

**Ángel Xolocotzi Yáñez: *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana 2007, 243 pp.**

La presente obra contiene una disertación acerca del encuentro y desencuentro de cuatro pensadores que marcaron, en su momento y a su manera, los orígenes de la fenomenología hermenéutica. En esta óptica, el autor no solamente pretende revisar el desempeño de las ideas que con respecto a la representación y a la subjetividad encuentra en los autores citados, sino que además su objetivo apunta hacia una revisión crítica sobre un mejor entendimiento de la idea de Heidegger acerca del *Dasein* que el autor entiende como una comprensión afectiva. En esta obra, se intenta preparar un camino para la posible tematización del camino de Heidegger, evaluando la continuidad o no de este pensar. La obra consta de una introducción que nos sitúa en una panorámica frente a la historiografía filosófica de los temas en cuestión. Esta introducción lleva por título: conocimiento, comprensión e intuición, y en ella se ofrece la comprensión de la filosofía como un *contramovimiento*<sup>1</sup>, y el punto de partida del pensamiento moderno entendido éste como representación. El desarrollo de cada capítulo será marcado en esta reseña, de acuerdo al orden cronológico que el autor imprime en su trabajo.

Dentro de la introducción, podemos notar una marcada influencia del pensamiento de Heidegger, cuando este propone un cambio en la superación de la muy marcada tendencia tradicional de pensar la filosofía, desde una perspectiva teórico-cognoscitiva<sup>2</sup>. Bajo estas circunstancias, lo que la filosofía logre en sus disertaciones, lo que pueda tematizar y hasta dónde llegue con eso, depende básicamente de la idea que tiene el hombre de sí mismo. Esta idea nos revela una co-relación permanente entre el hombre y lo que piensa. Pero como bien sabemos el pensar en tanto tal, siempre se dirige a pensar algo, lo pensado se articula entonces como un “componente” vital en la dupla que aparece entre el pensador y aquello que piensa. De esta manera para que pueda haber pensamiento, se necesita la actuación desde su “lugar y a su “manera”, de los dos participantes en cuestión: el pensador y aquello que piensa. Ahora bien este pensar ejercido por el hombre, no surge de la nada o se sujeta meramente de aquello que contiene su pensar. De hecho lo que se nos propone aquí es considerar la “dirección”, que conduce lo que se piensa, en una *tendencia* que bien

<sup>1</sup> Xolocotzi Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, Plaza y Valdés editores y Universidad Iberoamericana, 2007, p. 21, (SR).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 17.

puede entenderse como una *experiencia fáctica de la vida*<sup>3</sup>. Sin embargo, para Heidegger, esta experiencia de la vida - que no es sino el modo como enfrente las cosas - se caracteriza por mostrarse de una forma “ruinosa”<sup>4</sup>. Lo ruinoso de este experimentar la vida radica en la posibilidad de ver el “qué”, pero no el “cómo” de lo que se experimenta. La vida no “ve” entonces el vivenciar como tal; es decir, el “cómo” de la experiencia, en este sentido no sabe nada de la vida. Tanto la vida como el poder vivenciarla, quedan *deslumbrados* en la tendencia ruinante. Ahora bien, si partimos de la premisa que indica que la ruina es una *tendencia* de vida, entonces se abre un acceso hacia la tendencia ruinante y con ello se posibilita el poder entender la experiencia; se da entonces la posibilidad de ese *contramovimiento* que ya citamos. Esa es la tesis principal que el autor sostiene para alumbrar que la ruina, no obstante desorientada dentro de la obvedad de la experiencia fáctica, puede *señalar* hacia una dirección concreta de la vida y mediante un movimiento específico, apropiársela en una dirección determinada. Es de suponerse que esta idea de la facticidad, engendra múltiples preguntas en torno al punto de partida de la *experiencia* misma, que irán resolviéndose a lo largo del trabajo de Heidegger. Para este autor, la posibilidad de la filosofía es un modo de ser de la vida fáctica, es por esta razón que su pregunta que interroga por el ser tiene que construirse “desde-dentro” de lo que llamamos vida. De hecho, la pregunta por el ser es una *radicalización* de la vida misma.

Xolocotzi parte de esta idea central desde la cual quiere mostrar cómo, el principio de fenomenalidad de Dilthey, el principio de inmanencia de Rickert, así como también el principio de todos los principios de Husserl, se apoyan en la experiencia entendida como afirmación de la conciencia. El autor transita entonces en los albores del pensamiento fenomenológico, citando las rutas variadas que han mantenido viva la historia del pensar fenomenológico. Desde la fundamentación de las ciencias del espíritu de Dilthey, del planteamiento trascendental de los valores en Rickert y la fenomenología reflexiva-trascendental de Husserl, se identifica esta orientación crítica del pensamiento técnico moderno.

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 19. El autor toma la cita de Gadamer H-Georg, *Wahrheit und Methode* 1, en *Gesammelte Werke*, Band I: *Hermeneutik* II, Tübingen, 1986, p. 45.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 20.

Heidegger comprende el *Dasein*<sup>5</sup> como comprensión afectiva; pero para poder entender con detalle que significa esto, Xolocotzi propone explorar primero aquellos pensamientos precursores que contengan el antecedente necesario para poder después, comprender mejor la tesis de Heidegger. En este sentido despliega un análisis de estas ideas, apuntando hacia lo que - según él - reúne tales conveniencias.

La experiencia fáctica de la vida se empieza a desarrollar en el pensamiento de Heidegger como una especie de *vivencia del entorno* (*Umwelterlebnis*)<sup>6</sup>. Con este término Heidegger quiere pensar una experiencia ateorética, en donde la vida fáctica se despliegue de una manera inmediata y original. Pero esta idea ya rondaba la mente de Heidegger desde 1915, en su tesis de habilitación sobre las categorías y el significado en Duns Escoto. En sus cursos de 1919 en adelante, trabaja el problema de la vida fáctica, pensamientos que van a desembocar como ya se sabe, en el replanteamiento de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, que aparece publicado en 1927.

Por desgracia no podemos seguir con detalle el desarrollo del autor en el desglose de las ideas de los autores propuestos en la obra, pero el enlace de estos con la obra de Heidegger nos ha quedado claro en el seguimiento que el autor nos muestra en su escrito. De hecho la importancia de su camino de investigación es muy encomiable, porque ha logrado conjuntar pensadores que normalmente no se ligan de una manera directa con el pensamiento de Heidegger; y esto tiene una importancia especial, cuando de estos autores obtenemos las pistas para una mejor comprensión del pensamiento de Heidegger, especialmente el de la hermenéutica y la facticidad.

---

<sup>5</sup> Heidegger utiliza el término en alemán de *Dasein* pues el concepto de hombre, sujeto, conciencia o “yo”, cargan todos con significados antropológicos o metafísicos. Su justificación para esta acción se cita de la siguiente manera: ... *el ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene, entre otros rasgos la “posibilidad de ser”, del preguntar, lo designamos con el término de “ser ahí”*. Heidegger Martín, *El Ser y el tiempo*, tr. Gaos J., Fondo de cultura económica, 2002, p. 17. Existe la traducción de Rivera la cual traduce: ... *a este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término de Dasein...* Como se ve, el traductor no intenta traducir este término. Heidegger Martín, *Ser y tiempo*, tr. Rivera E., editorial universitaria, 1997, p. 30. La cita original dice: *Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein...* Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, p. 7.

<sup>6</sup> SR p. 26.

Podemos sin embargo, centrar nuestra mirada en la crítica que se realiza con respecto al pensamiento moderno entendido como representación. Comprendiendo por *representación* no un presentar dos veces algo, sino un “de vuelta a”<sup>7</sup> lo que conduce enfatizar con el término de presentar<sup>8</sup>. La modernidad aparece con Descartes, en sus *Principia Philosophie* se trabaja sobre la *cogitatio* y de ahí se obtiene que las ideas de las cosas son asociadas a imágenes, pero no como copias de algo exterior. La idea entonces, en tanto representación de imágenes, es aquello que se pone en la consciencia como mediación con lo que encontramos *extra mentem*. Esto tiene para el futuro del pensar una implicación trascendental, pues en esta idea se plantea que las *cogitationes* son el “puente comunicador” con el exterior, de donde la idea de la subjetividad radical tiene que enfrentarse a la representación, que de forma ulterior fundará la subjetividad moderna.

En la obra de la *Subjetividad radical y comprensión afectiva* aparecen temas que particularizan el pensamiento de los autores que aparecen en ella. De Rickert se trata su propuesta del conocimiento y el carácter específico teleológico de su filosofía. Con Dilthey se explicita, tanto la fundamentación de las ciencias del espíritu como el acceso descriptivo-teleológico-hermenéutico de la vida. De Husserl se aborda la transformación de la representación y constitución trascendental, su descripción fenomenológica de la actitud natural y la vida trascendental de la conciencia. Con Heidegger se logra mostrar la comprensión afectiva y de una manera puntual y original, se tratan los tres prejuicios que se tiene con respecto a la pregunta por el ser. En esta dirección se apunta que, estos tres prejuicios, no solamente no entorpecen la idea del ser y por ello mismo habría que dejarlos a un lado; sino que por le contrario, son históricamente las vías con las que contamos para rastrear el concepto de ser, que el mismo ser muestra en su despliegue histórico. Para Xolocotzi estos prejuicios nos indican las formas diversas que hemos tenido para hablar de él<sup>9</sup>. En efecto, el autor propone una interpretación *exotérica* la cual sumerge al ser en lo dado, en lo habitual y a partir de ello busca entenderlo<sup>10</sup>. Según su lectura, Heidegger logra en *Ser y tiempo*, al igual que Platón en la *República* con la soledad de

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>8</sup> Xolocotzi nos refiere que consideremos el vocablo en latín *repraesentatio* / *repraesentare* que proviene de *praesens, entis*, como participio activo del verbo *praesae*: presentar, poner delante. En alemán se dice: *Vorstellung*).

<sup>9</sup> SR p. 172.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 179.

*Trasímaco*<sup>11</sup> y Nietzsche en el *Zaratustra*<sup>12</sup>, una trama a partir de la cual, debe de tematizarse la interrogante por el ser. La interpretación cotidiana *exotérica* nos lleva a una interpretación *esotérica*, es decir a partir de un método específico. Heidegger ve ese papel en la lógica, la cual, como tradición metódica, ha marcado un lindero con la interpretación vulgar o *exotérica*. Con el análisis del segundo prejuicio se obtuvo el poder pensar las formas de acceso generales. Si en la interpretación *exotérica* se llegó a la *universalidad* del ser, en la *esotérica* se consigue la *indefinibilidad* del ser<sup>13</sup>, surgida del despliegue de un método determinado, el cual concluye que el pensar el ser, en tanto indefinible, es un pseudo<sup>14</sup> problema.

Para Xolocotzi el tercer prejuicio tiene una dificultad particular. Heidegger menciona que este prejuicio se basa en la obviada del ser; sin embargo esa obviada sólo se puede destacar si hacemos “uso” del ser y no se le tiene instalado en un esquema genérico o analógico, ni en una tranquilidad metódica en su calidad de indefinibilidad lógica<sup>15</sup>. En este sentido, cuando el ser es *vivido* en una “comprensibilidad de término medio” hace que el ser aparezca siempre como tematizado, y en este sentido más obvio y claro. A este prejuicio lo llama el autor *autotérico*.

Con la fenomenología hermenéutica de la facticidad, Heidegger pretende nombrar el Dasein como comprensión afectiva de posibilidades, lejos de cual-

---

<sup>11</sup> Platón, *Diálogos*, vol. IV, Madrid, Gredos, 2000. (El autor omite el nombre del traductor y la página citada)

<sup>12</sup> Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*, tr. Sánchez Pascual A., Madrid, Alianza, 1989, p. 207. (Cita del autor).

<sup>13</sup> SR p. 180.

<sup>14</sup> Es curioso que el autor haya elegido la palabra *pseudo* y no falso problema. El *ψευδος* es usado en Grecia como lo falso, este expresa un “no-ser”, pero en el *Sofista* de Platón, se pretende mostrar que la “técnica del engaño” (*απ ατητικην*) estriba, y no casualmente, en el “no-ser” inherente a la técnica fantasmal (*φανταστικη τεχνη*), atribuida al sofista. Si ligamos esto con el *λογος*, entonces este, en la contrariedad del ser y no-ser absolutos, es un *λογος* falso (*ψευδης*), pero este *λογος* falso anuncia a su vez un ser como no-ser de manera absoluta y no un *λογος* de algo (*λογος τινος*). La falsedad discursiva que aparece en esta afirmación, impide hablar al sofista de la opinión falsa que él mismo realiza al comparar el *λογος* con la realidad. La ligazón que se da en el *λογος* sofístico del ser y el no-ser, permite pensar un *λογος* como *ψευδης λεγειν* o la *δοξα* en el mismo sentido. El sofista habla por medio de imágenes engañosas, estas son *φαντασματα*, en el sentido de simulacros, no del aparecer de su apariencia. Solamente poniendo a prueba la sentencia de Parménides, se puede desentrañar la posibilidad de que el “no-ser” parmenideo, pueda ser de alguna manera.

<sup>15</sup> SR p. 182.

quier interpretación que parta de una representación intelectual que ubique a este ente en una dis-posición (*Ge-stell*), mediante la cual el hombre, representado como “recurso humano”, se objective como una especie de “existencias” o “reservas” (*Bestand*), disponibles como un conglomerado cualquiera de entes, para el uso y *ab*-uso de sí y para sí mismo.

## Bibliografía

- XOLOCOTZI, Angel (2007): *Subjetividad radical y comprensión afectiva, el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana.
- HEIDEGGER, Martín (1986): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- ———(2002): *El ser y el tiempo*, tr. Gaos J., México: Fondo de Cultura Económica.
- ——— (1993): *Ser y tiempo*, tr. Rivera J. E., Editorial universitaria.

*Francisco Gómez-Arzapalo y V.  
CIDHEM-UIA*