

## UN GIRO A ARISTÓTELES\*

ARISTOTLE WITH A TWIST

Graham Harman

*Southern California Institute of Architecture (SCI-Arc)*

**Resumen:** *Entre los filósofos actuales de la tradición continental, Aristóteles es uno de los menos populares entre los grandes filósofos. Este artículo sostiene, en cambio, que Aristóteles es nuestra mejor guía para salir de las trampas anti-sustancialistas del pensamiento contemporáneo. Se muestra la forma en la que Aristóteles nos ayuda a evitar tanto el “debilitamiento” (reducción excesiva hacia abajo) como la “sobreevaluación” (excesiva reducción hacia arriba).*

**Palabras clave:** *Aristóteles, Heidegger, objeto, sustancia, correlacionismo, debilitamiento, sobreevaluación.*

**Abstract:** *Among present-day philosophers in the continental tradition, Aristotle is one of the least popular of great philosophers. This article argues instead that Aristotle is our best guide out of the anti-substantialist traps of contemporary thought. A way is shown in which Aristotle helps us to avoid both “undermining” (excessive downward reduction) and “overmining” (excessive upward reduction).*

**Keywords:** *Aristotle, Heidegger, object, substance, correlationism, undermining, overmining.*

\* Traducción del inglés de Alejandra Alexia Díaz Pino. Una primera versión de este escrito se publicó en Graham HARMAN, “Aristotle With a Twist,” en Eileen A. JOY, Anna KLOSOWSKA, Nicola MASCIANDRO and Michael O’ROURKE (eds.), *Speculative Medievalisms: Discography*, Brooklyn, NY, Punctum books, 2013, pp. 227-253. La presente edición es una versión revisada y corregida por el propio autor para este número de la Revista *Estudios filosóficos*.

## INTRODUCCIÓN

En varias publicaciones he tratado el tema de los *objetos* como tema central de la filosofía<sup>1</sup>. Podría parecer paradójico citar a Heidegger como inspiración clave en esta propuesta, ya que “objeto”, entendido como la objetivación unilateral de las cosas que se reduce a su presencia “accesible” a la conciencia o a la existencia de material manipulable encuadrado en la tecnología, casi nunca es un término positivo en la filosofía de Heidegger. En la última etapa de Heidegger encontramos en la palabra “cosa” un término más positivo para la entidad individual, ya que refleja el juego cuádruple de la tierra, el cielo, los dioses y los mortales<sup>2</sup>. Podrían ser considerados términos alternativos: Bruno Latour prefiere hablar de “actores” o “actuales”<sup>3</sup>. Ian Bogost emplea el término “unidades”<sup>4</sup> de la etimología latina, cuyo equivalente griego “mónadas” de Leibniz es otro término candidato<sup>5</sup>. También hay una palabra más tradicional, “substancia”, que a veces yo mismo he usado, no tanto por su valor de impacto como para mostrar las raíces clásicas del tema de la *filosofía orientada a objetos*. Aunque toda terminología sea arbitraria, no debe ser elegida sin cuidado. Si bien es tentador acuñar neologismos para evitar ser confundido con otra persona, a menudo es posible mantener los términos tradicionales al tiempo que se eliminan limpiamente sus connotaciones ahora irrelevantes. La razón por la que prefiero el término “objeto” es simplemente por sus raíces en la tradición de la fenomenología. Husserl nos dijo abiertamente en *Investigaciones lógicas* que la experiencia está hecha de “objetos-dados en actos”, y la “cosa” de Heidegger es un intento de modificar y extender el famoso grito de batalla husserliano “a las cosas mismas”<sup>6</sup>. Al hablar, a continuación, de “objetos” no me refiero *solo* a los objetos como algo objetivado en la conciencia (aunque ciertamente existen, y deben tenerse en cuenta), sino también a los objetos descritos en el análisis de Heidegger, inconmensurable en cualquier forma que se presente ante la mente.

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, Graham HARMAN, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002; *The Quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011 y “On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy,” en Levi BRYANT, Nick SRNICEK, and Graham HARMAN (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011.

<sup>2</sup> Martin HEIDEGGER, “Einblick in das was ist,” en *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994.

<sup>3</sup> Bruno LATOUR, “Irreductions,” en *The Pasteurization of France*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.

<sup>4</sup> Ian BOGOST, *Unit Operations: An Approach to Videogame Criticism*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2006.

<sup>5</sup> G.W. LEIBNIZ, “Monadology,” en *Philosophical Essays*, Indianapolis, Hackett, 1995.

<sup>6</sup> Edmund HUSSERL, *Logical Investigations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970; Martin HEIDEGGER, *Bremen and Freiburg Lectures: Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

Sin embargo, no quiero decir que los objetos sean opuestos a los sujetos. Mucha filosofía reciente quiere salvaguardar este especial estatus del ser humano y les preocupa que hablar de objetos signifique poner en riesgo la libertad y dignidad humana al reducir todo a losas de materia física objetiva del mismo orden que el plástico, el silicio y la madera. Al mismo tiempo, esta reducción es precisamente lo que otros filósofos *quieren* conseguir por su deseo de demostrar que el reino supuestamente especial de la mente está gobernado por leyes no diferentes de las de la naturaleza física. Actualmente no simpatizo con ninguno de estos grupos. El concepto de objeto como objeto *físico* es, en espíritu, muy reduccionista y solo tiene éxito al afirmar que los objetos no físicos o de gran escala, como ejércitos, ciudades y arquetipos míticos, son meros conceptos “populares” que pueden eliminarse en favor de un estrato más profundo de lo real. Por otra parte, el concepto de sujetos humanos como una ruptura especial en el tejido del cosmos es igualmente insatisfactorio, ya que el hecho obvio de que el pensamiento humano parece ser más fascinante y complicado que el movimiento de rocas y electrones no implica la afirmación injustificada de que esta diferencia sea tan importante que deba ser incorporada en el fundamento mismo de la filosofía en la forma de un dualismo radical entre el ser humano y el mundo. La situación no mejora si añadimos que lo humano y el mundo siempre están emparejados, de tal manera que no podemos pensar el mundo sin humanos ni lo humano sin mundo, sino solamente en una correlación o relación primordial entre los dos. Esta visión, que todavía es dominante en la filosofía de nuestro tiempo fue denominada “correlacionismo” por Quentin Meillassoux en el año 2006 en su libro *Después de la finitud*<sup>7</sup>. La crítica del correlacionismo se convirtió en el único programa común de los autores agrupados bajo el nombre de “realismo especulativo”, los cuales disientían en casi todo lo demás<sup>8</sup>.

Para resumir, los objetos no son solo imágenes o fenómenos “accesibles” para la conciencia humana, aunque estos también son objetos y deben formar parte de la teoría. Los objetos tampoco deben ser identificados como sustancias o mónadas tradicionales o como los actores de Latour. Así como los objetos no forman parte de una correlación o matrimonio permanente entre los objetos y el sujeto humano, lo que normalmente se llama sujeto es solo una forma especial de objeto y aquí hay que añadir que “objeto” no solo se restringe a objetos físicos, materiales moviéndose a través del tiempo y del espacio, como la raíz a la que se debe reducir todo lo demás. La filosofía orientada a objetos no es materialista, puesto que el materialismo ignora el carácter parcialmente misterioso de los objetos, remplazándolos por una teoría fácilmente

<sup>7</sup> Quentin MEILLASSOUX, *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency*, London, Continuum, 2008.

<sup>8</sup> Véase especialmente Graham HARMAN, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, pp. 77–80.

controlable acerca de lo que son para, posteriormente, utilizar esta teoría para desacreditar todo lo que está a la vista. En algunos círculos a esto se le llama Ilustración: usar una teoría muy reducida de los objetos como partículas materiales para demoler las creencias ingenuas de los alquimistas y astrólogos menos ilustrados. Finalmente, los objetos no son simplemente el *anti-valet* del sujeto humano que no hace más que resistir nuestros deseos. Los objetos no son parte de un correlato humano, puesto que los seres humanos también son objetos en el sentido al que me refiero, y lo que las personas llaman “mundo” está formado por billones de objetos en duelo. Asimismo, todos estos objetos humanos y no humanos interactúan de acuerdo con un conjunto de leyes.

Demasiado para comentarios negativos acerca de lo que los objetos no son. Lo que tienen de positivo se esbozará brevemente durante esta presentación, aunque el único nombre propio que aparece en el título sea “Aristóteles”. En la actualidad ningún filósofo parece menos futurista que Aristóteles. Todo el mundo sabe que fue importante una vez, y hasta cierto punto incluso ahora, pero parece inconcebible que pueda regresar eventualmente como una figura de vanguardia. En cambio, Aristóteles parece ser el abuelo de una tradición decrepita de la Escolástica Medieval que los modernos han hecho volar por los aires, incluso el tono de su escritura es para muchos opaco, medieval y opresivo. Trataré de defender lo mejor posible a Aristóteles, demostrando que está bien posicionado para abordar una línea clave en el pensamiento continental actual.

En Husserl y Heidegger pueden encontrarse dos raíces importantes para la filosofía de los objetos, y mientras estas figuras han comenzado a parecer individuos respetables, pero mayores, para nuestra disciplina, considero que no han sido completamente digeridas ni asimiladas por los desarrollos más recientes. En el caso de Husserl la función de los objetos es evidente, puesto que usa el mismo término cuando habla de “objetos intencionales”<sup>9</sup>. Contrariamente al modelo empirista de conjuntos de cualidades, que trata a “caballo” y a “manzana” como palabras clave para conjuntos de impresiones palpables sin necesidad de un objeto subyacente, Husserl es un firme defensor de los objetos que preceden a todas sus cualidades, y es probablemente el primer idealista en hacerlo. Cuando giramos peras y copas de vino, encontramos, en momentos distintos, perfiles o adornos diferentes. Cuando rodeamos las murallas de la ciudad y las construcciones los vemos siempre desde ángulos diferentes. El objeto intencional no se logra sumando todos los perfiles diferentes, puesto que ya está ahí desde el principio, imbuyendo a cada uno de los perfiles con su estilo característico. De la forma en que Husserl lo ve, descubrimos a nuestro amigo Hans como una unidad, no como un conjunto de imágenes de Hans relacionadas y vinculadas entre sí por un parecido

---

<sup>9</sup> Edmund HUSSERL, *Logical Investigations*, *op. cit.*

familiar. Los objetos intencionales no se “esconden”; nunca están desdibujados u ocultos, simplemente tienen incrustados datos sensibles extraños que requieren mucho trabajo para alcanzar su esencia subyacente más austera. Ningún ocultamiento ni ocultación de objetos se encuentra en Husserl, sino en Heidegger. Contrariamente a la opinión de que “a las cosas mismas” significa “a las cosas mismas como aparecen en la conciencia”, Heidegger argumentó que lo característico de los objetos o las cosas es precisamente que *no* aparecen como presentes en la conciencia, lo cual ocurre en casos tan poco frecuentes como un equipo, un comportamiento teórico o una percepción defectuosos<sup>10</sup>. Contrariamente a los objetos intencionales de Husserl, los seres de Heidegger *están* escondidos y ocultos. Normalmente no nos damos cuenta de que están allí hasta que ocurre algo inusual que nos los *hace* conscientes. Están retirados en la oscuridad subterránea, más profunda que cualquier posible presencia para nosotros. No se puede acceder directamente a ellos, sino a través de un desvelamiento gradual e imperfecto –o como yo prefiero llamar– mediante la *alusión* directa. Los objetos de Husserl no pueden retirarse de la esfera de la conciencia, porque no pueden ir a ningún otro lugar. En contraste, los objetos de Heidegger solo pueden retirarse de la conciencia a las profundidades subterráneas, porque por definición son el excedente que resiste a toda presencia posible, garantizando algún residuo o reserva detrás de cualquier configuración posible ante la mente.

Estos dos conceptos son muy diferentes, pero lo que tienen en común es que tanto los objetos intencionales como los objetos reales son unidades irreducibles a cualquier suma total de cualidades e igualmente irreducibles a los elementos que los constituyen. Mientras que únicamente Heidegger permite a los objetos estar ocultos, retirados o escondidos, Husserl también está de acuerdo en que estos objetos no pueden ser remplazados por un conjunto de cualidades presentes en la mente en ese preciso momento, ya que el objeto es siempre una unidad más profunda que cualquiera de sus encarnaciones transitorias en un momento dado. Y aunque Husserl solo nos prohíbe socavar los fenómenos al conectarlos a tierra en una esfera sub-fenomenica, ambos estarían de acuerdo en que no llegamos a ninguna parte al dividir las unidades genuinas en material más pequeño u otros elementos. Incluso para Heidegger, lo que se pierde de vista durante un trabajo de construcción eficiente es el martillo, no los quarks o electrones con los que el martillo fenoménico es producido.

En resumen, tanto Husserl como Heidegger nos ofrecen filosofías fundamentalmente consagradas a la integridad de las cosas individuales, a pesar de las dos conceptualizaciones diferentes que ambos tienen del objeto. Esto es lo que los vincula profundamente a la tradición de la filosofía aristotélica,

---

<sup>10</sup> Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, New York, Harper Perennial, 2008.

a pesar de sus numerosas diferencias. Contra todos los intentos presocráticos de pulverizar las cosas cotidianas y convertirlas en elementos subyacentes más profundos, y, contrariamente a los esfuerzos de Platón por remplazar las cosas individuales por formas individuales, fue Aristóteles quien defendió la función de las substancias primarias o individuales en el mundo. Y aquí debemos considerar una distinción entre el debilitamiento de los objetos y lo que he denominado por analogía la “sobrevaloración” de los objetos.

### 1. DEBILITAMIENTO Y SOBREVALORACIÓN

Si los objetos individuales son rechazados como el primer principio filosófico será por una de dos razones básicas: los objetos son tratados como demasiado profundos o demasiado superficiales. También hay un tercer caso en el que los objetos se consideran demasiado superficiales y profundos a la vez. Cada uno de estos tres tipos tiene numerosas sub-variantes, pero todos se unen para atacar la supuesta ingenuidad de la filosofía de individuos, obteniendo la mayoría de sus argumentos al azotar, abofetear y pegar objetos a una superficie.

Comencemos con la filosofía occidental, que trata los objetos demasiado superficialmente para ser la verdad. De esta manera, los objetos son *debilitados*, subvertidos desde abajo por una capa supuestamente más fundamental del cosmos. Este es el tema dominante de la filosofía presocrática. Mientras que el sentido común vive en un mundo de caballos, burros, verduras y árboles, el presocrático mira esos objetos de dos modos fundamentales diferentes. Uno es encontrar el elemento físico más primitivo al que los objetos pueden ser reducidos. Ya sea aire, agua, fuego, átomos, o aire/tierra/fuego/agua mezclados con el amor y el odio, los objetos cotidianos del mundo se muestran demasiado grandes y voluminosos para ser fundamentales; en su lugar, están hechos de una raíz más fina. La otra forma es tratar el cosmos como una única masa subyacente de la cual emerge toda diferenciación. Este es el famoso *apeiron*, y el principal desacuerdo es si existe en este momento sin que nos demos cuenta (el “ser” en Parménides), existirá en el futuro después de que se haga el trabajo de justicia (Anaximandro), o existió en el pasado antes de que se rompiera en pedazos, ya sea girando muy rápidamente (como para Anaxágoras) o por inhalar el vacío y romper el *apeiron* en pedazos (Pitágoras).

Si bien es tentador ver a los presocráticos como figuras pintorescas o románticas pertenecientes a una era de teorías simplistas muerta hace tiempo, debemos observar que estas teorías están vivas en la actualidad. El materialismo general todavía piensa que los objetos cotidianos se pueden reducir completamente a quarks y electrones o a algo incluso más básico que estos, o al menos a alguna estructura matemática subyacente. La teoría del *apeiron*

está bien viva en las recientes filosofías pre-individuales que no pueden tener éxito, ya que lo pre-individual es uno o más de uno. Si solo es uno, entonces no es más que una masa; y si es más de uno ya tenemos una teoría de los objetos individuales.

El problema de estas teorías *debilitadoras* es su tendencia a tratar todo como capas más altas que las más básicas, tales como nulidades existentes solo para los sentidos, o solo para algún observador en términos de algún efecto exterior, no como algo por derecho propio. Se supone que los árboles y los caballos pueden ser remplazados por apariencia o por efectos de caballos y eventos de árbol. Pero esto subestima la autonomía de las cosas desde sus propios elementos. Incluso si somos materialistas radicales y nos burlamos de cualquier noción de alma humana, el *cuerpo* humano tiene numerosos aspectos que no pertenecen a los diminutos elementos individuales de los que está compuesto. Diversos átomos del cuerpo de alguien pondrían ser remplazados sin que se convirtiera en un cuerpo diferente. Un objeto también puede tener efectos retroactivos en sus propios elementos, algo que es especialmente sencillo de ver en el caso de los humanos: Yo puedo decidir eliminar un diente o algún otro órgano no esencial por razones médicas y el cuerpo en este caso solo cambia accidentalmente. Finalmente, podemos elegir cambiar y añadir nuevas partes a nuestro cuerpo mediante varios *piercings* o implantes físicos. El rango de opciones aquí es probable que crezca más allá de lo que se piensa hacia finales de siglo. Es puramente arbitrario decir que todas estas descripciones de capas altas de cosmos podrían ser eliminadas en favor de una descripción de diminutos movimientos físicos o hipótesis sobre la estructura matemática.

Si observamos la filosofía de Platón, encontramos el movimiento opuesto, el cual puede ser designado con el nuevo término "sobrevvalorante", por analogía con la palabra inglesa "undermining". De acuerdo con los sobrevvalorizadores, la razón por la que la realidad no está compuesta de cosas individuales es porque está formada por formas o universales capaces de heredar en muchas cosas diferentes y que pueden, en principio, ser captadas por la mente. Los ejemplos más obvios son casos como el idealismo, en el que el *objeto no es nada más que* su apariencia para algún humano o mente divina; o el relacionismo, en el que los objetos *no son nada más que* la suma total de los efectos sobre todas las otras cosas aquí y ahora; o el construccionismo social, en el que el objeto *no es nada más que* la forma en que es codificado por una estructura social dada; o incluso el correlacionismo, que es la forma más débil del idealismo en el que siempre hay un mundo para acompañar a la mente, pero en el que ese mundo *no hace nada más que* resistir a los humanos, sin tener ninguna vida interna o estructura propia; o el empirismo, para el que no hay objetos, solo conjuntos de cualidades con objetos, que no son más que posturas arbitrarias y fragmentos inútiles inherentes a todas estas cualidades captadas directamente. De acuerdo con todas estas filosofías sobrevvalorizantes, el

objeto es una ficción gratuita, una X sin sentido colocada debajo de un mundo accesible al hombre que es lo único a lo que tenemos acceso directo. El problema con las filosofías sobrevalorizantes es que no pueden explicar por qué algo puede cambiar. Si las cosas no son más que lo que son en este momento –si se encuentran enteramente expresadas en su estado actual del mundo– y si esto se cumple para absolutamente todo, entonces no hay razón para que algo cambie de un estado a otro. Para que ocurra un cambio, debe haber algo esperando en reserva, un exceso de cosas detrás de su actual interacción con todas las otras cosas, más allá de su estado actual de estar modelado por la sociedad, el lenguaje o la mente. Si las filosofías debilitantes tienden a ser *realistas* es debido a su compromiso con alguna capa más profunda del mundo; las filosofías sobrevalorizantes tienden a tener un acento *anti-realista*, ya que odian la noción de cualquier capa críptica u oculta debajo de lo que es puramente accesible para la mente o al menos inmanente en el mundo. El único modo en que las filosofías sobrevalorizantes pueden escapar de esta dificultad, al tiempo que se resisten a la filosofía de los objetos, creo que es tomar una postura radicalmente sobrevalorizante como la de Meillassoux. Lo que este autor nos dice es que las cosas son capaces de cambiar, a pesar de la *falta* de profundidades ocultas, debido al principio de contingencia absoluta de que cualquier cosa puede pasar en cualquier momento sin ninguna razón para ello. En este sentido el principio de razón suficiente es abolido, un precio terriblemente alto que una filosofía tiene que pagar, independientemente de sus fascinantes resultados. Contrariamente a esta teoría sería necesario defender los principios de razón suficiente contra la fascinante crítica de Meillassoux, pero ese es un tema para otro momento.

También hay filósofos que debilitan y sobrevaloran de forma simultánea. De hecho, hay dos que son parásitos el uno del otro de una forma inherente y esto es más explícito en algunos casos que en otros. Uno de los casos explícitos es el materialismo. Por un lado, el materialismo parece ser un ejemplo de libro de una filosofía que considera que los objetos cotidianos no son lo suficientemente profundos para ser verdad. Si en realidad crees en la existencia de plátanos, ciudades y mentes (o así que la historia continúa) entonces eres un tonto, ya que cada una de estas supuestas cosas es un mero efecto superficial de movimientos más pequeños. Pero al darse cuenta de que, de acuerdo con estas teorías, cuando llegamos a la última fase del cosmos terminamos con una teoría *sobrevalorante*. Ya sea que la capa final de nuestro universo sea agua, un átomo, un quark, una cuerda o una estructura matemática, en todos estos casos este pequeño factor alfa en miniatura resulta ser algo no diferente de un conjunto de propiedades tangibles. Se dirá que un átomo no es nada por encima o por debajo de los verdaderos hechos sobre átomos, que no hay una retirada críptica del ser del átomo detrás de todos los hechos positivos, ya que esta creencia sería típica de una actitud no científica. En resumen, el materialismo se convierte inevitablemente en una forma de *idealismo*, reemplazando



el misterio permanente de las cosas con un conjunto de rasgos dogmáticos. Este es un ejemplo de una filosofía que debilita y sobrevalora al mismo tiempo. Otra sería cuando las filosofías del proceso se ubican en un mismo paquete junto con las filosofías de relación.

Por un lado, la apelación al “proceso” sugiere que los objetos individuales son construcciones petrificadas de la mente, en comparación con el cambio continuo dinámico y el flujo del cosmos: una lámpara de lava o caleidoscopio infinitamente creativo, en comparación con el que dice que todos los objetos individuales no son más que rígidos, de mediana edad, aburridos. “No es un caballo, sino que es un proceso dinámico en el que las imágenes del caballo a veces emergen de ciertos observadores o eventos de caballos que suceden como relámpagos” y así sucesivamente. Esta es la parte debilitante de dichas teorías. Pero, por otra parte, la apelación simultánea a la relación no trata a los objetos como demasiado superficiales, sino como demasiado profundos. “Las cosas no son más que la suma total de su actual impacto en otras cosas; no hay nada “oculto” en una cosa, ya que está completamente desplegado en el mundo, las cosas se definen recíprocamente”, y así sucesivamente. Esta es la parte sobrevaloradora de dichas teorías. Incidentalmente, se debería decir de pasada que Latour e incluso Whitehead no son realmente filósofos del “proceso”, a pesar del uso constante de Whitehead de ese término. Después de todo, ambos filósofos son sobrevaloradores puros, pensadores de extrema concreción, tan concretos que las cosas no pueden soportar ni el menor cambio en sus relaciones. De hecho, ambos son filósofos radicales del instante *cinemático* que simplemente ocurren muy rápido, y esto les hace compañeros inapropiados de Bergson y Deleuze, quienes son puros debilitadores cuando se trata de la idea de los instantes individuales o de las cosas individuales.

El materialismo y la filosofía relacional de procesos combinados son solo dos de los ejemplos más evidentes del sobrevalorar y debilitar simultáneo. Pero en cada caso, una filosofía dominada por una de estas actitudes necesita recurrir a la otra para suplementarla. El ejemplo más simple puede encontrarse en Parménides, quien, después de negar todo movimiento y toda pluralidad, necesita admitir que, al menos, parece que hay muchas cosas en movimiento y, por lo tanto, tiene que hacer un espacio para la *doxa* o la opinión que se ocupa solo de las superficies. Las cosas individuales se saltan esto, pues se encuentran a medio camino entre el Ser y la Opinión y, por tanto, carecen de existencia autónoma. Otro ejemplo sería el de todas las filosofías del lenguaje o del sujeto que, horrorizadas por la perspectiva de caer en un idealismo absoluto, postulan algún tipo de materia sin forma como un depósito debajo de la realidad formateada, pero sin permitir que esta materia haga mucho más que resistir a los *humanos*, y sin dejar que tenga ningún duelo interno entre sus propias piezas.

Lo más difícil que hacer es pensar entre estos dos extremos. Es necesario concebir los objetos no completamente reducibles, de modo descendente, a sus elementos constituyentes ni tampoco completamente reducibles, de modo ascendente, a su relación con la mente u otras cosas. Los objetos deben ser concebidos como individuos autónomos no completamente desconectados de sus componentes o de otras cosas contra las que se chocan amarga o alegremente. Sin embargo, también hay que ver que están impresos unos de otros. La primera figura de la filosofía occidental en evitar la filosofía descendente en elementos físicos o partes y la espiral ascendente en ideas inteligibles más altas que las cosas individuales fue Aristóteles. Había mucho en su teoría de la sustancia que claramente hoy ya no podemos aceptar, pero dondequiera que en la filosofía se reafirme lo individual, a través de los siglos, por lo general hay allí raíces aristotélicas. Eso es lo que he querido poner de manifiesto al elegir el título de este artículo: nuestro camino futuro no puede recorrer una nueva variante de filosofías debilitadoras o sobrevalorantes, sino solo con un enfoque más sutil e inusual sobre los objetos.

## 2. OBJETOS Y RELACIONES

Al principio de su controvertido libro sobre Deleuze, Alain Badiou señala que “se puede decir que nuestra época en filosofía ha sido sellada y firmada por el retorno de la pregunta del ser. Por eso está dominada por Heidegger”<sup>11</sup>. Suponiendo que nosotros estemos de acuerdo con esta afirmación (y lo estoy, aunque por razones diferentes a las de Badiou), se sigue que la salida de “nuestra época” es digerir completamente a Heidegger para garantizar que cualquier paso aparente hacia adelante no sea solo lateral. Pasos que no logran asimilar lo que Heidegger agregó a la filosofía. Parece perfectamente cierto decir que “el retorno de la pregunta del ser” es la que Heidegger nos dio, ya que obviamente este tema domina *Ser y tiempo*, su obra principal. Pero este retorno no es solo un “retorno”, por muy arraigado que esté en el pensamiento griego clásico, ya que la pregunta sobre el ser se plantea de una manera nueva. Tampoco Heidegger propone la pregunta y la deja abierta. Por el contrario, nos da una buena *respuesta* provisional sobre el significado del ser. Este es un punto que Hans-Georg Gadamer parece entender mejor que nadie, cuando a mitad de *Verdad y método* nos da espléndida síntesis de la filosofía de Heidegger:

“Lo que el ser es fue determinado desde el horizonte del tiempo. Así la estructura de la temporalidad parecía ontológicamente definitiva de la subjetividad. Pero fue más que eso. La teoría de Heidegger era que *el ser en sí*

---

<sup>11</sup> Alain BADIOU, *Deleuze: The Clamour of Being*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 18.

*mismo es tiempo*. De aquí se desprende todo el subjetivismo de la filosofía moderna. De hecho, tan pronto como aparece el completo horizonte de preguntas planteadas por la metafísica que tendía a definir el ser como *lo que está presente*<sup>12</sup>.

La concepción *realista* de Gadamer sobre Heidegger, como se refleja en este pasaje, es básicamente correcta. La noción generalizada según la cual Heidegger en *Ser y tiempo* está preguntando acerca de las condiciones trascendentales de cualquier posible planteamiento de la cuestión del ser es engañosa. El tiempo en el sentido de Heidegger es menos una estructura del *Dasein* que del ser en sí mismo y lo que nosotros podemos decir acerca del ser es que nunca es reducible a ninguna forma de presencia. El ser retirado de la presencia es el exceso que hace a las filosofías sobrevalorizantes imposibles. Hay un núcleo muy fuerte de realidad en Heidegger, a pesar de su aparente obsesión con el correlato del *Dasein* y el *Sein* o entre el ser humano y el ser. Heidegger no puede ser asimilado (y mucho menos superado) por ninguna filosofía nueva que minimice este núcleo profundamente realista de *Ser y tiempo*.

Primero necesitamos aclarar nuestras ideas sobre las connotaciones cotidianas del tiempo en relación con el cambio o el movimiento, ya que esta no es la forma en que Heidegger usa este término. Si para Bergson es simplemente imposible tratar el tiempo como hecho de fragmentos en movimiento o instantes, el punto de vista de Heidegger es completamente diferente. Para Heidegger incluso en algún fragmento en movimiento o instante habría una estructura triple ambigua que socava cualquier presencia absoluta. Nosotros podríamos decir que, para Bergson, el instante estático es imposible por razones "laterales", ya que hay un movimiento que no puede ser reemplazado de instantes aislados. Por el contrario, para Heidegger, el instante estático es imposible por razones "verticales", en la medida en que un instante es siempre más de lo que parece ser, incluso si estaba congelado o nunca ha desaparecido del todo. El tiempo para Heidegger es la interacción ambigua entre la retirada y la aclaración, junto con la presencia compuesta por estos dos extremos. Esto no se debe a las categorías de la existencia del *Dasein*, sino a la estructura del ser mismo.

Este punto de vista se comprende mejor en la famosa herramienta de análisis de 1919, publicada ocho años antes de *Ser y tiempo*<sup>13</sup>. Como a menudo he explicado este caso en otros lugares, podemos pasar brevemente a una revisión del tema del ser en Heidegger. Él hace un esfuerzo por radicalizar la fenomenología, la cual sostiene que "a las cosas en sí mismas" significa a los

<sup>12</sup> Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, New York, Continuum, 1993, p. 248. La cursiva ha sido añadida.

<sup>13</sup> El curso de 1919 está disponible en inglés como Martin HEIDEGGER, *Towards the Definition of Philosophy*, London, Continuum, 2008.

*fenómenos* en sí mismos, ya que solo los fenómenos se dan directamente y que cualquier noción de un mundo sub-fenomenológico es, a lo sumo, una *teoría* mediada, que primero debe fundamentarse en los fenómenos presentes a la conciencia. La famosa réplica de Heidegger es que solo en raras ocasiones las cosas están presentes en la conciencia. En su mayor parte se retiran a la eficacia subterránea, aparentando que se ven solo cuando funcionan mal o se alteran de alguna manera. Frecuentemente, esto se entiende al decir que toda teoría explícita emerge de prácticas tácitas de fondo. Dada esta interpretación, no es extraño que algunas personas puedan aducir que John Dewey ya nos ofreció la filosofía de Heidegger treinta años atrás. Por ejemplo, Richard Rorty, para el que la aportación principal de Heidegger a la visión de Dewey fueron miles de páginas de historia de filosofía que nunca encontramos en Dewey<sup>14</sup>.

Sin embargo, Heidegger va un poco más lejos que esto. Por un lado, la diferencia en cuestión no puede ser una diferencia entre la teoría y la práctica, porque si la teoría objetiva falsea las cosas y las convierte en caricaturas de sus realidades más profundas y retraídas, lo mismo ocurre con la praxis. Antoine Lavoisier, en su laboratorio de química, objetiva en su teoría el hidrógeno y el oxígeno, reduciéndolos a una serie de propiedades distintas. Pero la relación práctica de Lavoisier con sus tubos de ensayo, alambiques, escritorio y silla no es más directa que su relación con el hidrógeno y el oxígeno en sí mismos; sus relaciones prácticas con estas últimas la distorsionan, no en menor medida que su teoría distorsiona las químicas. En otras palabras, reducir las cosas a propiedades presentes en mano no es un fallo único del cerebro y el ojo, sino que también la realizan las manos de Lavoisier cuando mueven el equipamiento y cuando se deja caer en la silla. *Cualquier* contacto humano con las cosas está condenado a nunca drenarlas hasta los residuos, a nunca agotar la oscuridad subterránea y la plenitud de la realidad total. Después de todo, esto es lo que la temporalidad *significa* en Heidegger: que no podemos tener acceso directamente a las cosas mismas, como Husserl aspiraba a hacer, porque las cosas mismas simplemente no pueden hacerse presentes; no se puede acceder a ellas desde fuera de cualquier contexto de interpretación y uso. Esto es válido tanto para la actividad práctica como para el comportamiento teórico más heróico.

Pero ahora necesitamos dar un paso adicional que las profundas presuposiciones kantianas de Heidegger nunca le permitieron, aunque Whitehead dio el paso por él. No son las limitaciones *humanas* las que hacen que la realidad se retire como si estuviera allí para ser tomada, si el *Dasein* no fuera maldecido por un pecado original teórico y práctico conjunto que nos prohibió regresar del Edén del ser. Tampoco podemos simplemente compartir la culpa con otras especies y añadir delfines, monos inteligentes y cuervos a una lista más larga de entidades conscientes denigradas por la retirada del ser. La retirada de la

---

<sup>14</sup> Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 12

realidad de la presencia no es un privilegio especial del curso de la pertenencia a una clase limitada de entidades con plena conciencia. Por el contrario es la *relacionalidad per se* la que es responsable de la falsedad de la presencia. Ninguna entidad tiene contacto total con otra, ya sea consciente o no. Aquí frecuentemente he usado el ejemplo preferido de la filosofía islámica medieval: el fuego quema el algodón. Mientras el *Dasein* humano no puede captar totalmente las profundidades de la extracción de algodón y mientras los sembradores de algodón no teóricos tampoco logran agotarlo a través del mero acto de la cosecha, ni siquiera puede decirse que el *fuego* hace contacto con los aspectos del algodón. El hecho de que el fuego tiene el poder de destruir el algodón es irrelevante, los humanos tienen un poder similar para triturarlo y dispersarlo. El poder destructivo no es suficiente para dar a los humanos un contacto total con esta entidad y tampoco para dar al fuego ese tipo de poder. La diferencia clave en la filosofía heideggeriana es que no se convierte en *Sein* y *Dasein*, sino en *ser y relación*. Ser es aquello que existe en exceso de todos los efectos relacionales o de todo contacto con cualquier otra cosa. Estas relaciones ocurren, pero simplemente no agotan el ser de las cosas.

Un último tema sobre Heidegger: está claro que su *Sein*, al actuar como un residuo subterráneo oscuro que elude todo acceso, es un reto para las filosofías sobrevalorantes que sostienen que lo que ves es lo que tienes, o que el mundo no es más que un plano. Pero todavía se puede afirmar que Heidegger es un debilitador de objetos. Hay una gran evidencia textual de que el ser de Heidegger no es solo retirada, sino que también significaba singular en lugar de plural. De este modo, se convierte en algo parecido al *apeiron* presocrático o a un plasma unificado fundido sin contacto o conflicto entre seres específicos, de modo que las entidades individuales no serían menos ilusorias que la presencia en sí misma. Heidegger está bastante acertado en esta parte. Incluso en sus últimas meditaciones sobre las cosas, un aspecto de las cuatro partes es una "tierra" unificada<sup>15</sup>. Mientras tanto, el caso de un ser unificado se hace de manera bastante explícita por uno de sus más talentosos y originales admiradores en 1940, Emmanuel Levinas, quien habla de una vida unificada en piezas solo por la conciencia humana<sup>16</sup>. Sin entrar en ello con mucho detalle, me gustaría afirmar que Heidegger muestra distintas ráfagas de conciencia de que el reino es más profundo que la presencia de las cosas (aunque hay que admitir que es solo en su último trabajo donde encontramos varias declaraciones explícitas sobre la relación entre jarra y vino, puentes y orillas y otros pares de entidades que deberían ser capaces de interactuar a pesar de la falta de un testigo humano). El tema sigue siendo ambiguo en Heidegger, aunque finalmente no necesitamos la interpretación de Heidegger sobre Heidegger más que los científicos siguen la interpretación de Einstein sobre Einstein.

<sup>15</sup> Martin HEIDEGGER, *Bremen and Freiburg Lectures*, op. cit.

<sup>16</sup> Emmanuel LEVINAS, *From Existence to Existents*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1988.

Hay una concepción muy diferente de los objetos individuales en Husserl, tal y como mencioné antes, pero ya que esto es menos relevante que la discusión actual de los objetos de Heidegger, puede ser resumida brevemente. El mundo de Husserl está absolutamente plagado de objetos, incluso si no son objetos reales retirados de toda presencia. Por el contrario, los llamados “objetos-intencionales” no son nada si no están presentes. Para la fenomenología existimos en todo momento en un mundo de triángulos, pájaros negros, cítricos, sillas, buzones de correo e incluso centauros y unicornios. Estos objetos se presentan a los sentidos o a la mente, produciendo constantemente diferentes facetas, superficies y adivinaciones. Sin embargo, estos objetos no se *ocultan* de nosotros detrás de todas estas cualidades cambiantes y parpadeantes. Si el mirlo de Heidegger siempre es *más* que nuestras relaciones con él, el mirlo de Husserl es siempre *menos*. El ave siempre está ahí para nosotros (incluso si es una alucinación), totalmente presente desde el primer momento en que empleamos nuestra energía para tenerla en cuenta. Pero para nosotros nunca es un austero objeto-ave capaz de varias posturas, acciones y apariciones en distintos momentos. Más bien, siempre encontramos al ave sobredeterminada como si estuviéramos sentados frente a una diferencia *específica* de nosotros en *cierta* dirección, ya sea en silencio o gorjeando o piando, volando o sentándonos o cayendo del cielo. Pero todo esto es simplemente una *experiencia suplementaria* del objeto. El ave no está escondida o retirada de nosotros, ya que el ave ya está en nuestra experiencia desde el principio. Es accidental y superficial y puede eliminarse mediante análisis para ayudarnos a aclarar las cosas, pero no obstruye la experiencia del ave en sí. Qué diferente es esto en Heidegger, para quien el ser del ave está retirado para siempre en un oscuro inframundo inaccesible a todo acceso directo.

Volviendo ahora a Heidegger, una vez se ve que los objetos están retirados de toda relación, hay un problema genuino en conocer cómo los objetos pueden afectarse entre sí. Que lo hacen parece bastante claro, pero el hecho de que, de algún modo, la realidad resuelva el problema por nosotros no significa que los filósofos tengan el derecho de llamarlo pseudo-problema. Todo lo contrario, nuestra primera tarea es explicar cómo ocurren las cosas que parecen no tener una razón obvia para suceder. Dado que los objetos están retirados de toda relación (y esto no puede ser solo “parcial”, ya que los objetos están unificados en vez de pegados por partes, el contacto es todo o nada), ¿cómo puede ser que los objetos estén relacionados? Tal y como he escrito en algún lugar, este problema procede de toda la teología islámica, la cual fue la primera en dar respuesta de que los objetos *no* se afectan entre sí, ya que solo Dios les afecta<sup>17</sup>. El famoso nombre por el que se conoce a esta teoría es “ocasionalismo”<sup>18</sup>. El problema surgió

---

<sup>17</sup> Graham HARMAN, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press, 2009.

<sup>18</sup> Dominik PERLER y Ulrich RUDOLPH, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

posteriormente en Europa por razones filosóficas en lugar de teológicas e inicialmente solo se refería a la dificultad aparente de *diferentes tipos* de sustancia que interactúan entre sí (extensión y mente)<sup>19</sup>. Pero los sucesores de Descartes volvieron pronto a abordarlo en una teoría más general en la que la interacción entre cuerpos se convierte en un problema, tal como lo había sido para los ash'aritas de Basra y para los que fueron influenciados por su tradición, como al-Ghazali.

El ocasionalismo a menudo es ridiculizado por la sola razón de que casi toda la discusión de Dios ahora es ridiculizada por los filósofos. Sin embargo, el problema real con el ocasionalismo no es si *Dios* está implicado, sino si cualquier entidad *particular* está implicada. Ningún ser o tipo de ser debe recibir un poder especial para participar en una interacción causal directa cuando otros no pueden. De hecho, yo me he quejado del mismo ocasionalismo invertido de Hume o Kant, en que el hábito o mente humana es tratado como el único *locus* de interacción, y tendría la misma queja acerca de la teoría de un mundo-parte o cuasi-parte, cuya unidad se dice que permite la influencia mutua entre las cosas incapaces de hacerse directamente unas a otras, en la medida de que la parte se considera tanto heterogénea como continua. Como he escrito en otra parte, uno de los mejores aspectos de la filosofía de Bruno Latour es su "ocasionalismo secular", en el que todas las entidades se ven obligadas a realizar el trabajo causal a pesar de la gran dificultad que esto encierra, sin un recurso fácil al monopolista Dios de los ash'aritas, al de Malebranche, o incluso al de Whitehead<sup>20</sup>.

En la tradición islámica, el ocasionalismo de los ash'aritas se oponía generalmente a la tradición neoplatónica y aristotélica racionalista de nombres tan conocidos como al-Kindi, al-Farabi, Avicena y Averroes. Pero de alguna manera es notable que Aristóteles nunca considerase que esta forma de ocasionalismo era un problema. Dedicado como estuvo a la autonomía de la sustancia individual, no parece que haya tenido dificultades con que una entidad ejerciese influencia directa sobre otra. Tuvo razón al evitar cualquier idea de un poderoso agente causal central. Por supuesto, hay un Primer motor en la metafísica de Aristóteles, pero este Primer motor es simplemente uno de los primeros y más poderosos motores, no uno que interviene en la quema de bolas de algodón o en la caída de cada cabello de nuestras cabezas. No obstante, Aristóteles se aproxima a la interesante pregunta de cómo podrían ejercer influencia unos sobre otros los objetos completamente apartados. Merece la pena echarle un vistazo a cómo lo hace.

---

<sup>19</sup> Steven NADLER, *Occasionalism: Causation Among the Cartesians*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>20</sup> Ver Graham HARMAN, *Prince of Networks, op. cit.*, pp. 115 y 159.

### 3. ARISTÓTELES

Vayamos con la *Metafísica*. Se puede decir con seguridad que Aristóteles es uno de los filósofos clásicos más de moda en el pensamiento continental actual, sin importar cuántas menciones pasadas haya recibido. Una buena discusión podría ser cuán aristotélico es realmente Heidegger; desde mi punto de vista la relación ha sido tratada incorrectamente, pero este punto ciertamente puede ser discutido. Lo que está mucho más claro es que Aristóteles no juega un rol especialmente importante en la contra-historia de la filosofía deleuziana, ni Badiou ni Žižek hacen ningún uso especial de Aristóteles, por no hablar del rudo manejo de Derrida en su ensayo “La mitología blanca”<sup>21</sup>. Pero una vez que comenzamos a considerar las cosas individuales como el tema central de la filosofía, es difícil pasar por alto la posición dominante de Aristóteles.

Se puede decir con seguridad que, en la *Metafísica*, Aristóteles se ocupó de proteger las sustancias primarias o las cosas individuales de lo que he llamado ataques “debilitadores” y “sobrealorantes”. En el primer caso, el principal peligro son los presocráticos, ya que como hemos visto reducen las cosas a una o a algo de múltiples elementos físicos. A diferencia del trato reverencial de Heidegger a estos primeros pensadores occidentales, Aristóteles a menudo es bastante áspero en sus burlas, comparando a los presocráticos con jóvenes que apenas están aprendiendo a hablar y a boxeadores aficionados que no consiguen nada más que golpes de suerte (*Metafísica*, 9) e incluso a esclavos domésticos y a ganado que actúan al azar sin previsión (*Metafísica*, 249)<sup>22</sup>. Aristóteles sostiene que el problema con todos estos filósofos es su obsesión con la causa material (*Metafísica*, 6). No pueden explicar por qué cambia la materia (*Metafísica*, 8) y olvidar que una estatua es de piedra, pero no solo de piedra; y que una casa es de madera, pero no solo de madera (*Metafísica*, 130). Es cierto que Anaxágoras también introduce el *nous* o la “mente” como causa, pero Aristóteles sigue al encarcelado Sócrates del *Fedón* al quejarse de que Anaxágoras hace del término mente su último recurso cuando el recurso a las causas materiales falla (*Metafísica*, 10). También señala que aquellos que hacen de uno o más elementos físicos el primer principio tienen dificultades para explicar la existencia de cosas no físicas (*Metafísica*, 18). En cuanto a las filosofías del Ser o del Uno, Aristóteles no ve cómo podría surgir de tal principio la pluralidad, ya que según Parménides todo lo que es distinto del Ser *no es* (*Metafísica*, 48). En resumen, las cosas individuales no pueden ser reducidas ni a un Ser monolítico ni a algún elemento físico, y aunque podría dar diferentes razones por las cuales esto es así, el rechazo de Aristóteles es perfectamente acertado.

<sup>21</sup> Jacques DERRIDA, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy,” en *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

<sup>22</sup> ARISTOTLE, *Metaphysics*, Santa Fe, Green Lion Press, 1999, p. 28. Todas las citas del texto de metafísica se refieren a esta edición.



Pero hay otro tipo de reivindicación rechazada por Aristóteles como debilitadora. Sobre este punto es donde debemos al final estar en desacuerdo con él. Una cosa individual para Aristóteles se convierte en una forma individual (como opuesto a un universal común) y dado que la forma debe ser una, no puede estar hecha de partes activas independientes, sino solo de potenciales (*Metafísica*, 146). Por ejemplo, los huesos, las articulaciones y la carne de un ser humano son solo componentes materiales, no partes formales (*Metafísica*, 136). Lo que se divide en partes es el todo compuesto hecho de forma y materia, no la sustancia o cosidad de la cosa (*Metafísica*, 137). Como dice Aristóteles, es relativamente raro estar de acuerdo con un pensador pre-platónico: “si una cosa independiente es una no podrá estar hecha de cosas independientes presentes de este modo, como Demócrito dice correctamente, porque, como sostiene, es imposible que uno llegue a ser a partir del dos, o el dos a partir del uno” (*Metafísica*, 146). Aristóteles admite que esto conduce a una *aporía*, una que más tarde advierte Leibniz: si la forma es simplemente una, ¿cómo puede una cosa tener partes? Volveremos sobre este problema en breve.

Pero Aristóteles es igualmente crítico con los enfoques “sobrevalorantes” de la cosa individual. Su principal oponente aquí obviamente es su propio maestro Platón, cuya teoría de las formas es criticada como una doctrina rival a la *Metafísica*, a pesar de las expresiones ocasionales de arrepentimiento por tener que criticar a un amigo. Entre otras dificultades, Platón nunca explica realmente cómo las cosas “participarían” en las formas (*Metafísica*, 15). Además, cada individuo tendría que estar hecho de una colección salvaje de formas a menudo parcialmente redundantes: Sócrates, por ejemplo, tendría que participar simultáneamente en las formas de animal, de ser humano y de bípedo, entre muchos otros (*Metafísica*, 24). Si las formas están separadas de las cosas, parece difícil ver cómo pueden conformar la sustancia o la cosidad de las cosas (*Metafísica*, 24). En cambio, Aristóteles sostiene que la forma debe estar en la sustancia de las cosas individuales y, de hecho, constituir-la (*Metafísica*, 126). En resumen, no hay forma en el sentido platónico (*Metafísica*, 206). Esto conduce a un sorprendente momento heideggeriano en Aristóteles, aunque no se sumerge en el tema. Esto es, los universales, como las formas de Platón, no pueden ser la sustancia de las cosas, ya que esto siempre es individual; mientras que lo universal es compartido por muchas cosas y, por tanto, una cosa individual no puede construirse a partir de los universales (*Metafísica*, 145). Y además, los universales son indestructibles, mientras que en la mayoría de los casos las cosas individuales son completamente destructibles (*Metafísica*, 148). De hecho, Aristóteles fue el primer filósofo occidental en creer en una sustancia primaria destructible, una aventura audaz por la cual recibe muy poco crédito. Estas inconmensurabilidades entre cosas y universales, junto con el hecho de que el conocimiento siempre es conocimiento de universales más que de particulares, conduce a Aristóteles a la afirmación bastante sorprendente de que no se puede definir

ninguna forma (*Metafísica*, 148). Como él lo expresa a través de su subestimado y extraño sentido del humor: “Por ejemplo, si alguien te definiera, diría «un animal flaco y pálido», o algo más que también pertenecería a otra cosa” (*Metafísica*, 148). Existe una brecha radical entre las cosas individuales que son la sustancia primaria de la filosofía y cualquier intento de comprenderlas con el *logos*. Los individuos son más profundos que cualquier cosa que podamos ver o decir sobre ellos.

Pero hay otra importante forma de sobrevalorar que Aristóteles rechaza, y proviene de su conocido ataque a los megáricos en el capítulo 3 de la *Metafísica*, libro Θ. Los megáricos sostienen que la cosa no es nada más que lo que es ahora, sin nada guardado en reserva: un constructor de casas es solo un constructor de casas mientras construye una casa. Aristóteles contrataca con su teoría de la potencia de las cosas, que da a las sustancias individuales un exceso o residuo no expresado que no se encuentra en su actualidad aquí y ahora. Y, finalmente, hay otro pasaje en que Aristóteles anticipa una crítica a la sobrevaloración que se encuentra en Husserl y también en Saul Kripke<sup>23</sup>. Esto acontece cuando Aristóteles rechaza a aquellos que definen el sol con frases como “rodea la tierra” o “está escondido de noche” (*Metafísica*, 149). Porque si estas características cambian o resultan ser falsas (y “girar alrededor de la tierra” ha resultado ser una característica falsa del sol) no concluiríamos “si no gira alrededor de la tierra, entonces no puede ser el sol”, sino más bien: “hemos descubierto que estábamos equivocados: el sol realmente no gira alrededor de la tierra”. En este sentido, lo individual es más profundo que sus aparentes atributos, aunque no más profundo que sus atributos reales. Y, ciertamente, la cosa es más profunda que sus accidentes. No podemos definir un perro, por ejemplo, por el hecho de que sus piernas y sus orejas están colocadas en este momento, ya que son accidentales y pueden cambiar precipitadamente sin que el perro subyacente haya cambiado.

La mayoría de esas objeciones funcionan tan bien ahora como siempre, como lo hacen otras que Aristóteles nunca tuvo necesidad de imaginar. Pero hay una que no debemos aceptar y que, en verdad, debemos rechazar, a saber: su suposición de que las formas individuales deben ser capas finales de la realidad que solo pueden tener partes como partes de un material compuesto y que no pueden estar hechas de otras formas. Aquí vemos la desconfianza de Aristóteles, que más tarde se encontrará de forma ampliada en Leibniz, hacia la idea de que los compuestos, las máquinas o los agregados puedan ser cosas individuales. De acuerdo con esta visión, un humano puede ser una cosa, pero una familia, un equipo, una conferencia o un ejército no pueden serlo; un árbol puede ser una sustancia, pero no un bosque. Esto restringe indebidamente

---

<sup>23</sup> Saul KRIPKE, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.

el rango de qué puede ser llamado objeto, sustancia o cosa y es, entonces, una variante de la maniobra reduccionista, que reduce todo a los llamados “tipos naturales”, en lugar del agua, aire, fuego o átomos de los presocráticos. Si permitimos a las entidades emergentes existir, de modo que la ciudad de Chicago tiene cualidades que no poseen sus partes, pues es robusta a los cambios constantes de los edificios y sus residentes, tiene efectos retroactivos en sus partes, pues es capaz de generar nuevas partes (esto es la lista de criterios DeLanda, y resulta que me gusta), entonces Chicago no es menos una cosa individual que las oficinas de policía individuales, los álamos y los escarabajos asiáticos de cuernos largos que se encuentran dentro de los límites de la ciudad<sup>24</sup>. No hay una buena razón para excluir los trenes elevados o los cinco mayores equipos deportivos de la lista de las cosas individuales. La franquicia de béisbol de los Cachorros de Chicago no es menos que sus jugadores o las hojas de hierba en su campo de juego, es una realidad autónoma que no se agota en sus efectos actuales o relaciones con otras entidades cercanas. No es reducible, hacia abajo, a sus componentes humanos, ni reducible, hacia arriba, a sus efectos funcionales sobre el medio ambiente. Los Cachorros no pueden ser socavados o sobrevalorados; no es que esto les ayude mucho.

La principal preocupación de Aristóteles sobre este modelo parece ser la idea de un regreso infinito. Aquellos que defienden la idea de un regreso infinito, en sus propias palabras, “abolen el conocer, ya que no es posible conocer hasta que uno haya llegado a lo que es indivisible” (*Metafísica*, 32). Por esto también se preocupa de establecer que ninguna de las cuatro causas tiene un regreso infinito (*Metafísica*, 30) y también vincula el regreso infinito con el trol sofisticado de los relativistas que *simulan* querer razones para absolutamente todo, a pesar de que actúan en las mismas suposiciones finales que el resto de nosotros. Al final de todo, a ellos les gusta que no se camine por los acantilados, mientras que ellos caminan hacia Megara cada vez que desean ir allí, en lugar de quedarse inmóviles en su lugar. Pero el propio Aristóteles reconoce que hay muchos tipos diferentes de infinito, de los cuales es importante distinguir aquí dos en particular. Uno es la infinidad de puntos intermedios entre dos lugares, explotados muy bien en la paradoja de Zenón, que también fue atacado por Aristóteles en la *Física*. Con la finalidad de mover el punto A al punto B, primero es necesario ir al punto C, a medio camino entre los dos; luego, al punto D a medio camino entre los puntos B y C, y así *ad infinitum*. Esto es ciertamente “contrario a la razón”, ya que sabemos que el movimiento ocurre. Pero un regreso infinito de la sustancia va meramente contra el sentido común, no contra la razón. Una vez que reconocemos que algunas cosas individuales son agregados compuestos de componentes más pequeños, es un pequeño paso darse cuenta

<sup>24</sup> Para un resumen de la lista de DeLanda, ver Graham HARMAN, “DeLanda’s Ontology: Assemblage and Realism,” en *Continental Philosophy Review* 41, n. 3 (2008), p. 371.

de que todas las cosas deben ser tales agregados (aunque lo contrario no es válido: no todos los agregados son cosas). Aristóteles reconoció esto cuando admitió que conduce a una *aporía* sostener que las cosas individuales no pueden estar hechas de otras individuales, ya que esto significaría que los individuales no tienen partes y, entonces, no tendrían características individuales. Kant es algo más abierto con esta pregunta, al sostener en las Antinomias que *no podemos* saber si hay cosas simples o solo una cadena de compuestos que desciende infinitamente. Pero si seguimos la idea contenida en la *aporía* de Aristóteles, mientras se ignora su miedo innecesario a este regreso infinito, encontramos que las cosas individuales *deben* ser divisibles en subcomponentes para tener una individualidad distinta, y esto requiere un regreso infinito a las profundidades de las cosas. Pero, aquí, de nuevo, lo contrario no se sostiene: no necesitan ser un progreso infinito hacia arriba, hacia entidades cada vez más grandes y, finalmente, hacia algún “mundo en su conjunto”, ya que no hay nada que obligue a las sustancias a entrar en combinación con otras sustancias.

Aristóteles nos ofreció un mundo cuantitativo compuesto de fragmentos individuales. Él es consciente de que, dado que ninguno de esos objetos está hecho de universales, ninguno puede ser definido, y esto significa que de algún modo debe estar retirado del poder del lenguaje y del pensamiento, aunque no se persiga este punto en detalle en el texto. Así lo hace Heidegger. Pero yo diría que no solo el *logos* humano encuentra cosas y términos universales; por el contrario, los objetos inanimados también deben hacer esto los unos a los otros. El fuego encuentra *lo inflamable*, no la especificidad individual de este algodón y papel y, en este sentido, el algodón y el fuego se alejan entre sí, no menos de lo que lo hacen de nosotros. Los primeros ocasionalistas en Irak, más de un milenio antes de Aristóteles, se vieron forzados a esclarecer esta idea por razones teológicas y más tarde encontraron suelo fértil en la filosofía del siglo XVII. Ciertamente nunca nos ha dejado hechizados como todavía estamos en filosofía por brechas en el mundo de varios tipos, o por todos los intentos de negar o cerrar tales brechas. El problema con el modelo de Aristóteles de un mundo cuantificado de cosas individuales y autónomas es que deberían estar completamente aisladas de toda interacción causal. Para afectarse entre sí, tendrían que encontrarse en un continuo de algún tipo. El continuo, por supuesto, no es el gran tema de la *Metafísica* de Aristóteles, sino de la *Física*. Hemos aprendido que tiempo, magnitud y movimiento nos son atómicos sino continuos. Pero esta solución no puede funcionar inmediatamente por la relación entre sustancias de Aristóteles, puesto que la sustancia es lo que *no* es continuo, sino que está hecha de individuos discretos. Esta sala tiene el potencial de ser dividida en miles o millones de sectores espaciales y el tiempo transcurrido en una conferencia se puede dividir arbitrariamente en tres, quince o setenta cinco partes. Pero lo mismo no se aplica al número de personas presentes en esa

conferencia, que son individuos de un determinado número, no un continuo humano en forma de trozo preparado para ser tallado arbitrariamente en cualquier número. Para que las cosas tengan una influencia mutua no solo pueden residir en vacíos privados como partes individuales. También deben transformarse parcialmente en partes de un continuo, pero sin que su individualidad sea tratada como un mero producto superficial. Cómo podría darse esto es un problema que Aristóteles nunca resuelve, pero se nos plantea con más fuerza que nunca.

Graham Harman  
960 East 3rd Street  
90013, Los Angeles, USA  
graham\_harman@sciarc.edu