

**Afectividad y comprensión: réplica a la ponencia  
"La existencia como tonalidad afectiva"  
de María Lucrecia Rovaletti**

**Affectivity and Understanding:  
Reply to "M. L. Rovalettis's Paper "Existence as Affective Tonality"**

**ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ**  
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
México



Ya el nombre "afecto" es nefasto. *Af-ficere*-hacer a. La alegría no se me hace a mí, sino que este temple anímico pertenece a mi referencia extática, a mi ser-en-el-mundo.

MARTIN HEIDEGGER, *Seminarios de Zollikon*

El temple anímico no está solamente en referencia al temple, al poder estar en un temple anímico de tal y cual forma. Más bien este temple anímico en el sentido de los temples incluye al mismo tiempo la referencia a la forma de la interpelabilidad, del decir confiado del ser. Cada disposición afectiva es comprensora y cada comprender está dispuesto afectivamente; entonces la disposición afectiva y el comprender son igualmente originarios. En tercer lugar el habla [*Rede*] igualmente originaria. El comprender dispuesto es en sí un decir, un mostrar.

MARTIN HEIDEGGER, *Seminarios de Zollikon*

De manera general tenemos que decir de entrada que no estamos completamente de acuerdo con la ponencia que presenta la Dra. Rovalletti, pero también tenemos que decir que reconocemos su esfuerzo por sintetizar algunas posturas en torno a la afectividad y, sobre todo, el intento de conciliar la fenomenología con la psicología y el psicoanálisis. Sin embargo, lamentamos el hecho de que Husserl no haya sido un autor tratado explícitamente en la mencionada ponencia (se menciona solamente a pie de página), puesto que sin lugar a dudas, es un autor que ha puesto el dedo en la llaga en dicha temática y por lo mismo es fructífero al respecto –y no solamente porque en este año conmemoramos los 150 años de su nacimiento. Como sea, deseo detenerme en tres aspectos relacionados con la afectividad que ameritan mi atención. Se trata del trato [*Umgang*], de la comprensión y del modo de tratamiento preteorético que considero fundamentales para hablar de afectividad en Heidegger, que es el autor que está a la base, sin duda, del discurso de Rovalletti, aunque se apoya también en autores como Husserl, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Klaus Held y algunos psicólogos fenomenólogos. Estos aspectos que deseo comentar están estrechamente vinculados con la afectividad, pero no son tratados de forma amplia en la ponencia de Rovalletti. Lo que pretendemos hacer es arrojar luz sobre ellos para lograr una mayor comprensión del tema en cuestión. De manera concreta estos aspectos que abordaremos a continuación (basados sobre todo en Heidegger) intentan completar y permear lo dicho, sobre todo en el primer apartado titulado "Mundo y afectividad". Sobre la base de ello intentaremos vincular estos mismos aspectos temáticos con los subsiguientes apartados "Afectividad y alteridad" y "Afectividad, intersubjetividad y temporalidad", y esa es nuestra intención básica. Todavía debemos mencionar que sabemos y somos conscientes de que, para hablar de afectividad en Heidegger como modo de apertura constituyente y originaria, habría que vincularla no solo con la comprensión, sino también con el habla, pero a esta última la dejaremos a un lado por fines prácticos

de esta réplica que expongo ante ustedes, aunque siempre será tenida en cuenta, considerada y comentada de forma breve.

Entonces, a mi modo de ver, existen algunos detalles que deben ser aclarados con la finalidad de encontrar una auténtica comprensión del tema de la afectividad en Heidegger, y para ello hace falta tematizar lo que es el "trato", el "andar por". En el trato con las "cosas de la vida" o "asuntos", efectivamente, las cosas no se nos presentan como "datos objetivos", pero tampoco de entrada como "*temibles, gozosos, dolorosos, angustiantes....*"<sup>1</sup>, sino en una red de significaciones (mundo) en la condición respectiva de los útiles y, a partir de esto, afectivamente. Además, a mi modo de ver, no se tematiza con ello que en ese trato cotidiano, además de lo afectivo, va de por medio también una comprensión y un habla, un decir. Por otro lado, en el discurso heideggeriano no se trata de una "*condición afectiva*", aunque podemos entenderlo así, sino que se trata de una *disposición afectiva (Befindlichkeit)*, un modo de apertura que nuestro autor distingue del "encontrarse".

Dice Heidegger a este respecto:

Se trata del encontrarse que mentamos cuando preguntamos al otro: ¿Cómo se encuentra usted?, esto es: ¿cómo le va? Esta pregunta no se refiere necesariamente sólo al "encontrarse corporal" [K]. La pregunta puede buscar informarse de la situación fáctica momentánea del otro. Sin embargo, tal encontrarse debe ser diferenciado de aquello que en *Ser y tiempo* fue interpretado como *disposición afectiva [Befindlichkeit]*. Ella es el temple anímico que de-termina al Dasein en su respectiva relación con el mundo, con el co-Dasein de los prójimos y consigo mismo. La disposición afectiva fundamenta el bien-estar o el mal-estar, pero a su vez ella está fundada en el estar-sujeto del hombre al ente en su totalidad. Con esto ya se ha dicho que a este estar-sujeto (*estado de yecto*) le pertenece la comprensión del ente en cuanto de un ente; pero de la misma forma no hay comprensión que no sea ya comprensión yecta<sup>2</sup>.

Ya desde esta cita podemos ver que, además de la distinción entre el "encontrarse" y la disposición afectiva, se puede notar que, en el tema mismo de la afectividad, va implícita una comprensión. Sea como sea, el problema tematizado así, tal como lo presenta la Dra. Rovaletti, según puedo percibir, cae en eso mismo que Heidegger pretende superar, esto es, una tematización teórica donde lo originario de nuestro ser-en-el-mundo se esfuma y de esto nos percatamos cuando en el discurso de corte fenomenológico se introduce un discurso psicológico-naturalista. La Dra. Rovaletti

---

<sup>1</sup> Rovaletti, María Lucrecia, "La existencia como tonalidad afectiva", *supra*, § 1.

<sup>2</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, traducción de Ángel Xolocotzi Y., Morelia: *jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, 6), 2007, p. 201. La letra entre corchetes refiere al término alemán *Körper*, para distinguirlo de *Leib*.

descuida en mantener el rigor fenomenológico aunque exista una clara insistencia en un sentido originario en el modo de tratamiento, pero mi percepción es que no es suficiente para aclarar dicho sentido originario y esto se destaca sobre todo en el apartado titulado "Afectividad y alteridad", donde hay una clara vinculación con algunos presupuestos de la psicología. (Recordemos al respecto que Husserl siempre tuvo como punto de partida la actitud natural, pero su fenomenología no se queda ahí, sino que buscaba un modo de acceso más originario, ya sea desde un punto de vista eidético o trascendental; fue un pensador que revisaba hasta sus últimas consecuencias sus propios supuestos.)

Vayamos poco a poco desmenuzando todos estos asuntos que me parecen fundamentales para una correcta interpretación de la afectividad en Heidegger. Comencemos. Sabemos y debemos destacar que la fenomenología hermenéutica de Heidegger se realiza preteóricamente. Sin lugar a dudas Heidegger encuentra una –por decirlo así– esfera ateórica de la vida en su entorno, y nuestro autor ve pertinente acceder a ese entorno de la vida de modo preteórico. Entiéndase que para Heidegger la filosofía es abrir camino, es posibilidad, "la filosofía es filosofar"<sup>3</sup>. En este sentido debemos mencionar que el pensador de Meßkirch buscó un sentido preteórico y ateórico de la filosofía, pues el sentido teórico fue el modo como se llevó a cabo y se entendió la tematización de la filosofía en la tradición, y eso es, precisamente, lo que intenta modificar nuestro autor, pues en esa tematización la filosofía olvidó la cuestión del ser y de su sentido. Entonces, recordemos que para Heidegger la fenomenología es una ciencia preteórica originaria y lo más originario es la experiencia de nuestro estar-en-el-mundo y esto originario es lo que hay que hacer temático preteórica y atemáticamente. En este sentido la experiencia es problemática, pero entiéndase, nos referimos a esa experiencia que nuestro autor llama facticidad; y con el preguntar se abre la posibilidad de tematizar dicha experiencia que es originaria. Se trata de tematizar lo atemático y dejarlo como atemático, esto es, dejarlo en su aspecto originario. En otras palabras, se trata de permanecer en la vivencia tematizándola en un sentido estrictamente fenomenológico<sup>4</sup>.

Una vez destacado este punto que no debemos perder de vista en lo que sigue, analicemos en cierto detalle el siguiente pasaje que resulta de suma importancia, según me parece, para comenzar a abrir el camino del modo de tratamiento de la afectividad en nuestro autor, que dice:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del

---

<sup>3</sup> Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 1999, p. 39.

<sup>4</sup> Cfr. Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: Plaza y Valdés-UIA, 2004.

Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico<sup>5</sup>.

En este pasaje, cuando Heidegger afirma que a este ente (Dasein) "*le va en su ser este mismo ser*" o que en su ser le va su ser o "*cuida*" su ser, debemos destacar que, en la medida en que al Dasein le va su ser, es pregunta y por ello puede preguntar. Y al irle su ser, el Dasein está en una relación de ser *con* su ser. Esto quiere decir, según me parece, que en lo tocante a su ser el Dasein se comporta en su ser mismo, se comporta a sí mismo en su ser, pero también es un com-portarse con otros que de igual manera mantienen una relación respecto a su ser y desde luego también un comportarse con lo que no es Dasein, el mundo, tal y como puede inferirse desde esta cita que estamos comentando y tal y como se menciona expresamente en nuestra primera cita que funciona a manera de epígrafe. En efecto, por ello, "el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud". Lo verdaderamente importante para esta ocasión es que si nos detenemos en que es "propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo", podemos ver que el "*con su ser*" indica que el Dasein está entregado a su propio ser en tanto está arrojado a su ser; este *con su ser* se abre solamente *por su ser* al abrirse, enténdase, *por su ser*. Lo que le va al Dasein siempre es abierto *por su ser*, el modo o la manera en que le va es *con su ser*. Este *con y por su ser* es la existencia. Por ello, "el ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*"<sup>6</sup>. *Existenz*, estar-fuera. Y en esta medida la "*comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*" y por ello su "*peculiaridad*" radica en que "*es ontológico*". La *comprensión* es lo que abre lo que le va *por su ser* al Dasein y lo que se abre se abre *con su ser* de un modo determinado por la *disposición afectiva*. Solamente para puntualizar diremos que el estar *con su ser* es el carácter de *yecto pro-yecto* del Dasein mismo. Todavía más, para Heidegger:

*Ser yecto y comprensión* co-pertenecen alternadamente en una correlación cuya unidad está determinada por el *lenguaje* (...). Solo sobre la base de la copertenencia de estado de yecto y comprensión mediante el lenguaje en cuanto decir es que el hombre es interpe-lable por el ente<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002, p. 35.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

<sup>7</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 201.

Como sea, es claro que el *con* su ser y el *por* su ser implica un doble despliegue:

Este doble despliegue de la relación es lo que Heidegger analizará en el capítulo V de la primera sección de *SyT* como los dos modos de apertura de ser. Aquello que le va al Dasein *por* su ser es abierto en 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<sup>8</sup>.

Lo que le va al Dasein *por* su ser es la comprensión, y esto es posible por la manera o el cómo le va al Dasein su ser *con* su ser: la disposición afectiva. Queda claro que lo que le va al Dasein es su ser que es aprehendido en la comprensión en el cómo de la aprehensión en la disposición afectiva.

Así como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, así lo disposicional es el carácter ontológico del temple de ánimo. Y si el ser es siempre ser del ente, entonces en el Dasein la comprensión es siempre *comprensión de la posibilidad* y la disposición es *disposición del temple*. Visto cooriginariamente como relación de ser el Dasein es pues en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*<sup>9</sup>.

Entonces, no sería posible una posibilidad templada sin comprensión afectiva; pero tampoco a la inversa, una comprensión afectiva sin posibilidad templada. Por ello el Dasein es "*comprensión afectiva de posibilidades templadas*"<sup>10</sup> y, desde luego, no habría que olvidar el habla, pues el comprender dispuesto afectivamente es un decir, un hablar, un mostrar.

Veámoslo de esta manera: si "el poder-ser es precisamente la '*esencia*' del Dasein"<sup>11</sup>, ya que "el ser-en-el-mundo ek-stático siempre tiene el carácter del poder-ser"<sup>12</sup> que está íntimamente ligado a la comprensión, pues "el poder-ser es el fenómeno propio como lo cual se muestra mi Dasein"<sup>13</sup> y si "la '*esencia*' de este ente consiste en su tener-que-ser (*Zu-sein*)"<sup>14</sup> o bien "*la 'esencia' del Dasein consiste en su existencia*"<sup>15</sup>, tal y como afirma Heidegger; y si comprendemos, pues, "que el modo de ser del Dasein es solamente la existencia, es decir, la relación de ser en la cual a este ente le va su ser *por* y *con* su ser, entonces indiscutiblemente la comprensión (por su ser) tendría que ser

---

<sup>8</sup> Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés-UIA, 2007, p. 198.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

<sup>10</sup> *Loc. cit.*

<sup>11</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 227.

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 67.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

pensada a partir de la disposición afectiva (con su ser)"<sup>16</sup>. Con ello se debe entender y quedar claro que "las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser el Ahí son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender* (...). La disposición afectiva y el comprender están cooriginariamente determinados por el *discurso*"<sup>17</sup>. O bien que "cada disposición afectiva es comprensora y cada comprender está dispuesto afectivamente; entonces la disposición afectiva y el comprender son igualmente originarios. En tercer lugar el habla (*Rede*) igualmente originaria"<sup>18</sup>.

Ya es suficiente. Hay mucha insistencia por parte de Heidegger como para hacer caso omiso del hecho de que la comprensión y la disposición afectiva van de la mano: la una no ha de entenderse sin la otra y, además, son modos de apertura y formas constitutivas cooriginarias al igual que el discurso o habla. El tratamiento de un aspecto sin la contemplación del otro sería un tratamiento unilateral y por lo mismo incompleto, y en ello se fundamenta nuestra réplica. Y si además de esto, lo que no es aquí el caso, vemos interpretaciones sesgadas que tachan la postura heideggeriana de "sentimentalismo" o "irracionalismo", de "antropologismo" e incluso de "existencialismo", pues no estaremos más que lejos de una auténtica comprensión de la afectividad comprensora y de la filosofía en general de Heidegger.

Además de lo recién comentado e indicado, debemos todavía señalar que la comprensión afectiva surge de nuestra cotidianidad y nuestro trato familiar con lo intramundano, pues al tratar con las cosas que nos son familiares, las comprendemos y las comprendemos en una red de significación, en nexos que se significan y no en algo meramente objetivo. En este trato comprensor del mundo nos tenemos a nosotros mismos; de ahí que para Heidegger la familiaridad y el tenerse a sí son dos modos de la comprensión. Con esto queremos decir que la comprensión es la primerísima forma de aprehensión de la vida, pero se trata de una aprehensión preteórica, como ya hemos señalado. Entonces, el comprender es lo primero que hay que atender cuando de acceder a la vida fáctica se trata, pues es de carácter originario y cooriginario con la afectividad y el habla.

Dicho de otro modo, el ser-en del ser-en-el-mundo implica un modo de ser de la familiaridad con nuestro entorno y las cosas ahí entornadas. Este carácter de familiaridad con el entorno está en referencia a una totalidad del mundo como red de significaciones. Por eso este modo de ser-en-el-mundo que es el ser-en es una relación existencial con el mundo. Todos los comportamientos habituales y cotidianos con los que nos relacionamos con el mundo son modos de nuestro ser-en como estando en medio de un mundo familiar. Estos comportamientos constituyen al Dasein mismo. La ocupación es el modo peculiar en el que habitamos el mundo de forma cotidiana en nuestro comportamiento. Por ello dirá Heidegger:

---

<sup>16</sup> Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, p. 199.

<sup>17</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, pp. 157-158.

<sup>18</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 282.

La disposición afectiva o temple anímico es un carácter fundamental del Dasein y pertenece a cada comportamiento. Cada comportamiento siempre está ya de antemano templado anímicamente, (...). Dentro del respectivo temple anímico se muestra a uno también un ser humano que comparece de acuerdo a este 'estado de resuelto' (temple anímico)<sup>19</sup>.

En los modos de comportarse en relación al mundo familiar, el Dasein con aquello a lo cual se comporta tiene cuidado. En el trato de la ocupación va implícita una comprensión del *con qué* del trato que es un útil y, como tal, es significativa y está siempre a la mano, y en tanto es significativa se mantiene en una *condición respectiva*. Por ello, el trato como comportamiento comprensor siempre está respecto a algo en una remisión para algo. Esta comprensión que siempre nos remite a algo anticipa el ser mismo y por ello posibilita el encuentro con los entes del mundo.

A esta concepción del con-qué del trato nos fuerza también la reflexión sobre el particular carácter de ser del útil a la mano que es la *condición respectiva*. Entendemos este término en un sentido ontológico. (...) El trato de la ocupación puede dejar comparecer circunspectivamente un ente a la mano tan sólo si ya comprende algo así como la condición respectiva en la que algo está siempre referido a otra cosa. El descubriente y circunspectivo estar entre las cosas, propio de la ocupación, es un dejar que las cosas queden en respectividad, es decir, es un proyectar comprensor de una condición respectiva<sup>20</sup>.

Por ello, los entes intramundanos se viven en la significatividad, pero vivirlos en este trato ocupante comprensor es un modo de apertura del Dasein mismo, esto es, de la existencia comprensora del ser y la existencia comprensora del ser en su afectividad. El *para qué* del útil en su condición de ser respecto a otro, en esa su cadena respectiva, responde templadamente (esto es, afectivamente), ya que el Dasein es proyecto y comprensión afectiva. La fenomenología hermenéutica de Heidegger es disposicional, es una hermenéutica de la facticidad, no lo olvidemos y, por ello, los temples de ánimo son entendidos desde su carácter ontológico como disposición afectiva y, por tanto, no son algo que se pueda determinar categorialmente de forma teórica, sino que se viven ontológicamente de manera fáctica-existencial.

Ahora bien, el trato de nuestro ser-en-el-mundo y en el mundo circundante, con lo entornado en él, es siempre un trato templado. En el trato con el mundo hay un temple en relación a lo tratado. De entrada ese temple es de confianza, ser de confianza o fiabilidad, de seguridad con las cosas intramundanas o los útiles; se trata, como piensa Heidegger, de una monotonía, una experiencia monótona de lo cotidiano, una indiferencia tonal. La monotonía es el carácter afectivo de nuestra relación

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>20</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 369.

con el mundo, la monotonía es estar en el mismo tono con el mundo, es estar a tono, es mono-tonía, es lo familiar, lo cotidiano. Esta monotonía llega al aburrimiento.

Este es el punto en el que debemos destacar que con la angustia se rompe, si se me permite la expresión, con esa cadena respeccional, pues nada de lo intramundano es el ante qué de la angustia; no hay algo determinado que la procure, ni yo mismo, sino que simplemente sobreviene: no es algo que se tiene. Al respecto, dice nuestro autor:

Tengo angustia. Vivo en la angustia de algo amenazante, del cual no puedo decir lo que es. Me angustio, o más precisamente, ya que no soy yo el que se procura la angustia, sino que me sobreviene, 'me da angustia', 'me angustia'. ¿Qué pasa con el tener en tal tener angustia? El tener mismo, y precisamente este, está lleno de angustia. La angustia se halla precisamente en este tener. El tener es el encontrarse afectivo en la angustia. No, la angustia es ella misma este encontrarse afectivo. ¿Qué deducimos de esta discusión provisional respecto al llamado tener angustia? Nada menos que lo siguiente: en este caso el tener no es una referencia indiferente a lo que tenemos, sino que lo aquí nombrado tenido, la angustia, no es precisamente lo tenido sino de hecho el tener mismo. No hay angustia que uno pueda tener, sino que hay un tener en tanto que encontrarse afectivo de tal forma. Aquí, dicho encontrarse afectivo se llama angustia. La angustia sólo se encuentra en el ámbito del encontrarse afectivo, tiene el rasgo fundamental de la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*), que puede ser interpretada como el respectivo *temple anímico*<sup>21</sup>.

En fin, ya para terminar, diremos que el tratamiento de la Dra. Rovaletti está, no sé si íntimamente o no, ligado a una postura biológica, a una tematización por medio de la cual la "existencia es donada", pero esta donación (no perdamos de vista la jerga fenomenológica) que la autora liga a la afectividad (en la cual la angustia y el deseo juegan un papel primordial en el infante que en sus primeras etapas "no posee aún el poder diferenciar el *yo* del *no-yo*" para el cual la madre es "quien le abrirá paulatinamente el conocimiento del mundo sin poder ser sustituida de modo válido en este aprendizaje" y ya "la primera ruptura afectiva suscita *angustia* y *deseo*. Una *angustia* que al descubrir la distancia que introduce la ruptura, provoca el *deseo* del otro; ella se configura como 'angustia de separación'. Esta *angustia* se manifiesta tanto hacia el *pasado* como al *advenir*"<sup>22</sup>), esta donación es tematizada, digo, desde una postura psicoanalítica y/o psicológica. En todo caso, diría Heidegger:

Cuando el niño imita a su madre, este se orienta *según* la madre. Él lleva a cabo el ser-en-el-mundo de la madre. Eso lo puede hacer sólo en tanto que él mismo es un ser-en-el-

---

<sup>21</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 101.

<sup>22</sup> Rovaletti, María Lucrecia, *op. cit.*, § 2.

mundo. El niño es absorbido por el comportamiento de la madre. Él es absorbido por los modos del ser-en-el-mundo de la madre. Es exactamente lo contrario de un tener-introyectada a la madre. Él está aún ligado 'afuera' en los modos del ser-en-el-mundo de otro humano, de su madre<sup>23</sup>.

Como sea, la existencia, la vida misma es dada en la tematización de Rovalletti a partir de una "relación sexual parental"<sup>24</sup> (es claro que es así, el problema radica en el modo de acceso, la forma de tematizar, la manera de objetivar, sustantivar y con ello perder de vista –momentáneamente– el sentido estrictamente fenomenológico) y sabemos que en biología y de manera particular en genética, lo parental hace referencia a los progenitores de una prole, a un individuo cuya reproducción provoca la transmisión de una herencia genética. En el caso humano, los parentales (madre y padre) transmiten la herencia genética en una reproducción sexual, en la unión de los dos gametos.

En fin, relacionar la existencia, la donación y la afectividad desde un lenguaje fenomenológico con una postura biológica-genética y psicológica-psicoanalítica me parece un tanto problemático, ya que claramente hay oposición de tendencias. La Dra. Rovalletti intenta conciliar dichas tendencias y eso es de admirar, pues, hasta cierto punto, mantiene un cuidado en el uso de ambas terminologías; pero considero que con ello se mezcla, por decirlo así, algo de la postura científico-natural, y sabemos que la existencia, por ejemplo, desde una postura fenomenológica no es analizada de esa forma. Ya decía Heidegger que "evidentemente se *puede* considerar al ser humano también de modo científico-natural como una parte de la naturaleza. Solo que

---

<sup>23</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 225.

<sup>24</sup> Podríamos analizar la relación sexual no desde un punto de vista biológico, sino en un sentido más ontológico y en un lenguaje más fenomenológico y para ello, sin salirnos del sentido heideggeriano, podríamos, para hablar de relación sexual, recurrir a Jean-Luc Nancy quien pronunció en el 2001 una conferencia en la *École lacanienne de psychanalyse*. Como arranque, toma Nancy la ya famosa afirmación de Lacan: "No hay relación sexual", que no hay lo que todos los días hay por doquier, relaciones sexuales. Sin ahondar en el aparato teórico lacaniano Nancy nos lleva, bajo una "resonancia interior", a la diferencia ontológica heideggeriana. Nancy pone en relación la diferencia ontológica con la relación sexual. Para este autor la relación sexual se asemeja a la diferencia y relación entre el ser y el ente, ya que dicha relación, la sexual, no pertenece al ámbito óptico, sino a un orden ontológico en la que ella no es objeto de un predicado ni algo objetivamente representable: vamos, no es sustancia. Y ante la imposibilidad de dibujar los contornos conceptuales de la relación sexual (que no es óptica), dice Nancy que no hay tal relación, pues lo que "hay" son objetos como estando ahí presentes y representables. Así, la relación sexual apunta a una diferencia que difiere de los entes en su diferirse, es una separación que separa. En este sentido, la relación sexual no es para Nancy una mera modalidad de la diferencia ontológica, sino algo anterior de la *diferencia* derridiana y sin origen, algo pirateado, an-árquico y todavía anterior que el pliegue entre ser y ente. Si hay diferencia ontológica, hay diferencia sexual y esta separa y hace a los cuerpos inconmensurables y, al mismo tiempo, interrumpe la visión del ser como fundamento, una relación que separa los cuerpos y por ello es la aperturidad de la relación misma. En este sentido es que podemos decir que "no hay relación sexual", sino la partición de la homogeneidad, una partición que separa y une, la partición misma del ser (sexual) que se parte y se com-parte, pues el ser es lo auténticamente en común. Cfr. Nancy, Jean-Luc, *El "hay" de la relación sexual*, Madrid: Síntesis, 2003.

permanece la pregunta de si con eso resulta algo humano que dé con el hombre en cuanto hombre”<sup>25</sup>. O, en pocas palabras, “Psique y psicología = intentos de objetivar al ser humano”<sup>26</sup>. Y agregaba:

Hasta hoy día la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto [G] en un sentido amplio, como algo que está-ahí, como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano.

Se omite con ello la pregunta de qué es el ser humano y cómo es el ser humano como tal; o sea que él se comporta fundamentalmente en su esencia con otro ente y con él mismo, y que esto por su parte sólo es posible porque él comprende ser. ('Comportar-se' significa aquí: una relación fundada a través de la comprensión de ser)<sup>27</sup>.

En todo caso habría que recordar que, ya lo vimos, Heidegger insistió en tematizar ateóricamente para no caer en una tematización teórica, como la de la tradición, esa tradición que olvidó tematizar el ser y que en su tematización teórica cayó en una lógica del fundamento, *substare, subiectum*. En la tematización de la Dra. Rovaletti considero, por todo lo expuesto, que se cae en lo mismo que la tradición. Desde la fenomenología, con Husserl, precisamente se intenta romper con esa subjetividad substancial.

Más bien, la existencia debe ser entendida como estar-fuera en tanto apertura total, y afectivamente comprensora, al mundo. Solo así podemos hablar de “la existencia como tonalidad afectiva”. Con ello va implícito que la comprensión del ser solamente se da en el mundo y a tono con el mundo y también con los otros. Ya desde un nivel ontológico podemos pensar el ser mismo en tanto ser-con, el *Mitsein* con el que Heidegger describe la estructura del *Dasein*. En este caso, la preposición “con” indica un *entre*, una *relación* que vendría a indicar todo origen singular plural de los entes. El “ser singular plural” de Jean-Luc Nancy nos vincula con la comunidad y en esta, la persona es ex-puesta entre las singularidades, la ex-posición o don que *compartimos*, el ser que es lo auténticamente en común<sup>28</sup>. Lo que supone una existencia, fuera de mí mismo, donde la relación tú-yo no comulguen: la *partición* que nos conlleva. Se trata de unos *con* otros y por el “con” es que hay unos y otros, ya que el *con* es una determinación esencial del ser, puesto que la existencia es co-existencia. Por ello la comunidad, para Nancy, no es algo perdido o algo por llevar a cabo, sino que es un don, una dádiva, que atraviesa nuestro propio ser. Por ello, la comunidad en tanto *Dasein* singular en cada caso es aquello que nos es dado en tanto *nos va* nuestro ser en cada caso y de manera singular. Entiéndase, en la singularidad de nuestro ser se

---

<sup>25</sup> Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, p. 53.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 215. La letra entre corchetes alude al término alemán *Gegenstand*, para distinguirlo del término *Objekt*.

<sup>28</sup> Cfr. Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena, 2001.

manifiesta el ser como plural, el de los otros en comunidad, el ser-en-común, por ello el ser es singular plural<sup>29</sup>.

Desde este orden de cosas, considero que solo así podríamos ligar la afectividad, la intersubjetividad y la temporalidad (entendida esta última en su fase generativa) y, para ello habría que revisar a fondo la Quinta de las *Meditaciones Cartesianas* y el tomo XV de la *Husserliana*<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. Nancy, Jean-Luc, *Ser singular plural*, Madrid: Arena, 2006.

<sup>30</sup> Al respecto y para terminar me permito una reflexión breve: Al *yo* lo podemos comprender a partir de Husserl desde un horizonte intermonádico y vincular la duración de su propia vida con la de las otras mónadas en el tiempo mundano (como sucesión y simultaneidad), pues podemos ver la co-humanidad como horizonte a partir del cual se tiene experiencia no solo de los otros y de mí mismo, sino también del mundo. Dicha experiencia se lleva a cabo en una conexión generativa (contemporáneos, antecesores y sucesores). Y entiéndase: por dicha conexión generativa el mundo es para los hombres infinito temporalmente y bajo esta perspectiva es lo que es desde el presente viviente y es presente como co-presente de todos (empatía). Lo que hay es una coexistencia mundana que ha de llevarnos a una coexistencia trascendental en la que somos, al mismo tiempo, unos-con-otros; por ello, el presente del mundo es a la vez co-constituido y en ese sentido hay algo así como una intersubjetividad generativa de corte trascendental que es condición y razón de ser de la historia misma en la que se configuran las generaciones. Bajo esta perspectiva cualquier yo, cualquier hombre está en un "nexo generativo infinitamente abierto, en el encadenamiento y ramificación de las generaciones" (cfr. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935* (Husserliana XV), edición de Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 178).