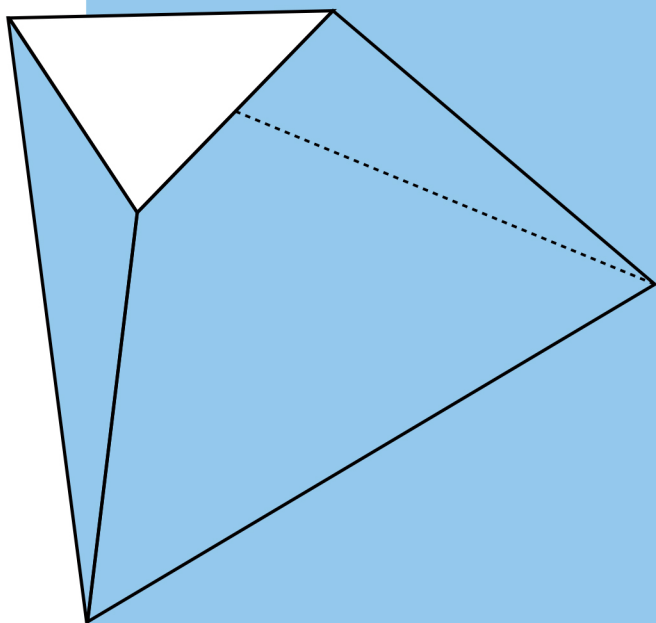


GRAHAM HARMAN

HACIA EL REALISMO ESPECULATIVO

---

Ensayos y conferencias



CAJA  
NEGRA

GRAHAM HARMAN

HACIA EL REALISMO ESPECULATIVO

---

Ensayos y conferencias

Traducción / Claudio Iglesias  
Edición al cuidado de Florencio Noceti

CAJA 03  
NEGRA  
FUTUROS  
PRÓXIMOS

Hecho el depósito que marca la ley 11.723  
Queda prohibida la reproducción total o parcial de  
esta obra sin la autorización por escrito del editor.  
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Harman, Graham  
Hacia el realismo especulativo  
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:  
Caja Negra, 2015.  
296 p.; 19x12,5 cm.  
Traducido por: Claudio iglesias  
ISBN 978-987-1622-35-1

1. Filosofía. I. iglesias, Claudio, trad. II. Título  
CDD 190

Todos los ensayos de este libro aparecieron con anterioridad en *Towards speculative realism: Essays and lectures*, publicado originalmente en UK por John Hunt Publishing Ltd. en 2010, excepto "La estética como cosmología", "McLuhan al máximo" y "Greenberg, Duchamp y la próxima vanguardia".

© Graham Harman

© Caja Negra Editora, 2015

## Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina  
info@cajanegraeditora.com.ar  
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:  
Diego Esteras / Ezequiel Fanego  
Producción: Malena Rey  
Diseño de Colección: Consuelo Parga  
Maquetación: Julián Fernández Mouján  
Corrección: Mariana Lerner

## ÍNDICE

- 9 Nota a la edición  
por Claudio Iglesias
- 13 La teoría de los objetos en Heidegger  
y Whitehead
- 39 Bruno Latour, el señor de las redes
- 71 Filosofía orientada a objetos
- 85 El *revival* de la metafísica en la  
filosofía continental
- 105 La estética como cosmología
- 125 La naturaleza física y la paradoja  
de las cualidades
- 147 Espacio, tiempo y esencia desde  
un enfoque orientado a objetos
- 183 La teoría del ensamblaje
- 219 Los objetos, la materia, el sueño y la muerte
- 229 McLuhan al máximo
- 265 Greenberg, Duchamp y la próxima vanguardia



## LA TEORÍA DE LOS OBJETOS EN HEIDEGGER Y WHITEHEAD



*El texto de esta conferencia fue presentado en la noche de Halloween de 1997 en la Universidad DePaul, frente a un público en su mayoría compuesto por estudiantes de maestría y profesores de la universidad, como Bill Martin y Angelina Nuzzo. Si bien yo venía haciendo esfuerzos intermitentes por leer a Whitehead ya desde 1986, fue recién en el verano de 1997 que Whitehead (junto al gran filósofo vasco-español Xavier Zubiri) comenzó a desviarme de un punto de vista hasta entonces fuertemente heideggeriano. Este texto fue entonces el primer intento de reorientar mi trabajo sobre Heidegger bajo la influencia de la ontología deshumanizada de Whitehead. La sección propiamente sobre Heidegger termina con una pista de lo que en ese momento estaba apenas en formación: la idea (inspirada en el mismo Whitehead) de que las interacciones entre objetos inanimados presentan la misma estructura del “como” de la cognición humana. La interpretación de Whitehead provista en la segunda mitad tiene algunos rasgos poco ortodoxos, por ejemplo el mitigar la importancia del concepto de “sociedad” y tratar a todas las entidades como “entidades actuales”. Pero así y todo, seguiría defendiendo esta interpretación al día de hoy.*

---

Esta conferencia busca proveer un compendio rápido y vivaz de las perspectivas ontológicas de Martin Heidegger y Alfred North Whitehead. Es posible que el trabajo de estos

pensadores, en combinación, represente el punto más alto alcanzado por la filosofía en el siglo xx. Pero, mientras que cada uno de ellos por separado tiene el apoyo de miles de admiradores, sus seguidores se comportan de una forma tan facciosa, son tan mutuamente invisibles unos para otros, que es raro encontrar una única voz capaz de elogiar a los héroes de ambos bandos. Y sin embargo, no es difícil mostrar que Heidegger y Whitehead están definitivamente unidos al haber sido pioneros, los dos, de una nueva *teoría de los objetos* en la filosofía: una teoría que no ha recibido un desarrollo adecuado, sin embargo, por parte de ninguno de los dos campos. Mi propuesta no implica que sea necesario buscar una suerte de acuerdo filosófico definitivo entre las partes, no más que lo que un tiburón y un pulpo deben acordar para vivir en la misma bahía. Pero, sean las que sean las similitudes o las diferencias entre estas dos figuras centrales, vamos a encararlas mediante dos estrategias distintas. En los dos casos se presenta una dificultad única.

Los escritos de Whitehead describen abiertamente el mundo como un teatro ocupado por incontables objetos: electrones, rayos x, rocas, flores, estalactitas, cometas y animales tanto como músicos, científicos, minas de cobre, monasterios y bombas. Estos personajes recurrentes, desparramados a lo ancho del planeta, no pueden sino afectarse unos a otros: disfrutarse o temerse, bloquearse o destruirse entre sí. Otros decaen rápidamente por el daño de la radiación y la colisión, o debido a un violento desbarajuste interno. Nuestro tema hoy consiste en defender en gran medida esta mirada sobre la realidad: la del mundo como un sistema de duelos, seducciones y objetos turbulentos; un punto de vista que puede ser atribuido a Whitehead de forma explícita. Y debido a que la mayor obra sistemática de Whitehead, *Proceso y realidad*, es, probablemente, poco familiar para la mayoría de ustedes, dedicaremos la mitad de la noche a clarificar su terminología principal.

Con Heidegger ocurre más bien lo contrario: sus conceptos básicos son muy conocidos para la mayoría de los defensores de la filosofía continental, a un punto tal que cualquier simple repaso de términos puede llegar a ser considerado tedioso. Por esta razón, nuestra tarea en relación con Heidegger es diferente. En verdad, lo que hay que demostrar es que los términos “teoría de los objetos” puede aplicarse con éxito al pensamiento de Heidegger. En sus obras, parece que nos encontramos solo con referencias pasajeras a los martillos, las regaderas o los puentes. El verdadero drama parece estar en otra parte: en la esfera del *Dasein* humano y la historia de su críptica relación con el ser. Aquí voy a hacer exactamente la argumentación contraria y a sostener que las perspectivas de Heidegger hacen forzosa una teoría de los objetos; y que el ser humano que se pregunta por el ser no es ningún privilegiado sino apenas un caso interesante de la guerra continua que se da incluso entre gotas de agua indiferentes o aturcidas plantas salvajes; y que, en lugar de necesitar de una argumentación textual paciente, esta perspectiva puede extraerse con claridad y de una manera muy intuitiva de los pasajes iniciales de *El ser y el tiempo*.

Así es que la primera mitad de esta conferencia ofrece una lectura compacta y poco ortodoxa de Heidegger, mientras que la segunda se aboca a presentar un sumario menos arriesgado de la posición intelectual central de Whitehead. El objetivo final de lo que voy a proponerme expresar es hacer espacio, en el marco de la filosofía continental del presente, para una faceta de la filosofía especulativa más audaz que las que actualmente se permiten.

## PARTE 1. HEIDEGGER

Si ignoramos las monografías estudiantiles recolectadas en el volumen 1 de la *Gesamtausgabe*, podemos decir que *El ser y el tiempo* no es solo el mayor libro de Heidegger, sino

también el primero. Si ignoramos también la “Introducción” (que en verdad fue escrita al final), así como las veinte y algo de páginas de metodología que le siguen, encontramos que la primera aparición filosófica de Heidegger es su famoso *análisis de las herramientas*. Si bien este detalle no es de una importancia superlativa en sí mismo, tampoco es una casualidad. De hecho, puede mostrarse que cada aspecto llamativo de la obra filosófica de Heidegger tiene sentido solo bajo la luz de la descripción del “equipamiento”.

El análisis del martillo no es la elaboración de ningún “pragmatismo” ni la defensa de la “prioridad de la razón práctica”, como tantas veces se ha dicho. De hecho, el análisis de las herramientas en *El ser y el tiempo* no tiene nada que ver con el uso humano, sobre todo tiene que ver con las herramientas en sí mismas. Caminando sobre un puente, me encuentro a la deriva en un mundo saturado de equipamiento: las vigas y los pilones que me sirven de apoyo, el duradero poder del concreto bajo mis pies, la textura densa e inflexible de la piedra en la base del puente. Lo que al principio aparece como el acto simple y trivial de caminar se encuentra enmarañado, en realidad, con una intrincada red de herramientas, pequeños dispositivos implantados que vigilan nuestra actividad, sostienen o resisten nuestro esfuerzo como ángeles o fantasmas traslúcidos. Cada uno de estos objetos ejerce un efecto específico sobre la realidad. Los pestillos y las trenzas no son hechos neutrales, sino que se adjudican un poder definitivo en el cosmos gracias a su densidad y resistencia. Compitiendo siempre entre ellos, estos útiles arrojan su peso al mundo, cada uno cómodamente instalado en un pequeño nicho de la realidad.

Vista de este modo, la herramienta tiene dos características específicas. La primera es su invisibilidad. Los paneles y remaches de un puente hacen su trabajo en silencio, retrocediendo tras bambalinas y dejando que sus efectos sean consistentes en el tiempo, aun si no se hacen notar. Esto es verdad incluso en lo relativo a los útiles que surgieron en el



pasado prehumano: la presión del aire a nuestro alrededor, o la gravedad que atrae a los objetos al centro de los planetas y los soles. El punto importante no es tanto que podamos *manipular* las herramientas, sino más bien que forman una infraestructura cósmica total de fuerzas artificiales, naturales y quizás sobrenaturales, poderes que asedian todas nuestras acciones hasta un grado infinitesimal. En definitiva, las herramientas no “se usan”; las herramientas simplemente *son*, están ahí. El trabajo de ser [*The work of being*] que conforma la realidad de las herramientas siempre se retrae de la vista. Este es su primer trazo. El segundo es su *totalidad*. Ninguna herramienta actúa en el vacío; la ontología no permite acciones a distancia. El más irrelevante clavo o cuadrado de asfalto naufraga en un entorno de cemento, puentes atirantados, vehículos, temblores y vibraciones aleatorias. Además, el puente tiene una realidad totalmente distinta de cualquier entidad que encuentre; es enteramente distinto de las gaviotas, de los caminantes ocasionales y de los que conducen rumbo a un espectáculo o un funeral. El impacto del equipamiento, la realidad de las herramientas, depende enteramente de su posición cambiante dentro de varios sistemas de realidad.

Podemos ver que, en primera instancia, la herramienta se retrae de cualquier mirada. Lo que Heidegger llama “ser a la mano” se dice que se mantiene invisible a excepción de ciertos casos especiales, el más famoso de los cuales es la “herramienta rota”. La mayor parte de las veces, la atención de un conductor se remite al auto como una unidad integral, con usos, beneficios y desventajas puntuales; solo la disfunción o el daño irreparable de un motor o una línea de combustible nos recuerda que el auto está hecho de piezas finitas y vulnerables. Cuando la herramienta se rompe, dice Heidegger, perdemos nuestra confianza simple en ella y nos volvemos conscientes de la herramienta “como” herramienta. En este aspecto, un importante punto es pasado por alto casi siempre. Existe la tendencia muy común, pero

equivocada, de leer la herramienta rota de Heidegger como una suerte de anécdota empírica (“¿alguna vez te has dado cuenta de que cuando estamos usando algo normalmente no le prestamos atención?”) cuando en verdad se trata de una noción mucho más penetrante. No importa lo mucho que se rompa la herramienta, no importa cuán profundamente la sometamos a la disección o el análisis, lo que sea que surja *nunca* será la herramienta en su ser, en su acción silenciosa y sin rostro gracias a la cual se une al universo de las fuerzas. Dicho de manera más simple: existe un abismo absoluto entre el ser a la mano y la presencia. No es posible ningún pasaje real entre ellos, en la medida en que la herramienta como fuerza bruta subterránea y la herramienta como brillante superficie tangible son mutuamente imponderables. En otros términos, la estructura del “como” es incapaz de variar o mejorar. No importa cuántas facetas del motor podamos develar o catalogar para nosotros mismos: no estaremos realmente más cerca de la herramienta en su ser de lo que estábamos antes.

Podemos mencionar también un segundo error, igualmente común, entre los lectores de Heidegger. Se trata del presupuesto de que los conceptos de “ser a la mano” y “presencia a la mano” apuntan a clasificar dos diferentes tipos de objeto: el primero compuesto por taladros, cinceles o sierras; el segundo de entidades naturales como árboles, nubes e “inútiles” montones de tierra. De un lado, se cree, utilísimas palas y vías férreas; del otro lado, bosques, cavernas y lagunas no humanas. Esta separación, puede mostrarse fácilmente, es incorrecta. En primer lugar, incluso herramientas oficialmente aprobadas como tales, como los martillos, se encuentran con frecuencia en la forma de la presencia a la mano: así se comportan cuando descansan sin objetivo alguno, cuando no se las utiliza en ninguna actividad específica. Al mismo tiempo, debería ser claro que *toda* entidad tiene un ser a la mano: no en el sentido derivativo de ser un “medio para un fin”, sino en el sen-

tido primario del “acto de ser”, de desencadenarse sobre el ambiente. Lejos de describir dos tipos de entidades, los conceptos heideggerianos de *vorhanden* [(lo que es) presente] y *zuhanden* [(lo que está) a la mano] describen un dualismo universal transitivo a todas las entidades, una inversión que ocurre en los seres humanos y los perros tanto como en la materia inanimada. En cuanto esta inversión o *Umschlag* busca ser una traducción del concepto aristotélico de *metabole*, toda ontología puede considerarse una metontología, un término valioso que Heidegger sin embargo abandona demasiado pronto. Toda realidad, nos muestra, yace en un estado de “metabolismo” entre la furia desenfadada de las herramientas y las fachadas encantadoras a través de las cuales, y solo a través de las cuales, las encontramos.

Entonces, el equipamiento es global; las entidades son herramientas. Las entidades están fracturadas entre su actividad irreductiblemente velada y la tibieza de sus contornos chispeantes. Por esto, el análisis de las herramientas efectuado por Heidegger no es solo un boletín local sobre la rotura de los martillos; más bien, intencionalmente o no, la filosofía entera aparece crudamente redefinida como el tema de la herramienta y la herramienta rota, la constante inversión de la acción secreta de las cosas en su perfil práctico y explorable. También se puede demostrar que todos los intentos hechos por Heidegger para escapar de este dualismo sencillo y repetido colapsan, con rapidez, en la situación de la herramienta y su disfunción.

Su perspectiva sobre la teoría, por ejemplo, no hace más que mostrarnos que la estructura del “como” emerge de una contextura previa de significado: la teoría no nace aislada, sino que existe cuando descubre los significados no temáticos en los que estamos involucrados con anterioridad al comportamiento teórico. Desafortunadamente, lo mismo ocurre con el estupor preteórico más apático, o con los estados de desorientación y aturdimiento, a pesar del

intento de Heidegger de proveer a la teoría de un estatus más alto. Incluso en estos casos, el *Dasein* es arrojado a un mundo que todavía se le revela de algún modo, de una manera o de otra.

Lo mismo puede decirse del espacio: para Heidegger, la espacialidad también es capaz de liberar a los objetos del sistema universal del significado hacia regiones distintas y concretas. Pero debe notarse que esto ocurre también con la realidad no espacial, como cuando el éxtasis o la desesperación ascienden desde el fondo de nuestro estado de ánimo y se hacen de pronto claros en nuestra conciencia. Por eso, incluso el análisis del espacio y la teoría nos dan más ejemplos de la inversión entre la herramienta y la herramienta "como" herramienta, sin decirnos nada único respecto de la teoría o del espacio en sí mismos. El curso que toma *El ser y el tiempo* desde el análisis del martillo en adelante no es una expansión, sino una implosión: todos los problemas específicos son devorados por la cuestión única del sistema de herramientas y su disfunción en unidades reconocibles. Puesto que ninguno de estos términos (herramienta rota, teoría, espacio) se diferencia realmente para Heidegger, podríamos usarlos como sinónimos, palabras clave que refieren a la repetida dualidad primordial de la que Heidegger no puede escapar. Por eso, junto a la etiqueta "teoría de la herramienta y la herramienta rota", podríamos también llamar al pensamiento de Heidegger "la filosofía del *como*" o "la filosofía de las herramientas y el espacio".

En última instancia, el mismo destino tiene el concepto heideggeriano de temporalidad, aunque este señalamiento resulte más polémico. Para dejarlo en claro, volvamos al análisis del puente. Vimos que el puente no existe simplemente como un bloque físico obvio; más bien, su realidad difiere completamente con relación a las esperanzas y los temores puntuales del observador. El término utilizado por Heidegger para la relación entre un observador

y aquello que encuentra es, simplemente, "proyección". Quien sea que se encuentre con la cosa-puente se ve arrasado a un sistema de significado definido por el punto terminal de sus acciones; la proyección es la "futuricidad" de Heidegger. Y es, también, transitiva a cualquier situación. Del mismo modo, el *Dasein* proyecta posibilidades solo sobre la base de aquello que ya encuentra a su lado: en otras palabras, las herramientas en sí mismas son el pasado. Más allá de los esfuerzos continuos y equivocados para situar la estructura de la temporalidad fuera de las cosas específicas, y a pesar de la tendencia recurrente de la mayoría de los heideggerianos a tratar los objetos específicos con el respeto que merece la viruela, la temporalidad extática no es más que el duelo siempre presente entre la acción retraída y oculta de la herramienta y su perfil radiante que salta a la vista de acuerdo con la posición del observador en la realidad. El efecto del puente es pasado, pasado intemporal, pero se muestra como una fuerza diferente frente a las gaviotas, los pescadores, los vendedores ambulantes y los batallones.

Y ahora debemos ocuparnos de un aspecto todavía más sutil y controvertido del tema: el análisis de la temporalidad del puente no tiene nada que ver con el tiempo. Por increíble que pueda parecer, Heidegger no ofrece una teoría del tiempo de ningún tipo. Podemos imaginarnos que el tiempo repentinamente queda congelado, el Universo petrificado para siempre en su estado actual. Heidegger no puede evitar este experimento mental ni las conclusiones a las que conduce. La idea de que el tiempo no pueda ser reducido a instantes cinemáticos individuales no se encuentra en ningún lado en su obra escrita, como muchas veces se supone erróneamente. Esa es más bien la idea de Bergson, y plantea un problema que Heidegger, simplemente, nunca consideró. Notemos que incluso en nuestra imaginaria situación, en la que el Universo queda vacío de tiempo, con cualquier esperanza de ver un futuro distinto perdida para

siempre, incluso en esas condiciones, el análisis extático de Heidegger sigue funcionando. Incluso en esas condiciones cada organismo que se encuentra con el puente, se lo encuentra de una forma específica, lo confronta con una proyección particular, sin que importe si existe o no el mañana. Como reconoce Lévinas, lo que Heidegger nos ofrece no es una teoría del flujo del tiempo, sino una articulación sistemática y sin precedentes del instante. En otras palabras, la objeción heideggeriana a la noción del tiempo como una secuencia de instantes puntuales no es efectiva contra los instantes mismos, sino solo contra la *secuencia*. Siempre y cuando el "instante" no se confunda con una obvia unidad presente a la mano, se evitará el fracaso de las teorías del tiempo tradicionales. En suma, no hay nada en la celebrada teoría heideggeriana del tiempo más que otra versión de la lucha entre la herramienta y la herramienta rota, o entre la ejecución y la superficie: entre la cosa en su ser y la llamada proyección "temporal" que la despliega en algún lugar de nuestra conciencia. Por lo tanto, otro sinónimo para lo que hemos llamado la filosofía de la herramienta y la herramienta rota, o filosofía de la herramienta y el espacio, sería una teoría de *el ser y el tiempo*. Y eso es lo que finalmente evoca el título del libro: la diferencia entre el sistema unitario del ser y su fragmentación en objetos variados.

Hacia donde quiera que vaya, no importa lo lejos que trate de escapar, Heidegger será perseguido por la compulsiva rearticulación de este primer principio asombrosamente radical. Todos los esfuerzos por superarlo fracasan de inmediato. Así ocurre, y de forma muy dramática, en el bello curso de 1929-1930, con sus intentos de proveer un análisis de la vida animal. Por detallada que pueda ser la mirada de Heidegger en sus experimentos con la animalidad, por amorosas que nos resulten sus especulaciones sobre diversos tipos de órganos corporales, hay algo que falta en el análisis. Concretamente, no vemos huellas de la mayoría de

los rasgos distintivos de la vida ya enumerados por Aristóteles en *Acerca del alma*. Heidegger no nos dice nada sobre la nutrición, sobre la reproducción ni sobre el movimiento autogenerado. Solo uno de los rasgos aristotélicos queda en pie, y es la *aisthesis* (percepción), lo que explica la incapacidad de Heidegger para decir algo interesante sobre la vida de las plantas. E incluso su exposición de la percepción no es tan detallada como resultaría en manos de otros pensadores. El interés de Heidegger en la percepción se restringe a la estructura del "como". Todos sus intentos por establecer diferencias entre lo humano y lo animal giran alrededor de una supuesta distinción entre una versión plena y una versión empobrecida de esta estructura. Pero el procedimiento está condenado al fracaso, ya que hemos visto que la estructura del "como" es vehementemente primitiva, incapaz de la menor variación. No hay una versión de etiqueta negra de esta estructura, a la que los humanos tendrían un acceso privilegiado. El ser humano no está más cerca de la carne "como" carne de lo que podrían estarlo un perro o una mariposa: para todas estas entidades, la herramienta, el efecto-carne, se ha retraído para siempre en el reino invisible de la eficacia. La estructura del "como" es una tierra media traslúcida, un esqueleto estructural absolutamente invariable de la realidad, y no puede utilizarse como una varilla de medición para distinguir entre las formas de pensar de diferentes clases de organismos.

En este punto, también, puede verse por qué la supuesta prioridad del *Dasein* en Heidegger no puede mantenerse. El atributo supuestamente peculiar de esta entidad es, se nos dice, la comprensión del ser. El *Dasein* no solo es, como el papel y el polvo; el *Dasein* también *capta* de cierta forma el ser de las entidades que encuentra. Pero la noción de que por eso el *Dasein* es una especie de punto de partida trascendental para la cuestión del ser es claramente falsa, incluso si el mismo Heidegger es el primero en leer su filosofía en este sentido. Ninguna forma de captar

o percibir por parte del *Dasein* puede ocurrir aisladamente, sino que toda esta comprensión debe, ella misma, tener lugar solo a través de la mediación de la estructura del "como": el ser es así comprendido "como" una cosa u otra; las piedras y las tijeras son comprendidas "como" lo que son más que como otra cosa. Pero el "como" solo existe en su emergencia desde la realidad más primordial de la cosa entendida: en el teatro de la herramienta y su disfunción, en el más amplio sentido de estos términos. Por eso, la clave de *El ser y el tiempo* no es la analítica existencial del *Dasein*, que solo sirve para colapsar todos los posibles modos y eventos en un punto singular ambivalente, sino el análisis de la herramienta.

Es momento de darle un mayor peso a un tema que ya ha aparecido varias veces: el abuso de la estructura del "como". Esta estructura de percepción hace que las herramientas, de alguna manera, se vuelvan visibles "como" lo que son, así como el martillo roto devela su función previamente oculta. Pero también hemos dicho que, sea lo que sea que se vuelva visible de esta manera, no es la herramienta misma en su eficacia. No hay nada que pueda hacer converger el submundo oscuro del objeto en su vida secreta con la aparición perceptible del martillo que ahora flota ante nuestros ojos. Se trata de dos realidades mutuamente imponderables, dos mundos distintos. En términos más familiares, el efecto del martillo nunca puede llegar a la presencia. Pero no solo es imposible que el martillo en sí mismo se haga visible; tampoco podemos apuntar a él como a una especie de *telos* regulativo, un caso límite ideal al que nuestras sucesivas exploraciones del martillo al menos pueden dirigirse. Incluso una mirada distraída del puente capta el puente "como" lo que es hasta cierto punto, en lugar de simplemente confiar en él. No llegamos más cerca del puente en sí mismo si lo estudiamos de modo riguroso bajo las condiciones de prueba mejor planificadas.



Podemos extraer otro ejemplo de los textos de Heidegger: es el caso del *Angst*, en el que el *Dasein*, se nos dice, se enfrenta con la nada. El problema es que Heidegger llega a afirmar que el *Dasein siempre* se enfrenta con la nada, incluso cuando el *Angst* aparentemente ausente se encuentra "dormido", como él mismo dice. Pero no pueden ocurrir las dos cosas a la vez. Heidegger no puede decir que la nada permea la realidad siempre y en todas partes, y al mismo tiempo saludar al *Angst* como la experiencia de la nada *par excellence*. Justamente porque ni siquiera el *Angst* tiene una relación privilegiada con la nada "como" nada. La opacidad nubla la estructura del "como" en este sentido tanto como en todos los otros. En esta dirección podrían leerse los resultados de *La voz y el fenómeno* de Derrida contra la autocomprensión de Heidegger. En todo caso, el mal uso del "como" a la manera de un acercamiento asintótico a las cosas mismas se revela totalmente inválido.

A menudo, Heidegger propone una distinción entre *gründen* y *stiften*, es decir, entre la fundamentación que propone el pensador y el acto de instituir que lleva a cabo el poeta. El trabajo de la fundamentación debería en principio ser capaz de desenterrar el trasfondo oscuro de las condiciones de cualquier evento, poniéndolo a la luz del día. Pero hemos dicho que esto es imposible, que el efecto de fondo del equipamiento no puede hacerse visible en lo más mínimo, ni siquiera de manera aproximada. Por la misma razón, y siguiendo las reglas del mismo Heidegger, la fundamentación es *imposible*. Y por eso, y por increíble que parezca, la verdad no puede ser *aletheia*. Al igual que la estructura del "como", la cabeza de Jano del velo y el develamiento permanece impertérrita. Ningún desocultamiento puede acercarnos ni una pulgada más cerca de la herramienta en sí misma, en su realidad ejecutante. Sea lo que sea que digan los campeones del "giro" heideggeriano, la frase "ser y verdad" no nos dice más sobre la realidad que lo que ya nos dijo la frase "herramienta y herramienta rota".

Si la fundamentación es imposible, solo queda una alternativa en el sistema de Heidegger, tanto para la filosofía como para la poesía o para cualquier otra cosa: *stiften, bilden, bauen*: instituir, formar, construir. Por el momento, esta alternativa es todavía muy vaga; y sin embargo parece una opción prometedora, al menos en términos negativos. Lo que está "formado" o "construido" para Heidegger es un símbolo, ya sea que se trate de un nudo en un pañuelo o de una imagen en medio de un poema de Trakl. Heidegger suele referirse al lenguaje en su totalidad como una formación de símbolos o signos. Pero antes de seguir servilmente el hábito de nuestra época y cargar todo el peso de la filosofía sobre las espaldas del tema del lenguaje, deberíamos percibir otros usos del concepto de *bilden* en Heidegger. El organismo *forma* su órgano, que no es justamente un símbolo en el sentido estrecho del término. E incluso en referencia a la pala inerte, dice Heidegger que *es bildet sich eine Leere*: "se forma un vacío" en medio de la pala.

Por el momento, no necesitamos exponer los rasgos positivos de esta forma extendida de simbolización. El factor importante aquí sigue siendo negativo: el símbolo no es la mera evocación de un fondo estacionario en su dualismo inmóvil. La formación de cada símbolo es diferente, y diferente de una forma concreta: por eso, todo objeto puede ser comprendido, y solo puede ser comprendido, como un tipo de *bilden*, como la institución de un tipo de realidad extremadamente concreta. Un satélite desata unos poderes desconocidos para las minas o los medicamentos; un libro es un medio distinto de una espada o un átomo de carbono. Otra manera de formularlo: los objetos son medios, agentes naturales o artificiales sueltos en el mundo como animales; tan encantadores y mortales como ellos.

Cada objeto es un acontecimiento complejo e irreducible; como ocurre con la luna, una cara de la herramienta

permanece a oscuras en el silencio de su órbita, mientras la otra cara nos ilumina y desafía con su borbotante superficie. Ningún objeto, por banal que sea, es solo el representante vacío de una reserva fija de presencia calculable. Por inocente que parezca un objeto hace, de todos modos, incisiones en el ser, explota en sus poderes en un nivel que siempre se escapa de nuestra vista. El fracaso de Heidegger para computar este hecho lo lleva a formular aseveraciones tan fáciles de contradecir que hacerlo podría parecer una fanfarroneada. Por eso vamos a hacerlo rápido. Si entendemos la tecnología como el triunfo de la presencia sobre la retracción epocal del ser, estamos cayendo precisamente en las inexactitudes típicas del mal uso de la estructura del "como". En este caso, ninguna diferencia concreta entre distintos objetos podría considerarse más que como algo vulgar. Nos parecería irrelevante movernos del hacha de hierro a la bomba de hidrógeno, o de las semillas de trigo clonado a un par de millones de cadáveres. Es más: en términos filosófico-históricos, parecería que un estante completo de conceptos (*eidós*, *actus*, mónada...) no son más que epifenómenos intercambiables de un creciente olvido del ser, un gobierno de la presencia a la mano cuyas transformaciones a través de las épocas solo se manifiestan como una ocurrencia tardía.

Y mientras la muy admirada destrucción heideggeriana de la historia de la ontología es un estudio impresionante de la tradición filosófica, también contiene pocas sorpresas para quien se familiarice con los primeros tres o cuatro volúmenes. Como muchos otros temas heideggerianos, la destrucción histórica es en realidad una implosión en la cual la historia entera de la filosofía camina sobre el fuego de la presencia a la mano, el archienemigo de Heidegger de toda la vida. Por eso es que, más allá de la estatura de Heidegger en la filosofía del siglo xx, su evidente superior como lector de textos filosóficos es Deleuze. Pues es Deleuze quien define la filosofía (de manera suficientemente interesante)

como "creación de conceptos". Y describe estos conceptos como fuerzas independientes que atraviesan y fragmentan la realidad, dispositivos cibernéticos tan nobles y límpidos como los tigres de Bengala.

Podemos cerrar esta sumaria exposición de temas heideggerianos con una particularización importante. Al criticar el mal uso de la estructura del "como" entendida como una vara de medición y no como la realidad invariable que es en verdad, oponíamos la "fundamentación" (que es imposible) a otro concepto de Heidegger: el de fundar, construir o instituir. Pero incluso esta alternativa permanece encerrada en el horizonte agobiante de la dualidad siempre presente entre la herramienta y su disfunción. Ni un centímetro cuadrado del cosmos es ajeno al dominio de esta oposición obsesiva.

Solo si llevamos la estructura del "como" a este punto de dominio absoluto podemos llegar a tener una ansiedad genuina por aquello que se le escapa. Y hay algo que se escapa: un segundo eje, raramente señalado, que cruza el consabido drama heideggeriano entre lo oculto y lo revelado, la herramienta y su disfunción. Este segundo principio es, de hecho, dominante en el pensamiento de Heidegger ya en 1919 pero, para evitarnos un desvío distractivo, podemos resumirlo del siguiente modo. Sucede que no existe solo una dualidad entre la herramienta y su aparición, sino que la aparición misma se disocia en dos corrientes opuestas. Como se hace especialmente claro en el *Angst*, aunque siempre es verdad, hay una diferencia entre el contenido específico de cualquier percepción y el hecho básico de que nos encontremos dispuestos hacia tal percepción, sea la que sea. Una apariencia no es solo la emergencia de una herramienta oculta en una forma concreta: una apariencia también exige nuestra sinceridad, hace que gastemos energía vital en tomarla seriamente. Como podría decir un subvalorado autor de nuestros días: el objeto no es solo una simulación, sino también una

seducción.<sup>1</sup> Pero el mismo quiebre tiene lugar al interior de las herramientas invisibles. La piedra y la hoja de papel en sí mismas no son meramente el ejercicio de una fuerza anónima: su realidad tiene cierto carácter o *consistencia*, en el sentido en que podemos hablar de la consistencia de un líquido o de la nieve. Y es así más allá de cualquier percepción que podamos tener de dichos objetos. De hecho, es fácil ver que este segundo principio de división es un sucesor remoto del tradicional abismo que se abría entre existencia y esencia.

En resumen, para Heidegger hay *dos* ejes que cortan la realidad. Parte de la dificultad para ver este tema surge del uso indiscriminado del término “diferencia ontológica” en referencia a ambos ejes. En cualquier caso, el resultado de tener dos principios, y no uno, es que el típico esquema heideggeriano de la herramienta y su disfunción se hace repentinamente mucho más complejo. La realidad se separa ahora en cuadrantes: la cosa se convierte en un cuádruple. Incluso si este no es exactamente el mismo cuádruple inescrutable de Heidegger, aunque en verdad lo es, deberíamos analizarlo como un rasgo ineludible de la realidad del equipamiento. Otra tesis posible, que no podemos desarrollar aquí, es que la relación de los cuadrantes dentro del objeto configura la forma original de *stiften*: una contraposición de los ejes de la realidad unos con otros. Si el cuádruple define a la cosa como una suerte de átomo múltiple, la “construcción” o “formación” de objetos-signo descrita por Heidegger debe, de alguna manera, separar el átomo de forma tal que sea posible la creación de nuevas realidades. Por eso los objetos deben considerarse medios que de alguna forma logran liberar la tensión entre los cuadrantes del mundo.

---

1. Referencia a Jean Baudrillard, uno de mis autores favoritos durante la primera mitad de la década de 1990.

Para terminar estas apreciaciones algo extensas sobre Heidegger, deberíamos preguntarnos si el cuádruple existe solo para los seres humanos, o para los organismos sintientes en general. Después de todo, los objetos inanimados no parecen encontrar otros objetos “como” lo que son. Pero en verdad lo hacen, como podremos ver aun, brevemente. Imaginen que un peso de tres onzas y un peso de una tonelada son arrojados desde una misma altura sobre una casa vacía. El peso menor encuentra la casa, en un nivel primitivo, “como” una barrera, un obstáculo en su vuelo hacia abajo. El peso de una tonelada difícilmente sea resistido por la casa, y solo tendrá que sufrir un par de rasguños mientras la convierte en un montón de escombros: por lo tanto, se enfrenta a la casa “como” una pseudobarrera muy risible. Todos los objetos se encuentran con otros objetos “como” esto y aquello: “como” fáciles de destruir, “como” impenetrables, “como” formidables. Esto no quiere decir que el peso sea consciente de la casa, sino que lo que llamamos “conciencia” debe incluir mucho más que la estructura del “como”, por su parte absolutamente primitiva; que la conciencia también es una dimensión que construye y es construida, más que algo que solo fundamenta o devela. La percepción consciente debe considerarse una forma más avanzada de la maquinaria perceptible, inexplicable por la pura referencia al “como” y su mellizo oscuro, la herramienta.

Como transición rápida hacia Whitehead, vamos a introducir un nuevo término para esta relación entre los pesos y la casa, los vientos y las piedras: *prehensión*, como el opuesto de la aprehensión explícita. La piedra *prehende* el aire; el fuego *prehende* el papel; el *Dasein* *prehende* la pala.

## PARTE 2. WHITEHEAD

Las realidades primarias, desde la perspectiva de Whitehead, son las “entidades actuales”, un término del cual por