

La Lámpara de Diógenes
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx
ISSN (Versión impresa): 1665-1448
ISSN (Versión en línea): 1870-4662
MÉXICO

2005
Ángel Xolocotzi
LOS PREJUICIOS DEL SER. REFLEXIONES ENTORNO AL INICIO DE SER Y
TIEMPO
La Lámpara de Diógenes, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 6, número 10 y 11
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México
pp. 119-126

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

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



Los prejuicios del ser. Reflexiones entorno al inicio de *Ser y Tiempo*

Ángel Xolocotzi

Introducción

En 1927 salía a la luz un libro que revolucionaría en cierto sentido el trabajo filosófico. Aun sin una cercana afición por Heidegger, hay que reconocer lo determinante que fue este texto para la así llamada filosofía continental. De él se nutrieron y con él discutieron no sólo filósofos como Levinas, Ricoeur, Derrida, Gadamer, Rorty, Foucault, Zubiri, Fink, Müller, Arendt, Marcuse, Welte, sino también teólogos como Rahner y Lotz, terapeutas como Binswanger y Boss, o científicos como Heisenberg y von Weizsäcker.

Durante décadas la tesis central que guiaba las interpretaciones sobre este texto fue que Heidegger hacia existencialismo y/o antropología filosófica. El autor aprovechó toda oportunidad para cuestionar tales interpretaciones. A continuación citaré dos momentos. El primero es una carta de 1937 a Jean Wahl: "Debo decir que mis tendencias filosóficas, aunque en *Ser y tiempo* son cuestión de la *existencia* y de Kierkegaard, no pueden ser clasificadas como *filosofía existencial* [...] La cuestión que me preocupa no es aquélla de la existencia del hombre, sino del ser en su articulación y en cuanto tal".¹

El segundo en una carta de los años 60's dirigida al prof. Schrynemakers: "Hoy ya casi no es necesario indicar expresamente que mi pensar no se trata ni de existencialismo ni de filosofía existencial".²

Ya que *Ser y tiempo* es un texto que ha dado y sigue dando mucho que pensar, vale la pena detenernos en el punto de partida del texto, más allá de la defensa expresa realizada por Heidegger con respecto al planteamiento central de su libro. Con esto no pretendo llevar a cabo una propuesta exegética, sino copensar con el autor el inicio del libro, y quizás a partir de ahí comprender la transformación metódica realizada por Heidegger y así lo determinante de sus impulsos para la filosofía. El inicio al que me refiero no es el inicio de su preguntar, el cual se remonta a sus primeras lecciones y

¹ *Bulletin de la Société française de philosophie* no. 5 (1937), p. 193.

² J. Sallis (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, p. 10.

cuyo camino ya hemos revisado en otro momento.³ El inicio al que quiero referirme hoy es el inicio del texto en el primer párrafo. Ahí Heidegger escribe lo siguiente:

Se dice: el concepto de "ser" es el más **universal** y vacío. Como tal opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, **indefinible**, tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filósofo antiguo, se ha convertido en algo **obvio** y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico. [2/26]

A partir de esto podemos plantear las preguntas: ¿Por qué Heidegger toma como punto de partida precisamente una tematización de los prejuicios? ¿Por qué lleva a cabo esa selección de prejuicios? Si la empresa es fenomenológica ¿acaso no es el principio de la falta de supuestos una regla fundamental expresada por el mismo Husserl? A continuación abordaré esto apoyándome en una revisión que nos lleve a pensar este curioso inicio del texto.

El primer párrafo de *Syt* ha sido interpretado en múltiples sentidos, hay trabajos insuperables que analizan con detalle las referencias contendidas ahí, en torno a Platón, en torno a Aristóteles, las relaciones con la lógica, etc. Sería redundante e innecesario abordar nuevamente el texto de esa forma. Trataré más bien de proponer la intención y problemas que se hallan detrás de ese inicio. Por un lado para señalar la continuidad en la lucha que Heidegger sostuvo desde los años 20's y por otro para ver el puente que tiende en dirección a un punto de partida para la analítica existencial del Dasein, que es estrictamente fenomenológico.

El punto de partida es, como ya señalamos, tres prejuicios en torno al ser. Estos expresan de forma clara el olvido del ser, esto es, aquello que Heidegger identifica como móvil en torno a la necesidad de la "repetición explícita de la pregunta por el ser". Los prejuicios del ser son de entrada nuestra relación temática olvidada con el ser. La universalidad, la indefinibilidad y la obviedad del ser son para Heidegger tres maneras en las que nos relacionamos de alguna forma con el ser. Esta relación con el ser la tematizamos al expresar juicios en torno al ser. El "se dice" al que refiere Heidegger es aquello que se haya en todo juicio en torno al ser como algo ya dado. Es un prejuicio porque es lo dado con respecto a la tematización de ser. Es lo supuesto al hablar en torno al ser. En este sentido el prejuicio expresa lo presupuesto con respecto a la aprehensión del ser.

Sin embargo, como a continuación veremos, estos prejuicios en cuanto maneras de relacionarnos temáticamente con el ser son diferentes. Podemos decir que los

³ Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México D. F., Plaza y Valdés-UIA, 2004.

prejuicios nos indican las diversas formas que tenemos de hablar del ser. Pero ¿de qué depende esta diversidad en la tematización? ¿De qué depende el tipo de relación que se establece? ¿Hablamos de cosas diferentes? ¿Hay alguna relación entre estas diversas formas de relación o son independientes? ¿No es arbitraria esta separación? ¿Acaso en alguna de estas formas de hablar del ser se anuncia la posibilidad de una tematización diferente? A continuación nos apoyaremos en la tradición filosófica para tratar de esclarecer estas preguntas.

Tres modos de hablar en el inicio y fin de la filosofía

En el primer libro de la *República*, también llamado *Trasímaco*⁴ Platón pregunta por la *dikaosine*, justicia. En el diálogo se exponen tres respuestas que describen a la justicia como una *relación*: la correcta relación del ser humano consigo mismo o con los otros, generalmente mediada por las cosas. Sin embargo, al hablar de lo que significa la relación correcta se separan las respuestas. Céfalo aboga por una justicia de la igualdad al indicar la necesidad de “devolver lo que uno ha recibido”⁵, Polemarco exige más bien entender la relación como reposición “hacer bien a los amigos y mal a los enemigos”⁶ y Trasímaco está a favor de un derecho de los más fuertes “lo que conviene al más fuerte”.⁷ Ahora bien, estas respuestas conducen irremediablemente a la cuestión de la extensión de la justicia, a lo que puede abarcar la justicia. Para Céfalo, la justicia se juega en el ámbito de los amigos; para Polemarco, en los aliados políticos y para Trasímaco, sólo en sí mismo.

En el apartado “De la redención” de su *Zaratustra* Nietzsche hace referencia también a tres modos de pensar y decir lo que son las cosas:

Es difícil vivir con hombres debido a que callar es tan difícil... ‘¿por qué Zaratustra nos habla a nosotros de modo distinto que a sus discípulos?’ Zaratustra respondió: ‘¿Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados es lícito hablar de manera jorobada!’ ‘Bien, dijo el jorobado; y con discípulos es lícito charlar de manera discipular. Más ¿por qué Zaratustra habla a sus discípulos de manera distinta— que a sí mismo?’⁸

De esta forma tenemos que una primera forma de hablar es aquella en la que Zaratustra habla al pueblo, de manera jorobada; otra será el modo como Zaratustra dialoga con sus discípulos, de manera discipular, y por último el modo como Zaratustra habla consigo mismo, el cual, en el apartado “La más silenciosa de todas las horas”, indicará que se lleva a cabo en silencio.

⁴ Platón, Diálogos, vol. IV, Madrid, Gredos, 2000.

⁵ *Ibid* (331c).

⁶ *Ibid* (332b).

⁷ *Ibid* (338c).

⁸ F. Nietzsche, *KSA 4*, p. 182. [*Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1989, p. 207].

Tanto un texto del inicio de la filosofía occidental, *Trasímaco*, como uno que anuncia su final, *Zaratustra*, hacen explícito los modos de pensar y decir lo que son las cosas.

Un modo es decir lo que son las cosas tratando de corresponder a lo que la mayoría puede escuchar y entender, es decir, a partir de lo dado en la tradición de forma que las cosas puedan integrarse en un determinado esquema, esta forma de hablar de las cosas en tanto que busca que algo sea comprendido a partir de lo ya dado, es decir, acomodado en una economía del pensar, y en tanto lo que algo sea depende de su incorporación a lo ya dado, podemos decir que es la relación más exterior con respecto a algo, es una forma *exotérica* de tematización, ya que lo preguntado se incorpora a lo dado y busca acoplarse a ello. La propuesta de Céfalo en el primer libro de la *República* y la forma jorobada de hablar en el *Zaratustra* serían muestras de esta forma de escuchar y entender.

Otro modo, lo dicho en general y comprendido por el pueblo mediante la convivencia armónica con el marco establecido en donde lo nuevo es absorbido, puede romperse y conducir a una propuesta temática que se acerca a las consecuencias de la forma exotérica de tematización. Pero ésta ya no es la misma relación con lo tematizado, ya que ahora no basta con pensar lo general y vacío, sino sus consecuencias. Y esto conduce a proponer un camino, un método, que por un lado cuestiona el acoplamiento de lo dado y por otro lado permite otro acceso a lo tematizado. Este otro acceso lo proponen unos cuantos que transforman la relación exotérica en una cuestión de método, de definición, etc. Los aliados para Platón y los discípulos para Nietzsche representan este otro nivel de aproximación a las cosas.

Un tercer modo de hablar sobre las cosas no corresponde al marco de comprensión asimilado por el vulgo, ni a la investigación escolástica de algunos estudiosos, sino que este nivel de relación con las cosas se lleva a cabo necesariamente como una *ejecución* por parte de uno mismo. Tanto Trasímaco con su soledad como Zaratustra con su silencio vieron esto.

Los prejuicios como modos de hablar del ser

Ahora bien, ustedes se preguntarán ¿qué tiene que ver esto con la intención de reflexionar sobre el inicio de *Ser y tiempo*? El primer párrafo de este texto, como ya mencionamos, toma como punto de partida tres prejuicios sobre el ser. El hecho de que Heidegger hable de prejuicios en este punto ha conducido inmediatamente a considerar estas reflexiones, los tres prejuicios, como aspectos que deben ser superados y cuya superación iniciaría con un radical punto de partida alejado de estos. Ante esto surge entonces la pregunta de cuál sería un adecuado punto de partida sin prejuicios o presuposiciones. ¿No será acaso que esta tematización de los prejuicios debe ser entendida como la tematización de las diversas formas de tematizar el ser con mayor o menor radicalidad? ¿Alguna de estas formas podría dar pie al trabajo de la analítica existencial que Heidegger despliega posteriormente? ¿O deben ser desechados los tres prejuicios de entrada? Al final de ese primer párrafo Heidegger señala que la consideración de los prejuicios conduce a la reelaboración del planteamiento mismo de la pregunta por el ser. ¿Hay alguno de estos prejuicios que nos acerque más a esta reelaboración?

Veamos pues esto. Como en el *Trasímaco* y en el *Zaratustra*, así en *Syt* Heidegger descubre que una relación con lo que debe ser tematizado, en este caso el ser, es aquella que simplemente busca ubicar lo desconocido en los esquemas conocidos. Para Heidegger el primer prejuicio, la universalidad del ser expresa este acceso, ya que los esquemas conocidos absorben toda tematización del ser como lo más general o analógico. Es una interpretación *exotérica* del ser porque lo sumerge en lo dado y a partir de ello busca comprenderlo. No se busca una comprensión del ser desde sí mismo, sino que lo dado como lo puesto ahí ya se ha anticipado. Este modo de acceder al ser es el que posibilita la comprensión más sencilla de lo que sea ser, pero a la vez impide en su totalidad acercarse al ser desde sí mismo.

La interpretación *exotérica* del ser puede pasar a una interpretación *esotérica* a partir de un determinado método, como Heidegger indica concretamente con respecto a la lógica, que se encarga de exponer la forma de acceder a lo que sea ser. Ya no es el vulgo tematizador el que accede al método lógico, sino algunos que se hallan en la escuela, en el discipulado y que afinan o mejoran ciertos métodos. En el análisis de este segundo prejuicio Heidegger indica que aquí el trabajo consiste en pensar las conclusiones del acceso general. Si en la interpretación *exotérica* se llegó a la universalidad del ser, ahora en la interpretación *esotérica* se llega a la "lógica" consecuencia: la indefinibilidad del ser.

El tercer prejuicio se halla en un nivel diferente de acceso. Al mencionar este prejuicio Heidegger hace referencia al ser como lo considerado obvio, evidente por sí mismo. Sin embargo, lo destacable aquí es que esa evidencia sólo puede ser tal en tanto, como señala Heidegger, "se hace uso del ser", es decir, en tanto ser no es visto como un mero **concepto** instalado en un esquema genérico o analógico, ni en una tranquilidad debido a su **indefinibilidad** lógica, sino en tanto el ser es *vivido* en una "comprensibilidad de término medio". Y este hacer uso del ser parece mostrar al ser como lo ya siempre tematizado en su uso y por tanto lo más obvio y claro. Podemos decir que este prejuicio al no moverse en un mero esquema dado desde fuera no es *exotérico* y al no ser cuestión de unos cuantos tampoco es *esotérico*, sino que al ser temático sólo a partir de mi experiencia al hacer uso de él, podríamos decir que es *intratérico*.

De esta forma tenemos que el acceso vulgar al ser es considerarlo como universal; mientras que en el caso de la indefinibilidad del ser, éste ya no es cosa del pueblo, sino de "unos cuantos" que estudian esa posibilidad, ya no es el pueblo, sino la escuela, la academia a partir de una lógica, que al final se da por vencida y proclama su indefinibilidad; el tercer prejuicio por su parte rompe en cierta forma con la derivación del prejuicio esotérico del exotérico y señala otra forma de ser prejuicio. El prejuicio exotérico aprehende al ser en forma general o analógica. No nos detendremos en cuestionar las especificidades históricas de ello sino más bien en el *capere* del ser. Captar el ser es aprehenderlo de determinada forma y transmitirlo a la tradición. Acceder al ser mediante el concepto es una forma que no asegura o evidencia el darse mismo del ser. Recordemos la propuesta fenomenológica de Husserl expuesta en la introducción al segundo volumen de las *IL* y que Heidegger conocía bien: "no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con 'meras palabras', esto es, con una

comprensión verbal meramente simbólica [...] Queremos retroceder a las 'cosas mismas'. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley [...]"⁹ El acceso exotérico al ser puede constituirse como punto de partida cuando el concepto aprehendedor de ser nazca del darse intuitivo del ser mismo.

Las dificultades de la aprehensión intuitiva del ser conceptual pueden conducir a una negación de esa posibilidad. El prejuicio esotérico se mueve fundamentalmente en una idea de definición que de entrada marca sus límites con respecto a la posibilidad de la tematización filosófica del ser.

Como ya hemos señalado en otro momento, Heidegger intenta desde sus primeros cursos en Friburgo radicalizar la filosofía. En la fenomenología, y concretamente en su correlacionalidad, ve Heidegger la posibilidad de repensar la definición misma.

Ya en sus interpretaciones sobre Aristóteles de los años 21/22 detecta esta problemática al tematizar la desvalorización y la sobrevalorización de la filosofía. La desvalorización se muestra por una parte en lo superfluo de hablar del concepto de filosofía y esto puede ocurrir al ceñirse a una determinada idea de ciencia en donde no se vea la necesidad de aclararse a sí misma su función y tarea o, por otro lado, al caracterizar a la filosofía como algo más profundo o elevado a las ciencias y por lo tanto al apelar a su mera vivencia, pero no a su definición (*erleben*).¹⁰ Por su parte la sobrevaloración también muestra dos caras: por un lado se detecta el intento de obtener una definición general de la filosofía que permita aprehender toda figura histórica, por otro lado, se trata de la búsqueda de una definición estricta y propia de la filosofía.

En ese curso Heidegger destaca lo positivo de ambas perspectivas: En la sobrevaloración hay una intención propia en tanto busca una orientación principal, mientras que la desvalorización indica la necesidad de un filosofar concreto. Sin embargo el acceso fenomenológico a la filosofía, que no la desvalore o sobrevalore, consistirá en el reconocimiento de su objeto: "para regiones de objetos completamente determinadas y objetos entendidos cognoscitivamente en forma completamente determinada la norma indicada de definición tiene un sentido. La filosofía es algo, expresado formalmente es un objeto. Pero ¿es ella un objeto del carácter de la rosa o de una cosa o un asunto?"¹¹

Ante esta posibilidad la fenomenología escapa y por ello Heidegger señala que "no hay una definición en el sentido usual y no hay en absoluto definiciones de este tipo en la filosofía".¹² Por ello entonces surge la pregunta del tipo de "definición" apropiado a la filosofía. Como objeto la filosofía tiene su modo de "ser tenido genuinamente": "a

⁹ E. Husserl, *Investigaciones Lógicas* 1, p. 218.

¹⁰ GA 61, pp. 13-14. [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985].

¹¹ GA 61, p. 17.

¹² *Ibidem*, p. 18.

cada objeto le corresponde un determinado modo de acceso, de mantenerse en sí y de perderse". Y esto llevará a Heidegger a pensar la definición en forma no derivada de la idea de universalidad conceptual. La definición por tanto deberá salir del fenómeno mismo y no de una forma hegemónica predeterminada de acceder a las cosas.

El tercer prejuicio, lo obvio del ser, rompe de alguna manera con la aprehensión externa del ser o con su imposibilidad. La forma en que el ser es aquí presupuesto es al hacer uso del él y ello conduce a ser comprensible sin más.

A esta comprensibilidad sin más Heidegger le llama ahí "comprensibilidad de término medio". Ésta no es la comprensibilidad en la que la generalidad se mueve, sino cada uno. El hacer uso del ser al que Heidegger aquí refiere se diferencia de la comprensión universal y lógica del ser precisamente en que en este punto se ejecuta, se lleva a cabo, esta comprensión. "Cualquiera comprende el cielo es azul, soy feliz y cosas semejantes", indica Heidegger en este primer párrafo. La comprensibilidad que hace uso del ser, la comprensibilidad ejecutante del ser será precisamente de la que Heidegger parta para el análisis de la pregunta por el sentido del ser. Esto lo indica claramente en el párrafo 5 al señalar por primera vez en el texto el método al que recurrirá para la investigación: "El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido...de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo". Al ente al que Heidegger se refiere es como ya es sabido el *Dasein*, en tanto ente en donde se puede hacer transparente el ser, y el método, es lo que en el párrafo 7 llamará "método fenomenológico". El camino fenomenológico consiste en que el objeto en cuestión se muestre en sí mismo y desde sí mismo o como dirá más adelante "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo".¹³ La apropiación de la fenomenología por parte de Heidegger consiste precisamente en dejarse llevar por el objeto accediendo a éste a partir de su modo de ser.¹⁴ ¿Pero cómo se sabe cuál es el modo de ser del *Dasein*? ¿Cuál es el punto de partida que posibilite este mostrar en sí mismo y desde el cual se acceda a sí mismo? Me parece que Heidegger encuentra como camino regio ese tercer prejuicio en el que se hace "uso del ser" en forma evidente, de manera que esta evidencia forma parte de la indiferencia de nuestra vida al respecto. La obviedad del ser se

¹³ *SuZ* p. 34, [*SyT*, p. 57].

¹⁴ La radicalización hermenéutica de la fenomenología por parte de Heidegger consiste en el apegarse a la posibilidad de diversidad de accesos a partir de la diferencia en los modos de ser. Brentano, el maestro de Husserl ya lo había anticipado al plantear los diversos modos en que un objeto es colocado en una aparición psíquica o fenómeno psíquico. Por ejemplo en un juicio o en un deseo, el objeto es puesto en primer lugar como representación, ya que para Brentano la representación se halla en la base de todo fenómeno psíquico, sin embargo el objeto en la representación únicamente es representado, mientras que en un juicio es afirmado o negado. En un deseo el objeto no existe en presencia, o en un juicio negativo el objeto no existe lógicamente. Sin embargo, Brentano al insistir en la base que exponen las representaciones, no salió del dominio de la representación. Husserl radicalizará esta posición. Cf. Ángel Xolocotzi, "Mi Brentano es el de Aristóteles. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger" en Ángel Xolocotzi (coordinador), *Actualidad de Franz Brentano. Tercer coloquio de Hermenéutica y Fenomenología*, Universidad Iberoamericana, 2005.

muestra como indiferencia. A esta indiferencia en el párrafo 5 le llama *cotidianidad* y en el párrafo 9 encontramos diversos títulos para describir este fenómeno: “indiferente inmediatez y regularidad”, “indiferencia de la cotidianidad”, “indiferencia cotidiana”, “medianidad” o “cotidianidad mediana”. Incluso en el párrafo 71 indicará que “...primariamente el término cotidianidad mienta un determinado cómo de la existencia: el que domina al Dasein durante toda su vida”,¹⁵ y más adelante dirá que la cotidianidad es una manera de ser.

A partir de lo visto aquí podemos concluir que el papel que desempeñan los prejuicios al inicio de *Ser y tiempo* en el replanteamiento de la pregunta por el ser en su sentido no son una forma arbitraria y erudita de iniciar el texto, sino que ya señalan también la forma en que Heidegger comenzó a problematizar la filosofía, esto es, como crítica a la hegemonía de un modo exotérico de acceder a los fenómenos en su mismo darse y a partir de ello una petrificada idea de definición, y a la vez la posibilidad de renovación radical de acceso a la pregunta fundamental por el ser.

Así pues considero que ya la tematización de los prejuicios mencionados en el inicio de *Ser y tiempo* debe ser diferenciada considerando el punto de partida que tomará la analítica existencial en su indiferencia cotidiana. Si esto es así entonces el prejuicio de la experiencia de ser no es algo que debe hacerse de lado, sino considerado seriamente. Y esto me parece que refleja lo que Heidegger señalará más adelante con respecto a los supuestos:

La filosofía no ha de querer nunca negar sus “supuestos”, pero tampoco deberá contentarse con admitirlos. Ella debe reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos”.¹⁶

¹⁵ *SuZ*, p. 370, [*SyT*, p. 385].

¹⁶ *SuZ*, p. 310, [*SyT* p. 329].