



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

GARCÍA RUIZ, PEDRO ENRIQUE

Reseña de "Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en

Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger" de Ángel Xolocotzi Yáñez

Signos Filosóficos, vol. XI, núm. 21, enero-junio, 2009, pp. 215-223

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34311606009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL RETORNO A LA SUBJETIVIDAD VIVA¹

Hasta hace algunos años los estudios sobre la fenomenología en nuestro país reflejaban, salvo contadas excepciones, un conocimiento más bien pobre y alejado de las discusiones actuales de esta tradición filosófica. A la sombra de los estudios ya convertidos en clásicos —sean los de Antonio Caso y Luis Villoro por mencionar quizá lo más representativo manteniendo las obvias diferencias— la recepción de la fenomenología en México se ha visto agobiada por una falta de rigor, para tomar esa palabra tan del gusto de Edmund Husserl. Hablar de fenomenología era, por lo general, referirse a las lecturas que Caso, Gaos, Villoro, Cabrera y una pléyade de autores habían realizado sobre la obra de Husserl y sus discípulos más o menos fieles o heréticos. Junto a ello, la falta de estudios serios y al día sobre la fenomenología (pensemos, como ejemplo, en la oscura obra de Theodore Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, una de las disertaciones más deformantes de la fenomenología traducida en 1928 por José Gaos para la editorial de la Revista de Occidente) permitía distorsiones que colocaban cómodamente bajo una ambigua etiqueta de *idealismo* a uno de los movimientos filosóficos más importantes del siglo XX, dejando de lado la riqueza de problemas que planteó desde sus orígenes y que siguen siendo hoy fuente de discusión. El problema parece radicar en que el acceso a la fenomenología estaba condicionado por una interpretación donde la fenomenología era leída sin situarla en su propio horizonte cultural, histórico y filosófico. Junto a ello, la falta de conocimiento de las investigaciones más recientes sobre el tema,

¹ Ángel Xolocotzi Yáñez (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 240 pp.

daban la impresión de un cierto aire escolar en muchas publicaciones acerca de la fenomenología, pues era evidente que no había un acceso a los textos fundamentales. No era extraño, y no lo es todavía, encontrar artículos, por no decir libros, en los que se citan textos de hace 50 años y en los que el recurso a investigaciones actuales sobre esta corriente filosófica, ya sea en alemán, francés, o inglés, está totalmente ausente (Zirión, 2003: 357-409).

Sin embargo, esta situación ha cambiado recientemente. Un pequeño grupo de jóvenes investigadores mexicanos formados en un conocimiento más profundo de la fenomenología, casi siempre durante sus estudios doctorales en diversos centros universitarios tanto de México como de Europa, constituyen una nueva generación de fenomenólogos que han logrado de manera exitosa exponer y hacer fenomenología con un rigor que va más allá de la glosa y de la paráfrasis de uno que otro estudio clásico. Se trata de una generación que ha estudiado en su idioma a Husserl, Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, etcétera, y que está al tanto de las investigaciones actuales sobre sus obras y contribuye con propuestas originales a las discusiones que se dan en México y otras partes del mundo. Un representante de esta generación es, sin duda, Ángel Xolocotzi y su mejor carta de presentación es esta obra, fruto de una estancia de investigación en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo. Ya con anterioridad, Xolocotzi había sacado a la luz otros dos textos en los que analiza la filosofía temprana de Martin Heidegger, concretamente el periodo de Friburgo en la década de 1920 donde surge y se concreta *Ser y tiempo* (véanse Xolocotzi, 2002 y 2004). En su último libro, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, Xolocotzi nos invita a explorar lo que podríamos denominar el *Umwelt*, el mundo *entorno* desde el cual se gestó el temprano proyecto de una ontología fundamental como analítica de la estructura existencial del *Dasein*, en un intenso diálogo crítico con los movimientos filosóficos más representativos a la sazón: historicismo, neokantismo y fenomenología, a los que asocia las emblemáticas y señeras figuras de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y Edmund Husserl.

Más que hacer un resumen de este interesantísimo libro —cosa que suele hacerse con las llamadas *reseñas* entre nosotros— me plantearía una discusión con algunas de sus tesis principales esperando con ello ofrecer una mejor presentación del asunto abordado por Xolocotzi. Quizás una de

las afirmaciones que pueden servir como hilo conductor sea la siguiente de Martin Heidegger contenida en el curso de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión*: “Si se toma el problema radicalmente, se cae en cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida” (Heidegger, 1995: 10). Xolocotzi asume que el fenómeno prístino de la vida fáctica que Heidegger analiza tanto, en sus lecciones fenomenológicas sobre Aristóteles como en sus relecturas del pensamiento cristiano y en la fenomenología husserliana, expresa la necesidad de captar en su darse originario la vida desde la cual surge el filosofar. O en otros términos: por el hecho (*factum*) de la vida es que se filosofa. Al poder captar este modo de ser de la vida misma, la filosofía se sitúa más allá, o mejor dicho, más acá de la visión teórica e intelectualista que ya ha bebido de las fuentes de la subjetividad representadora o trascendental; tal es la meta del libro de Xolocotzi y para ello nos muestra una posible interpretación del derrotero que tuvo la filosofía en Alemania a principios del siglo XX, especialmente en aquellos autores pertenecientes a tradiciones de pensamiento que en más de una ocasión se vieron envueltos en agrias polémicas. De este modo, para Xolocotzi la figura de Heidegger, neokantiano por formación, fenomenólogo por convicción y hermeneuta por congruencia, se eleva por encima de las divagaciones neokantianas, historicistas y fenomenológicas sobre la experiencia de la vida y del sentido de la existencia humana. Filosofías finalmente modernas, no pudieron evitar caer en las trampas de la representación, es decir, de la subjetividad constituyente.

El principio de fenomenalidad diltheyano, el *principio de inmanencia* rickertiano y el *principio de todos los principios* husserliano se apoyan en la experiencia en cuanto afirmación de la conciencia. Los diversos modos de acercamiento a la experiencia a partir de la fundamentación de las ciencias del espíritu (Dilthey), del planteamiento trascendental de los valores (Rickert) o de la fenomenología reflexivo-trascendental (Husserl) comparten a la vez, vía negativa, una radical crítica a la herencia moderna: el papel teórico de la representación. Esto, como veremos, no significa una salida del marco subjetivo de la conciencia, pero sí una radicalización de las ideas de sujeto y conciencia. La crítica a la representación llevada a cabo por caminos diversos confluye en el hecho de descubrir

una cierta hegemonía de lo teórico en la tradición filosófica occidental. De esta forma, el papel de la representación se resquebraja y abre el camino a nuevos puntos de partida. (p. 22)

La gran aportación de Heidegger consistió en que, desde un horizonte de problemas conformado por el diálogo y la crítica al neokantismo, el historicismo y la fenomenología, logró remontarse más allá de estas tradiciones hacia el ámbito de lo pre-teórico. Y es precisamente este “pre”, situado en una anterioridad más originaria que la supuesta por la subjetividad representativa, tematizante o valorativa, en el que se descubre una nueva subjetividad, viva, afectiva, radical. Dilthey, Husserl y Rickert, son así considerados por Xolocotzi como precursores de la filosofía de Heidegger en la medida en que desde ellos y contra ellos, divisó la *terra incognita* de lo pretéorico, y “ésta determinará, en cierta forma, todo el camino filosófico del pensador de Friburgo” (p. 34). Una malograda crítica de la representación es la que hallamos en las filosofías de los precursores de Heidegger, pues en el fondo parecen no poder superar ese gesto fundador, que implica la evidencia del *cogito* cartesiano en sus diversas expresiones históricas y terminan por confirmar esa lectura heideggeriana de la modernidad ya convertida en lugar común desde hace mucho tiempo: la metafísica de la subjetividad. Qué quiera significar con esta críptica expresión Heidegger, es un asunto que dejaremos de lado, pero desde ahora deberíamos advertir que se trata de una *interpretación* de la historia de la filosofía occidental que, de hecho, implica una filosofía de la historia. Y en efecto, ya desde los tempranos cursos de Friburgo anteriores a *Ser y tiempo*, Heidegger fue conformando una crítica masiva a lo que él consideraba una desviación respecto a los orígenes del filosofar y que implicaron una caída en el error de asumir la mirada teórica como el ámbito propio de la filosofía. Desde Platón hasta Kant, pasando por Descartes, y del idealismo alemán a la fenomenología y el neokantismo, esta metafísica de la representación se ha ido consolidando paulatinamente. Esto lo deja en claro Xolocotzi al asumir lo que podríamos denominar la interpretación heideggeriana de Descartes en la que éste transforma el *hypokeimenon* griego en *sub-jectum*, y de ahí en el *fundamentum absolutum veritatis* del ente en cuanto tal. Y es aquí, según Xolocotzi, cuando la representación cartesiana se convierte en el referente oculto de todo el pensamiento fi-

losófico moderno (p. 47). Desde esta clave interpretativa, Xolocotzi nos presenta las filosofías de Dilthey, Husserl y Rickert como intentos por alcanzar un umbral más acá de la representación. El neokantiano de Baden, Rickert, propuso el valor más que la representación como ese suelo sobre el que reposa el conocimiento transformando el *cogito* cartesiano al mostrar que el juicio como valioso es más originario que el representar.

Y esto se muestra en el hecho de que el *cogito*, el pensar, no es de entrada representación, sino juicio, cuya ejecución sólo es posible a partir del ámbito del valoral. Esto a su vez significa un cierto rompimiento con una visión meramente teórico-representativa, en tanto que al enjuiciar ocurre una aceptación o rechazo, que ubica al conocer más bien en una dimensión práctica. (p. 76)

Pese a que Xolocotzi considera que llamar “historicismo” a la filosofía de Dilthey “muestra crasa ignorancia” de la misma (p. 88), me aventuro a situarla bajo este mote en la medida en que su obra reivindica el ámbito de la historia como el propio de las ciencias del espíritu. La importancia de la obra de Dilthey para la filosofía contemporánea es por demás conocida. Xolocotzi plantea que, al igual que en Rickert, Dilthey realiza un intento fallido por captar el fenómeno originario de la vida; su crítica al predominio de la teoría, incapaz de captar la riqueza de la experiencia histórica, se enfoca a la representación como medio exclusivo del conocimiento.

Si la experiencia es pensada en forma intelectual sólo como representación, entonces ella corresponde a aquello que representa: la conciencia. Se trata pues de una conciencia representadora o abstrayente. Esto es para Dilthey una interpretación limitada en donde la pregunta por la vida en sus rasgos esenciales no puede ser encontrada. (p. 93)

La vida es algo dado de manera no teórica, por ello se expresa a través de vivencias que ya indican su naturaleza *sui generis*; la vida se muestra en una inmediatez que la sitúa entre lo más conocido y lo más oscuro a la vez. El fenómeno de la vida se escaparía entonces al pensamiento representador, teórico, y la única forma de acceder a ella es por medio de una hermenéutica de las vivencias históricas; se trata, pues, de una autognosis que apunta a una psicología, lugar privilegiado del análi-

sis. Para Xolocotzi esta psicología de las vivencias se convierte en una hermenéutica de la experiencia histórica que apunta a la aclaración del fenómeno de la vida. Sin embargo, Dilthey no logró superar el marco conceptual moderno de una subjetividad constituyente y representadora pues, finalmente, su recurso a una psicología y una hermenéutica vendrían determinadas por la necesidad de encontrar una justificación epistémica a las ciencias del espíritu. Dilthey “lleva a cabo una extensión del horizonte de la conciencia, pero la conciencia misma no es puesta en cuestión” (p. 107).

Desde esta perspectiva, la figura de Husserl representa el punto más álgido de esta interpretación que nos ofrece Xolocotzi de la problemática de la subjetividad en la filosofía alemana de principios del siglo XX. La fenomenología husserliana es considerada por nuestro autor como una referencia ineludible para entender el desarrollo intelectual de Heidegger, pero, ante todo, como una postura ante la cual se vuelcan las críticas más severas del autor de *Ser y tiempo*. A través de las diversas cartas que el joven Heidegger escribiera en su momento respecto a lo que consideraba relevante de la obra de Husserl, Xolocotzi nos ofrece a un Heidegger sumamente crítico del que fuera su maestro, y no sólo eso: también muestra lo que, según él, tomó de la filosofía husserliana. Se trata del *modo de ver*, haciendo alusión a la famosa afirmación de Heidegger contenida en el curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* de 1923. El que sea Heidegger un fenomenólogo *avant la lettre*, o si formó parte de las herejías a las que hace ya mucho tiempo aludía Paul Ricœur respecto a la manera en que algunos discípulos de Husserl entendieron su obra, es algo que atinadamente Xolocotzi deja entre paréntesis, pues más que tratar de saber si Heidegger hizo fenomenología tal y como la entendió Husserl —cosa que evidentemente se puede responder de manera negativa—, nuestro autor busca esbozar, en diálogo con Husserl, lo propio de la *fenomenología heideggeriana*. Así, la aportación de Husserl a la crítica de la representación tendría su momento más contundente en las *Investigaciones lógicas*, obra que, como sabemos, plantea un análisis de la subjetividad en términos de una teoría no egológica de la conciencia. Inspirado en su maestro Franz Brentano, Husserl intenta a través de un método descriptivo allanar el camino hacia una teoría del conocimiento alejada de los presupuestos de un yo puro tal y como por entonces defendía en su *Psicología* el neokantiano

de Marburgo, Paul Natorp. Ese Husserl fue el que logró consolidar un grupo de entusiastas discípulos en la universidad de Gotinga, mismos que se alejarán de él al publicar las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en 1913, obra en la cual acontece un giro trascendental en la filosofía de Husserl. La reivindicación del yo puro que emerge del acto de la *epoché* como resultado de poner en cuestión la tesis del mundo, es el gesto por medio del cual Husserl buscaba acceder a un ámbito de ser desde el cual todo lo demás adquiere significación. La subjetividad trascendental constituye al mundo por medio de sus actos intencionales. Husserl sería así el sello de la filosofía moderna que inició con Descartes al llevar a su máxima expresión la exigencia de tomar la subjetividad como fundamento ontológico y epistémico. Así, se accede a la vida de la subjetividad, pero se trata de una esfera trascendental y, por ende, de una subjetividad anónima, pura, desprendida de la facticidad del mundo. Pero, insiste Xolocotzi, no hay que olvidar que Husserl parte de la actitud natural y sólo desde ella se gana la esfera de la experiencia trascendental.

Heidegger se colocaría así como el autor que desde un diálogo con estas filosofías lograría volver a ese momento anterior a la representación expresado por la facticidad de la vida desde la cual se remontará a lo que Xolocotzi denomina el pensar *ontohistórico*. La necesidad de escapar a los esquemas de la filosofía trascendental en los que todavía se movían los planteamientos de *Ser y tiempo*, conforman uno de los motivos fundamentales del abandono de la ontología fundamental en sus escritos posteriores; sin embargo, Xolocotzi nos invita a entender este cambio no como una ruptura entre un primer Heidegger y un segundo Heidegger, sino como parte de un complejo proyecto filosófico de largo alcance que asume el *método fenomenológico* para alcanzar sus metas. Para Xolocotzi la fenomenología heideggeriana es hermenéutica en tanto que se plantea un retorno a la cotidianidad, al mundo histórico y vital que expresa la facticidad de la vida, y ante el cual el método reflexivo trascendental se ha visto imposibilitado de acceder. Y es precisamente por el camino que indican aquellos modos de ser en los que existe el *Dasein* de manera pre-teórica, en este caso, los estados afectivos (*Stimmungen*), los que abren el horizonte ontológico del mundo. Ya en una conversión mantenida con Husserl en 1931, de la que nos deja testimonio Dorion Cairns, Fritz Kaufmann, estudiante de Husserl

en Gotinga y Friburgo, planteaba que la afectividad era una forma de relacionarse con el mundo no fundado en la experiencia (Cairns, 1997: 82). La alusión, es claramente, a los planteamientos heideggerianos sobre el temple anímico y que consideraba más originarios que las actitudes teóricas, pues al parecer de Heidegger “instalados teóricamente estamos únicamente en excepcionales ocasiones” (Heidegger, 1987: 88). De ahí la importancia que le otorgó al mundo de lo pre-teórico, concretamente al de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*), pues en él se gesta nuestro sentido del ser,

[...] el modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente [el *Dasein*] se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su cotidianidad media. (Heidegger, 1987: § 5, 40-41)

Desde esta cotidianidad el mundo se abre como un horizonte de significación siempre situado en un temple anímico. El mundo se vive desde una facticidad que la visión de la teoría no hace más que deformar. Para Xolocotzi es la cotidianidad el modo indeterminado con el cual el *Dasein* se las ve con el mundo. “Aquello que le va al *Dasein* por su ser es abierto a la comprensión de ser y el *con* su ser es el modo como eso se abre mediante la *disposición afectiva*, ya que ésta ejecuta el estar yecto del *Dasein*, el *estar con su ser*” (p. 198). Así, el comprender sería más *vor-stehen* que un *vor-stellen*, es decir, un *pre-estar* en lugar de un *re-presentar*. Se trata de colocarse antes de la actitud teórica que Heidegger define como una *hermenéutica de la facticidad* cuyo eje fundamental es, según Xolocotzi, la disposición afectiva. Retornar a esta existencia pre-teórica es lograr captar la subjetividad radical que se expresa en la afectividad de la vida.

Esta obra de Xolocotzi ofrece una excelente interpretación de los motivos filosóficos que se encuentran a la base del pensamiento heideggeriano; sin embargo, habría que determinar si a esta lectura no se sostiene en un enfoque que tiende situar a Rickert, Dilthey y Husserl desde la mirada heideggeriana; de manera que podríamos decir que Xolocotzi nos ofrece al *Rickert, Dilthey y Husserl* de Heidegger; es decir, la manera en que éste entendió sus obras y, ante todo, la manera en que él las veía como antecedentes de la propia. Parecería que el neokantismo,

la fenomenología y el historicismo serían el anuncio ambiguo pero lleno de promesas de la ontología fundamental. Sin embargo, el apego que, finalmente, mostraron a la subjetividad moderna les impidió remontarse más acá del paradigma de la representación, algo que ya había vislumbrado un joven admirador de Aristóteles y Brentano en sus lecciones de los años oscuros de la guerra de 1919, o al menos eso es lo que Xolocotzi nos plantea con admirable solidez en su libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Cairns, Dorion (1997), *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Francia, Jérôme Million.
- Heidegger, Martin (2003), *Ser y tiempo*, Madrid, España, Trotta.
- Heidegger, Martin (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Curso del semestre de invierno de 1920/21, Gesamtausgabe 60, Fráncfort del Meno, Alemania, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie*. Cursos del semestre de guerra (*Kriegnotsemester*) y de verano de 1919, Gesamtausgabe 56/57, Fráncfort del Meno, Alemania, Vittorio Klostermann.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel (2002), *Der Umgang als „Zugang“*. *Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen ‚Freiburger Vorlesungen‘ Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Berlín, Alemania, Duncker und Humblot.
- Zirión Quijano, Antonio (2003), *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, México, Red Utopía A. C./Editorial Jitánjafora.

PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ*

D. R. © Pedro Enrique García Ruiz, México D.F., enero-junio, 2009.

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, petrusgr@gmail.com