Dasein* hacen entre ellos.

Al ser el *Dasein* esta relación de ser abridora de mundo, se derriba de entrada la idea moderna de algo así como una base representacional sobre la que se edifican los actos de la conciencia. Con esto no sólo se cuestiona la base representacional, sino a la vez, el carácter afectivamente neutral que le correspondía y que condujo a una interpretación sobria e intelectual de la conciencia moderna.⁷

Frente a cierta tradición que privilegia en el hombre su intención de conocimiento o búsqueda de la verdad, lo cual trae consigo la necesidad de suspender todo parecer subjetivo en favor de la objetividad, Heidegger se percata de que el trato cotidiano con las cosas se da desde una disposición afectiva de confianza o seguridad que permite al *Dasein* “ser en el mundo” de modo familiar. En este trato el *Dasein* no se cuestiona por la esencia de aquellas cosas que manipula, tampoco las ve como objetos que se le enfrentan, sino que las integra desde una determinada comprensión que le permite darles un uso particular.

Esta comprensión, como puede verse, nada tiene que ver con una tematización teórica, tampoco se reduce a un mero comercio óntico con las cosas, sino que tiene un alcance ontológico: la capacidad hermenéutica del *Dasein* de hacer frente a las cosas. Si, como dijimos, al *Dasein* “le va” su ser, este “irle” sólo es posible mediante el modo “como” le va al *Dasein* su ser, esto es, su *disposición* afectiva que “[...] en tanto señala ‘cómo uno está y cómo a uno le va’ es el modo de apertura que constituye al *Dasein* con respecto al *cómo* se abre lo que a él mismo le va: el ser”.⁸

El *Dasein*, en tanto apertura afectiva, abre aquello que le va: no sólo su ser, sino el ser. Así, todo trato óntico con lo ente está posibilitado por una pre-comprensión del ser, lo que se conoce como diferencia ontológica que implica, a su vez, la co-pertenencia entre ente y ser. Como muestra Xolocotzi, esta diferencia la aclaró Heidegger mediante una “precisión terminológica”: distinguió, por un lado, entre comprensión y “aquello que se abre ya como comprendido”, las posibilidades y, por otro, entre la disposición afectiva y el modo en el que se da lo abierto en las posibilidades, el temple de ánimo: “Visto cooriginariamente como relación de ser el *Dasein* es, pues, en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*.”⁹

El rasgo esencial de la existencia del *Dasein* es que éste es, desde su co-pertenencia al ser, *comprensión afectiva de posibilidades templadas*. Si se le concibe de este modo, poco queda de la idea del hombre como sujeto representador y de la idea de la filosofía como buscadora de verdades certeras.

Ricardo Horneffer

Notas

¹ Ángel XOLOCOTZI (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana p. 67.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 75. Las cursivas son mías.

⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁹ *Ibid.*, p. 202.