

ERRORES DESCRIPTIVOS EN LA TEORÍA HEIDEGGERIANA DEL «SER A LA MANO»

PILAR FERNÁNDEZ BEITES

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En este artículo se discute críticamente la tesis propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*, que afirma que el «ser ante los ojos (*Vorhandenheit*)» se funda ontológicamente en el «ser a la mano (*Zuhandenheit*)». Se intenta justificar que la teoría sobre el ser a la mano propuesta por Heidegger, lejos de ser un avance frente a Husserl, constituye, más bien, una descripción incorrecta del mundo de la vida, que ignora el nivel prepredicativo sensible y valorativo, y descuida así datos tan básicos como la naturaleza, los valores, la obra de arte o el cuerpo vivido.

PALABRAS CLAVE: útil, técnica, teoría, *Gestell*, ser ante los ojos.

Descriptive Errors in Heidegger's Theory of «Being at Hand»

ABSTRACT: This article critically discusses the thesis proposed by Heidegger in *Being and Time*, which states that «being in the eyes (*Vorhandenheit*)» is based ontologically in the «being at hand (*Zuhandenheit*)». We try to justify that the theory being proposed by the Heidegger's «being at hand», far from being an improvement over Husserl, is rather an incorrect description of the life world, which ignores the primordial sensitive and evaluative level, and neglects basic data as well as the nature, values, work of art or the lived body.

KEY WORDS: tools, technique, theory, *Gestell*, Being in the Eyes.

Uno de los rasgos centrales de la sociedad en que vivimos es el imperio absoluto de las ciencias positivas ligadas a la técnica; el imperio de la tecno-ciencia. En los términos de Martin Heidegger, estamos asistiendo al *Gestell* como destino; a lo que Heidegger consideró como el único desarrollo posible de la modernidad y, en consecuencia, creía él, como el único final posible del mismo ideal socrático, de toda la historia de la filosofía occidental, porque la modernidad prosigue el impulso filosófico dado por Sócrates hace más de veintiséis siglos. Es la modernidad, en tanto que heredera del ideal socrático, la que debía conducir y ha conducido de hecho, según Heidegger, al imperio de la técnica. Por ello sólo cabe la renuncia a toda la historia de la filosofía.

Frente a esto, a mí me parece, más bien, que nuestro destino será convivir definitivamente con el imperio de la tecnociencia ligado a un nihilismo de fondo, sólo si nosotros, los pensadores actuales, nos decidimos a seguir aceptando el diagnóstico de Heidegger sobre la modernidad y su peculiar propuesta frente a ella, que es, sin duda alguna, la que ha logrado triunfar en la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). Creo, en efecto, que la propuesta heideggeriana del «pensar» frente al «filosofar» no constituye una alternativa al *Gestell* como destino, sino, más bien, su mera aceptación «serena», por utilizar el calificativo que emplea el ultimísimo Heidegger en el discurso que pronunció en su ciudad natal. Serenidad, porque no hay alternativa, porque el pensar de Heidegger es, en realidad, una magna configuración de un nihilismo total. Por ello la aportación al

saber técnico-científico que hace la filosofía actual, profundamente marcada por la influencia de Heidegger, se reduce a ofrecer un discurso nihilista diseminado en los distintos posmodernismos, de forma que la hegemónica filosofía posmoderna está contribuyendo del modo más eficaz a extender el dominio de la tecno-ciencia al que supuestamente critica.

Frente al diagnóstico de la cultura occidental propuesto por Heidegger, en el que el imperio de la tecno-ciencia (*Gestell* como destino), y el nihilismo a él ligado, son una consecuencia necesaria de la misma filosofía iniciada por Sócrates y continuada por R. Descartes y, desde luego, también por el maestro de Heidegger, Edmund Husserl, surge de modo inmediato la cuestión formulada por el recientemente fallecido Franco Volpi:

«La pregunta que se impone es si el nihilismo es de veras, como opinaba Heidegger, un punto de llegada inevitable del racionalismo occidental, una suerte de verificación esencial del poder destructivo de la racionalidad nacida con los griegos, o si no es más bien, como pensaba Husserl, una traición a la idea originaria de razón, un embrutecimiento y un debilitamiento de aquel *logos*, que con Sócrates, Platón y Aristóteles había sabido imponerse sobre el nihilismo de un Gorgias»¹.

Para mí esta pregunta, que Volpi deja sin contestar, tiene una inequívoca respuesta. En primer lugar, el diagnóstico heideggeriano es profundamente falso: no es cierto que el ideal socrático junto con toda la historia de la filosofía, incluida la modernidad y la fenomenología de Husserl, haya de conducir *necesariamente* al imperio de la tecnociencia —y al nihilismo—. Y no sólo es un diagnóstico falso, sino que su difusión y acatamiento acrítico en el mundo intelectual ha impedido mantener despiertas y activas las propuestas de Husserl (o de Sócrates...).

En realidad, el *Gestell* como destino no ha de entenderse como el único resultado posible de la historia de la filosofía occidental, que quizás para Heidegger se personalizaba en las tesis de Husserl (o de Scheler), sino que, por el contrario, refleja la culminación de la nueva propuesta formulada por el propio Heidegger. Para llegar a mostrar esto, mi ensayo se centrará en una tesis muy concreta que encontramos en *Ser y tiempo*: aquella que afirma que el ser «ante los ojos (*Vorhandenheit*)» se funda ontológicamente en el «ser a la mano (*Zuhandenheit*)». Hoy parece que hemos de aceptar que esta teoría de Heidegger se limita a mejorar las descripciones del mundo de la vida hechas por su maestro Husserl, que, supuestamente obnubilado por la primacía de la teoría en la tradición occidental, no fue capaz de dar con los auténticos fenómenos. Muy lejos de ello, aquí intentaré justificar que la tesis de Heidegger no es descriptivamente correcta —lo cual convierte, por cierto, en inaceptable el resultado de su analítica del ser ahí, que entiende al hombre como «cura (*Sorge*)».

En el presente ensayo me tendré que limitar a estudiar el nivel de la «impropiedad (*Uneigentlichkeit*)», pues éste es el lugar en el que Heidegger desarrolla

¹ *El Nihilismo*, Ed. Siruela, Madrid, 2007, p. 190.

su tesis sobre el ser a la mano (al entender la cotidianidad como necesariamente caída, como impropia). El estudio del ser a la mano en el nivel de la existencia propia lo llevaré a cabo en un nuevo artículo de inmediata publicación, que constituye la necesaria continuación del presente trabajo. En él me ocuparé del fracaso de la noción de 'propiedad (*Eigentlichkeit*)' y, sobre todo, buscaré alternativas a la teoría heideggeriana del ser a la mano.

1. FUNDAMENTACIÓN DEL SER ANTE LOS OJOS EN EL SER A LA MANO

Nadie desconoce ya la descripción de los entes intramundanos que Heidegger llevó a cabo en *Ser y tiempo*. Para Heidegger, «el ser a la mano (*die Zuhandenheit*)» constituye la caracterización originaria de los entes intramundanos. El ser ahí responde, en efecto, a la estructura fundamental del «ser en el mundo» y cuando, dentro de dicha estructura, nos centramos en el «mundo», la definición ontológica del ser ahí como «cura (*Sorge*)» se concreta en un «curarse de (*besorgen*)». Los entes intramundanos que «hacen frente» en el curarse son los «útiles», porque el curarse es un andar con los entes intramundanos, que los usa y manipula. El modo de ser de los útiles es lo que Heidegger denomina «el ser a la mano (*die Zuhandenheit*)» y así obtenemos la tesis que convierte el ser a la mano en la caracterización básica de los entes intramundanos que forman el mundo que nos rodea (el mundo que, en principio, es el de la cotidianidad y el de la impropiedad —nivel donde Heidegger desarrolla sus análisis y al que, como acabo de indicar, me limitaré en este artículo).

La noción de «ser a la mano» es introducida por Heidegger como novedad absoluta, respecto al modo más clásico de entender los entes intramundanos, que es el que Heidegger subsume bajo la etiqueta del «ser ante los ojos (*Vorhandenheit*)». La primacía y originariedad del ser a la mano propuesta Heidegger se puede formular también, por tanto, del modo siguiente: *el ser ante los ojos se funda ontológicamente en el ser a la mano*. En este punto, Heidegger afirma sin ambages que si queremos hablar de algo parecido al ser «en sí», hemos de sostener que el único ser «en sí» atribuible a los entes intramundanos es el ser a la mano: «*El ser a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es 'en sí'*»². Es cierto, reconoce Heidegger, que «lo a la mano sólo lo 'hay' sobre la base de lo ante los ojos»³, pero debemos darnos cuenta, según Heidegger, de que esta afirmación pertenece al ámbito de lo *óntico*, que está desfigurado por las interpretaciones tradicionales incorrectas. Utilizando los términos de la introducción a *Ser y tiempo*, diríamos que la consideración del mundo como formado por entes ante los ojos es un ejemplo concreto de un «parecer

² *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, & 15, p. 71. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura S.Z. Utilizo la traducción de José Gaos (*El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1971), que me parece más adecuada que la propuesta por J. E. Rivera, y sólo la modifico cuando lo considero necesario para conservar el sentido.

³ *Id.*

ser... (*Schein...*)»⁴ generado por la mala influencia de falsas interpretaciones tradicionales; de modo que para descubrir que *ontológicamente* el ser ante los ojos se funda en el ser a la mano, sólo tenemos que prescindir de dichas interpretaciones tradicionales y volvernos a los auténticos fenómenos (*Phänomene*)⁵.

Frente a esto, intentaré mostrar aquí que es, más bien, la teoría de Heidegger la que deforma los fenómenos. Y lo hace porque Heidegger comienza estableciendo una *dicotomía absoluta* entre el «ser a la mano», al que él logra dar carta de ciudadanía ontológica, y lo que decide denominar el «ser ante los ojos». En consecuencia, dentro del ser ante los ojos debe incluirse *todo lo no a la mano*, todo lo que no tiene el modo de ser del útil. El problema reside, sin embargo, en que el ámbito del ser ante los ojos es mucho más amplio de lo que parece suponer Heidegger y de lo que sugiere el término por él elegido, «*Vorhandenheit*», que adquiere un matiz negativo e incluso despectivo, al oponerlo al nuevo vocablo «*Zuhandenheit*» —pues el «zu», el «a», de «a la mano» hace resaltar inevitablemente el «vor», el «ante», de *Vorhandenheit*—. Veámoslo con algún pormenor.

En primer lugar, lo no a la mano incluye un nivel que podemos denominar *teórico predicativo*, donde encontramos, por ejemplo, las teorías científicas, el lenguaje o los conceptos (pero no las esencias). Este ámbito podría responder a la denominación de «ante los ojos», porque tiene un carácter mediato y representacional, que queda recogido en el «vor» de «*Vorhanden*», en el «ante» que motiva acertadamente la traducción de J. Gaos («ante los ojos»); y que tiene un cierto sentido negativo, en tanto que no es adecuado al nivel más originario de acceso a los fenómenos que Heidegger quiere sacar a la luz en su ontología.

Pero, en segundo lugar, lo no a la mano, es decir, lo ante los ojos en terminología heideggeriana, incluye un ámbito prepredicativo, que tiene una importancia crucial de mi análisis. Este ámbito prepredicativo se articula, a su vez, en dos niveles bien diferenciados. Para empezar contamos con el nivel *teórico prepredicativo*, que es el correspondiente a la experiencia perceptiva (no sólo la percepción externa, sino también la experiencia retencional y protencional o la experiencia del propio cuerpo), en la que se dan, por ejemplo, las cosas sensibles con formas y colores y brillos y pesos y suavidades y durezas... Y hay un segundo nivel, al que denominamos el nivel *afectivo prepredicativo*, que sin ser estrictamente teórico, no es, desde luego, ser a la mano. Como mostró la fenomenología clásica (Husserl-Scheler), el ámbito afectivo posee una dimensión intencional valorativa y permite por ello descubrir los múltiples *valores*, que Max Scheler tuvo el mérito de estudiar en profundidad y de articular en varios tipos, empezando por los valores inferiores de lo agradable sensible (como el buen sabor de una cereza, al que se refiere en el mismo inicio de su *Ética*). Esta dimensión afectiva es muy distinta del «encontrarse (*Befindlichkeit*)» de Heidegger y, sobre todo, es infinitamente más rica; por ello no puede dejar de sorprender que

⁴ S.Z., & 7, p. 29.

⁵ S.Z., & 7, p. 28.

sea la noción heideggeriana la que haya pasado a la historia como el auténtico hito en el descubrimiento de la importancia que posee la dimensión afectiva de la vida humana.

Pues bien, en mi opinión, el único modo de salvar las descripciones heideggerianas sobre el carácter originario del ser a la mano frente al ser ante los ojos, es restringir este último a un único tipo de ser ante los ojos, al ser teórico *predicativo*, que sí puede considerarse derivado en cierto sentido respecto al ser a la mano (porque lo a la mano es *prepredicativo*). El problema reside en que Heidegger extiende su tesis también al nivel *prepredicativo*. Pero aquí hay que señalar, frente a Heidegger, que al ser teórico *prepredicativo* sólo puede asignársele un carácter derivado en tanto que lo consideramos como *deformado por falsas teorías* de tipo representacionista, llevadas a cabo por algunos filósofos y asumidas por ciertas épocas —como quizás la nuestra, caracterizada por Heidegger como «La época de la imagen del mundo (*Die Zeit des Weltbildes*)»—. Sólo en este contexto tiene sentido utilizar el término «ante los ojos», en el que Heidegger incluye el matiz despectivo de una teoría incorrecta, del tipo de la «teoría de las imágenes», propia de un representacionismo cartesiano o lockeano, que convierte el mundo en imagen y lo sitúa «ante» un sujeto teórico.

Sin embargo, y pese a las múltiples deformaciones del nivel teórico *prepredicativo*, hemos de seguir insistiendo en que dicho nivel *prepredicativo* no tiene por qué identificarse con sus posibles falsificaciones representacionistas. Podemos acudir, por ejemplo, a la fenomenología de Husserl para evitar caer en las erradas interpretaciones de lo *prepredicativo* que lo convierten en ser «ante (*vor*)» los ojos, en el negativo sentido heideggeriano. Y, en cualquier caso, si aquí siguiera habiendo una falsa interpretación del ámbito teórico *prepredicativo*, me parece que de lo que se trata es de corregirla⁶. Muy al contrario, la solución de Heidegger consiste en eliminar todo el ámbito *prepredicativo*, no sólo estrictamente teórico, sino también valorativo —que queda subsumido, *de modo nunca explícito*, en su caracterización negativa del ser ante los ojos—, para situar en su lugar el ser a la mano. De esta forma, el acceso al mundo cotidiano de la vida se convierte en un acceso meramente utilitario (manejo de entes a la mano), en el que se ha borrado cualquier dimensión *prepredicativa* teórica o valorativa.

En definitiva, en estas páginas se tratará de justificar que la propuesta heideggeriana sobre el ser a la mano no resulta aceptable, porque la descripción fenomenológica no puede pasar por alto la existencia de un ámbito *prepredicativo* teórico y valorativo, que tiene un carácter originario y funda ontológicamente lo a la mano. Sólo lo ante los ojos *predicativo* o algunas interpretaciones incorrectas del ámbito *prepredicativo*, pueden considerarse derivadas de lo a la mano —lo cual basta, por cierto, a la brillante inteligencia de Heidegger para lograr dar a su tesis toda la credibilidad que necesita.

⁶ En *Fenomenología del ser espacial* (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999), he intentado evitar el peligro de entender la percepción externa desde una «teoría de las imágenes»; peligro que se puede detectar todavía en la teoría del primer Husserl (*Investigaciones lógicas*), pero ya no en el Husserl maduro.

2. EL ÚTIL COMO PARADIGMA DEL SER A LA MANO

Para justificar la primacía ontológica del ser a la mano, Heidegger comienza por elaborar una atrayente descripción de ciertos entes concretos a los que denominamos «útiles»; útiles dados indiscutiblemente como tales, deberíamos quizás añadir, pues la tesis final de Heidegger afirma que *todo* ente intramundano es un útil, aunque no lo parezca de primeras.

En la definición del útil propuesta por Heidegger se ve ya que nuestro autor la va a hacer extensible a todo ente intramundano, porque el útil es el correlato del «curarse de» que define el ser ahí: «Llamamos *útil* (*Zeug*) al ente que hace frente en el ‘curarse de’⁷. El modo de ser del útil es el ser a la mano: «El modo de ser del útil en el que él se muestra desde él mismo lo denominamos el ser a la mano (*die Zuhandenheit*)»⁸. Y a aquello que tiene el modo de ser a la mano lo llama Heidegger «lo a la mano (*das Zuhandene*)» o bien «entes a la mano». Según Heidegger, el ser del útil consiste en el «para (*Um-zu*)»: «Un útil es esencialmente ‘algo para (*etwas, um zu*)...’»; de modo que «en la estructura ‘para (*Um-zu*)’ hay una referencia (*Verweisung*) de algo a algo»⁹. Además, Heidegger señala certeramente que lo que hace frente en el curarse no es nunca un útil aislado, sino un todo de útiles («un útil no ‘es’ rigurosamente tomado nunca») ¹⁰, y, por tanto, el útil se da siempre en un «plexo de referencias (*Verweisungsmannigfaltigkeit*)».

En el andar por el mundo hace frente el ente intramundano en su ser «útil», de forma que malinterpretaríamos los fenómenos si describiéramos este contacto con el útil como ante los ojos. Por supuesto, el útil no se da teóricamente como *cosa*, pero es importante caer en la cuenta de que tampoco se da *teóricamente* como útil. En el curarse, el útil hace frente de modo no embozado y, sin embargo, no se determina teóricamente como útil: tan sólo se utiliza. Como dice Heidegger, de modo brillante y descriptivamente certero: «Cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, (...) tanto más desembozadamente (*unverhüllt*) hace frente ella como lo que es, como un útil» ¹¹.

Para dar cuenta del uso, Heidegger ha de introducir la importante noción del «ver en torno (*Umsicht*)». Su necesidad es palmaria: el curarse no puede ser ciego. Como el útil se da en un plexo de referencias, para poder usar el útil correcto, el curarse —que se enfrenta al todo de útiles— ha de tener su peculiar forma de ver, el ver en torno, que es el que se somete al plexo de referencias (y en el que se da la «totalidad de conformidad»). El ver en torno es un caso particular

⁷ S.Z., & 15, p. 68.

⁸ S.Z., & 15, p. 69.

⁹ S.Z., & 15, p. 68.

¹⁰ Íd. Cf. también: «Cuando, por ejemplo, buscamos un útil que ‘no está en su sitio’, no se mienta ni simple ni primariamente lo buscado en un ‘acto’ aislado, sino que siempre es ya previamente descubierto el círculo del todo de útiles. Ningún ‘poner manos a la obra’ ni ‘echar mano’ de algo tropieza desde la nada con un útil previa y aisladamente dado, sino que en el echar mano retrocede desde el mundo de obras abierto en cada caso ya hasta un útil» (S.Z., & 69, p. 352).

¹¹ S.Z., & 15, p. 69.

del «ver (*Sicht*)», y el ver es constituido por el «comprender (*Verstehen*)»: «En su carácter de proyección, el comprender constituye existencialmente aquello que llamamos el *ver* del ser ahí»¹². Heidegger sostiene, pese a todo, que el ver en torno en el que se da el útil no es teórico y reafirma así su tesis sobre la primacía del ser a la mano. En efecto, el ver en torno es constituido en el comprender y, según Heidegger, el comprender no tiene carácter teórico. Para confirmarlo basta indicar que ni siquiera la interpretación, que es derivada del comprender, se produce en el ámbito de la teoría. La interpretación es el «cómo» hermeneútico, en el que el útil que se da *como* útil. Mas esto sigue sin ser teórico: los únicos ejemplos que pone Heidegger de interpretación son el preparar, arreglar, poner en forma, mejorar, completar¹³; y el arrojar o cambiar el instrumento inapropiado (el martillo que pesa demasiado)¹⁴.

Pues bien, la tesis que defiende Heidegger afirma que los útiles, esto es, los útiles propiamente tales, los que lo son indiscutiblemente, comparten su modo de ser con los demás entes intramundanos: todo ente intramundano tiene el mismo modo de ser que el útil. Es decir, aunque quizás no lo parezca a primera vista (debido a la deformación introducida por la tradición del pensamiento occidental), lo cierto es que el ser de *todo* ente intramundano es ser a la mano. Y la estrategia seguida por Heidegger para justificar su tesis, consiste en apoyarse en la relación del resto de los entes con los útiles propiamente tales. Todos los entes que no son propiamente útiles hacen, sin embargo, referencia al útil, porque se pueden entender como la *obra*, como los *materiales* o como el *portador y usuario* de la obra¹⁵. Hemos de suponer, pues, que en esta referencia se agota el ser de los entes intramundanos que no son útiles propiamente dichos y, por esta precisa razón, todo ente intramundano debe considerarse como ser a la mano: como poseyendo el ser del útil, pese a no parecerlo en un principio.

Los tres próximos apartados estarán dedicados, en consecuencia, a mostrar cómo Heidegger intenta convertir en útiles, en primer lugar, las obras (por tanto, los valores), en segundo lugar, los materiales (por tanto, la naturaleza) y, en tercer lugar, los portadores y usuarios (por tanto, los «otros»). Al hacerlo así veremos que hay, al menos, tres datos originarios que son por completo irreductibles al esquema heideggeriano del ser a la mano: los *valores*, la *naturaleza* y el *cuerpo vivido*.

3. LA OBRA Y LA ELIMINACIÓN DE TODA NOCIÓN DE «VALOR»

Aunque lo a la mano, que es equivalente en un primer momento al útil, se dé para el ver en torno, Heidegger considera que *no es lo inmediatamente temático*

¹² S.Z., & 31, p. 146.

¹³ S.Z., & 32, p. 148.

¹⁴ S.Z., & 33, p. 157.

¹⁵ Heidegger considera también la «señal» como ente intramundano reductible al ser a la mano, pero aquí no puedo entrar en esta nueva problemática.

(*zunächst thematisch*) para el ver en torno. De este modo introduce Heidegger en su análisis la «obra», pues para el ver en torno lo inmediatamente temático es justamente la obra y no el útil, y por ello es de la obra de lo que primariamente se cura el ser ahí (*primär Besorgte*). Recordamos que, en su definición inicial, decía Heidegger que: «llamamos *útil* al ente que hace frente en el ‘curarse de’»¹⁶; pero ahora añade que la obra también hace frente en el curarse y, además, Heidegger defiende de modo sorprendente que es de lo que primariamente se cura el ser ahí. Nuestro autor, sin embargo, no cree necesario modificar su definición, porque lo que se trata de mostrar es que la obra, como cualquier otro ser intramundano, es, en el fondo, un útil.

Para justificarlo se empieza por caracterizar la obra como el «para qué (*Wozu*)» del útil. De este modo, la referencia de la obra al útil resulta clara, pues si el útil tiene un ser «para (*Um-zu*)», la obra es justamente el «para qué» de dicho «para». Pero esta relación con el útil quizás no es suficiente si se trata de adquirir el ser del útil. En realidad, el único argumento que permite defender que la obra tiene un ser a la mano es el que afirma que *la obra, a su vez, ha de considerarse como útil para otra obra ulterior*, y esto es efectivamente lo que sostiene Heidegger: «La obra que hay que producir, como el ‘para qué (*Wozu*)’ del martillo, del cepillo de carpintero, de la aguja, tiene por su parte la forma de ser del útil. El zapato que hay que producir es para portarlo (útil zapato), el reloj ya acabado para saber el tiempo»¹⁷.

Este punto es importante para entender el alcance de la tesis que discutimos. Heidegger había afirmado que «el modo de ser del útil (...) lo denominamos el ser a la mano», y ahora muestra que la obra, que parecía que no era un útil y que, por tanto, no tenía un ser a la mano, en realidad sí lo tiene: «La obra (...) tiene por su parte la forma de ser del útil». La teoría heideggeriana no admite, pues, interpretaciones débiles. Heidegger no afirma que el ser a la mano incluya el útil, que sería lo a la mano en sentido fuerte, e incluya también otra gran cantidad y variedad de entes (obra, materiales, usuarios, portadores...), que, sin embargo, ya no serían útiles, pero que estarían de algún modo relacionados con los útiles y por ello entrarían en la categoría amplia de un ser a la mano entendido en sentido débil. Muy al contrario, Heidegger defiende que, a pesar de que no lo parezca debido a interpretaciones tradicionales incorrectas, estos otros entes intramundanos, *es decir, todos los entes intramundanos*, son también útiles. El «para qué (*Wozu*)» y el «de dónde (*Woraus*)» son, en realidad, también un «para (*Um-zu*)».

Pero ¿es aceptable la tesis de Heidegger que reduce la obra a útil? En mi opinión, no lo es. Supongamos que sea cierto que la obra puede ser *siempre* entendida como útil para otra obra. Incluso aunque así fuera, parece que conservaría su dimensión de obra, de «para qué» de un útil, pues sería a la vez útil (para una obra) y obra (el para qué del útil). ¿Por qué considerar entonces que la

¹⁶ S.Z., & 15, p. 68.

¹⁷ S.Z., & 15, p. 70.

dimensión de útil es la decisiva, es decir, que entre ambos modos de ser el propio de la obra es su dimensión de útil y no justamente de obra? ¿No resulta esto un tanto absurdo?

No se nos escapa que la decisión de Heidegger de prescindir de la noción de obra (reduciéndola a mero medio, a «útil»), supone eliminar la noción de «fin» propia, por ejemplo, de una teoría de la acción de tipo aristotélico. Y lo que aquí más me importa es que elimina también del panorama filosófico la noción de «valor», que por aquella misma época estaba desarrollando el brillante fenomenólogo, Max Scheler, al que Heidegger, por cierto, no tenía en mucha estima.

En términos aristotélicos, la obra se da como fin, en el sentido del fin que se busca «por sí mismo (*kath'auto*)» (y quizás también por otro), frente al mero medio (fin relativo o subordinado) que es lo que *sólo* se busca «por otro (*di'eteron*)»¹⁸. Y esta descripción de la acción sería justamente la rechazada por Heidegger, pues su esquema nos obliga a decir que no hay ningún fin que se busque por sí mismo: si la obra se agota en ser a la mano, debe ser entendida siempre como mero medio para un fin ulterior. Heidegger niega, visto desde otra perspectiva, la tesis que distingue los bienes útiles y los bienes por sí mismos¹⁹, es decir, la tesis en la cual, partiendo de lo útil, de lo bueno como medio, lo bueno por razón de otra cosa, se llega necesariamente a lo bueno como fin, a lo bueno en sí mismo²⁰.

Esta eliminación de las nociones de fin y de lo bueno en sí mismo, implica aceptar una cadena de utilidades que se va al infinito, porque, como ya se dice al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, si elegimos todo por otra cosa «así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano». La cadena infinita de utilidades no sería, desde luego, una especie de secuencia lineal, sino una remisión en forma de red, en la que unos entes apuntan a otros, sin que el proceso de remisión encuentre ningún descanso. Sería una red con múltiples vías que avanzan o vuelven a puntos anteriores, en líneas rectas o curvas, en círculos o en espirales...; una red que no puede ser cortada en ningún punto, en la que no hay nudos que marquen el fin de los diferentes procesos de remisión.

¿Es esta teoría heideggeriana de una cadena infinita de útiles la que mejor describe los fenómenos? A mi juicio, no lo es. Creo que resulta mucho más certera

¹⁸ *Ética a Nicómaco*, 1097a (tb. 1094a). Y, dentro de los fines en sí mismos, se distingue el bien perfecto (lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa), frente al no perfecto (que se elige a la vez por sí mismo y por otro fin).

¹⁹ *Ética a Nicómaco*, 1096b.

²⁰ R. Chisholm (*Ethics and intrinsic values*, Winter, Heidelberg, 2001, cap. 2) retoma de Aristóteles la noción de fin («principio intencional» acerca de lo buscado en la acción) y la noción de bien en sí mismo («principio ético») e introduce la noción más moderna de «valor» (valor intrínseco). Frente a lo bueno como medio (instrumentalmente bueno), lo bueno como fin o lo bueno en sí mismo (intrínsecamente bueno) es lo valioso (valor intrínseco). Por su parte, M. Scheler mostró que la noción de valor ha de ser pensada más a fondo en filosofía, pues ella es previa e irreductible a la de fin (y también a la de deber): ser de hecho un fin (no mero medio) no es lo mismo que ser valioso.

en este punto la mirada fenomenológica de M. Scheler²¹, pues él supo descubrir los «valores», que están dados constantemente en el mundo de la vida —en el que también se dan los útiles—, y que por ello pueden convertirse, y en ocasiones se convierten de hecho, en fines de las acciones humanas. El valor tal como lo introduce la fenomenología clásica (Husserl-Scheler) permite entender que haya obras, es decir, que haya fines de las acciones (no reducidos a meros medios).

Scheler distingue valores como los de lo agradable sensible, los valores vitales, el valor de la belleza, de la verdad... El que saborea un helado, el niño que juega con un balón, el que escucha música, el que aspira el aroma de las flores del campo, el que contempla una obra de arte, el que ve una película en el cine, el que tumbado sobre la hierba se deja cautivar por la serenidad de los campos... no está utilizando medios para fines ulteriores, sino alcanzando ciertos fines que considera valiosos, es decir, buenos en sí mismos (y quizás *también* al mismo tiempo buenos como medios)²². La obra se ha convertido en fin de la acción atendiendo justamente a que en sí misma posee «valor» (merece ser, está bien que sea). Los valores constituyen descansos en las cadenas de utilidades, que impiden que el uso se extienda, absurda y vanamente, hasta el infinito.

Frente a esto, en la teoría propuesta por Heidegger se interpretan los fines de la acción *siempre sólo* como medios. Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, aquél que contempla «Las Meninas» no captaría el valor de la belleza —esto lo creemos, según nuestro autor, por la funesta influencia de la historia de la filosofía—, sino que se enfrentaría a esta obra de arte como un útil para una obra ulterior. Pero, ¿para qué obra ulterior sirve la belleza de «Las Meninas»?

Como es sabido, en «Sobre el origen de la obra de arte», Heidegger intentó dar cuenta de este dato descriptivo básico, pues aquí la obra de arte pasa a un primer plano, no sólo respecto a las cosas, sino también respecto a los útiles. El problema reside, sin embargo, en que Heidegger no reformula la tesis de la primacía de lo a la mano teniendo en cuenta el nuevo elemento introducido en este escrito. Parece claro que si sigue considerando verdadera su tesis de *Ser y tiempo*, debería indicar cómo situar la obra de arte en la dicotomía «ser ante los ojos-ser a la mano». Y si cree que es falsa sería indispensable precisar qué parte de *Ser y tiempo* puede seguir considerándose aceptable una vez eliminada la teoría central sobre la primacía de lo a la mano, en la que basa su descripción del «mundo» y, por tanto, del ser ahí definido como «cura». En realidad, la posible reformulación del «mundo» teniendo en cuenta la «tierra», sería

²¹ Es tanto el prestigio de Heidegger que un especialista en Scheler como M. S. Frings, en lugar de resaltar esta decisiva diferencia entre ambos autores, que muestra la insuficiencia de la descripción heideggeriana, se esfuerza, más bien, en intentar justificar que Scheler habría reconocido el nivel del ser a la mano antes de Heidegger (*Life Time: Max Scheler's Philosophy of Time*, Kluwer Academia Publishers, Dordrecht, 2003, p. 7).

²² Cuando compramos una vajilla más cara que otra porque nos parece más bonita, lo hacemos *también* por su utilidad, pero *no sólo*: el plato barato es igual de útil para que no se vierta la sopa, pero elegimos el más caro.

la reformulación de toda la analítica existencial, pero el denominado segundo Heidegger ya no ofrece datos descriptivos que nos permitan entender su alternativa a las descripciones fenomenológicas que todavía intentaba hacer en *Ser y tiempo*.

4. LOS MATERIALES. REDUCCIÓN DE LA NATURALEZA A MATERIAL DE USO

Un segundo tipo de entes intramundanos que han de ser reducidos por Heidegger al esquema de la utilidad son los «materiales». Para introducirlos en su análisis, Heidegger parte de la obra, porque, como vimos, la obra es lo inmediatamente temático. La obra es el para qué del útil, pero Heidegger añade que ella no necesita sólo del útil, sino también de los materiales: los materiales son el «de dónde (*Woraus*)» de la obra. Y aquí se trata de justificar, de nuevo, que los materiales tienen un ser a la mano. Para ello Heidegger tiene que defender que los materiales, a su vez, son útiles u obras (a las que ya ha asignado un ser a la mano).

Parece, sin embargo, que los materiales no se pueden considerar como útiles en sentido estricto, es decir, como utensilios o instrumentos manejados para realizar la obra. A ellos no conviene estrictamente el «para» del útil, sino que son algo también necesario a fin de que dicho «para» pueda realizarse; son necesarios como punto de partida («de dónde»), como materia inicial a la que aplicar el útil, de modo que, ellos junto con el útil, hacen posible la obra. El mármol no es un útil, como el cincel, sino el material al que aplicamos dicho instrumento para obtener una obra, que es la estatua. Por tanto, el material no es un «útil» en sentido estricto; tan sólo tiene un ser a la mano en sentido amplio: en tanto que hace referencia a la obra (como su «de dónde»).

Y tampoco logra Heidegger mostrar que los materiales, a su vez, sean necesariamente obra (que, para Heidegger, su vez, era útil). Es cierto que el material puede ser una obra: el plástico, las telas, el cristal, etc.; pero es inevitable llegar al primer material no producido mediante materiales previos y este primer material —las materias primas— ha de estar dado. Así lo reconoce Heidegger, que afirma que hay materiales no producidos, que no necesitan ser producidos (*herstellungsunbedürftig*). De este modo obtenemos un dato muy importante para nuestro problema: la Naturaleza. La naturaleza inanimada es claramente material no producido. Y, si nos fijamos en los seres vivos, que también forman parte de la naturaleza, dice Heidegger que éstos se generan de otros, son criados (*gezüchtet*) por otros; pero en la cría se producen, en cierto modo, a sí mismos y, por tanto, no se producen en el sentido estricto de producción mediante útiles.

Pues bien, en mi opinión, cuando preguntamos por los primeros materiales (materias primas), aparece una quiebra total en el esquema de Heidegger, al tropezarnos justamente con la naturaleza. La naturaleza no es obra y tampoco es útil en sentido estricto (instrumento); ella sólo se podría insertar en el esquema de Heidegger al entenderla como material, que posee un ser a la mano en el sen-

tido amplio de referencia a la obra. Pero, aunque, desde luego, es cierto que hay partes de la naturaleza que en determinados momentos pueden convertirse en materiales para obras, el problema reside en que Heidegger ha de sostener una tesis mucho más fuerte que ésta, pues, para que no se quiebre su esquema omni-barcador acerca del ser a la mano, nuestro autor se ve obligado a defender que *toda la naturaleza debe considerarse siempre como un mero conjunto de materiales*: «el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’»²³. Mas ¿es de recibo que todo lo natural, la naturaleza en su conjunto, se considere como material para lograr técnicamente obras artificiales? Parece evidente que no²⁴.

Se podría objetar que el propio Heidegger matiza esta tesis, porque, a pesar de que entiende la naturaleza como material, introduce también otras dos concepciones de la misma. La primera es la naturaleza como ante los ojos, que Heidegger identifica directamente con lo dado al pensar del científico, citando como ejemplos las plantas del botánico o el origen geográfico de un río. Pero, de acuerdo con la tesis aquí estudiada, la naturaleza como «ante los ojos» sería, para Heidegger, derivada respecto al ser a la mano y, por tanto, respecto a la naturaleza como material. Hemos de recurrir, pues, a la segunda concepción de la naturaleza introducida por Heidegger, a la que se refiere como «*el poder de la naturaleza*».

La naturaleza como poder es la «naturaleza como aquello que ‘vive y crea’, nos sobrecoje, se apodera de nosotros como paisaje»²⁵; es la naturaleza dada en las «flores del camino», en «la fuente soterraña». Ella no puede derivarse del ser a la mano, pero tampoco se descubre al convertir la naturaleza en ser ante los ojos, es decir, en un objeto científico; como dice Heidegger, las plantas del botánico no son las flores del camino y el origen geográfico de un río no es la fuente soterraña²⁶. Y quizás también apunta Heidegger a esta naturaleza como poder cuando en el parágrafo 43 llega a reconocer que el ser de la naturaleza no es ni a la mano ni ante los ojos. El problema, sin embargo, estriba en que nuestro autor no reformula su tesis de la primacía de lo a la mano teniendo en cuenta el concepto de naturaleza como poder. Si lo hiciera, ¿habría que sostener que lo a la mano se funda en la naturaleza así entendida? ¿No destruiría esto la tesis de la primacía del ser a la mano, que permite entender el ser en el mundo como un curarse?

Por mi parte, frente a las descripciones heideggerianas, creo que hay que afirmar que la naturaleza es previa al ser a la mano al menos en dos sentidos. En primer lugar, la naturaleza tiene un ser prepredicativo de tipo valorativo, es decir, puede aparecer como impregnada de valores, sobre todo, estéticos, pero también vitales o meramente agradables: los seres naturales se dan como bellos, como

²³ S.Z., & 15, p. 70.

²⁴ Así se pronuncia también Michel Haar en *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être* (L'Herne, Paris, 1987, pp. 35-52). Pero cuando analiza la teoría de la naturaleza, no propone recuperar el nivel teórico de acceso a ella, sino se limita a aducir la cuestión de la belleza (ib., p. 52).

²⁵ S.Z., & 15, p. 70.

²⁶ Íd.

sublimes, como amenazantes, como pletóricos de vida, como agradables... Un análisis de los entes intramundanos que prescindan, por ejemplo, de la consideración estética de la naturaleza resulta, desde luego, poco aceptable. Pero, en segundo lugar, la naturaleza posee un ser prepredicativo de tipo teórico, en tanto que se da simple y llanamente como un conjunto de «cosas», de cosas sensibles, con olores, colores, sabores, durezas —que no tienen por qué ser materiales para futuras obras—: un árbol, una montaña, una oveja, el sol, el mar... simplemente son; son seres naturales dados en una experiencia sensible prepredicativa.

Quizás convenga precisar que defender el ser teórico de la naturaleza no implica, como parece creer Heidegger, que las cosas naturales sean objetos científicos. Es muy cierto que la naturaleza no se da originariamente como objeto científico: un árbol no es en principio un conjunto de átomos o el correlato de unas fórmulas matemáticas. Pero esto no significa que la naturaleza carezca entonces de todo ser ante los ojos y deba ser entendida como ser a la mano. El error de Heidegger consiste en reducir lo teórico a lo científico (nivel predicativo). Frente a este reduccionismo, hemos de seguir recordando que el ver, el oler, el tocar... forman parte de una experiencia prepredicativa que es teórica sin ser científica, y que es aquella en la que se da la naturaleza.

Heidegger desconoce este ser ante los ojos prepredicativo y por ello trata de derivar la naturaleza de lo a la mano, reduciéndola a material para una obra. Pero esto es, en mi opinión, negar los datos más elementales. El que ve cómo caen las hojas de un árbol, es claro que no formula la ley de la gravedad, pero tampoco convierte el árbol en madera para sillas o mesas: simplemente ve caer las hojas del árbol. El que al pasear por el campo se encuentra con un rebaño de ovejas, no se apresura a asignarles la raza y la especie adecuadas a una clasificación biológica científica, pero tampoco las capta como donadoras de lana para futuras prendas de vestir; simplemente ve las ovejas, oye sus balidos o el tintinear de los cencerros.

5. EL PORTADOR Y EL USUARIO. EL OTRO COSIFICADO EN RELACIONES SOCIALES UTILITARIAS

Heidegger completa su análisis sobre el ser a la mano señalando el tercer tipo de entes intramundanos que deben hacer referencia al útil. Se trata de los hombres, que se convierten en los *portadores y usuarios de la obra*. El portador y usuario podría ser el propio ser ahí, pero también pueden ser los otros «seres ahí», los otros hombres, que quedan de este modo incluidos en la teoría heideggeriana del ser a la mano²⁷.

²⁷ La referencia al portador y usuario de la obra remite, además, al mundo del dicho usuario, al mundo público, y aquí vuelve Heidegger a introducir la naturaleza: la naturaleza como mundo circundante, que es reducida de nuevo a ser a la mano; por ejemplo, la situación cósmica del sol se convierte en algo que sirve de marcador para el útil reloj (cf. S.Z., & 15, p. 71, y también & 80).

Es claro que Heidegger no puede considerar a los «otros» como los meros «entes a la mano» que articulan el «mundo», pues el mundo descrito en principio por Heidegger es el mundo no humano. Sin embargo, Heidegger no tarda en incorporar a los otros al esquema del ser a la mano, entendiéndolos como aquellos que acaban de completar la estructura del mundo configurada por los entes a la mano: el otro es el portador de los zapatos, el que se protege de la lluvia bajo el tejadillo... De nuevo, para justificar que los otros tienen también un ser a la mano no basta con afirmar su relación con la obra, sino que hay que considerarlos como útiles para obras, como medios para fines ulteriores. Por ejemplo, el portador de unos zapatos sería el que entrega su dinero a cambio de un ser a la mano (los zapatos) y permite así que continúe la cadena de utilidades: el portador usa los zapatos como el zapatero usa ese martillo que compra con el dinero recibido por los zapatos. De este modo, Heidegger priva a los otros de toda posible dimensión de fin (o de valor) —como la reconocida en el imperativo kantiano—, para convertirlos en meros elementos utilitarios de la trama de la cura.

En realidad, en la teoría heideggeriana los otros no se entienden como otros «seres ahí» auténticos, pues no están dotados de ese «sí mismo» que Heidegger atribuye, al menos nominalmente, al ser ahí, sino que ellos se disuelven en el «uno (*Man*)». Como he justificado con detalle en otro lugar²⁸, la razón que explica que los otros no sean «sí mismos», reside en que cuando Heidegger trata acerca de los otros *no ha introducido aún* ninguna noción de «sí mismo», sino que es, más bien, *a partir de* los otros como Heidegger construirá el «uno», y ésta es la figura bajo la que nuestro autor decide introducir el «sí mismo» en su esquema ontológico (el sí mismo se caracteriza, pues, desde la impropiedad del «uno», al igual que el mundo se describe desde la impropiedad de lo a la mano). Teniendo esto en cuenta, es claro que el otro sólo puede entenderse a partir de la estructura de utilidad de la cura, quedando así cosificado en relaciones sociales instrumentales (y finalmente el ser ahí tampoco podrá ser un «sí mismo», sino tan sólo el «uno», pues la propiedad se limita a devolvernos a la impropiedad).

Este modo de caracterizar al otro encaja perfectamente con la definición que Heidegger propone de la caída. En la caída se trata de interpretarse a partir del *mundo*; la caída es ser cabe el mundo, es «absorberse» en el mundo, en el curarse de los entes a la mano. Y el «absorberse» en el mundo se concreta precisamente en el «perderse» en los otros, en el vivir en el «uno». Los otros funcionan, pues, como partes del mundo en el que se absorbe el ser ahí caído: «El término [caída] (...) pretende significar esto: el ser ahí es inmediata y regularmente *cabe* el 'mundo' de que se cura. Este absorberse en (*Aufgehen bei*)... tiene por lo regular el carácter del ser perdido en la publicidad del 'uno'»²⁹.

²⁸ *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Ed. Encuentro, Madrid, 2010, cap. 1.

²⁹ SZ, & 38, p. 175. La interpretación habitual que considera que el error de Heidegger reside en una valoración negativa del ser-con, debida al privilegio todavía concedido por el primer Heidegger al sujeto, creo que está equivocada de raíz. No porque Heidegger valore positivamente el ser-con (como se empieza a decir ahora a fin de poder rescatar a Heidegger

6. EL CUERPO VIVIDO Y LA MANO

Si en un apartado anterior hemos preguntado por la obra y, con ella, por el «fin» de la cadena de utilidades, ahora es el momento de preguntar por el «inicio» de dicha cadena para constatar que esta pregunta queda ya fuera por completo del esquema heideggeriano. Vimos que, en realidad, el fin de las remisiones utilitarias quedaba abocado, para Heidegger, a un regreso al infinito, pero el inicio del proceso ni siquiera se vislumbra en su análisis, en el que el único origen sería el proporcionado por el «material» (el «de dónde»). Sin embargo, parece claro que todo el proceso del uso descrito por Heidegger tiene una inicial condición de posibilidad, que es el cuerpo propio, el *cuerpo vivido* (*Leib*). Éste es una pieza central en la teoría de Husserl o Scheler, pero una pieza inexistente en el enfoque heideggeriano.

Resulta casi una obviedad afirmar que sin el cuerpo la cadena de utilidades no llegaría a iniciarse nunca. Si no fuéramos capaces de mover y gobernar nuestro propio cuerpo, tampoco podríamos manejar ningún útil. Es claro que el cuerpo no ha sido, a su vez, producido mediante útiles, sino que está siempre ahí como la condición de posibilidad de que los útiles se puedan producir y utilizar. Es claro asimismo que el cuerpo incluye esa «mano (*Hand*)», que, a pesar de aparecer en las expresiones propuestas por Heidegger (*Zuhandenheit*), es sorprendentemente desatendida por éste. Es la mano la que construye o maneja el útil: la que alisa una rama para obtener un palo con el que mover la comida o la que gira el volante del coche que nos lleva a nuestro destino; pero Heidegger omite sistemáticamente este dato decisivo.

El cuerpo queda silenciado por completo en el planteamiento de nuestro autor, porque no se puede reducir a los útiles, obras, materiales, portadores y usuarios que integran el esquema del ser a la mano. Dentro de este esquema, tendría que ser algo así como el primer útil: sería el útil con el que un espíritu desencarnado se inserta en el mundo. Pero ésta no parece la solución más acertada del problema mente-cuerpo. Frente a ella, considero que el cuerpo ha de situarse, con toda decisión, fuera del esquema heideggeriano, en tanto que constituye su misma condición de posibilidad. El darse del cuerpo no es el del útil, sino un darse teórico prepredicativo (sensibilidad espacializada en tres dimensiones), que, además, es condición de posibilidad del uso. El cuerpo vivido es, por ejemplo, uno de los elementos cruciales que han de intervenir en el «ver en torno»: el uso es certero porque el ver en torno incluye el saber del propio cuerpo.

para la ética), pues es patente que no lo hace, sino porque lo recogido en la tesis heideggeriana sobre el «uno» no es, ni mucho menos, el privilegio del sujeto, sino justamente la negación del mismo sujeto. El «uno» no es una valoración negativa del ser-con, del ser en comunidad, generada por una valoración en exceso positiva del sujeto; muy al contrario, el «uno» expresa la valorización totalmente negativa de la noción de sujeto, que sólo puede llevar, por ello, a la negación de la auténtica comunidad. Y es que, contra lo que se suele creer en nuestros días (en una oposición sin matices a la modernidad), la comunidad verdadera no se construye sobre la eliminación del sujeto, sino partiendo del sujeto.

A este respecto, los estudiosos heideggerianos, como O. Pöggeler, sostienen que Heidegger con su ser en el mundo habría logrado superar el sujeto husserliano, que sería una especie de yo puro desprovisto de cuerpo. Dice Pöggeler, de modo irónico, que el sujeto de Husserl «utiliza su cuerpo a lo sumo cuando tiene que alejarse un par de pasos del escritorio para poder ver una cosa desde diferentes lados y describirla así con más precisión»³⁰. Por el contrario, según Pöggeler, a Heidegger le cabría el mérito de haber introducido en la filosofía una existencia «fáctica», que se inserta en el mundo mediante su cuerpo. Pero este tipo de argumentación no deja de resultar sorprendente, pues, como acabamos de ver, en la propuesta de Heidegger, no sólo es que de hecho no se trate en ningún momento la cuestión del cuerpo, sino que *no se deja ningún espacio ontológico* que nos permita tratar esta cuestión decisiva. Sin embargo, en Husserl o en Scheler encontramos una auténtica teoría del cuerpo vivido: ellos muestran que el sujeto se vive primariamente como cuerpo, esto es, como cuerpo vivido que se da en la experiencia prepredicativa. (Y no necesito insistir en que el sujeto defendido por la fenomenología clásica no es un sujeto absoluto tipo Hegel: es un yo temporal y pasivo, que se da de modo prerreflexivo y que está siempre encarnado en un cuerpo vivido.)

Es cierto que, en la filosofía de Heidegger, el ser ahí se inserta en el mundo a través de la cura con entes a la mano y parece, por tanto, que esta «facticidad» exigiría contar con un sujeto corporal que maneja los entes intramundanos. Pero Heidegger, al eliminar el sujeto se ve obligado a eliminar también el cuerpo; ha de prescindir de la «mano», que no es objeto de ningún análisis en *Ser y tiempo*, pese a que es obvio que debería ocupar un lugar central³¹. Y no se trata aquí de un mero olvido, sino de una cuestión absolutamente crucial en el pensamiento de Heidegger: es la misma definición del hombre como «ser ahí (*Dasein*)» la que anula por necesidad todo cuerpo vivido, pues el hombre se sitúa explícitamente en el «ahí (*Da*)», frente al «aquí» absoluto que Husserl asigna al cuerpo vivido; el hombre se hace tan exterior, tan asubjetivo, tan «ahí», que pierde incluso su cuerpo, su cuerpo vivido.

En conclusión, retomando algunos puntos de los apartados anteriores, podemos sostener que, tanto al comienzo como al final de las cadenas de utilidades, se necesita recurrir a fenómenos totalmente desatendidos por Heidegger que no tienen un ser a la mano, sino que pertenecen a un ámbito prepredicativo teórico y valorativo. Al final de cada cadena de utilidad es imprescindible contar con los *valores*, que son los únicos que hacen comprensible la noción de

³⁰ PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Tübingen, 1983, Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage, p. 74.

³¹ Esta paradoja nuclear de la teoría de Heidegger la reconoce Michel Haar, que es citado por Jean-François Courtine (en *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, p. 285). El intento de Courtine de utilizar reflexiones del segundo Heidegger para considerar la mano como don, como «*Ureignis*» (*ib.*, p. 303), creo que sigue necesitando una teoría del cuerpo vivido; pero el cuerpo vivido es ya subjetividad y por ello la mano, el cuerpo, no puede poseer un lugar «originario» en la filosofía de Heidegger.

obra (fin que no es sólo medio). Y al comienzo se necesita, en primer lugar, el *cuero proprio*, que es condición de posibilidad de todo útil y, en segundo lugar, la *naturaleza*, que proporciona los materiales necesarios para iniciar las cadenas utilitarias.

7. IMPOSIBILIDAD DEL SURGIMIENTO DEL SER ANTE LOS OJOS A PARTIR DEL SER A LA MANO. EL SORPRENDER

Incluso si diéramos la razón a Heidegger y aceptásemos su tesis acerca del carácter no originario del ser teórico, me parece que nuestro autor se enfrentaría todavía a su tarea más difícil: lograr explicar el surgimiento del ser ante los ojos a partir del ser a la mano, que sería el único originario. Aquí intentaré mostrar que esto es en realidad imposible: al tomar en serio la descripción del ser en el mundo como «curarse de», se convierte en inexplicable el paso a lo ante los ojos. Una vez que se decide no considerar lo teórico como un dato originario, ha de renunciarse definitivamente a ello, pues es absurdo tratar de derivarlo del nivel de utilidades. En una palabra, si no hay teoría en el origen, tampoco la habrá en el final; si la dimensión propia de la teoría no está en el inicio, aunque sea de modo implícito, resulta imposible derivarla en un segundo momento de otro ámbito ajeno a ella, como es el del ser a la mano. Veámoslo con algún pormenor, para obtener una nueva justificación, esta vez por reducción al absurdo, de la insostenibilidad de la tesis heideggeriana sobre el ser a la mano.

Como es sabido, según Heidegger, hay tres modos del «curarse de» que permiten a los entes de que se cura hacer frente de tal forma que en lo a la mano se hace visible (*zum Vorschein kommen*) el carácter de lo ante los ojos. Se trata del sorprender, la impertinencia y la insistencia. En estos modos aparece lo ante los ojos y, sin embargo, hemos de empezar por precisar que esto no significa que el útil se transforme *totalmente* en un ser ante los ojos, pues aquí se trata de describir un cierto *nivel intermedio*: el de la *cosa-útil* (*Zeugding*).

Efectivamente, en el sorprender o en la impertinencia o la insistencia, nos dice Heidegger que el puro ser ante los ojos se anuncia (*sich melden*), es decir, el útil se da como teniendo tal o cual aspecto y, por tanto, como algo que en su ser a la mano era ya también constantemente ante los ojos teniendo tal aspecto. Pero lo cierto es que este ser ante los ojos se vuelve a retrotraer rápidamente. Además, es importante que, aunque se dé el ser ante los ojos, no se anula por completo todo ser a la mano, porque, en primer lugar, el proceso descrito por Heidegger se inscribe dentro del ámbito de lo a la mano, ya que se trata aquí de modos del curarse. Y en segundo lugar, porque el darse parcialmente lo ante los ojos va ligado indisolublemente al darse del propio útil, esto es, a que el útil se dé *como* útil³². Veamos esta última cuestión, que es decisiva.

³² En la interpretación derivada del comprender, el útil se da como útil, porque se da como demasiado pesado, como el que hay que cambiar..., pero este «como» todavía no es teórico.

Como muestra Heidegger en un magnífico análisis fenomenológico, en el sorprender lo a la mano no desaparece sin más, sino que al desaparecer «se despide» y de este modo lo a la mano pasa a darse *teóricamente* como a la mano. En el sorprender lo ante los ojos se hace visible, aunque sólo parcialmente; pero entonces, al dejar paso a lo ante los ojos, lo a la mano desaparece, aunque de nuevo sólo parcialmente, porque lo importante es que al desaparecer «se despide». Despedirse es darse como dejando de ser y para ello se ha de dar como habiendo sido y ya no siendo más. De este modo, lo a la mano se da *como* a la mano; es decir, se da *teóricamente* como a la mano, porque este «como» sólo puede ser teórico. Mientras uso el útil, éste no se da *como* tal: simplemente lo uso; pero, al despedirse como útil, cuando dejo de usarlo, ya sí se da *como* útil o, dicho más rigurosamente, como *habiendo sido* útil —pues ha tenido que dejar de ser usado, de ser útil, para poder darse *como* útil: «En la sorpresa, la imper tinencia y la insistencia pierde en cierto modo lo a la mano su ser a la mano (...) No desaparece simplemente, sino que, por decirlo así, se despide en la sorpresa de lo inempleable»³³.

Estudemos ya los tres modos del «curarse de», empezando por el sorprender (*Auffälligkeit*), al que dedicaremos este apartado. Estoy usando algo y se estropea; por ejemplo, conduzco un coche para ir a comprar y el coche sufre una avería. En este caso, nos dice Heidegger que el útil sorprende por inempleable: me sorprende el coche porque, al no poder ya usarlo, sale bruscamente del anonimato en el que se encontraba cuando lo conducía. En el sorprender, el útil se despide como útil: se hace visible el ser ante los ojos y al tiempo se muestra su ser a la mano (aquí Heidegger añade con perspicacia que también hay la posibilidad de que, al mostrarse un útil, simultáneamente resalte (*aufdrängt*) el todo de útiles en cuanto tal)³⁴. Pero ¿es posible realizar esta descripción si nos mantenemos dentro de la teoría heideggeriana sobre el ser a la mano? Creo que no. Suponiendo que la teoría de Heidegger fuera verdadera, el ser ante los ojos no podría explicarse a partir del sorprender del útil, porque el sorprender que Heidegger describe con perspicacia y que todos reconocemos en nuestra experiencia cotidiana, *sólo es posible si aceptamos que el ser ante los ojos está ya dado previamente* (aunque sea de modo no atento). Si en un primer momento, antes del sorprender, el curarse sólo se enfrenta con entes a la mano, tal como postula la teoría de Heidegger, lo cierto es que, al producirse el fallo en el útil, tampoco se entendería la necesidad de salir de dicho ámbito; en realidad, todo quedaría perfectamente explicado desde dentro del ser a la mano.

En efecto, por lo que respecta a la obra, cuando el coche se estropea sigo teniendo una obra por realizar, que es la misma que constituía el para qué del útil: hacer la compra. Pero si cuando decidí usar el coche para ir a comprar, esta obra no se me dio como ante los ojos, es claro que tampoco lo hará ahora. Ahora tengo que buscar nuevos medios para realizar la obra (reparar el coche, tomar

³³ S.Z., & 16, p. 74.

³⁴ S.Z., & 69, p. 354.

un taxi...), pero cuando me planteé ir a comprar también tuve que encontrar los medios y elegí precisamente el coche. Y respecto al útil estropeado, parece claro que éste debe insertarse inmediatamente en el plexo de referencias del ver en torno, quizás como material necesario para una obra ulterior que hay que realizar, que podría ser la reparación del coche (o su conversión en chatarra). De este modo, el útil pasa a ser material para obras futuras, sin que se entienda por qué ha de adquirir en este paso el ser ante los ojos. Aquí conviene insistir en que la crítica que estoy proponiendo se basa en tomarse en serio la tesis de Heidegger según la cual en las obras normales no se manifiesta el ser ante los ojos. Si esto fuera cierto —que no lo es—, tampoco se manifestaría dicho ser cuando se trata de elegir un útil alternativo o de iniciar una nueva obra. Ampliémos, pues, un poco más esta argumentación.

Heidegger no ignora que la «deliberación (*Überlegung*)», que elige medios para fines, según el esquema si-entonces, se puede producir cuando el útil adecuado no está presente. Parece, por tanto, que es necesario haber retenido el plexo de útiles, con la situación del útil que falta, y este «retener» el plexo de útiles (al igual que la misma proyección o «protención» de la obra) parece exigir, a su vez, que se introduzcan en el análisis ciertos entes ante los ojos, porque un plexo de útiles retenido no está siendo usado (no es a la mano). Sin embargo, Heidegger explica de nuevo la deliberación acudiendo al «ver en torno», que está sometido al abarcar con la vista (*Übersicht*) el todo de útiles, y niega la necesidad de hacer intervenir entes ante los ojos, que reduce a meras «representaciones (*Vorstellungen*)»³⁵ (es cierto que lo recordado o proyectado es re-presentación, pero se funda en lo retenido o pro-tenido, que pertenece al nivel teórico prepredicativo).

Pues bien, si consideramos que el ponerse manos a la obra basta con el ver en torno, es claro que esto mismo resulta aplicable cuando se trata de reiniciar la obra tras un fallo de lo a la mano. Si mi coche no se ha dado en un comienzo como un ente ante los ojos, que tengo que decidir utilizar (en lugar, por ejemplo, de dejarlo en el garaje y coger el metro), tampoco ahora el taxi que he de tomar (útil alternativo), se dará como ante los ojos. Y tampoco se presentará como ante los ojos el coche ahora estropeado, ya que él sería mero material para nuevas obras (reparación del coche). En definitiva, al producirse la avería, el ver en torno se limitará a reestructurar el todo de útiles, sin que haya ni necesidad ni posibilidad de que asome el ser ante los ojos.

8. LA IMPERTINENCIA Y LA INSISTENCIA

El segundo modo del curarse en el que se hace visible el carácter del ante los ojos es la impertinencia (*Aufdringlichkeit*). Aquí la descripción se complica, porque entra en juego un ente que se caracteriza como «no a la mano (*Unzuhan-*

³⁵ S.Z., & 69, p. 359.

dene)». Sólo debido a que este ente no a la mano es urgente (*dringlich*), sucede que el ente a la mano se convierte en impertinente (*aufdringlich*) y así se transforma en ante los ojos: deja de ser útil, porque lo urgente es otra cosa. En este caso, lo no a la mano, lo que falta, está referido a la obra actual. Es algo necesario para poder llevar a cabo la obra y, por tanto, algo que podemos decir que *complementa* al útil: el útil «sin lo que falta no puede moverse de su lugar (*nicht von der Stelle gebracht werden kann*)»³⁶. El útil necesita algo para poder seguir realizando la misma función con el mismo fin, de modo que, en realidad, lo único que ha cambiado es la situación. Al cambiar la situación, el útil ya no es suficiente: se necesita otra cosa que lo complemente, y por ello el útil, pese a que sigue siendo el mismo (no se ha estropeado), se convierte en impertinente. Además, ampliando la descripción, podemos añadir que el útil quizás exija, no sólo un mero complemento, sino una *sustitución*. En la impertinencia se trata, en definitiva, de que cambia la situación y el útil pasa a ser insuficiente parcial o totalmente, es decir, necesitado de complemento o de sustitución, de modo que ahora, más que resultarnos útil, nos resulta impertinente. Pongamos algunos ejemplos.

Cuando aquello que falta es algo que complementa al útil, podríamos pensar en un cirujano que realiza una operación: está utilizando un bisturí, que es el útil adecuado para realizar una obra consistente en extirpar un tumor maligno. Supongamos, sin embargo, que en un momento de la operación el cirujano corta una vena y comienza a salir sangre que inunda el cuerpo del paciente. En este caso, algo no a la mano se muestra como lo que falta; en concreto lo que falta son las gasas necesarias para absorber la sangre y poder continuar la operación. El bisturí, que hace un momento era útil, no sirve de nada mientras no tengamos las gasas que permitan eliminar la sangre y por ello, se muestra, más bien, como impertinente. Consideremos ahora un ejemplo de sustitución del útil. Estamos en un supermercado y utilizamos una cesta para meter los artículos que queremos comprar. Si la cesta se rompe, se trataría de un caso del «sorprender», pero si finalmente la cesta nos resulta pequeña, tenemos el ejemplo que ahora nos interesa: la comida ya no nos cabe en la cesta y por ello la cesta se muestra como impertinente; lo que querríamos es sustituirla por una más grande.

Teniendo esto en cuenta, podemos precisar la diferencia entre el sorprender y la impertinencia. En el sorprender el útil se estropea y, por tanto, no funciona. En la impertinencia el útil no está estropeado, pero resulta que tampoco funciona, porque se necesita otra cosa para que pueda funcionar. Como vemos, en el primer caso, el útil pierde su carácter de útil *absolutamente*, es decir, ya no resulta útil en ninguna situación (se ha estropeado). En el segundo, el útil sigue siendo útil (no está estropeado), pero no en esta situación, en la que resulta inoportuno o impertinente. Pierde, pues, su carácter de útil sólo *relativamente*, respecto a esta situación: no es el útil adecuado en esta situación, pero sí en otras; en concreto, era útil en la situación inmediatamente anterior.

³⁶ S.Z., & 16, p. 73.

Comprobemos ya si en la impertinencia se produce el paso a lo ante los ojos. En primer lugar, podemos repetir la crítica anterior, porque para que lo impertinente se transforme en ante los ojos, debemos renunciar al esquema heideggeriano y reconocer que en la casi totalidad de los usos se da previamente el ser ante los ojos, que toma así la primacía. Si he de emplear distintos útiles para una obra, cada uno de ellos se tendría que dar como ante los ojos, puesto que no es útil hasta que no haya conseguido reunir todos los demás que lo complementan. Por ejemplo, cuando viajo en el tren y quiero escribir una idea que se me acaba de ocurrir, lo primero que hago es buscar un papel en blanco que creo haber metido en la cartera, a continuación, he de encontrar el bolígrafo que llevo siempre en el bolso y luego he de localizar un lugar adecuado para poder apoyarme en él. Por tanto, si mientras no disponga de dicho lugar de apoyo, tuviera que considerar el papel y el bolígrafo como entes ante los ojos, es claro que el ser ante los ojos tomaría la primacía sobre el ser a la mano. Desde luego, se podría objetar que en la impertinencia lo importante es, más bien, que se *interrumpa* el uso. Pero la cuestión es que no hay diferencia entre ambas situaciones: el «empezar» una obra eligiendo los útiles equivale al «volver a empezar» dicha obra tras una interrupción, buscando esta vez un nuevo útil que falta³⁷.

El tercer y último modo de paso a lo ante los ojos es la insistencia (*Aufsässigkeit*). Otra vez entra aquí en juego un ente «no a la mano», que es aquello para lo que no hay tiempo, lo que no se tiene tiempo para despachar. Es aquello hacia lo que no se puede volver el «curarse de». Lo no a la mano «se cruza en el camino (*im Wege liegt*)» del curarse. En este caso lo a la mano, que es de lo que hay que curarse «inmediata y previamente», se vuelve insistente, pertinaz: lo no a la mano no deja tiempo, no se puede acabar con ello, no se lo puede quitar uno de encima para orientar la acción hacia lo no a la mano.

La diferencia con los modos anteriores de paso a lo ante los ojos no es difícil de precisar. Ahora el útil funciona y es pertinente para lograr la obra, pero su uso impide realizar otra obra, que es, sin embargo, la que nos interesa. Aquí lo que falla no es el útil, ni directamente (sorprender), ni indirectamente por el cambio de situación (impertinencia). Lo que falla es, más bien, la obra, porque aquello que realizo no es lo que querría hacer, sino que me quita tiempo para llevar a cabo otra obra distinta. Debido a esto, el útil falla también, pero de un modo ya completamente indirecto. No es que no sea útil o pertinente para lo que ahora hago, sino que no quiero hacer lo que ahora hago; quiero hacer otra cosa, y por ello el útil pierde su utilidad. Falla la obra y, por esta vía totalmente indirecta, el útil se convierte en inútil, en molesto, porque es algo que ya no quiero usar. Supongamos, por ejemplo, que, al manejar la cesta para comprar,

³⁷ El caso considerado por W. Biemel de «impertinencia» es el de un proceso inicial de adquisición de útiles, pero que resulta interrumpido porque falta uno más difícil de conseguir. Tengo varios de los útiles necesarios para colgar un cuadro (el cuadro, los clavos...), pero me falta uno de ellos (el martillo); cf. *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1987. El problema, como hemos visto, reside en que si el proceso es a la mano cuando se «empieza» la obra, también lo sería cuando se «vuelve a empezar» tras la interrupción.

«se cruza en el camino» del curarse una nueva obra que consiste en visitar a un amigo. Le prometí hace tiempo ir a verle, mas nunca encuentro el tiempo necesario para ello. En esta situación la cesta de la compra se transforma en pertinaz: tengo que seguir usándola, pero me resulta molesta, porque lo que realmente deseo es hacer una visita a mi amigo.

A mi juicio, el principal problema que plantea la descripción de la insistencia se refiere al modo de darse lo no a la mano. Lo útil se convierte a veces en molesto, perdiendo así su carácter de utilidad, pero si aceptamos la teoría de Heidegger, en realidad no se entiende cuál es la razón de que esto llegue a suceder. En los casos anteriores el útil se estropeaba (dejaba de ser útil absolutamente) o no era útil en esta situación. Sin embargo, en el caso de la insistencia, el útil sigue siendo útil ya que desempeña perfectamente bien su función. Sólo pierde su carácter de utilidad debido a que hay otra obra distinta de la actual que «se cruza en el camino». Pero ¿cómo es posible que una obra distinta de la actual se cruce en el camino del «curarse de»? Sabemos que, en el esquema de Heidegger, el ver en torno es el que ha decidido que la obra actual sea la que ahora se enfrente en el curarse. La otra obra está en el mismo plexo de referencias al que se adapta el ver en torno y está situada en él como obra por hacer. ¿Por qué se cruza, entonces, esta otra obra en el curarse actual?

En primer lugar, parece imposible explicar cómo la obra que se cruza se destaca del plexo de obras posibles. En el caso de lo impertinente, lo que falta guarda relación con la obra actual, pero, en la insistencia, aquello que se cruza no tiene ninguna relación con la obra actual. Su única relación consiste en que esta última no deja tiempo para la que se cruza. Es obvio, sin embargo, que existen infinitas obras para las que no deja tiempo: ¿por qué entonces se cruza una y no las otras? Heidegger no podría recurrir aquí al recuerdo (mientras utilizo la cesta para comprar, me acuerdo de que quedé en visitar a mi amigo), pues el recuerdo tiene un ser ante los ojos. En segundo lugar, nos damos cuenta de que en la teoría heideggeriana resulta inexplicable el hecho mismo de que una obra se cruce con otra, porque, según dicha teoría, la obra que se cruza debería quedarse en su lugar correspondiente dentro de la articulación del ver en torno, de modo que la obra actual tendría que ser realizada como medio para alcanzar la obra posterior (cuyo lugar potencial en el plexo de referencias es ulterior al de la obra actual). En realidad, la experiencia descrita por Heidegger, en la que una obra posterior se cruza con la que llena el actual hacer utilitario, sólo tiene sentido si hay algún otro criterio distinto del de utilidad.

9. GÉNESIS DE LA TEORÍA

Hemos analizado el intento de Heidegger de explicar cómo se hace visible lo ante los ojos mediante una donación *parcial*, en la que, aunque el útil sigue siendo útil, adquiere momentáneamente un ser ante los ojos que pronto vuelve a perder. Y hemos comprobado que Heidegger fracasa en su intento. Tenien-

do esto en cuenta, parece claro que menos aún logrará explicar nuestro autor cómo se produce la donación *total o plena* de lo ante los ojos en la *actitud teórica*, que sería aquella en la que el ente se da exclusivamente como ante los ojos. Éste es el problema al que Heidegger se refiere como la «*génesis ontológica* de la conducta teórica»³⁸ y es la última cuestión que nos resta tratar en el presente ensayo.

Para Heidegger, la donación total del ser ante los ojos que caracteriza el ámbito de la teoría, se produce gracias a una deficiencia en el «curarse de», que hace posible que se produzca una detención, un abstenerse de toda manipulación y utilización. Surge así un modo del «ser en», que consiste en el «no más que demorarse cabe» y aquí es donde lo ante los ojos se da totalmente. Mas ¿cómo es esto posible?

Parece claro que para entender el acceso pleno al ser ante los ojos hemos de apoyarnos en lo ganado al estudiar los modos del sorprender, la impertinencia y la insistencia. Pero incluso suponiendo que dicha argumentación fuera correcta y se hubiera logrado acceder parcialmente a lo ante los ojos, creo que no se entendería cómo es posible el paso al nivel estricto de la «teoría». ¿Por qué mantenerse en lo ante los ojos —hecho posible en el sorprender, la impertinencia y la insistencia— y no volver de nuevo a lo a la mano? En el curarse se producen algunas demoras, cierto abstenerse de manipular, que no vuelve de modo inmediato al ámbito de lo a la mano; sin embargo, como reconoce explícitamente Heidegger, estas demoras, por amplias que sean, funcionan dentro del ámbito de lo a la mano, y no dan lugar al paso definitivo a lo ante los ojos. Aunque acontezca una interrupción en el uso, esta interrupción no se convierte en definitiva, sino que es de nuevo incorporada en el uso, pues en realidad no ha salido del ámbito de lo a la mano³⁹.

Para explicar la génesis de la conducta teórica, Heidegger ha de introducir, por tanto, más elementos en su descripción. Heidegger habla de un «ver (*ansehen*) ‘de forma nueva’», porque, como él mismo dice, el paso a la teoría supone que la comprensión del ser que guía el andar en torno con los entes a la mano «ha dado un vuelco»:

«¿En qué estriba el que en el nuevo modo de hablar se muestre bajo distinta forma aquello sobre lo que se habla, el martillo pesado? No en que tomemos distancia respecto al manipular, pero tampoco en que nos limitemos a dejar de ver (*absehen*) el carácter de útil de este ente, sino en que lo a la mano que hace frente lo vemos (*ansehen*) ‘de forma nueva (*neu*)’, como ante los ojos. *La comprensión del ser* que guía al andar en torno con los entes intramundanos curándose de ellos ha dado un vuelco (*hat umgeschlagen*)»⁴⁰.

³⁸ S.Z., & 69, p. 357.

³⁹ «Por el contrario, la morosidad que interrumpe la manipulación puede tomar el carácter de un más agudo ver en torno, en el sentido de un ‘revisar’, examinar lo alcanzado, o de un abarcar con la vista justamente ‘lo que todavía queda por hacer’. Abstenerse de usar útiles dista tanto de ser ya ‘teoría’, que el ver en torno moroso y ‘contemplativo’ queda totalmente aferrado al útil a la mano de que se cura». S.Z., & 69, p. 358.

⁴⁰ S.Z., & 69, p. 361.

Pero la pregunta sigue siendo la misma: ¿cómo es esto posible? ¿Cómo es posible el «vuelco» que introduce una especie de novedad absoluta? Si el intento de derivar lo ante los ojos de lo a la mano a través de los tres modos del curarse señalados por Heidegger (sorprender, impertinencia e insistencia) no resultaba convincente, menos aún lo es su explicación de la génesis de la teoría. Desde luego, es imposible que el vuelco que da lugar a la actitud teórica proceda directamente del trato con entes a la mano, pero incluso si admitimos que lo ante los ojos se hace visible en los modos descritos por Heidegger, nuestro autor tampoco nos da tampoco ninguna pista de cómo este ser ante los ojos parcial, y que vuelve a retrotraerse, es capaz de motivar el vuelco total que hace surgir la teoría. Parece, más bien, que el esquema heideggeriano que concede la primacía al ser a la mano, convierte en un misterio absoluto el surgimiento de cualquier tipo de teoría, y está destinado, por tanto, a renunciar finalmente a todo ser ante los ojos, a toda «teoría», a toda «verdad» (para situarse, como quiere Heidegger, en la equivalencia de la «verdad» y la «no-verdad»).

Ya podemos concluir. En los últimos apartados, hemos visto que no resulta aceptable la descripción de Heidegger en la que, partiendo de lo a la mano, se intenta hacer visible lo ante los ojos en tres modos del curarse (el sorprender, la impertinencia y la insistencia), que finalmente se revelan insuficientes para proporcionar el acceso a lo ante los ojos, bien se trate de un acceso parcial o total —en tanto que dichos modos del curarse deberían servir de trampolín para saltar a la vida teórica plena—. Frente a esto, creo que hemos de reconocer que, en realidad, estamos *siempre ya* en un ámbito prepredicativo, no sólo teórico, sino también valorativo, donde habitamos de modo más o menos atento. Justamente por esta razón nos parecen en principio aceptables y sugerentes los tres modos del curarse propuestos por Heidegger para salir de lo a la mano; porque, en realidad, no son sólo esos tres, sino muchos más: el salir de lo a la mano forma parte de nuestra vida cotidiana, en la que entramos y salimos constantemente del ámbito de utilidades. Pero lo hacemos partiendo siempre de un suelo peculiar, proporcionado por lo que Heidegger quiso denominar el ser «ante los ojos», que es, en realidad, el ser prepredicativo teórico y valorativo. Además, sólo gracias a que vivimos habitualmente en dicho suelo prepredicativo, podemos en algunas ocasiones dedicarnos también a la teoría pura y, con ella, a la filosofía «como ciencia estricta» reivindicada por el maestro de Heidegger, E. Husserl —en la que, por cierto, se ha de justificar cualquier tesis acerca de la relación entre el ser a la mano y el ser ante los ojos.

Universidad Complutense de Madrid
pbeites@psi.ucm.es

PILAR FERNÁNDEZ BEITES

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]