

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.03

[pp. 43-57]

Recibido: 29/05/2015

Aceptado: 20/06/2015

Hacia una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana

Toward a Heideggerian Philosophy of Things

Íñigo Galzacorta

Universidad del País Vasco

Resumen:

El objetivo de este artículo es esbozar algunas de las líneas fundamentales en las que creo que debería adentrarse una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana. A partir del análisis del desarrollo que Heidegger hace en *El origen de la obra de arte* de las nociones de «mundo» y «tierra» como el horizonte desde el que debemos pensar las cosas, el trabajo trata de hacer frente a algunas objeciones de autores contemporáneos que, como Bruno Latour, han criticado la escasa atención que el pensamiento de Heidegger presta a las cosas que conforman el mundo en que vivimos.

Palabras Clave: Heidegger; filosofía de las cosas; mundo; tierra.

Abstract:

The aim of this paper is to sketch some of the basic directions that a philosophy of things inspired in Heidegger's thought should explore. It will discuss some objections that a contemporary author like Bruno Latour has posed to Heidegger, suggesting that he hasn't paid sufficient attention to the particular things that shape the world in which we live. To this effect, it will consider Heidegger's development of the notions of «world» and «earth» as the horizon from where we should understand the being of things. .

Keywords: Heidegger; philosophy of things; world; earth.

1. ¿Una filosofía de las cosas heideggeriana?

El objetivo de las páginas que siguen será esbozar algunas de las líneas en las que creo que podría y debería adentrarse una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana. Para ello, partiré de dos objeciones planteadas por Bruno Latour al pensamiento de Heidegger. Dos objeciones que, justamente, vienen a señalar la insuficiente atención que Heidegger ha prestado a las cosas, la insuficiencia, por tanto, de una supuesta filosofía de las cosas heideggeriana. Aceptaré, en ambos casos, las objeciones de Latour, aunque, también en ambos casos, lo haré sólo de manera parcial. Pues, no en vano, el hilo conductor de mi exposición será el intento de mostrar que, pese a las insuficiencias a las que alude Latour, es posible retomar de forma apropiada las cuestiones que éste plantea desde una perspectiva inspirada en el propio pensamiento de Heidegger; una perspectiva que, además, considero que ofrece elementos fructíferos para abordar de forma fructífera algunos problemas afines a los que el propio Latour plantea en su trabajo¹.

La primera de estas objeciones señala que, a pesar del célebre *dictum* heideggeriano según el cual el *Dasein* es siempre y en cada caso «en un mundo», «arrojado a un mundo», Heidegger apenas ha prestado atención a las cosas y entramados de cosas que efectivamente constituyen y articulan ese «mundo» en el que siempre y en cada caso

1 No es éste el marco apropiado para discutir las consecuencias filosóficas del ecléctico y siempre sugerente trabajo intelectual de Latour. En cualquier caso, en la medida en que ella se encuentra en la base de la lectura de Heidegger que vamos a ensayar aquí, sí me gustaría llamar la atención sobre una de las cuestiones que Latour plantea en la conclusión de su *Nunca fuimos modernos*. Allí, éste señala la imposibilidad de captar adecuadamente todo aquello relacionado con lo humano «sin que le devuelvan a éste esa otra mitad de sí mismo, la parte que corresponde a las cosas» (LATOUR, B.: *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007 p. 199). Estoy convencido de que esta tarea de pensar el papel de todas esas cosas a las que el pensamiento moderno ha conceptualizado como «objetos» en la constitución de nuestra existencia será una de las tareas que marcará buena parte de la agenda filosófica de las décadas que vienen.

somos. «El *Dasein* -señala Latour- está arrojado al mundo, pero está tan desnudo que no tiene muchas posibilidades de sobrevivir». Pues éste, continua, «no tiene ropa, ni hábitat, ni biología, ni hormonas, ni atmósfera alrededor de él, ni medicación, ni sistemas transporte»².

La segunda objeción señala que, incluso en aquellos lugares en los que efectivamente Heidegger atiende a las cosas que nos rodean y acompañan en nuestra existencia, éste muestra una desafortunada predilección por cierto tipo de cosas que, como martillos, zapatos de campesino, templos griegos, puentes o jarras, remiten con cierta nostalgia mal disimulada a un mundo arcaizante y ya perdido. Por el contrario, las cosas que conforman nuestro propio mundo, como radios, televisiones o aviones, son miradas con cierto recelo, mientras se da cuenta de ellas apresuradamente nivelándolas como manifestaciones de la técnica moderna. Recordando las palabras atribuidas a Heráclito según las cuales también en lugares aparentemente triviales «los dioses están presentes»³, Latour señala que también cosas como coches, teléfonos inteligentes o medicamentos, merecen una atención detallada por ser ellas las que configuran y articulan la singularidad de ese mundo en el que somos⁴. Y, ciertamente, hay que reconocer que algo de este sesgo en la mirada está presente en la obra de Heidegger. Sin embargo, considero que ello tiene que ver con algunas particularidades de Heidegger que nada tienen que ver con lo más relevante de su aportación filosófica y, en este sentido, debería ser posible abordar de forma renovada y fructífera el análisis de objetos como los que señala Latour desde perspectivas abiertas por el propio Heidegger⁵.

2 LATOUR, B., «Spheres and Networks. Two way to reinterpret Globalization» en *Harvard Design Magazine*, Spring/Summer, 30, 2009 p. 140.

Es fácil replicar que estas cuestiones de carácter «óntico» no tienen relevancia en el marco de la investigación ontológica emprendida por Heidegger. Por quedarnos en el contexto de *Ser y tiempo* al que parece hacer referencia Latour, la investigación no tiene como objetivo describir la forma que adquiere un mundo particular y concreto, sino más bien analizar las estructuras transcendentales que constituyen el «ahí» en el que en cada caso somos. Sin embargo, habría que preguntarse si las cosas concretas que nos acompañan en la existencia no juegan quizás también un papel constitutivo y constituyente de ese ahí en el que en cada caso somos. Veremos que no es descabellado apuntar en esta dirección desde una perspectiva no excesivamente extraña al propio pensamiento heideggeriano.

En cualquier caso, y en relación al problema de la «desnudez» del *Dasein*, las críticas relativas a la falta de atención heideggeriana al problema de la «corporalidad» han sido habituales en la recepción y apropiación de Heidegger en la fenomenología francesa.

3 Se trata de una anécdota recogida por Aristóteles (*De Part. Anim*, A5, 645a 17) que, curiosamente, el propio Heidegger cita y hace suya en la *Carta sobre el humanismo*.

4 LATOUR, B., *Nunca fuimos* cit., pp. 99 y ss.

5 De hecho, Heidegger observa repetidamente y de forma explícita que su pensamiento no tiene nada «en contra» de la técnica moderna. Al respecto se pueden leer indicaciones en la mayor

Para abordar estas cuestiones me valdré fundamentalmente de elementos desarrollados en un bien conocido trabajo de mediados de los años treinta: *El origen de la obra de arte*⁶.

2. El origen de la obra de arte: las cosas y el combate entre mundo y tierra

Como es sabido, en este texto Heidegger se pregunta, en el marco de una interrogación acerca de la naturaleza esencial de la «obra de arte», por el carácter de cosa de las cosas, por aquello en que consiste el «ser-cosa» de las cosas. Al fin y al cabo, señala Heidegger, las obras de arte son también cosas, cosas singulares, pero cosas después de todo, y será necesario saber en primer lugar en qué consisten las cosas en general para luego poder comprender ese «plus» que convierte a las obras de arte en obras de arte⁷. Este camino le lleva a Heidegger a la consideración de que todos asumimos como lo más natural una serie de consideraciones acerca del «ser-cosa» de las cosas, una serie de determinaciones del «ser-cosa» de las cosas en las que ya nos movemos y que condicionan nuestra mirada sobre éstas sin que seamos realmente muy conscientes ni del origen de estas determinaciones ni de lo que realmente implican. Bien sea concibiéndolas como cierto núcleo que reúne en torno a sí diferentes propiedades, como la unidad de una multiplicidad que se da en los sentidos o como conjunción de materia y forma, la tradición proporciona las directrices en las que inmediatamente se mueve nuestra interrogación sobre las cosas. Sin embargo, a través de una serie de discusiones que no podemos seguir aquí Heidegger llega a la conclusión de que todas estas determinaciones constituyen «atropellos»⁸ al propio «ser-

parte de los textos heideggerianos dedicados al análisis de la modernidad o de la técnica moderna; sin embargo, probablemente el lugar en el que más claramente se manifiesta al respecto sea la entrevista realizada por R. Wisser y emitida en la ZDF el 24 de septiembre de 1969, en donde señala que «no estoy en contra de la técnica. Nunca hablé contra la técnica, como tampoco contra lo que se llama el carácter “demoníaco de la técnica”. A pesar de que no tengo claro que Heidegger siempre haya sido totalmente coherente con esta exigencia, sí estoy convencido que lo más relevante del análisis heideggeriano sobre la técnica sólo aparece cuando la observamos con rigor.

6 Heidegger, M.: «Der Ursprung des Kunstwerkes» en *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. En adelante UK.

Esta primera aproximación a la cuestión de la «filosofía de las cosas» heideggeriana debería ser complementada con el análisis de otros trabajos heideggerianos posteriores y también relevantes para la cuestión como «Das Ding» o «Bauen, Wohnen, Denken». Ambas conferencias están recogidas en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1997.

7 Al respecto, cfr. UK cit., p. 9. «Además de ser una cosa acabada, la obra de arte tiene un carácter añadido. Tener un carácter añadido “llevar algo consigo” es lo que en griego se dice *symbalein*. La obra es símbolo».

8 Bien porque, como en la primera concepción, se quedan muy lejos de lo que las cosas son, bien porque, como en la segunda, demasiado cerca, bien porque, como en la tercera, imponen de forma

cosa» de la cosa y, además, dificultan comprender apropiadamente las peculiaridades de algunos de los tipos de cosas con los que ese trabajo se ocupa, como, por ejemplo, las propias «obras de arte» o los «utensilios»⁹. Es por ello que Heidegger se embarca en una discusión acerca del propio ser-cosa de las cosas, una discusión en la que la atención a las peculiaridades de algunos tipos de cosa, como la propia obra de arte o los utensilios, debería ponernos en camino para comprender el ser-cosa de las cosas como tales¹⁰.

La tesis central de *El origen de la obra de arte* en lo que respecta a las cosas es bien conocida: éstas deben pensarse a partir del lugar que ellas ocupan en el entramado, en la articulación entre lo que Heidegger denomina «mundo» y «tierra». Las cosas son el lugar en el que acontece el «combate» (*Streit*) entre «mundo» (*Welt*) y «tierra» (*Erde*). Habrá, por tanto, que examinar a qué se apunta con esto para, posteriormente, ver qué caminos se abren aquí para una posible filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana.

Con la referencia a la noción de «mundo» Heidegger introduce algunas de las intuiciones fundamentales de su pensamiento, bien conocidas desde, por lo menos, *Ser y tiempo*¹¹. «Mundo», nos recuerda Heidegger en «El origen de la obra de arte», no debe ser entendido como una «mera agrupación de cosas», ni tampoco como un «marco imaginario» que representemos para «englobar la suma de las cosas dadas»¹². Por el contrario, «mundo» constituye ese horizonte siempre ya abierto de significatividad a partir del cual las cosas aparecen o se muestran como aquello que en cada caso son. Por decirlo en el lenguaje algo tremendista de «El origen de la obra de arte», «mundo» refiere a la articulación de esas «vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y victoria, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino»¹³. Es el marco de un mundo abierto el que «da a las cosas su rostro y a los humanos su visión de sí mismos», el que establece «qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo»¹⁴.

inconsciente una determinada interpretación de un determinado tipo de cosa – el útil como materia conformada para cierto fin – a las cosas en general (Al respecto, cfr. UK, pp. 12-16).

9 «De este modo ocurre que los conceptos dominantes de cosa nos cierran el camino hacia el carácter de cosa de la cosa, así como al carácter de utensilio del utensilio y sobre todo al carácter de obra de la obra» (UK cit., p. 20).

10 Así, por ejemplo, en UK cit., p. 57 leemos: «A partir del saber sobre el carácter de obra de la obra puede introducirse por buen camino la pregunta por el carácter de cosa de la cosa».

11 Sobre la cuestión del «mundo», cfr. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1993, § 14-24.

12 UK cit., p. 33.

13 UK cit., p. 31

14 UK cit., p. 32.

Estas consideraciones sobre la noción de «mundo» como horizonte siempre ya abierto de la significatividad de la existencia son bien conocidas y no parece necesario para el objetivo de este trabajo detenerse excesivamente en ellas. Sí hay, sin embargo, un par de matices que Heidegger introduce en este texto sobre las que, en la medida en que posteriormente jugarán un papel en la exposición, quizás vale la pena llamar la atención.

En primer lugar, frente al planteamiento de *Ser y tiempo*, en este texto Heidegger incide en el carácter histórico del mundo. Es a partir de ese horizonte abierto que constituye el «mundo» como en cada caso una «pueblo histórico» se concibe a sí mismo. Con todas las precauciones que deberíamos tomar en el uso de estos términos, pues al fin y al cabo con esta noción Heidegger pretende reformular desde un horizonte fenomenológicamente apropiado lo que éstos han conceptualizado desde el horizonte heredado de la tradición metafísica, «mundo» parece aludir a ese horizonte de significatividad histórica que el pensamiento moderno ha nombrado con términos como «cosmovisión», a lo que los modernos han conceptualizado como la articulación de los «valores» y «significados» que constituyen una «cultura»¹⁵.

En segundo lugar, y sobre esto volveremos más adelante, en «El origen de la obra de arte» se reconoce explícitamente el papel que las cosas —o, por lo menos, cierto tipo de cosas a las que allí se denomina «obras de arte»— juegan en la configuración, instauración, transformación o surgimiento de un «mundo». En este sentido, podemos leer, por ejemplo, que es el «templo griego», la «obra-templo», la que «en su alzarse ahí» (*in seinem Dastehen*) «da a las cosas su rostro y a los humanos su visión de sí mismos»¹⁶.

En cualquier caso, la principal singularidad del texto que nos ocupa frente los anteriores planteamientos de Heidegger es la introducción de la noción de «tierra» como elemento que, en su constante entretrejimiento o, por decirlo en los términos tremendistas de Heidegger, «combate» con el «mundo», resulta fundamental a la hora de concebir el ser de las cosas y la propia existencia. Veamos a qué puede apuntar Heidegger con ello.

«Tierra», nos dice Heidegger en «El origen de la obra de arte», es «aquello sobre lo cual y en lo cual el ser humano funda su morada»¹⁷. Obviamente, esto no quiere decir que debamos entender este término en su sentido habitual. «Tierra», advierte Heidegger,

15 Sobre la crítica heideggeriana a los presupuestos metafísicos subyacentes a las nociones de «cosmovisión» (*Weltanschauung*), «valor» o «cultura», cfr. p.ej. «Die Zeit des Weltbildes» en: *Holzwege* cit. pp. 75-114.

16 UK cit., p. 32.

17 UK cit., p. 31

no nombra aquí ni un «planeta» ni una «masa material sedimentada»¹⁸. Antes bien, tratando de reformular desde un horizonte fenomenológicamente apropiado lo que desde el horizonte de la metafísica se ha nombrado con términos como «materialidad» o «naturaleza», Heidegger caracteriza ese elemento «tierra» como *das Hervorkommende-Bergende*, es decir, en la traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, «lo que hace surgir y da refugio»¹⁹.

Así, «tierra» mienta en primer lugar *das Hervorkommende*, «lo que hace emerger» o, quizás de forma más cercana al original, «lo emergente» mismo. En clara conexión con la noción griega de *physis*, la noción de «tierra» apunta al modo en que las cosas que nos rodean surgen y se sostienen en la presencia, al modo en que las cosas brotan, se transforman, permanecen y desaparecen. La «tierra», nos dice Heidegger en uno de los pocos ejemplos que utiliza en este texto para ilustrar el significado de este término, se manifiesta «en el silencioso regalo del trigo maduro», aunque también en el «yermo barbecho del campo invernal»²⁰. Con la noción de «tierra» parece señalarse al innegable hecho de que nos hallamos inmersos en una red de cosas que interaccionan entre sí y en cuya interacción ellas surgen y desaparecen, emergen y se mantienen como tales, o se transforman, o desaparecen. El «regalo del trigo maduro» sólo es posible en la interacción entre la semilla y el sol, la lluvia, los nutrientes del suelo y el trabajo del agricultor; de la misma manera que es en la falta de estos elementos cuando emerge, brota, aparece como tal el «yermo barbecho del campo invernal». Y lo mismo podría decirse no sólo de los seres vivos, sino de todas las cosas que nos rodean²¹.

18 UK cit., p. 31.

19 UK cit., p. 35. Versión española en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1998, p. 33.

20 UK cit., p. 23.

21 Esta dimensión fundamental de la interacción, interrelación e interdependencia que aquí he pretendido asociar a la noción de «tierra» aparece tímidamente en este texto, nunca de forma totalmente explícita, aunque siempre presente en los ejemplos a los que se alude. Quizás el lugar donde aparece de forma más explícita es el siguiente: «Todas las cosas de la tierra, y ella misma en su totalidad, fluyen en una recíproca consonancia (*Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verströmen sich in einem wechselweisen Einklang*). Pero ese fluir no es un difuminar (*ist kein verwischen*). Lo que aquí fluye es la corriente de la delimitación que reposa en sí misma y limita en su presencia todo lo que se presenta (*Hier strömt der in sich beruhete Strom des Ausgrenzens, das jedes Anwesende in sein Anwesen begrenzt*). Así, cada una de las cosas que se cierran en sí mismas se desconocen en la misma medida» (UK cit., p. 36). Cuando, más de una década más tarde Heidegger retome la noción de «tierra» - bien es cierto que en una nueva formulación, como integrante de *das Geviert* - este elemento de interacción o interrelación seguirá estado claramente presente. «*In Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. In der Quelle weilt das Gestein, in ihm der dunkle Schlummer der Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. Sie weilt im Wein, den die Frucht des Rebstocks gibt, in der das Nährende der Erde und die Sonne des Himmels einander zugebraut sind. Im Geschenk von Wasser, im*

Sin embargo, la «tierra» no es sólo caracterizada como lo «emergente». Pues esto emergente, señala Heidegger, «acaece como *das Bergende*»²², como aquello que «acoge», «da refugio» y «alberga». Esta caracterización parece subrayar esa dimensión de interacción o interdependencia a la que acabamos de señalar. Los seres humanos, como cualquier otro ser, dependemos de eso «emergente» para mantenernos en la existencia, para vivir. Como señala Heidegger, la «tierra» se manifiesta también en el «temor por tener seguro el pan», en la «alegría cuando se ha vuelto a vencer la miseria», en el «escalofrío ante la muerte»²³. Nuestra existencia se sostiene en una singular red de relaciones entre cosas, y son estas relaciones las que «albergan», «acogen» o «sostienen» nuestra existencia; aunque, por supuesto, también pueden ser estas relaciones las que, en algunos casos, debiliten, dificulten o impidan nuestra existencia. Estos entramados de cosas posibilitan la manifestación de determinadas potencias o capacidades, mientras que también pueden impedir las o dificultarlas. Así, la «tierra» es «aquello sobre lo cual y en lo cual²⁴ el ser humano funda su morada»²⁵. Nuestra morada se sostiene siempre en, se halla atravesada por, esa red de relaciones entre las cosas en la que éstas emergen como las cosas que son y en la que nosotros, en ocasiones precariamente, fundamos nuestra existencia.

3. Directrices para una filosofía de las cosas heideggeriana

Así, vemos cómo el concepto heideggeriano de «tierra» parece devolvernos a la objeción de Latour con la que comenzábamos». El *Dasein*, decía Latour, «está arrojado al mundo», pero, en la medida en que «no tiene ropa, ni hábitat, ni biología, ni hormonas, ni atmósfera alrededor de él, ni medicación, ni sistemas de transporte», «está tan desnudo que no tiene muchas posibilidades de sobrevivir»²⁶. Pues bien, por más que Heidegger no dedicara

Geschenk von Weil weilen jeweils Himmel und Erde. Das Geschenk des Gusses aber ist das Krughafte des Kruges. Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel». (Das Ding cit., pp. 164 y s.)

22 UK cit., p. 31.

23 UK cit., p. 23.

24 El sentido del «en» según el cual fundamos nuestra existencia «sobre» y «en» la «tierra» debería también ser precisado. En otros textos de la época, como por ejemplo en los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger relaciona explícitamente «tierra» con la «corporalidad»: «*Aus dem Ereignis, worin diese Zugehörigkeit geschichtlich sich gründet, entspringt erst die Begründung, warum »Leben« und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt: die Erde, zur Geschichte gehören und in ihrer Weise wieder die Geschichte in sich zurücknehmen und in alldem nur dem Streit von Erde und Welt dienstbar sind, getragen von der innersten Scheu, je ein Unbedingtes zu sein*». *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 399.

25 UK cit., p. 31

26 LATOUR, B., «Spheres and Networks » cit., p. 140.

atención a estas cuestiones, la noción de «tierra» parece situarnos ante la posibilidad –si no ante la exigencia– de pensar, desde una perspectiva estrictamente heideggeriana, el modo en que «fundamos nuestra morada» siempre ya inmersos en una red de relaciones de interacción y dependencia hacia las cosas. Sin poder desarrollar con detenimiento cómo se podría concretar una filosofía de las cosas de este tipo, sí me gustaría esbozar por lo menos algunas de las directrices que considero que ésta debería seguir.

En primer lugar, esta filosofía de las cosas debería prestar atención a la afirmación heideggeriana según la cual «mundo» y «tierra», por más que «esencialmente diferentes entre sí, sin embargo, nunca están separados». «Mundo» y «tierra», observa Heidegger, acontecen en un «combate» esencial. La tierra sólo puede «aparecer ella misma como tierra» en «lo abierto del mundo»²⁷, pero, al mismo tiempo, «el mundo tampoco puede deshacerse de la tierra»²⁸, pues ésta, «en tanto que aquello que acoge y refugia (*als das Bergende*), (...) tiende a englobar al mundo y a introducirlo en su seno»²⁹.

Una constante en el pensamiento moderno a la hora de conceptualizar nuestra relación con las cosas ha radicado en su insistencia en tratar de discernir entre aquello que pertenece a lo «objetivo» y aquello que pertenece a lo «subjetivo». Para los modernos, es importante separar los aspectos «naturales» de las cosas de las interpretaciones «culturales», lo «material» de lo «espiritual», los «hechos» de los «valores», etc. Por el contrario, en la medida en que señala la originariedad de este «combate esencial» entre «mundo» y «tierra», Heidegger parece querer llamar la atención sobre la necesidad de pensar las cosas más allá, o más acá, de todas estas dicotomías; o, por decirlo de otra manera, de pensarlas desde o en su relación con cierta dimensión originaria desde las que derivan, en la que en el fondo se sostienen, todos estos conceptos. Comprender apropiadamente las cosas exigiría pensar el lugar que éstas ocupan en ese combate, así como el lugar que este combate ocupa en ellas. De esta manera, sería preciso mostrar cómo todo eso que denominamos «naturaleza», «objetividad» siempre se muestra a la luz de y entrelazado con un «mundo» siempre ya abierto, pero también cómo, de manera simétrica y al mismo tiempo, ese «mundo» se articula y se abre siempre en vinculación directa y entretejimiento con esa dimensión a la que Heidegger alude con la noción de «tierra». Como señalará años después en su conferencia sobre «Construir, habitar, pensar», no acertamos a comprender adecuadamente lo que un puente propiamente es en la medida en que permanecemos en nuestra habitual tendencia a considerar por

27 UK cit., p. 38

28 UK cit., p. 38.

29 UK cit., p. 37. En este sentido, leemos también allí mismo: «la tierra se alza por medio del mundo; el mundo se funda sobre la tierra».

un lado el puente en tanto «cosa», con todas sus propiedades objetivas, y, por otro, su conversión en un «símbolo» que lo dota de toda una serie de connotaciones significativas y culturales. Por el contrario, el propio puente en su estar ahí reúne en torno a sí y hace aparecer como tales tanto al espacio que lo rodea como a los humanos que habitan en torno a él³⁰. Toda referencia a algo así como hechos objetivos o naturales o a construcciones subjetivas o culturales sólo es pensable a partir de la siempre ya acontecida reunión o coligación de los humanos con las cosas que ellos construyen y entre las que ellos habitan.

Pero hay otro elemento que Heidegger introduce en este texto de la mano de la noción de «tierra» que debería ser tomado en consideración por una filosofía de las cosas heideggeriana.

La «tierra», eso que hemos caracterizado hasta el momento como *das Hervorkommende-Bergende*, como «lo que hace emerger» y «acoge o da refugio», es caracterizado por otro elemento fundamental: «tierra», dice Heidegger, es «lo que se cierra en sí», *das Sich-verschliessende*³¹. Ese emerger y sostenerse en la presencia se halla atravesado por una constitutiva negatividad, por una inherente substracción, por un esencial ocultamiento. Tal y como muestran algunos de los ejemplos utilizados por Heidegger, con ello parece apuntarse a la constitutiva irreductibilidad de las cosas a cualquier intento de apropiación total de su ser. Las cosas siempre son más de lo que éstas muestran de sí en cualquier relación en la que éstas entran con otras cosas o con nosotros mismos. Cualquier intento de captar el ser de una cosa es siempre parcial, siempre atravesada por una dimensión de «oscuridad», de «cerrarse a sí misma». Las cosas se muestran como algo, pero en ese mostrarse siempre hay algo de ellas, de su naturaleza, de sus potencialidades, que se subtrae. Sin entrar a discutir con detalle estas complejas nociones heideggerianas de «substracción» o de «ocultamiento»³², sí me gustaría tratar de apuntar someramente a algunas las direcciones que éstas abrirían para una filosofía de las cosas.

Como hemos visto, las cosas son más de lo que actualmente nos muestran de sí. Su mostrarse, nuestra apropiación de ellas, es siempre parcial. Como observa Heidegger, por más que «nos creemos en casa en el ámbito más próximo de lo ente», por más éste nos resulte «familiar, fiable, seguro», es preciso reconocer que «sin embargo un constante encubrimiento atraviesa el claro» en el que las cosas se muestran. Y así, si atendemos a esa dimensión, deberíamos reconocer que lo que parece «seguro es en el fondo in-

30 Al respecto, cfr. «Bauen, Wohnen, Denken» cit. pp. 147 y ss.

31 UK cit., p. 37.

32 Habría que comentar, por ejemplo, el modo en que en esta conferencia trata de distinguir entre «ocultamiento» y «tierra», y «desocultamiento» y «mundo»: la tierra se muestra en su cerrarse, el mundo se abre atravesado por una dimensión de ocultación. Al respecto, cfr. UK cit., p. 43.

seguro, monstruoso (*Un-geheuer*)»³³. Deberíamos reconocer que toda nuestra relación con las cosas «se funda sobre un elemento no dominado, oculto, desorientador»³⁴. Si, como hemos señalado antes, las cosas conforman, articulan el «mundo», debemos reconocer que las cosas que producimos, diseñamos, transformamos o elegimos alteran ese mundo de un modo insospechado. Si como hemos señalado cada cosa forma parte de esa red de interacciones y dependencias en que se sostiene nuestra existencia, debemos reconocer el potencial encubierto de cualquier cosa para alterar de manera insospechada esa red que nos alberga y acoge, o que también nos destruye o debilita. En este sentido, una filosofía de las cosas heideggeriana debería estar comprometida con este intento de convertir lo aparentemente trivial y seguro en algo sorprendente, monstruoso, inseguro (*Un-geheuer*). Una filosofía de las cosas heideggeriana debería enseñarnos a cartografiar y habitar en ese claro atravesado por el encubrimiento en que se sostienen las cosas que acompañan nuestra existencia.

4. A vueltas con las cosas: útiles y obras de arte

Hechas estas indicaciones, me gustaría concluir con algunas consideraciones sobre el análisis que hace Heidegger del modo en que algunos tipos de cosas, básicamente los utensilios y las obras de arte, se relacionan con el mundo y con la tierra. Quizás esto nos pueda ayudar a discutir la segunda objeción de Latour a la filosofía de las cosas de Heidegger.

En *El origen de la obra de arte* Heidegger retoma el análisis del «utensilio» que tan brillantes resultados le había dado en *Ser y tiempo*³⁵. El «utensilio», nos recuerda aquí, se caracteriza por «servir para algo», por su «utilidad». Éstos han sido fabricados para servir a un «fin». Por ello, tanto mejor estarán hechos cuanto más desaparezcan en su utilidad, en la realización de ese «fin». En este sentido, el elemento fundamental del análisis heideggeriano del utensilio radica en lo que éste denomina su «fiabilidad» (*Verlässlichkeit*)³⁶. Como ilustra con su análisis de los zapatos de una campesina, éstos son tanto más propiamente aquello que son cuanto menos piense ésta en ellos en su uso, cuanto menos se repare en ellos en el cumplimiento de la tarea para la que fueron elaborados. Por el contrario, cuando lo miramos atentamente, cuando lo convertimos en objeto de la mirada teórica y tratamos de determinar sus propiedades, el utensilio deja

33 UK cit., p. 43.

34 UK cit., p. 44.

35 HEIDEGGER: *Sein und Zeit* cit. §§ 15-18.

36 UK cit., p. 23.

de aparecer como aquello que propiamente es. Heidegger sostiene que en el uso habitual del utensilio éste está referido constantemente a un mundo y a la tierra. Sin que podamos determinar en ningún caso objetivamente todas estas remisiones, en los zapatos de la campesina resuenan las directrices de mundo y la llamada de la tierra: el duro trabajo diario, el regalo del trigo maduro, el temor por tener seguro el pan, la alegría por vencer la miseria. La campesina, dice Heidegger, «sabe muy bien todo esto sin necesidad de mirarlos ni de reflexionar». En su «fiabilidad», el utensilio «mantiene todas las cosas reunidas en sí»; en ella, el usuario «se abandona» a la «llamada de la tierra» y a la «seguridad de un mundo» dado³⁷.

Por el contrario, señala Heidegger, las «obras de arte» se relacionan de forma diferente con el mundo y con la tierra. Éstas se caracterizan por su capacidad para «abrir un mundo» y, al mismo tiempo, «dejar-ser tierra a la tierra». «Alzándose en sí misma -dice Heidegger-, la obra abre un mundo y lo mantiene en una reinante permanencia»³⁸. Al mismo tiempo, «la obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo» y «permite a la tierra ser tierra»³⁹. En este sentido, dice Heidegger, a diferencia de lo que ocurre en la fabricación de utensilios⁴⁰, en la obra de arte «lo ente es llevado al desocultamiento y mantenido en él», en la obra «acontece la verdad»⁴¹.

Pero, ¿es esto así? ¿En qué sentido podemos afirmar que la obra de arte abre un mundo, trae-aquí la tierra dejándola ser ella misma, mientras que, por el contrario, el ser-utensilio del utensilio se agota en esa fiabilidad por la que se abandona a un mundo dado y a una tierra que se disuelve en su empleabilidad para unos fines establecidos de antemano?

Me gustaría llamar, en primer lugar, la atención sobre cierta ambigüedad en la explicación heideggeriana del modo en que la obra de arte «abre» mundo y «deja-ser-tierra» a la tierra. Así, por ejemplo, si prestamos atención a la explicación del modo en que el templo griego o la tragedia «abren mundo» veremos que parece apuntarse a que esto ocurre en la medida en que éstas «instauran», «erigen» un mundo, instauran o erigen un horizonte de significatividad. La obra de arte, en su mero «alzarse-ahí», «altera» o «transforma» y, en este sentido, «crea», «funda», «da-inicio». Es por ello que, como dice Heidegger, «pone-en-obra» la verdad. Por el contrario, si prestamos atención a la

37 UK cit., p. 23.

38 UK cit., p. 33.

39 UK cit., p. 35.

40 En efecto, dice Heidegger «la fabricación de utensilios no es nunca inmediatamente la realización del acontecimiento de la verdad» (UK cit., p. 52).

41 UK cit., p. 44

explicación del modo en que el cuadro de Van Gogh «abre mundo» y «deja-ser-tierra» a la tierra, la cosa se presenta de una manera diferente. Aquí, parece que lo singular de la obra de arte no radica tanto en su capacidad para instaurar, erigir o transformar un mundo, como en su capacidad para tematizar, hacer explícita, esa relación entre cosa-mundo-y-tierra que en el uso del utensilio está ahí presente de un modo efectivo pero atemático, no-explicito (*unauffällig*) y que, en el convertir al utensilio en objeto de la mirada teórica, simplemente desaparece, se retrae. En este caso, si la obra de arte «pone-en-obra» la verdad es porque es capaz de sacar a la luz, traer a lo abierto, ese singular cruce entre cosa, mundo y tierra.

Así pues, ¿en qué sentido la obra de arte pone-en-obra la verdad? Probablemente la respuesta adecuada no sea otra que: en ambos. Pero esto nos obliga a seguir reflexionando sobre el modo en que las cosas se relacionan con el mundo y la tierra.

Lo primero que me gustaría decir es que, por más que enormemente fructífero e interesante, no creo que el análisis heideggeriano del utensilio agote todo lo que éste es. Es cierto que el uso de un útil se caracteriza por cierta entrega y abandono a un mundo dado y a la tierra, por el carácter atemático de la relación entre el útil y el mundo y la tierra al que alude Heidegger. Sin embargo, Heidegger parece en ocasiones menospreciar la capacidad de los útiles, incluso los aparentemente más comunes y triviales, para alterar, transformar nuestra relación con el mundo y con la tierra. Y probablemente a esto aludía Latour cuando señalaba que también en estos objetos triviales que nos rodean «están presentes los dioses»: también en ellos acontece la verdad, también en ellos se crea mundo, también ellos traen-aquí la tierra. Sin embargo, como señalábamos y como supo ver bien Heidegger, esto ocurre de un modo singular: de una manera atemática, impensada, inconsciente. En nuestro constante trato cotidiano con útiles o artificios tecnológicos nos entregamos a su uso y olvidamos lo que éstos tienen de «un-geheuer», de «monstruoso» («Monstruoso» en un sentido que nada tiene que ver con una valoración, con un rechazo, sino con el reconocimiento de lo que estos transforman y de nuestro desconocimiento del alcance de estas transformaciones).

Es en este contexto donde cobran interés las «obras del arte» por esa capacidad a la que alude Heidegger para «abrir-mundo» en el sentido de sacar a la luz, poner de manifiesto todo eso que en nuestro trato habitual con las cosas es efectivo pero latente, atemático (y que, en su conversión en objetos de la mirada teórica, simplemente desaparece, se diluye en la separación entre lo objetivo y lo subjetivo); por su capacidad para «dejar-ser-tierra» a la tierra en el sentido de mostrar el carácter cerrado, irreductible, misterioso, de esa red

de dependencias en la que nos hallamos inmersos. Por su capacidad, por tanto, para que «emerja lo inseguro y desaparezca todo lo que hasta ahora parecía seguro»⁴².

Si esto es lo que hace el arte, ¡bienvenido sea el arte! Pues entonces el arte es hoy más necesario que nunca. Sin embargo, estoy convencido de que además del arte es hoy más necesaria que nunca la reflexión filosófica acerca de lo que son las cosas y acerca del modo en que éstas, su producción e invención, su uso o su desuso, alteran y transforman tanto nuestro mundo como a nosotros mismos. Como ha señalado Latour, un elemento característico del pensamiento moderno ha sido el modo en que hemos entregado el análisis de las cosas a los científicos y los ingenieros. Ha sido a ellos a quienes que les ha correspondido decir cómo son las cosas, cómo se comportan, qué es lo que ocurre cuando las manipulamos y transformamos. A la filosofía, en todo caso, le ha correspondido analizar cómo se nos manifiestan las cosas a nosotros, los humanos, cómo diferentes estructuras subjetivas, sean estas cognitivas, lingüísticas, sociales o culturales, condicionan nuestro acceso a las mismas y nuestra relación con ellas⁴³. Frente a ello, Latour reivindica la urgencia de situar a las cosas mismas, al modo en que ellas también condicionan y articulan nuestro propio ser, en el centro de la reflexión filosófica⁴⁴. Tras siglos en los que el pensamiento ha seguido la observación kantiana según la cual en el fondo todas las grandes preguntas filosóficas se resumen, de un modo u otro, en la pregunta ¿qué es el hombre?, urge dice Latour, devolver al hombre «su otra mitad», aquella que pertenece a las cosas con las que siempre ya y constantemente nos hallamos vinculados y entrelazados⁴⁵. Pues bien, me atrevo a afirmar que ésta será una de las tareas fundamentales de la filosofía en las décadas que vienen. A nosotros nos corresponde examinar si Heidegger tendrá o no algo que decir en este debate.

Referencias bibliográficas:

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1993.

42 UK cit. p. 54.

43 LATOUR, *Reensamblar lo social*, Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 122 y s.

44 Como observa Latour, la tradición occidental ha desarrollado multitud de narraciones acerca del modo en que sujeto, entendido de diferentes modos, ha constituido el objeto. Sin embargo, nadie ha narrado «el otro aspecto de la historia», es decir, cómo los diferentes objetos con los que humanos desde nuestro origen mismo nos hemos asociado nos han constituido como aquello que somos (Latour, *Nunca fuimos...* cit., p. 123).

45 LATOUR, *Nunca fuimos...* cit., p. 199.

HEIDEGGER, M.: «Die Zeit des Weltbildes» en: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M.: «Das Ding» en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske, 1997.

HEIDEGGER, M.: «Bauen, Wohnen, Denken» en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske, 1997.

HEIDEGGER, M.: «Der Ursprung des Kunstwerkes» en *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1989.

LATOUR, B.: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

LATOUR, B.: «Spheres and Networks. Two way to reinterpret Globalization» en *Harvard Design Magazine*. Spring/Summer, 30, 2009, pp. 138-144.

LATOUR, B.: *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial, 2008.