



Como sabemos, el mundo al que Heidegger se refiere cuando describe el ser a la mano es el de la «cotidianidad», que se identifica con el de la impropiedad. A él limité mi anterior ensayo, pero ahora es necesario introducir en nuestro análisis también el nivel de la propiedad para comprobar si en él se modifica la descripción del mundo y, por tanto, se rechaza, o al menos se matiza, la tesis sobre el ser a la mano. En la interpretación habitual de Heidegger, se supone, en efecto, que la posible reducción utilitarista del mundo la habría evitado el mismo Heidegger mediante el paso al nivel de la propiedad. Sin embargo, según comprobaremos en estas páginas, dicha interpretación no resulta acertada, pues cuando estudia la propiedad Heidegger no cree necesario modificar su anterior descripción utilitaria del mundo, para mostrarnos cuál sería la auténtica estructura ontológica del mismo. Dicho de modo más concreto, Heidegger no afirma, por ejemplo, que —aunque pueda quedar parcialmente oculto en el manejo utilitario impropio— el mundo posee un ser sensible prepredicativo, como veremos que sostuvo E. Husserl, o que el mundo está impregnado de valores, como sabemos que defienden M. Scheler o Husserl, o que se caracteriza por la «dureza» que permite la acción política, como nos va a proponer H. Arendt. La tesis de Heidegger al respecto es muy distinta de éstas y bien conocida: Heidegger sostiene que en la propiedad el mundo desaparece, se aniquila. Y aquí nos interesa poner de relieve que el mundo que se aniquila en la propiedad sigue siendo el mismo mundo utilitario de la impropiedad; es decir, el único mundo reconocido por Heidegger, que en el nivel de la propiedad se limita a mostrar su nihilidad.

En efecto, aunque esto no haya sido señalado en la interpretación habitual, lo cierto es que para Heidegger la existencia propia es imposible y por tanto el paso al nivel de la propiedad, lejos de ser una alternativa crítica a la impropiedad, es una reafirmación de las tesis de la impropiedad. Esta imposibilidad de la existencia propia la justifiqué en otro lugar, analizando el problema desde la perspectiva de la angustia<sup>2</sup>: la angustia que nos abre a la propiedad sólo puede ser momentánea y, lejos de permitir un nuevo tipo de existencia, nos devuelve inevitablemente a la impropiedad. En la angustia descubrimos un nihilismo incompatible con la existencia, con la vida, que sólo se puede ocultar en la existencia impropia, de modo que esta última se convierte en la única existencia posible; y se denomina propia sólo en tanto que esto es reconocido, pero, a la vez, necesariamente ocultado para que la vida pueda continuar. Y si ahora nos situamos en la perspectiva del mundo, como haremos en este trabajo, veremos que la tesis sobre la imposibilidad de la existencia propia se vuelve a confirmar: al aniquilarse el mundo en la propiedad parece claro que la existencia en dicho nivel ha de resultar imposible, ya que el ser ahí ha sido definido por Heidegger como «ser en el mundo» y, por tanto, una existencia sin mundo no tiene absolutamente ninguna cabida en la teoría heideggeriana.

<sup>2</sup> «Ambigüedad en *Ser y tiempo*: imposibilidad de la existencia propia», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 30 (2009), n.º 101.

Los análisis de Heidegger sobre la propiedad se limita a confirmar, pues, que el único mundo es el ya descrito en la impropiedad, porque sólo él permite continuar la existencia. Y así el mundo estrictamente utilitario formado por los entes a la mano resulta ser, según Heidegger, el único mundo posible. Esto significa que en la propuesta heideggeriana el mundo utilitario, propio de la sociedad industrial y también de nuestra cultura posindustrial, queda no sólo legitimado, sino blindado contra cualquier posible crítica, por la sencilla razón de que el mundo utilitario es, sin más, el mundo. No es, pues, un mundo malinterpretado desde la impropiedad, que pueda ser «salvado» desde la propiedad, porque una vez aceptadas las tesis de este pensador, lo único cierto es que ningún dios podrá ya salvarnos.

#### 1. ALCANCE DE LA TESIS ACERCA DEL «SER A LA MANO»

La discusión que nos ocupará aquí sobre la primacía heideggeriana del ser a la mano frente al ser ante los ojos puede parecer una discusión meramente académica, pero, en realidad, tiene un largo alcance, que me gustaría poner de relieve ya desde un comienzo.

Siguiendo a F. Volpi<sup>3</sup>, que transcribe la propuesta heideggeriana al esquema terminológico de la filosofía griega, podemos afirmar que el ser ante los ojos heideggeriano equivale a la *theoria* griega. El ser a la mano característico de la impropiedad correspondería a la *poiesis*, regida por la *techne*. Y para el nivel de la propiedad contaríamos con la *praxis* (frente a la *poiesis*), regida por la *phronesis*. Teniendo esto en cuenta, parece ya de primeras que el ser a la mano privilegiado por Heidegger frente a la teoría, es justamente el que articula un mundo marcado por el imperio de la técnica, ajena a cualquier racionalidad no meramente instrumental o estratégica. Pero, sin embargo, en la interpretación habitual de Heidegger se considera que este pensador habría logrado ofrecer una alternativa *original* a la primacía de la técnica —ciertamente original, porque se ha de superar el imperio de la técnica sin recurrir al «ser ante los ojos» (a la teoría o al valor) para no recaer de nuevo en los lazos de la filosofía occidental, que es, a juicio de Heidegger, la responsable última del problema—. Pues bien, dicha alternativa se perfilaría justamente al pasar al nivel de la propiedad.

En efecto, según la interpretación habitual, debemos reparar en que la descripción del ser a la mano se hace en la cotidianidad marcada por la «impropiedad» (*Uneigentlichkeit*), pero, sin embargo, Heidegger no se queda en este primer nivel descriptivo, sino que a la existencia impropia opone la existencia en «propiedad» (*Eigentlichkeit*), que correspondería a la *praxis*, frente a la *poiesis*

<sup>3</sup> VOLPI, F., «Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», en F. VOLPI et al., *Heidegger et la l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, London, 1988, pp. 1-42. Cfr. también TAMINIAUX, J., «Poiesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Heidegger et la l'idée de la phénoménologie*, op. cit., pp. 107-125.

característica de la impropiedad. Por consiguiente, tomando en cuenta el ámbito de la propiedad, la teoría (ser ante los ojos) no se habría sustituido por el mero hacer técnico (ser a la mano; impropiedad), sino por algo más defendible e interesante: por la praxis que configura una existencia propia. En la existencia propia tendríamos el sustituto cabal del sujeto teórico que todavía quería defender Husserl, y así el sujeto husserliano habría dejado paso, no al *homo faber*, al hombre técnico que vive en el nivel impropio de la poiesis (ser a la mano), sino al ser ahí, a la «existencia» propia que habita en el nivel de la praxis.

Según he adelantado, el punto débil de esta interpretación reside en que en la propiedad el mundo desaparece y descubrimos un nihilismo incompatible con la existencia, que sólo se puede ocultar en la existencia impropia, de modo que esta última se convierte en la única existencia posible. Por esta razón Heidegger nunca rectificó o matizó su tesis acerca de la primacía del ser a mano. El ámbito fáctico-pragmático reivindicado en el planteamiento heideggeriano no es, en realidad, praxis (vida propia), sino poiesis marcada, además, por el esquema utilitarista (necesaria impropiedad). Dicho con mayor claridad, para Heidegger lo fundamental en la existencia no es, sin duda, su nivel teórico; pero tampoco lo es una posible praxis en algún sentido semejante a la praxis de la ética aristotélica. El único mundo concebido por Heidegger es el correspondiente al mero trato con entes a la mano, al puro manejo de útiles característico del *homo faber*, que preside la sociedad industrial y también nuestra cultura actual, que es ya posindustrial, pero tecnocientífica. De esta forma, se sitúa Heidegger en la posición opuesta a la que sus seguidores quieren atribuirle, pues lejos de ser un pensador crítico respecto a algunos peligros esenciales de la actual cultura posindustrial, su filosofía proporciona la mejor legitimación posible a la que podría aspirar el planteamiento utilitarista tecno-científico. La aceptación «serena» de lo fáctico, a la espera del dios o los dioses, que son los únicos capaces de salvarnos, no es otra cosa que una *pasividad* total ante el mundo en el que nos ha tocado vivir. En una palabra, Heidegger queda abocado a la situación que pretende superar mediante el nuevo «pensar» llamado a sustituir a todo filosofar: queda abocado al *Gestell* como destino<sup>4</sup>.

Aquí me interesa insistir en la importancia de hacer un buen diagnóstico de la filosofía heideggeriana, debido a la amplia influencia —por no decir hegemónica— que ha logrado alcanzar en el pensamiento actual. Y quizás una de las aplicaciones más interesantes de las tesis heideggerianas que aquí discutimos se produce en la filosofía política, en concreto de la mano de Hannah Arendt, a la que dedicaré por ello una parte de mi trabajo.

<sup>4</sup> RICHARD J. BERSTEIN, en «El pensamiento de Heidegger sobre el humanismo» (en *Perfiles filosóficos*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1991, cap. 7, pp. 236-238), señala también cómo el segundo Heidegger reduce la actividad humana a acción técnica, pues no trata de distinguir *poiesis* y *praxis*, para recurrir a la *praxis* frente a la *poiesis* (*techne*), sino que recurre, más bien, a la revelación poética. Richard Wolin denuncia asimismo esta falta de claridad en Heidegger al tratar la *poiesis* y la *praxis* (*The politics of being: the political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 167).

Es fácil comprobar que, según ha señalado entre nosotros J. Esquirol<sup>5</sup>, Arendt asume en su teoría política el esquema básico de Heidegger. Esta pensadora, en su magnífico libro *La condición humana*, hace un estudio sobre la vida activa (*bios politikos*), que opone a la vida teórica o contemplativa (*bios theoretikos*). En la vida activa distingue dos niveles, que son los que aquí más nos interesan: el «trabajo» (*Work —también Make—, Herstellen*)<sup>6</sup> y la «acción» (*action, Handeln*) (trabajo y acción se completan con un primer nivel, que es la «labor» —*labour, Arbeit*—<sup>7</sup>, a la que me referiré más adelante). El «trabajo» es justamente lo que corresponde al «ser a la mano», a la poiesis, característica de la impropiedad. Y la «acción» corresponde al nivel de la «propiedad», de la praxis característica de la existencia propia. A su vez, la «teoría», propia de la vida contemplativa, corresponde al «ser ante los ojos».

Arendt centra su investigación directamente en la vida activa (*vita activa*), de modo que para esta pensadora —que no quería ser considerada «filósofa», pese a que claramente lo es—, la teoría propia de los filósofos cede su lugar primario a la acción, acción política, estudiada por un pensar político capaz de ocuparse, no «del Hombre» (centro de teorías filosóficas), sino de «los hombres», de los asuntos de los hombres. Una vez dentro de la vida activa, el nivel del trabajo (ser a la mano característico de la impropiedad) no se supera recurriendo a la teoría, sino recurriendo a la acción (existencia propia), que representa la culminación de la *vita activa*.

Nos damos cuenta de que así queda traducido a la filosofía política el esquema ontológico de *Ser y tiempo*, pues la teoría —ser ante los ojos— queda relegada, no sólo respecto al nivel superior de la vida activa, a la acción política, sino también respecto a su nivel inferior, que es el trabajo —ser a la mano—. En definitiva, Arendt no puede evitar asumir el esquema general de Heidegger, aunque introduce variantes decisivas que veremos a lo largo de este ensayo.

Pero tampoco acaban de superar el esquema heideggeriano otros conocidos autores como J. Habermas o H. G. Gadamer, a los que también se refiere Esquirol<sup>8</sup>, mostrando que en ambos se produce la relegación del nivel teórico y la superioridad de la praxis sobre la poiesis. En el caso de Habermas, en el nivel de la praxis, encontraríamos la «acción comunicativa» (*kommunikatives Handeln*) (que en Gadamer sería el «actuar hermenéutico»). Mediante la praxis de la acción comunicativa se superaría el nivel de la poiesis, dado por el weberiano «actuar racional respecto a fines» (*zweckrationales Handeln*), que no es sólo instrumental, sino

<sup>5</sup> Cfr. ESQUIROL, J., *Tres ensayos de filosofía política*, Barcelona, EUB, 1996, cap. I, pp. 17-50, esp. pp. 30-39.

<sup>6</sup> Indico entre paréntesis los términos del original inglés (*The human condition*, Chicago and London, The University of Chicago Press, cop. 1998) y de la versión alemana (*Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Pieper, 2008), hecha posteriormente por la misma Arendt.

<sup>7</sup> El término «*Work*» también se podría traducir, según hace Esquirol, como «fabricación», reservando entonces «trabajo» para el nivel previo de la «labor» (el problema es que el vocablo «trabajo» se suele emplear en ambos niveles y restringirlo a uno sólo de ellos causa siempre problemas en la traducción).

<sup>8</sup> ESQUIROL, *op. cit.*, pp. 24-30 y 39-48.

que Habermas extiende también al actuar estratégico, a pesar de que este último comparte con el comunicativo el mismo nivel de relación social discursiva.

Por mi parte, estoy convencida de que para avanzar en nuestros días más allá de Heidegger, es inevitable retroceder más atrás de él: hemos de volver a las descripciones propuestas por el mismo fundador de la fenomenología, E. Husserl. Mientras que Heidegger opta por una pasividad total a la espera de lo que podríamos denominar «un no sé que» (J. Locke llamó así a la «sustancia» clásica y quizás no hay otro modo mejor de denominar el «ser» —*Seyn*— del segundo Heidegger), Husserl intentó combatir la pasividad hasta el límite de sus fuerzas, pues confiaba en el poder de la filosofía para rescatar a Europa, a Occidente, de su palpable «decadencia»<sup>9</sup>. En el tema que aquí nos interesa, Husserl sostenía justamente la tesis contraria a la propuesta por Heidegger, es decir, defendía la primacía de la teoría sobre el ser a la mano. Teoría que, desde luego, no es predicativa o científica o reflexiva, como supone Heidegger en su crítica, sino que se inscribe en un ámbito prepredicativo. Los últimos apartados del presente ensayo estarán, pues, dedicados a justificar que el acceso originario al mundo es un acceso teórico prepredicativo, de modo que sólo sobre este nivel prepredicativo teórico (y también valorativo)<sup>10</sup>, se articula el ser a la mano, al que Heidegger quiso limitar, sin embargo, sus descripciones.

## 2. «POR MOR DE QUÉ»: ENLACE CON EL NIVEL DE LA PROPIEDAD

Para iniciar nuestro estudio sobre el mundo en el nivel de la propiedad, hemos de fijarnos en una pieza central de la teoría sobre el ser a la mano, que Heidegger utiliza para completar su descripción del mundo de la impropiedad. Me refiero al «por mor de qué» (*Worum-willen*). Al hilo de la noción de «conformidad» (*Bewandtnis*), Heidegger introduce esta pieza teórica que le permite tender un puente entre el nivel de la impropiedad y el de la propiedad, pues para evitar que se vaya al infinito la cadena de utilidades que caracteriza el ámbito impropio del ser a la mano, Heidegger afirma que todo este proceso es «por mor de» el ser del ser ahí y de este modo entronca su análisis del ser a la mano con el nivel de la propiedad. Veámoslo con algún pormenor.

Heidegger cree necesario proponer una nueva terminología que dé cuerpo a su descripción del ser a la mano y utiliza la noción de «*Bewandtnis*», término de difícil traducción, que Gaos vierte como «conformidad»<sup>11</sup>. Se trata del conformarse con (*mit*) algo en (*bei*) algo: con el martillo se guarda conformidad en el martillar,

<sup>9</sup> Cfr. HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Barcelona, 2002.

<sup>10</sup> Aquí no entraré en esta cuestión, pero en mi trabajo anterior mostré cómo el nivel prepredicativo del valor es decisivo al analizar la «obra» que proporciona su fin al útil.

<sup>11</sup> En este ensayo utilizaré las traducciones de J. Gaos (*El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1971). Respecto al término aquí mencionado, la traducción posterior de J. E. Rivera propone verterlo por «condición respectiva».

con el martillar, en el sujetar clavando, con el sujetar clavando en el proteger de la intemperie... Según afirma Heidegger: «el 'en qué' (*Wobei*) en que se guarda conformidad es el 'para qué' (*Wozu*) del servir para (...)»<sup>12</sup>. Y por ello sostiene Heidegger que «el carácter del ser de lo a la mano es la *conformidad*»<sup>13</sup>. En este punto añade nuestro autor la tesis que aquí nos interesa, ya que afirma que el «para qué» remite a un «para qué primario» (*primäre 'Wozu'*), que es un «por mor de qué» (*Worum-willen*), de forma que el «por mor de» (*Um-willen*) conviene siempre al ser del ser ahí. Así se entiende que los ejemplos que acabamos de citar de cadenas de utilidades acaben en el ser ahí: el proteger de la intemperie es por mor del guarecerse de ser ahí, es decir, por mor de una posibilidad del ser ahí, por mor del ser del ser ahí<sup>14</sup>. Pero leamos ya un texto decisivo en nuestra discusión:

«La totalidad de conformidad misma retrocede últimamente a un 'para qué' en el que ya *no* se guarda conformidad alguna, que ya no es un ente de la forma de ser de lo a la mano dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como ser en el mundo (...). Este primario 'para qué' (*primäre 'Wozu'*) no es ningún 'para qué' (*Dazu*) como posible 'en qué' de una conformidad. El 'para qué' primario es un 'por mor de qué' (*Worum-willen*). Pero el 'por mor de' (*Um-willen*) conviene siempre al ser del *ser ahí* (*betrifft aber immer das Sein des Daseins*), al que esencialmente en su ser le va este mismo ser (*um dieses Sein selbst geht*)»<sup>15</sup>.

Mediante su tesis sobre el «por mor de qué», Heidegger puede completar la descripción del mundo como ámbito del ser a la mano. En primer lugar, cree poder explicar ya hasta el final en qué consiste el «ver en torno» que orienta el uso (al que me referí en mi anterior trabajo), porque el ver en torno está sometido al «abarcarse con la vista» (*Übersicht*) el todo de útiles y este abarcarse con la vista recibe su «luz» del poder ser del ser ahí *por mor del que* existe el curarse-de como cura<sup>16</sup>. Y, en segundo lugar, puede ya obtener su definición final del mundo. El mundo queda definido como «totalidad de conformidad» (*Bewandnissanzheit*) que acaba en el «por mor del» ser ahí y la «estructura del mundo», la «mundaneidad» (*Weltlichkeit*), viene constituida por la «significatividad» (*Bedeutsamkeit*): «El todo de relaciones (*Bezugsganze*) de este significar lo llamamos la *significatividad*. Es lo que constituye la estructura del mundo (...)»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, & 18, p. 84. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura S.Z.

<sup>13</sup> S.Z., & 18, p. 84.

<sup>14</sup> «Con este ente a la mano que por ello llamamos martillo se guarda conformidad en el martillar, con este último en el sujetar clavando, con éste en el protegerse de la intemperie; éste 'es' por mor del guarecerse el ser ahí, es decir por mor de una posibilidad de su ser» (S.Z., & 18, p. 84).

<sup>15</sup> S.Z., & 18, p. 84.

<sup>16</sup> «Él mismo [el ver en torno] está sometido a su vez a la dirección de un abarcarse con la vista más o menos expresamente el todo de útiles del mundo de útiles del caso (...). Lo esencial del abarcarse con la vista es el primario comprender la totalidad de conformidad (...). El abarcarse con la vista que ilumina el curarse de recibe su 'luz' del poder ser del ser ahí *por mor del que* existe el curarse-de como cura» (S.Z., & 69, p. 359).

<sup>17</sup> S.Z., & 18, p. 87.

Para entender esta propuesta heideggeriana, hemos de empezar por recordar que *todos* los entes intramundanos poseen un ser a la mano, un ser-para. Además del «para» (*Um-zu*) del útil propiamente tal, teníamos el «de dónde» (*Woraus*) característico de los materiales y el «para qué» (*Wozu*) característico de la obra. La obra es, por tanto, el fin al que apunta el «para», es decir, no es el «para» (propio del medio), sino el «qué» del para, el «para qué» (o el «hacia qué») —donde lo importante es el «qué», el fin; aunque Heidegger no insista en ello—. Como vimos en mi ensayo anterior ya citado, el problema reside en que, dentro del esquema heideggeriano, la obra se convierte de nuevo en un útil —en un «para» y no en el «qué» del para—; por ello, si se quieren finalizar las cadenas de utilidades, Heidegger ha de encontrar un «para qué» que no se vuelva a convertir en útil, y este «para qué», al que Heidegger denomina un para qué «primario» (*primäre*), es entendido por nuestro autor como un «*Worum-willen*».

Podemos traducir el «*Worum-willen*» de muchos modos: «por mor de qué», «en beneficio de qué», «a causa de qué», «en consideración a qué», «por motivo de qué». No se trata aquí ya de un nuevo «para qué», pues, como acabo de indicar, en el esquema heideggeriano no puede superarse el nivel utilitario recurriendo a la obra, debido a que las obras se han reducido a nuevos medios (para obras ulteriores). Pero Heidegger considera que el esquema utilitario sí se puede superar mediante la introducción de un «por mor de qué», en el que se trata, por tanto, de plantear algo así como el problema del fin último de las cadenas de utilidades, es decir, el problema de un «para qué» final o último, al que, sin embargo, Heidegger denomina «primario» y no final, quizás para evitar las connotaciones de las discusiones clásicas. Nos damos cuenta, además, de que este «para qué» primario se enlaza, y, en realidad, se confunde, con el «motivo» de la acción, con el «por qué» (es decir, se confunde el «para qué» del fin con el «por qué» del motivo, pero éste es un tema difícil en la teoría de la acción, en el que no puedo entrar aquí).

Pues bien, la tesis crucial de Heidegger en este punto es la que sostiene que el «por mor de» (*Um-willen*) conviene siempre al ser del ser ahí. Esto lo encaja Heidegger inmediatamente con la fórmula central que ya había introducido al inicio de *Ser y tiempo*, en la cual se afirma que al ser ahí le va su ser. En el texto citado más arriba Heidegger dice, en efecto, que al ser ahí, a cuyo ser conviene el «por mor de» (*Um-willen*), «le va este mismo ser» (*um dieses Sein selbst geht*). La implicación que quiere mostrar Heidegger cuando subraya el «*um*» no se capta en la traducción española, pues en ella ni siquiera aparece dicho término, pero podemos hacer una versión libre del texto que ponga de manifiesto la idea subrayada por Heidegger: «el 'por mor de' (*Um-willen*) conviene siempre al ser del ser ahí, que esencialmente en su ser se preocupa por este mismo ser (*um dieses Sein selbst geht*)».

La tesis de Heidegger posee, sin duda, una alta coherencia, porque el ser ahí ya *no es un ente intramundano* y, por tanto, aceptar su papel como lugar final de las cadenas de utilidades no contradice la tesis básica heideggeriana de que *todo* ente intramundano es un útil. La cadena de utilidades en la que se agota el mundo sólo se puede cortar, en realidad, recurriendo a algo que ya no es

mundo; recurriendo al ser ahí, en el que dichas utilidades encuentran su «por mor de qué», su para qué primario. De este modo, nos acercamos al ámbito de la propiedad, pues el ser ahí que permite romper la cadena de utilidades es justamente el que se hace patente en la propiedad. Y, como comprobaremos ya en el próximo apartado, el nihilismo que se revela en la propiedad guarda una estrecha relación con la tesis que privilegia el ser a la mano.

### 3. PROPIEDAD Y NIHILIDAD DEL MUNDO

Hemos visto que Heidegger entiende el mundo desde el esquema de la utilidad y por ello sostiene que la estructura del mundo es la «significatividad» (*Bedeutsamkeit*). Sabemos que en la impropiedad el mundo es un mundo claramente utilitario, porque en ella el «ser-en» se modaliza como el ‘ser-cabe’ (*bei*) de la caída, que es el absorberse en el mundo. El ser ahí se deja absorber por los entes a la mano, en tanto que, perdido en el «uno» (*Man*), se interpreta a partir del «mundo» con comillas, es decir, del mundo como conjunto de entes, de útiles. Pero ¿qué sucede con el mundo cuando nos situamos en el nivel de la propiedad?

En la angustia que abre la propiedad, el ser ahí ya no queda absorbido por el «mundo», no queda preso del uso de ciertos útiles, sino que abarca la «totalidad» —noción central que Heidegger liga a la de propiedad—. En principio, podría parecer que se trata de la totalidad del mundo, es decir, del fin de las cadenas de utilidades en las que se articula el mundo. Pero pronto nos damos cuenta de que el intento de totalizar el mundo exige tomar en consideración al propio ser ahí que vive en el mundo. La totalidad nos enfrenta necesariamente al ser ahí, porque, tal como hemos visto, el mundo no es capaz de cerrarse en sí mismo: la cadena de utilidades sólo se cierra en el «por mor del ser del ser ahí». No podemos separar abstractamente el mundo y ser ahí, porque el mundo sólo se entiende desde dentro de la estructura del ser ahí. La totalidad no puede ser, por tanto, la *totalidad del mundo*, que es lo que parece en la impropiedad, donde el mundo se convierte en un todo al margen del ser ahí. La totalidad es la *totalidad del ser ahí* —que incluye el mundo—. Y reconocer esto *hasta el final* supone ya el estar en la propiedad. Veámoslo con algún pormenor.

Plantear el problema de la totalidad del ser ahí es, en realidad, plantear el problema de la finitud o, dicho con más radicalidad, el problema de la muerte. Para Heidegger la temporalidad del ser ahí es una temporalidad finitizada que tiene su final «irrebasable» (*unüberholbare*) en la muerte. Por consiguiente, la cadena de utilidades se cierra en el «por mor del ser del ser ahí», pero constataando, además, que el ser ahí sólo adquiere su propia totalidad en una muerte entendida como dato último. La totalidad del ser ahí es una totalidad finitizada radicalmente por la absolutez de la muerte. Esto permite comprender que, para Heidegger, el estado afectivo —el «encontrarse»— que proporciona el acceso a la propiedad sea la «angustia»: es con angustia cómo se ofrece una totalidad cerrada por la muerte absoluta (finitud radical).

Pero al margen de este difícil problema de la muerte, el objetivo de nuestra investigación es precisar qué sucede con el mundo al situarnos en el nivel de la propiedad abierto por la angustia ante la muerte. Como es sabido, Heidegger sostiene que el mundo de la propiedad es un mundo inhóspito. Mientras que en la impropiiedad se produce el absorberse en el mundo, que es descrito por Heidegger como un «estar en casa», como «familiaridad» (*Vertrautheit*), en la propiedad cambiamos esa hospitalidad por la «inhospitalidad» (*Unheimlichkeit*):

«La angustia, en cambio, saca de nuevo al ser ahí de su cadente absorberse (*verfallenden Aufgehen*) en el 'mundo'. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El ser ahí es singularizado, pero como ser en el mundo. El ser-en pasa al 'modo' existencial del *no en su casa* (*Un-zuhause*). Ninguna otra cosa significa el hablar de 'inhospitalidad' (*Unheimlichkeit*)»<sup>18</sup>.

¿A qué se debe la inhospitalidad? ¿Qué sucede con el mundo en la propiedad para que deje de ser un hogar que facilita la existencia y se transforme, más bien, en lo inhóspito? Para responder a esta pregunta hemos de considerar la tesis central que Heidegger sostiene acerca del mundo dado en la propiedad. Según Heidegger, la propiedad hace que el mundo adquiera el carácter de la «insignificatividad» (*Unbedeutsamkeit*). En la propiedad los entes intramundanos pierden importancia y el mundo se vuelve insignificativo —y por ello inhóspito:

«La totalidad de conformidad de lo a la mano y lo ante los ojos descubierta dentro del mundo carece en cuanto tal de toda importancia. Se hunde toda en su propio seno. El mundo tiene el carácter de una absoluta insignificatividad (*Unbedeutsamkeit*)»<sup>19</sup>.

La propiedad nos muestra, pues, la insignificatividad del mundo, pero el problema central en el planteamiento de Heidegger reside en que nuestro autor ha defendido que la estructura del mundo es la significatividad: así se ha sintetizado precisamente la tesis de la primacía del ser a la mano. Por tanto, si en la angustia se pierde la significatividad, resulta que en la propiedad el mundo se convierte en nada, se aniquila. Los textos de Heidegger que expresan esta tesis nihilista son suficientemente explícitos:

«En la angustia se hunde lo a la mano del mundo circundante, en general los entes intramundanos. El 'mundo' ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el ser ahí-con de otros»<sup>20</sup>.

«¿Qué podría ser más extraño al uno, perdido en el múltiple 'mundo' de que se cura, que el sí mismo singularizado en sí en la inhospitalidad y yecto en la nada»<sup>21</sup>.

«Ya no hay conformidad que valga con los entes del mundo circundante. El mundo en que yo existo se ha sumido en la insignificatividad, y el mundo así abierto sólo puede dejar en franquía entes bajo la especie de la falta de con-

<sup>18</sup> S.Z., & 40, p. 189.

<sup>19</sup> S.Z., & 40, p. 186.

<sup>20</sup> S.Z., & 40, p. 187.

<sup>21</sup> S.Z., & 57, p. 277.

formidad. La nada del mundo ante la que se angustia la angustia no quiere decir que en la angustia se experimente algo así como una ausencia de lo ante los ojos dentro del mundo. Lo ante los ojos tiene justo que hacer frente para que no pueda haber *absolutamente ninguna* conformidad con ello y ello pueda mostrarse en una vacía inexorabilidad (*Erbarmungslosigkeit*). Pero esto implica lo siguiente: el estar a la expectativa curándose de no encuentra nada por lo que pudiera comprenderse, sólo ase la nada del mundo»<sup>22</sup>.

Como vemos, al formular la tesis que identifica el mundo con la nada, Heidegger se limita a sacar las únicas conclusiones posibles de su inicial descripción del mundo marcada por la primacía del ser a la mano, que hace que el mundo quede definido mediante su significatividad. En efecto, ya he indicado que en la angustia ante la muerte abarcamos la totalidad: cerramos la cadena en el por mor del ser ahí, constando además que el ser ahí sólo adquiere su propia totalidad en la muerte. Al hacerlo así los útiles que antes manejábamos dejan de absorbernos, pierden importancia y se revelan como absurdos, como insignificativos. Por tanto, en la propiedad, el mundo se convierte en una significatividad no dada en el uso, es decir, en una significatividad que se ha vuelto insignificativa; y es obvio que una significatividad insignificativa es una nada.

A mi juicio, es claro que la nihilidad de un mundo meramente utilitario (o pragmático) puede ser justificada fácilmente también desde fuera del esquema heideggeriano. Basta con situarnos en lo que podemos denominar una «actitud filosófica» —que correspondería al nivel de la propiedad— y preguntarnos por el final de las cadenas de utilidades. El absurdo inherente a una cadena de utilidades sin fin sólo pasa desapercibido porque el uso fáctico y cotidiano nos entretiene en el paso constante de un útil a otro y nos distrae así de la totalidad. Sin embargo, en cuanto cambiamos esta «actitud natural», el utilitarismo muestra su sinsentido. Como sabía Aristóteles, y he desarrollado en mi anterior artículo, no es difícil ver que si todo es mero medio, entonces «el deseo es vacío y vano», pues nada es fin, nada vale, nada merece la pena. O, dicho ahora en las palabras del poeta, el utilitarismo muestra su sinsentido cuando preguntamos con A. Machado: «¿dónde está la utilidad de nuestras utilidades?».

Pero nos damos cuenta de que lo peculiar de la propuesta de Heidegger no consiste en esta demostración crítica de la nihilidad del utilitarismo (definitorio de nuestro mundo tecno-científico), sino en defender, más bien, que el mundo insignificativo, el mundo como nada, es, en realidad, el único mundo: es el mundo *como* mundo. Heidegger es, en efecto, muy coherente al sostener que es en la propiedad (no en la impropiiedad) donde se abre «el mundo *como* mundo»: «El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo»<sup>23</sup>. Al igual que el útil sólo se da *como* útil cuando dejo de usarlo momentáneamente —por ejemplo, en el sorprender, cuando el útil se ha roto—, hemos de sostener que el mundo sólo se da *como* mundo cuando se paraliza todo uso —y esto ya sólo puede acontecer en la angustia—. Pues bien, el mundo *como* mundo, el mundo

<sup>22</sup> S.Z., & 68, p. 343.

<sup>23</sup> S.Z., & 40, p. 187.

como tal, es la significatividad como tal, es decir, es la significatividad no ejecutada en el uso, sino dada justamente como estructura del mundo. Pero esto quiere decir que es una significatividad no usada, esto es, una significatividad no significativa y, por tanto, una nada. En una palabra, el mundo *como* mundo es una nada.

Si en la propiedad el mundo se revela como nada, parece claro que el ser ahí ha de ser necesariamente devuelto a la impropiedad tras su intento momentáneo de instalarse en la propiedad. El ser ahí es entendido por Heidegger como ser en el mundo y, por consiguiente, su existencia, no sólo queda paralizada mediante la angustia (que se nos impone de modo arbitrario, no libre), sino que ha de continuar necesariamente paralizada cuando en la angustia se constata que el mundo es nada, es decir, que no hay el mundo con el que contábamos en la impropiedad ni, por tanto, un supuesto ser en el mundo. El único modo de salir de la parálisis y continuar la existencia es volver a la impropiedad, al mundo utilitario. En consecuencia, el único mundo posible es el de la impropiedad; del que, eso sí, tras pasar por la propiedad ya sabemos —y, por tanto, hemos de olvidar— que coincide con la nada.

Es importante volver a insistir en que la tesis nihilista sobre el mundo de la propiedad se aplica exactamente igual al mundo de la impropiedad. En la impropiedad parece haber un mundo utilitario, en el que hay útiles y obras por hacer, pero lo que sostiene Heidegger —una vez superada su ambigüedad— es que este mundo es en el fondo una mera apariencia (una nada), que se nos descubre como tal cuando nos situamos en la propiedad abierta por la angustia, porque la angustia revela la totalidad y, con ella, el absurdo y la nada. En la angustia, el mundo de la impropiedad se revela como nada y, según la certera descripción de Heidegger en un texto citado más arriba, del mundo supuestamente real de la impropiedad sólo quedan en la propiedad los entes «ante los ojos» (devaluados ya por Heidegger a meras apariencias): ellos quedan a modo de espectros que muestran con más fuerza el derrumbe del mundo utilitario que creíamos real mientras estábamos en la impropiedad, porque ellos son, por así decir, la prueba de que lo revelado en la propiedad como nada es el mismísimo mundo de la impropiedad, y no una mera alucinación pasajera.

Pues bien, en mi opinión, frente a la tesis heideggeriana que afirma que en la propiedad el ser del mundo se revela como nada, hemos de resaltar que esta tesis sólo es concluyente gracias a que *previamente* el mundo ha sido reducido por Heidegger a mero ser a la mano. El mundo que se vuelve insignificativo adquiere en la propiedad el carácter de la nada por la sencilla razón de que la única definición del mundo dada por Heidegger es la definición utilitaria que lo entiende como significatividad. Si Heidegger sostiene que en el nivel originario sólo hay el ser a la mano —borrando todo rastro de ser ante los ojos y de realidad valiosa al margen de la utilidad—, no es extraño que, a la postre, tengamos que reconocer que el mundo es nada, pues la utilidad, referida tras las espirales de meros medios a un ser abocado a la muerte absoluta, ha de disolverse en la nada.

## 4. SER AHÍ PROPIO (PRAXIS): NIHILIDAD DEL SUJETO

En la propiedad desaparece el mundo, pero, según la interpretación habitual de Heidegger, esto permitiría que en ella se ponga de manifiesto el único ser auténtico, que sería el «sí mismo» propio, el mismo ser ahí. Se trataría del ser ahí «singularizado», que es un sí mismo sin mundo y, sobre todo, sin los «otros». De este modo recaería Heidegger, piensan además algunos intérpretes, en la tradicional teoría del sujeto que sería incapaz de escapar al *solus ipse*, al solipsismo. Pero, de nuevo, no creo que sea acertada esta interpretación, pues cuando en la propiedad se revela la nada del mundo, se revela también necesariamente la nada del sujeto («ser en el mundo»). Como mostré en otro lugar<sup>24</sup>, en Heidegger no hay sí mismo «propio» oculto en la impropiiedad, pero que surja en la propiedad y que, al responder auténticamente al «quién», pueda ser una reformulación más correcta del sujeto clásico. En realidad, para Heidegger sólo hay el sí mismo impropio, que es el «uno», el sí mismo utilitario —y la propiedad se limita a constatar que esto es así.

La singularización de la que habla Heidegger lo es respecto a los otros, pero no olvidemos que en la impropiiedad los otros son, según Heidegger, el «uno». Por ello la singularización es, en realidad, un caso particular de la ruptura de las referencias utilitarias (ser para; *Um-zu*), pues los otros están reducidos al esquema del ser a la mano: son, como mostré en mi anterior ensayo, el portador y usuario. El ser ahí que se singulariza es, pues, el «sí mismo» heideggeriano, el sí mismo utilitario, que al margen de la utilidad es una nada: una nada o un «ser para la muerte»; expresión en la que la muerte ha de ser absoluta para poder erigirse en el «para qué» *definitorio* del ser ahí.

En este planteamiento, la muerte se convierte en un dato absoluto y último (quedando prohibida cualquier tipo de trascendencia más allá de la muerte —pese a que Heidegger dice dejar abierta esta cuestión no intramundana), porque, en su peculiar interpretación de la muerte, Heidegger se limita a reforzar la tesis que reduce el mundo a mera utilidad. Según hemos visto, como en el mundo no hay entes intramundanos que sean fines dotados de valor, el para qué final del que nos ocupamos en la propiedad, el «por mor de qué», sólo puede aplicarse, en realidad, a la misma cadena de utilidades, al ser ahí mismo. Desde luego, este ser ahí podría mostrarse como un «sí mismo» propio, pero el problema es que si en la experiencia intramundana descrita por Heidegger no hay valores capaces de proporcionar descansos, más o menos parciales, en las cadenas de utilidades, Heidegger tampoco va a intentar introducirlos en la cadena que se totaliza en la propiedad.

En efecto, en la teoría de Heidegger no hay algo así como el reconocimiento de valores del «sujeto» mismo, es decir, del Dasein como un sí mismo propio, frente al mundo impropio. Aunque nuestro autor introduzca un «sí mismo» (*Selbst*) propio —que es el que da pie a la incorrecta interpretación habitual—,

<sup>24</sup> Cfr. *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Ed. Encuentro, Madrid, 2010, cap. 1.

en realidad su tesis es que no hay ningún «sí mismo» que pudiera estar dotado de valor, que poseyera valor en sí mismo como sucede, por ejemplo, con el sujeto kantiano. El ser ahí al que conviene el «por mor de qué», lejos de ser un sí mismo propio —capaz, por tanto, de ocupar en la nueva visión heideggeriana el lugar del sujeto clásico, kantiano o husserliano—, no es otra cosa que la cadena de utilidades, pero eso sí totalizada por la muerte, porque, una vez que estamos en el ámbito de la propiedad, la utilidad ya no se va al infinito, sino que tiene un nítido final en la muerte. Y llegados a este punto, parece claro que la muerte misma no va a ser tampoco la encargada de introducir los valores en la descripción heideggeriana del mundo o del mismo ser ahí: ella tan sólo sirve para constatar la ausencia de todo valor.

En el ser para la muerte descubierto en la propiedad, nos limitamos, por tanto, a constatar el nihilismo que podía pasar desapercibido al contar con la constante prosecución posible de la cadena de utilidades. Heidegger recurre a la angustia ante una muerte absoluta justamente para mostrar el absurdo del *factum utilitario*, porque la muerte así entendida nos revela que no cabe la posibilidad de seguir esperando *siempre* un fin ulterior: la muerte es lo «irrebasable». Y la característica de la muerte que consiste en ser «irreferente» (*unbezügliche*) supone justamente la ruptura de las referencias utilitarias, que nos muestra el absurdo de dichas referencias (como ya indique, la falta de referencia respecto a los otros es un caso particular de esta ruptura de la utilidad).

En conclusión, según Heidegger, la angustia que abre la propiedad nos revela la totalidad y con ella la nada: la nada del mundo (significatividad insignificativa) y la nada del sujeto (finitizado por una muerte absoluta). El ser ahí no es, según Heidegger, otra cosa la prolongación de los múltiples fines parciales de las cadenas de utilidades, y por ello tiene su cierre definitivo en una muerte absoluta (finitud radical), pues una utilidad finitizada por la muerte es una nada. Esta cadena de utilidades cortada por la muerte, que denominamos ser ahí, posee, por tanto, el único valor posible para Heidegger: el valor de la «nada» (reconocimiento de la inexistencia de todo valor). Como vemos, Heidegger ha optado por asumir una interpretación de la muerte, la muerte como muerte absoluta, que es una interpretación inmediata que puede impactar con fuerza en forma de angustia. Pero que quizás no sea la única posibilidad, porque, al igual que el mundo utilitario no es único mundo posible, quizás tampoco el hombre haya de ser «una pasión inútil» —como Sartre sostuvo, deshaciendo así las ambigüedades heideggerianas.

Teniendo todo esto en cuenta, estamos ahora en disposición de volver al paralelismo señalado inicialmente entre Heidegger y Aristóteles. De acuerdo con la interpretación habitual, la propuesta de Heidegger para resolver el problema de la cadena infinita de útiles sería un paso de la *poiesis* a la *praxis*, porque lo que proporciona el fin de la cadena es el mismo ser del ser ahí, entendido como la acción misma (*praxis*) del ser ahí, y no como obras externas que sean resultado de dicha acción (*poiesis*). Pero vemos que, pese al paralelismo entre ambos autores, el ser ahí heideggeriano ha resultado ser muy distinto del hombre aris-

totélico —tan diferente que Heidegger renuncia incluso a denominarlo «hombre», como ya denunciaba H. Arendt.

En mi opinión, si por praxis queremos referirnos a la praxis por la que se interesó fundamentalmente Aristóteles, hemos de introducir algo parecido al nivel del valor, desarrollado por la fenomenología clásica (Husserl-Scheler), pues no debemos olvidar que Aristóteles no hablaba sólo de praxis, sino de la «buena» praxis (*eupraxia*)<sup>25</sup>. Y parece claro que en el ser ahí heideggeriano no hay manera de encajar la praxis buena, la vida buena aristotélica —incluso aunque obviamos el dato de que para Aristóteles la vida buena coincide con la vida teórica centrada justamente en el ser «ante los ojos» devaluado por Heidegger—. En efecto, tal como hemos visto, el ser ahí no es otra cosa que la cadena utilitaria en tanto que ejecutada. Pese a situarnos en el nivel de la propiedad, es decir, de la supuesta praxis, se sigue tratando aquí de mero utilitarismo al que tan sólo se añade la demostración de su sinsentido, ya que en la angustia se revela que el supuesto sujeto, que mediante su «acción», mediante su praxis, sería capaz de dar sentido a la utilidad, en realidad es una nada, que constata que el mundo es una nada, un puro sinsentido. Por ello, la praxis del nivel de la propiedad («estado de resuelto») no es algo así como libertad ligada al ámbito del valor, del sentido; es, más bien, una «libertad de indiferencia», que se confunde con la nada, pues el nivel de la propiedad no aporta el sentido, sino la constatación del sinsentido de la impropiiedad<sup>26</sup>.

## 5. LA ALTERNATIVA DE HANNAH ARENDT

La brillante crítica que hace H. Arendt al utilitarismo en *La condición humana* (& 21) creo que coincide en su núcleo central con la que yo misma acabo de proponer, porque, a pesar de que Arendt no cite nunca a Heidegger en dicha obra, su crítica parece estar pensada como una réplica directa a la teoría heideggeriana.

El «trabajo» del que habla Arendt y que, como he indicado en el primer apartado de este trabajo, corresponde al ser a la mano en Heidegger, es la actividad correspondiente a la segunda condición humana. Y, según muestra Arendt, esta actividad se convierte en hegemónica cuando nos fijamos en el hombre que vive en la sociedad industrial regida por la razón instrumental. El trabajo es la acti-

<sup>25</sup> «El fin de la producción (*poiesis*) es distinto de ella, pero el de la acción (praxis) no puede serlo; porque es la buena acción (*eupraxia*) misma la que es fin» (*Ética a Nicómaco*, 1140 b). «El objeto producido (*to poiëton*) no es fin hablando en sentido absoluto (si bien es un fin relativo y de algo (*pros ti kai tinos*), sino que el objeto de la acción (*to prakton*) es fin, porque es la buena acción (*eupraxia*) la que es fin (...)» (*Ética a Nicómaco*, 1139 b).

<sup>26</sup> Esto lo he mostrado en «Libertad y 'ordo amoris': una alternativa al existencialismo», en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010, pp. 241-277. También R. Wolin, siguiendo a Leo Strauss, acusa a Heidegger de «decisionismo» (*decisionism*) (*The politics of being, op. cit.*, p. 37).

vidad característica del *homo faber* protagonista de la sociedad industrial y, a su vez, el utilitarismo es justamente la filosofía del *homo faber*, es decir, la filosofía que refleja y, al mismo tiempo, legitima ciertos rasgos de la sociedad industrial. Pues bien, Arendt defiende en este punto una fuerte tesis, porque se atreve a afirmar que al utilitarismo le corresponde el siguiente «diagnóstico teórico»:

«Innata incapacidad para comprender la diferencia entre utilidad y significatividad (*Meaningfulness, Sinn*), que expresamos lingüísticamente mediante la distinción entre 'para' (*in order to, um-zu*) y 'por mor de' (*for the sake of, um Willen*)».

El «para» (*um-zu*) de la utilidad es, como hemos visto, característico de la impropiedad en Heidegger, frente al «por mor de» (*um Willen*), característico de la propiedad, que es el nivel donde se cierran las cadenas de utilidades y se les da su sentido último, su significatividad. Por tanto, según Arendt, el utilitarista entiende la significatividad, el por mor de, como siendo, de nuevo, mera utilidad, y Arendt afirma en frase lapidaria: «la utilidad establecida como significado (*meaning, Sinn*) genera la insignificatividad (*meaninglessness, Sinnlosigkeit*)»<sup>27</sup>. Es decir, para Arendt, el dar rango de sentido a la utilidad genera la insignificatividad, el sinsentido y, por tanto, el utilitarista consecuente ha de renunciar al sentido. Aquí no cita ella a Machado, como he hecho yo más arriba, sino a Lessing que les preguntaba ya a los utilitaristas de su tiempo: «¿Y cuál es el uso del uso?». Puestas así las cosas, la única salida para el utilitarista consiste, nos dice Arendt, en recurrir al «sujeto». Se trata de apelar a la subjetividad del propio uso, es decir, de cerrar la cadena en el sujeto utilitario, de modo que el ideal de utilidad subjetivamente centrado se convierta en el «por mor de qué», adquiriendo la utilidad la dignidad de la significación. Y Arendt ve con claridad que este recurso al sujeto, esto que podríamos denominar un «utilitarismo subjetivista», no es posible mientras al mismo tiempo se siga manteniendo la tesis utilitarista respecto al propio sujeto. Es decir, la solución resulta inválida si el sujeto sigue siendo el utilitario y, por tanto, hemos de concluir que el utilitarista consecuente ha de renunciar al sentido.

Pero, de forma sorprendente, Arendt no atribuye a Heidegger este utilitarismo subjetivista porque, pese a que utiliza las mismas expresiones heideggerianas, Arendt opta por dirigir su crítica a Kant, en tanto que él ha persistido en manejar la terminología medios-fines. A mi juicio, sin embargo, Arendt se equivoca en este punto, pues a pesar de que Kant no logre evitar el empleo de ciertos términos utilitaristas, es posible reescribir la teoría kantiana alejándola por completo del utilitarismo; cosa que, desde luego, resultaría imposible en el caso de Heidegger. En efecto, la teoría de Kant permite introducir una cierta noción de valor si nos apoyamos en su tesis central de la buena voluntad como lo único bueno sin restricciones. Podemos sostener entonces que cuando el imperativo

<sup>27</sup> La traducción española es errónea (también lo es en otros lugares importantes), pues afirma lo contrario del texto original: «la utilidad establecida como significado genera la significación» (*La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 173).

categorico afirma que no debemos utilizar al hombre sólo como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin, Kant no cae en el utilitarismo subjetivista (que recurre al sujeto para cerrar en falso la cadena de utilidades), denunciado por Arendt, sino que defiende, más bien, que las cadenas de utilidades finalizan gracias al valor del hombre como fin en sí mismo (ligado al valor absoluto de la buena voluntad). Y lo que aquí nos interesa es que esta posibilidad está vetada en el caso de Heidegger, al que, por tanto, se le aplican directa e inexorablemente las penetrantes críticas de Arendt al utilitarismo subjetivista o, quizás mejor, existencialista. En definitiva, el ser ahí heideggeriano es muy distinto del sujeto kantiano —como también lo era del hombre aristotélico—, porque el ser ahí no es en ningún caso un fin en sí mismo dotado de valor absoluto, sino que consiste en el mero cierre sobre sí misma de la cadena utilitaria cuya única finalización la proporciona la muerte (que por ello se convierte en el único dato absoluto).

Pues bien, como ya he indicado, la propuesta de Arendt frente al utilitarismo del *homo faber* es pasar al nivel de la «acción» —a la praxis frente a la poiesis—, y así Arendt no puede evitar reproducir el esquema básico de Heidegger, porque se trataría de nuevo de acudir a un nivel de la propiedad, frente a la impropiiedad del mundo utilitario<sup>28</sup>. Pero frente a esto, me parece claro que el esquema utilitarista debe ser rechazado, no sólo en el paso a la acción como quiere Arendt, incorporando el esquema heideggeriano, sino *también ya* en el nivel del mundo; es decir, en la misma descripción del mundo que nos rodea, que ha de entenderse, no como formado tan sólo por útiles más o menos sofisticados técnicamente, sino como un mundo dotado de valores capaces de ofrecer metas significativas a la acción humana. Según vimos en mi trabajo anterior, dentro del esquema heideggeriano, hemos de reconocer, entre otras cosas, que la «obra» que pretendemos realizar mediante el útil, ha de estar dotada de valor, y que la «naturaleza», aunque en ocasiones pueda ser «material» para el uso, posee siempre un ser prepredicativo teórico y valorativo.

En realidad, creo que esto lo reconoce en parte la propia Arendt (pese a que, al asumir el esquema heideggeriano, no lleve hasta el final su propuesta alternativa), porque ella, al contrario que Heidegger, no describe el mundo como un mundo utilitario, sino que entiende que la filosofía utilitarista constituye, más bien, una *interpretación incorrecta* de lo que es realmente el mundo y, por tanto, de lo que es la segunda condición humana: la «mundanidad» (*worldliness*). Hemos visto cómo Arendt critica esta interpretación incorrecta y creo que nuestra autora acierta al describir el mundo de un modo bien distinto.

En efecto, el mundo es, según Arendt, un hogar formado por obras, por los productos del trabajo, que están dotados de permanencia y durabilidad. En este punto Arendt propone su conocida distinción entre mundo y «tierra»; la tierra corresponde al nivel de la «labor» —actividad ligada a la primera condición

<sup>28</sup> Cuando Dana R. Villa se refiere a esta cuestión (*Arendt and Heidegger: the fate of the political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 137 y ss.) se limita a indicar el mencionado paralelismo, sin entrar en las cuestiones centrales que trato a continuación.

humana—, en el que los bienes de consumo no llegan a ser obras, pues aparecen y desaparecen inmediatamente en el proceso de la vida: nada más ser obtenidos son consumidos para alimentar la vida. Por el contrario, el mundo ha de ser un mundo duradero, dotado de permanencia; y Arendt deja claro que sólo el mundo duradero hace posible que se desarrolle en él la acción, la vida en común de los hombres, es decir, el *bios politikos* característico de la propiedad. Según vemos, el mundo duradero no es un mundo inhóspito, como quería Heidegger, sino que posee la dimensión de la «hospitalidad»: es un hogar que nos acoge, que hace posible la existencia «propia», entendida como la acción política que enlaza a la pluralidad de los hombres. Sin duda, Hans Jonas ya se dio cuenta de la importancia de la cuestión que aquí estoy señalando, cuando tuvo el valor de alabar con fuerza la descripción del mundo propuesta por Arendt, frente al mundo meramente utilitario de Heidegger<sup>29</sup>. Pero llevemos hasta el final nuestra comparación.

Es fundamental insistir en que, en la propuesta de Arendt, el mundo no se hunde en la nada al pasar al nivel de la propiedad, como hemos comprobado que sucede en Heidegger. En la teoría de Heidegger la «estructura del mundo», la «mundanidad» (*Weltlichkeit*) —que, como vemos, coincide con la segunda condición humana de Arendt— está definida como «significatividad» (*Bedeutsamkeit*). Y creo que en este preciso punto se aplica la crítica de Arendt al utilitarismo subjetivista o existencialista, en la que Arendt afirma que, según dicho utilitarismo, la significatividad es, en realidad, utilidad transformada en significado<sup>30</sup>, en sentido. Teniendo en cuenta esta tesis de Arendt, se entiende a la perfección el nihilismo heideggeriano (según el cual, cuando en la propiedad se paraliza la utilidad, el mundo pierde su significatividad y se convierte en nada pues una significatividad insignificativa es una nada), porque el mundo sólo pierde su significatividad en la propiedad justamente *cuando se ha partido de la tesis utilitarista, denunciada por Arendt, que confunde la significatividad con la utilidad*. Muy al contrario, para Arendt, el mundo, lejos de aniquilarse en la nada cuando pasamos a la propiedad, es, más bien, condición de posibilidad de la acción política característica de la propiedad. En definitiva, la crucial diferencia entre Heidegger y Arendt reside en que para Heidegger lo descrito en la impropiedad como ser a la mano no es el mundo malinterpretado desde el utilitarismo, tal como sostiene Arendt, sino el mundo sin más, el único mundo, que por tanto ha de desaparecer en la propiedad.

Llegados a este punto, parece que el mundo descrito por Arendt, que permite la acción política, debería ser un mundo dotado de valores (que ofrezcan fines significativos a la acción del hombre), para poder dejar así de ser un mundo utilitario, sin ser tampoco, por ello, un mundo meramente teórico. Pero lo cierto

<sup>29</sup> JONAS, H., «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», en FINA BIRULÉS (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 23-40, p. 31.

<sup>30</sup> He traducido el término «*meaning*» como significado, pues abarca tanto *Sinn* como *Bedeutung*, pero Arendt lo traduce como *Sinn*, difuminando en parte el paralelismo con Heidegger.

es que Arendt no se atreve a dar este paso de introducir de forma explícita la noción de valor en su descripción del mundo. Sólo lo hace en el nivel de la obra de arte, cuando, siguiendo de nuevo a Heidegger, señala la importancia de la obra de arte (ligada al «pensar») como obra máxima del *homo faber*. Y, sin embargo, como vimos en mi trabajo anterior, la obra de arte es tan sólo un caso particular dentro de las obras dotadas de valor —capaces por ello de cortar las cadenas de utilidades—, porque los valores no son sólo estéticos, sino que, como muestra, por ejemplo, M. Scheler, abarcan un amplio espectro que va desde los valores sensibles y vitales, hasta los anímicos y espirituales.

Pero, aunque Arendt no logre desprenderse del esquema básico de Heidegger, no quiero dejar de indicar algunas otras diferencias significativas entre ambos autores que interesan en nuestro problema. En primer lugar, Arendt entiende la naturaleza de modo muy distinto a Heidegger. Como sabemos, en su descripción del ser a la mano, Heidegger convierte la naturaleza en material para obras, pues es de este modo como inserta la naturaleza dentro del ser a la mano. Esto correspondería, en el esquema de Arendt, al nivel de actividad del *homo faber* protagonista de la sociedad industrial, que es aquél que utiliza la naturaleza como material para futuras obras, y aquí estaríamos, por tanto, en el nivel del trabajo, ligado a la segunda condición humana. Pero, según Arendt, hay una primera condición humana, la «vida», a la que corresponde la actividad de la labor, y en este nivel de la labor encontramos un caso importante de naturaleza previa al nivel del trabajo (no reducida, pues, a ser a la mano), porque Arendt afirma que son las «buenas cosas» de la naturaleza las que permiten que el hombre mantenga su vida sobre la «tierra» (distinta del «mundo» del *homo faber*) —gracias al proceso de la labor (distinta del trabajo del *homo faber*).

En segundo lugar, Arendt también deja un cierto espacio para el cuerpo vivido en sus análisis de la vida activa, mientras que Heidegger lo excluye de su analítica del ser ahí. En efecto, la labor corresponde a la vida, como la primera de las condiciones del hombre sobre la tierra, y con la labor Arendt incorpora a su teoría el cuerpo vivo (biológico), que labora para mantenerse con vida. Además, nosotros podemos añadir que en este punto interviene también el «cuerpo vivido» (*Leib*), pues el cuerpo vivido es el que experimenta el esfuerzo propio de la labor y la consiguiente satisfacción a él aparejada, que Arendt describe de un modo magnífico. El ciclo biológico está ligado, en efecto, al cuerpo vivo (biológico), que es «cuerpo objetivo» (*Körper*), pero este cuerpo se transforma en cuerpo vivido al experimentar, tanto el esfuerzo como la correlativa satisfacción que son propios de la labor. Y Arendt logra mostrar que el cuerpo vivido, eliminado por completo en la ontología heideggeriana, desempeña un papel central a la hora de entender la sociedad de consumo actual —posindustrial—, en la que, junto al imperio de la tecnociencia, ocupa un lugar decisivo ese cuerpo vivido que busca satisfacción o placer (predominio de la labor sobre el trabajo, que caracteriza la sociedad posindustrial frente a la industrial).

Por último hemos de ver si el lugar que ocupa la «teoría» (ligada por Heidegger al ser ante los ojos) en el planteamiento de Arendt es el mismo que en el

de Heidegger. Aunque Arendt centre su investigación en la vida activa, también es cierto que lleva a cabo una reivindicación de la teoría entendida como el «pensar». Efectivamente, en *La condición humana*, Arendt introduce el pensar cuando trata la obra de arte, que considera propia del *homo faber* en su más elevada capacidad (capacidad que logra romper, como vimos, el esquema utilitarista). El «pensar» (*thought, Denken*) (o *nous*) se distingue así de la mera «cognición» (*cognitio, Erkennen*) (o *theoria*). Además, en las líneas finales de esta obra insinúa Arendt el interés del pensar, según la tesis griega que entiende la teoría como la forma más elevada de la praxis, y esta cuestión es retomada en *La vida del espíritu*, texto en el que trabajaba cuando la sorprendió la muerte. Por tanto, hemos de precisar que, en Arendt, no se devalúa sin más el nivel de la teoría, sino tan sólo la «cognición» (*theoria*) frente al «pensar».

Pero de nuevo esta propuesta de Arendt puede asimilarse al esquema heideggeriano, pues aunque en *Ser y tiempo* se devalúa la teoría como «ser ante los ojos» —que equivaldría a la cognición arendtiana—, el segundo Heidegger reivindica con fuerza un «pensar», que, por tanto, tendría que quedar incluido de algún modo en la propiedad. En el caso de Heidegger no se ve, desde luego, cómo sería esto posible: si nuestro autor no da ninguna pista de cómo entender un «mundo» no utilitario o un «sí mismo» distinto del «uno», que pudieran constituir el nivel de la propiedad, tampoco ofrece la más mínima indicación de cómo incorporar un pensar a la propiedad<sup>31</sup> (una vez eliminada la teoría como ser ante los ojos). Y si volvemos ahora a la propuesta de Arendt, ella intenta evitar que el pensar se devalúe recuperando la tesis griega que lo entiende como el modo supremo de la acción, como «praxis perfecta». Sin embargo, quizás el ámbito de la «actividad» se amplía en exceso cuando pasa a incluir una praxis, que no se reduce a acción política, sino que abarca también el pensar. Veámoslo para terminar este apartado.

Como sabemos, la actividad que correspondería al nivel de la propiedad es para Arendt la acción, que es, en principio, la acción política, apoyada en la tercera condición humana: en la «pluralidad» —pluralidad de hombres que articulan la sociedad—. Por ello, cuando en el mismo nivel de la acción decidimos incluir también el pensar, hemos de tener en cuenta que, según sostiene Arendt, el pensar es siempre pensar solitario, porque el pensador, al contrario que el actor político, no está entre otros en un espacio público en el que deba revelarse. El pensar ha de caracterizarse efectivamente como una acción solitaria (*solitary, solitude*), aunque Arendt aclare que es distinta de la soledad (*loneliness*)<sup>32</sup>: el pensar no es soledad, porque en la soledad, como dice Arendt citando a su maestro Jaspers, «me faltó a mí mismo» (*Ich bleibe mir aus*), soy uno y sin com-

<sup>31</sup> Pero sin algo parecido al pensar, *Ser y tiempo* no sería la obra de un creador que habita en la propiedad, sino un ejemplo más del «ser ante los ojos», que logra introducirse en el mundo del «uno», para ser repetido una y otra vez en esas habladurías y «escribidurías» características de la impropiedad caída, que Heidegger describió con brillantez espectacular.

<sup>32</sup> La soledad, según Arendt, lleva al aislamiento (*isolation*), que anula la vida política y es el mejor caldo de cultivo de los totalitarismos.

pañía; pero al pensar uno se hace compañía a sí mismo, uno es el mejor amigo de sí mismo<sup>33</sup>.

Por tanto, si este pensar solitario es considerado finalmente por Arendt como el modo supremo de la acción, tendríamos que precisar que la acción no se agota ya en acción política (al igual que la actividad tampoco se agotaba en los niveles «impropios» de la labor y el trabajo, sino que incluía también el nivel «propio» de la acción política). Así se recupera el valor del pensamiento como la «praxis perfecta» aristotélica, pero es imprescindible afirmar entonces con toda claridad que esta acción (praxis) es tan peculiar que ya no puede aparecer en la *oposición* moderna habitual entre «teoría y praxis», «pensamiento y acción».

En cualquier caso, aunque, sin duda, el pensamiento debe ser reivindicado, creo, por mi parte, que no ha de serlo en el sentido del «pensar» heideggeriano, al que Arendt no puede evitar tomar como modelo, sino, más bien, en el sentido del «comprender» de Husserl; esto es, del «filosofar», que Heidegger quiso dar por clausurado. Así podríamos intentar reivindicar también el valor de la verdad, que, de nuevo en una línea heideggeriana, queda excesivamente relegada en la teoría política de Arendt.

Como sabemos, para Arendt no es la verdad, sino, más bien, la «opinión» lo que articula la acción política, en tanto que la opinión es el objeto propio de la «persuasión». Desde luego, hemos de afirmar, con Arendt<sup>34</sup>, que la búsqueda de la verdad por parte de cualquier sujeto finito implica reconocer *siempre* la propia ignorancia. Sin embargo, el que la búsqueda de la verdad sea una tarea infinita, no nos debe llevar a renunciar a ella. A mi juicio, la verdad debe seguir siendo buscada y, por tanto, buscada también en la vida política, sin ceder allí su lugar a las meras opiniones. La verdad no es el objeto de la «persuasión», pero tampoco lo es de la «coacción», tiránica o totalitaria, porque la verdad parece, más bien, en ese diálogo entre amigos, que es realizado por el hombre en la acción solitaria de pensar, y que quizás también pueda orientar la vida pública del hombre, su acción política, sin tener que ser sustituido *a priori* por la mera persuasión<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Arendt expresa esto bellamente, tomando como modelo al modelo de filósofo, a Sócrates: «Cuando Sócrates llega a su casa, no está solo, está *consigo* mismo. Resulta evidente que (...) debe alcanzar algún acuerdo con ese compañero que le espera. Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que con la única persona con la que se está obligado a vivir cuando se ha dejado atrás la compañía de los otros» (*La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 211).

<sup>34</sup> Cfr. *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2005, p.194, donde entiende la filosofía como una suerte de *docta ignorantia*.

<sup>35</sup> El pensar no debe renunciar a apoyarse en la tradición y autoridad (con más o menos fuerza, según la persona y según el momento de su desarrollo vital), pero ellas han de estar basadas, a su vez, en la verdad, es decir, en el pensar o, mejor, en el filosofar: éste es todo el problema, que, como vemos, en ningún caso puede resolverse disolviendo la verdad en tradición histórica o autoridad —ni tampoco en consenso democrático, pues la verdad es lo que da sentido a la búsqueda del consenso y nunca puede ser reducida al resultado de un consenso.

## 6. LA ALTERNATIVA DE E. HUSSERL. PRIMACÍA DEL SER TEÓRICO PREPREDICATIVO

En realidad, me parece que para poder avanzar en nuestros días más allá de Heidegger, es imprescindible retroceder más atrás de él y recuperar algunas descripciones propuestas por E. Husserl. En el tema que aquí nos incumbe, sabemos que el fundador de la fenomenología no suscribiría la tesis heideggeriana que afirma que el ser ante los ojos se funda ontológicamente en el ser a la mano, sino que defendería, más bien, la tesis contraria. Husserl creía, en efecto, que el ser originario es un tipo peculiar de ser teórico, el ser teórico prepredicativo, de modo que el ser a la mano, que Heidegger situó en el centro de la discusión filosófica, se tendría que fundar, según Husserl, en el ser teórico prepredicativo.

Para justificar esta tesis voy a utilizar la interesante pero poco conocida teoría de los actos fundados propuesta por Husserl. En ella el punto de partida lo constituye la tesis general, que Husserl tomó de su maestro Brentano (reformulándola levemente), según la cual todo acto o es un acto objetivante o se fundamenta en un acto objetivante: «Toda vivencia intencional o es un acto objetivante o tiene un acto objetivante por 'base'»<sup>36</sup>. Cuando particularizamos esta tesis, aplicándola a los actos en los que se dan entes a la mano, podemos afirmar que dichos actos se fundan en actos objetivantes; y en este caso los actos objetivantes son aquellos en los que se hace presente un ser teórico prepredicativo, es decir, son actos perceptivos (percepción externa), en los que se dan las cosas, en los que comparece, pues, la «cosa sensible». Así obtenemos la tesis concreta que aquí nos interesa: el ser a la mano se funda en el ser teórico prepredicativo, esto es, en la cosa sensible —que en la denominación de Heidegger tendría un ser ante los ojos.

Al establecer una relación de fundamentación (del ser a la mano sobre el ser teórico), sostenemos que el acto fundamentante, en el que se da el ente ante los ojos, es *previo* al acto fundado. Y hemos de precisar que este ser «previo» no debe entenderse en un sentido temporal: el acto fundamentante no tiene que haberse producido en un momento anterior en el tiempo, sino que puede, desde luego, darse simultáneamente al fundado, pues no es fundamentante por producirse antes o simultáneamente, sino porque el acto fundamentante es necesario para que se dé el fundado. Dicho con otras palabras, la relación de fundamentación implica que el acto fundado no puede existir sin el fundamentante, pero el fundamentante sí puede existir sin el fundado —aunque quizás fácticamente siempre se den juntos—. Teniendo esto en cuenta, intentaré mostrar a continuación que la percepción de la cosa se da como acto fundamentante del acto más complejo en el que se da el útil, es decir, que la cosa sensible proporciona la base necesaria para que el útil se constituya como tal. Y ya en el próximo apartado, utilizando los análisis genéticos, comprobaremos que la cosa

<sup>36</sup> *Husserliana* XIX/1, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, M. Nijhoff, Den Haag, 1984, p. 514. (Trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.)

sensible considerada como un todo (y no sólo como parte del útil) es también previa al útil.

En una descripción elemental del mundo de la vida parece efectivamente que las cosas que en ella nos encontramos no pueden agotarse en ser meros entes a la mano, porque incluso los entes a la mano que solemos manejar en nuestra vida diaria han de tener por necesidad un nivel sensible, que es fundamento del nivel de utilidad; es decir, porque incluso en los casos en los que vivimos en el empleo de los distintos útiles, hemos de vivir simultáneamente en el mundo de la experiencia teórica prepredicativa para que dicho uso sea posible. Cuando empleamos un útil, dicho útil ha de estar dado también como cosa, como objeto perceptivo: ha de ser algo que veo, que toco, que oigo... Es innegable, por ejemplo, que veo y siento y oigo el martillo que uso. Martilleo con el martillo y no, pongo por caso, con una pluma de ave, porque en el nivel prepredicativo, ligado al cuerpo vivido, experimento el ser pesado del martillo que uso para clavar el clavo. Es más, sólo gracias a esta donación del ser teórico prepredicativo que se produce durante el uso, puede llevarse a cabo dicho uso. Si dejara de ver el clavo y de sentirlo táctilmente, no lograría golpearlo certeramente con el martillo: daría con la misma frecuencia sobre mi dedo que sobre el clavo.

Estas descripciones elementales nos permiten caer en la cuenta de que el ver en torno, que Heidegger introduce para hacer posible el uso, ha de incluir necesariamente la donación prepredicativa de la cosa y, por tanto, hemos de afirmar, frente a Heidegger, que dicho ver en torno tiene un carácter teórico (y no a la mano). Como acabo de indicar, en el ver en torno percibo la cosa (la veo, la toco...) y esto es lo que permite que el uso sea certero, es decir, que sea uso y no mero movimiento arbitrario que sólo por azar alcance en ocasiones su objetivo. Pero, además, el ver en torno es también teórico en un segundo sentido: en tanto que incluye el darse del propio cuerpo vivido. Es claro que si no sintiera mi cuerpo, no acertaría nunca a dar con el martillo en el clavo; ni siquiera lograría sujetar el martillo, pues no podría sostener o sujetar ni siquiera mi propia mano. El ver en torno del sujeto que maneja un útil no «ve» sólo la cosa, sino que «siente», a la vez, el propio cuerpo. En tercer lugar, según he indicado en mi anterior ensayo, el ver en torno también ha de permitir «ver» o «proyectar» la obra y, sobre todo, ha de permitir «ver» o «recordar» el plexo de útiles (el uso se tornaría imposible si no se recordara en alguna medida el plexo de útiles) y, aunque lo proyectado o recordado pertenece al nivel predicativo, se funda en lo retenido o pro-tenido, que pertenece al nivel teórico prepredicativo. Por último, el ver en torno debe «retener» el mismísimo movimiento corporal (cuerpo vivido), incorporándolo genéticamente en el propio cuerpo, a modo de hábito o habitualidad corporal, pero de esto me ocuparé ya en la próxima sección.

En definitiva, en el ver en torno no basta con apelar, como hace Heidegger, al «abarcarse con la vista» (*Übersicht*), que, según hemos leído en un texto antes citado, necesitaría obtener su luz del ser del ser ahí (de aquél al que conviene el «por mor de qué»), sino que en dicho ver en torno que hace posible el uso es necesario introducir explícitamente la dimensión teórica prepredicativa.

A mi juicio, la ambigüedad de fondo que permite a Heidegger negar estas descripciones elementales, consiste en identificar implícitamente el objeto ante los ojos con un *ser ante los ojos teórico predicativo*, como es el del *lenguaje* o incluso el de la *ciencia*. No es difícil poner ejemplos de este nivel predicativo, en el que los signos lingüísticos nos permiten referirnos de múltiples modos a las cosas o a los estados de cosas. Al ver un árbol, podemos pararnos ante él y afirmar con palabras audibles o tan sólo con la voz interior: «esto es un manzano en flor». En el nivel predicativo de la ciencia, podríamos incluso elaborar una teoría científica sobre el árbol, en la que se precisaría con exactitud la estructura físico-química y biológica de este objeto, considerando quizás que «un árbol no es más que un conjunto de moléculas y átomos con tal estructura» o que «el árbol es un tipo de materia viva con capacidad de fotosíntesis». Y, desde luego, como dice Heidegger, y como ya mostró Husserl de modo insuperable, este acceso predicativo al mundo no es el originario. Pero Husserl añadió, ahora ya contra Heidegger, que, además del nivel teórico predicativo, hay un nivel previo, prepredicativo, que es también teórico y en el cual se dan las «cosas»; las cosas sensibles que forman lo que Husserl denominó el «mundo de la vida (*Lebenswelt*)». Como es sabido, el libro fundador de la fenomenología, *Investigaciones lógicas*, es, todo él, una invitación a ir «a las cosas mismas», es decir, a pasar del ámbito del signo vacío, de las teorías cuyos signos lingüísticos y conceptos flotan en el vacío (nivel predicativo), al ámbito de la intuición, del darse de las cosas mismas (nivel prepredicativo). Encontramos aquí justamente un ser teórico, pero no predicativo como supone Heidegger que ha de ser siempre lo ante los ojos, sino un ser teórico prepredicativo, que configura el acceso originario al mundo, y que, por tanto, es previo al nivel de los entes a la mano descrito por Heidegger.

El ámbito teórico prepredicativo que fundamenta el nivel del ser a la mano es algo tan inmediato como la experiencia perceptiva en la que se dan las cosas sensibles (mediante síntesis pasivas en la conciencia interna del tiempo, que se coordinan con la donación del propio cuerpo vivido, y enlazan los distintos escorzos sensibles que nos ofrecen las cosas en perspectiva). Se trata de la sencilla experiencia de ver un árbol; y no de afirmar que «esto es un árbol» o de hacer una teoría científica sobre la estructura atómica de dicho árbol. El árbol es la cosa sensible que se ve, se toca, se huele, se oye... en la experiencia prepredicativa del mundo de la vida. Esta cosa sensible es la que también se da cuando manejamos un útil: es el útil en tanto que visto, tocado u oído; y la que se da necesariamente, porque es obvio que un útil no visto ni tocado ni oído... no nos resultaría, en realidad, nada útil. En definitiva, a mi juicio, no podemos prescindir de la cosa perceptiva: si el ámbito prepredicativo ha sido mal descrito, como quizás cree Heidegger, se tratará de mejorar las descripciones, pero no de eliminarlo<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> En la interpretación habitual se entiende en sentido débil la tesis de Heidegger, de modo que se convierte en una continuación y no en una negación de la de Husserl. Así Bernard Rang sostiene que lo ante los ojos Heidegger se refiere al ámbito predicativo: «El equivalente hus-

Llegados a este punto, quizás convenga precisar que la donación de lo teórico prepredicativo que se produce en todo uso, no presenta normalmente el modo de la atención —y seguramente de ahí deriva la fuerza de convicción que tienen en un primer momento las descripciones heideggerianas—. Sin embargo, el hecho de que el carácter teórico no centre la atención, no significa que no se dé en absoluto; significa tan sólo que el nivel teórico prepredicativo se da, en muchas ocasiones, de modo implícito y no en forma atencional. Al martillar estoy captando, aunque habitualmente de modo no atento, el martillo que uso; es decir, estoy captando, al menos implícitamente, una cosa —que uso—: una cosa-útil. Sin la donación implícita de esa cosa-útil no sería posible el uso en el que se logra realizar la obra, que es la que suele centrar nuestra atención (el mismo Heidegger reconoce que lo primariamente temático para el ver en torno es la obra y no el útil).

Para terminar, no puedo dejar de indicar que Xavier Zubiri es quizás el único gran filósofo que se ha atrevido a criticar explícitamente la tesis heideggeriana sobre la primacía del ser a la mano. Según Zubiri, el ser a la mano es «cosa sentido» y Zubiri no duda en sostener que la cosa sentido se funda en la «cosa real»<sup>38</sup>. Sin embargo, creo que en este punto la desventaja de Zubiri frente a Husserl reside en que el filósofo español no logra un tratamiento apropiado de la «cosa sensible», sino que se sitúa directamente en la cosa real. En su discusión con Heidegger, sostiene, en efecto, que lo fundante es la cosa real, frente al ser a la mano y al ser ante los ojos: «La escisión entre *Zeug* y *Vorhanden* no es primaria; lo primario es la realidad, y esa realidad presente al hombre tiene un ser, y por tenerlo no puede carecer de sentido, de ser un *Zuhanden* o *Vorhanden*. Pero el *sentido* se funda en el *ser* y el *ser* se funda en la *realidad*»<sup>39</sup>. De este modo, el ser ante los ojos parece quedar en el mismo nivel que el ser a la mano (el nivel de la cosa sentido) y no se muestra, por tanto, el carácter fundante del ser ante los ojos respecto al ser a la mano —entendido el ser ante los ojos como cosa sensible, que dependería, a su vez, como quiere Zubiri, de la cosa real.

---

serliano para el concepto heideggeriano de lo ante los ojos no es el concepto de objeto perceptivo, sino el de objeto teórico» (*Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1990, p. 37, nota). También Fr.-W. von Hermann afirma que Heidegger no niega la experiencia sensible: «Con ello no se afirma que no haya dentro del curarse que ve en torno momentos de experiencia sensible (...)» (*Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1985, zweite, stark erweiterte Auflage, p. 62). Pero si Heidegger reconociera, con Husserl, un nivel básico teórico-predicativo en el curarse, debería haber renunciado a su tesis del carácter fundante del ser a la mano.

<sup>38</sup> Esto lo pone de relieve VÍCTOR TIRADO SANJUÁN, «Fenomenología del *logos*. Zubiri y Heidegger», en A. NICOLÁS y R. ESPINOZA (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 251-284, p. 262.

<sup>39</sup> *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 327. Esta importante cuestión la he desarrollado en «Ensayo de ontología pluralista: mundo de la vida y valores», en *Anuario filosófico*, 44/3 (2011) 463-496.

## 7. FENOMENOLOGÍA GENÉTICA DEL SER A LA MANO

Hemos visto que la donación de lo ante los ojos prepredicativo es previa a la donación del útil, en tanto que acto fundamentante que *forma parte* del acto en el que se da un útil. Pero si ahora nos introducimos en los análisis de la fenomenología genética, podemos defender, además, que la donación de la cosa prepredicativa es previa, incluso cuando entendemos dicha donación como *acto total*, es decir, como acto que no forma parte de un acto más complejo de donación del útil. La razón reside en que para que llegue a haber útiles es necesario que se den previamente las cosas, pues el aprendizaje es el que logrará que algunas de las cosas que nos rodean en el mundo de la vida se transformen finalmente también en útiles.

A mi juicio, el paso al nivel genético en el que se produce el aprendizaje viene exigido por la misma descripción de lo dado en la cotidianidad, pero hemos de empezar por reconocer que una fase decisiva de dicho aprendizaje escapa en cierto modo a la vida cotidiana. Se trata del aprendizaje intenso e importante que se produce en los primeros meses de vida, gracias al cual somos capaces de utilizar toda la gama de útiles más frecuentes: aprendemos en edad muy temprana a emplear la cuchara para comer, a ponernos la ropa para evitar el frío, a coger el lápiz para pintar o escribir... Este aprendizaje no forma parte de la cotidianidad que aquí estamos describiendo, pues ni siquiera podemos acceder a todo él a través del recuerdo, ya que las primerísimas fases de nuestra vida suelen ser refractarias a la memoria. En la experiencia cotidiana sólo podemos vivir este aprendizaje de modo «indirecto», es decir, a través de terceras personas, que son los bebés o los niños: ellos forman parte del mundo cotidiano, insertándose dentro de lo que Heidegger denomina el «ser con». Por consiguiente, para justificar la tesis de que no sólo el uso de ciertos aparatos novedosos que todavía logran sorprendernos en la vida cotidiana exige el aprendizaje, sino que casi todo uso, incluso el más habitual y sencillo, exige el aprendizaje previo, hemos de llevar a cabo una desconstrucción de la experiencia madura, que nos permita acceder a los primeros estadios de la vida. Esta desconstrucción sólo se puede llevar a cabo en el pensar filosófico de la fenomenología genética, que va más allá del mundo de la vida cotidiano, pero que, sin embargo, está motivado desde dicho mundo de la vida.

Una primera motivación viene dada por los casos en los que se produce un aprendizaje dentro de la cotidianidad madura. Es cierto que en la vida cotidiana vivimos con más frecuencia en el uso de útiles que en el aprendizaje del uso, pues un nuevo artefacto lo aprendo a manejar una vez y luego lo utilizo multitud de veces. Pero, aunque menos frecuente, el aprendizaje del manejo de ciertos aparatos es experiencia cotidiana en el mismo sentido que el uso de los mismos: leer las instrucciones que acompañan el DVD que acabo de comprar, atender a las explicaciones acerca de cómo se maneja el nuevo ordenador instalado en la oficina..., son acontecimientos que claramente forman parte de la cotidianidad. Una segunda motivación la obtenemos al presenciar los fenómenos «indirectos» de aprendizaje —que implican aceptar la validez de la experiencia en

tercera persona—; así podemos estudiar cómo un niño aprende a manejar los útiles más elementales. Por último, una tercera motivación surge al constatar la complejidad intrínseca del manejo de útiles. La descripción de lo dado motiva un pensar acerca de lo dado, en el que comprobamos que lo que se da propiamente en la experiencia más habitual del manejo de un útil no es suficiente para explicar su uso. Es decir, aunque una gran parte de nuestra vida consiste en utilizar cosas, esto no evita que nos preguntemos: ¿cómo es esto posible? No basta aquí con introducir un «ver en torno» pues éste es precisamente el problema: ¿cómo es posible el ver en torno que hace posible el uso? O, dicho más brevemente, ¿cuál es la génesis del ser a la mano?

Intentemos esbozar, al menos, cómo transcurre el aprendizaje que tiene lugar en la vida adulta<sup>40</sup>, en el que se produce parte de la génesis del ver en torno que hace posible el trato con entes a la mano. En primer lugar, parece evidente que *antes* del aprendizaje del manejo de un nuevo útil, el aparato en cuestión se ha de dar enteramente como un ser teórico prepredicativo. El aprendizaje exige, en efecto, que el futuro útil se haga presente de algún modo, pero dicha presencia no acontece en la forma del ser a la mano, porque entonces ya no se necesitaría el aprendizaje. El futuro útil se ha de dar, por tanto, como una cosa prepredicativa. Por ejemplo, si en la etapa inicial de comercialización de los ordenadores, una persona que quiere aprender a utilizarlos se sitúa por primera vez ante uno de esos aparatos, es claro que no se produce un «curarse» en el que el ordenador le haga frente como un útil: la persona no usa el ordenador porque se trata precisamente de aprender a usarlo. El ordenador se da, pues, exclusivamente como una cosa perceptiva —dotada como mucho de un cierto «valor» de utilidad (ser ante los ojos) en tanto que la persona sabe que está ante algo presuntamente útil y no ante un mero conjunto de plásticos con un posible valor decorativo—. En segundo lugar, la obra que se quiere lograr mediante el útil cuyo manejo aprendemos, se da asimismo como un ser teórico prepredicativo, porque, como mostré en mi trabajo anterior, la obra ha de tener siempre también carácter de fin, sin convertirse de nuevo en mero medio (ser a la mano). Si alguien quiere aprender a utilizar un ordenador es porque le gustaría alcanzar un fin determinado, como, por ejemplo, escribir un libro, y busca un medio más eficaz que la tradicional máquina de escribir. Pero, en tercer lugar, además de que el futuro útil y la obra se den como entes teóricos, el aprendizaje exige captar la relación entre ellos, y dicha relación, antes de ser puesta en práctica, ha de tener, de nuevo, un modo de ser teórico. Por último, en éste y en muchos otros casos de aprendizaje, gracias a la repetición de lo aprendido, la teoría queda sedimentada genéticamente también en la forma de un hábito («potencia») o habitualidad estrictamente corporal perteneciente al cuerpo vivi-

<sup>40</sup> En «Cosas, valores y tendencias. Husserl frente a Scheler» (*Escritos de Filosofía*, n.º 44, pp. 163-190, Buenos Aires, 2004), me he referido al aprendizaje de las primeras etapas genéticas, en las que el ámbito experiencial tampoco está originariamente formado por útiles, sino por cosas sensibles y valiosas, y sobre todo, por el cuerpo vivido, en su dimensión sensible, afectiva y tendencial.

do (y no sólo al cuerpo objetivo). Así se genera una peculiar «memoria», una memoria del cuerpo vivido, que permite que el uso se produzca de modo casi automático.

En definitiva, el ver en torno del que dispone el ser ahí maduro requiere de una génesis teórica que se lleva a cabo en los procesos de aprendizaje. El ver en torno es teórico, no sólo porque, según hemos comprobado antes, incluye el darse teórico de la cosa (cosa-útil) y del propio cuerpo, y exige las retenciones y protenciones, que hacen posibles el recuerdo del plexo de útiles o la proyección de la obra, sino porque incluye, además, teoría apropiada genéticamente en los procesos de aprendizaje, que se sedimenta incluso en forma de hábitos del cuerpo vivido.

Ya puedo poner punto final a este largo ensayo en el que he intentado justificar, con Husserl y frente a Heidegger, que el ser a la mano se funda en el ser prepredicativo (teórico y valorativo) —en el ser ante los ojos, según la terminología heideggeriana—. Como indiqué al comienzo de mi trabajo anterior, Heidegger sostiene que esta afirmación no sería ontológica, sino óptica (quizás el primer eslabón de la onto-teología), pero, a menos que aceptemos que, por definición, sólo las propuestas de Heidegger son ontológicas, parece claro que también la teoría de Husserl sobre la relación entre el ser a la mano y el ser ante los ojos, cabe dentro de lo ontológico. Además, entre ambas teorías, creo haber mostrado que la mejor no es la de Heidegger.

Universidad Complutense de Madrid  
pbeites@hotmail.es

PILAR FERNÁNDEZ BEITES

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]