

Consideraciones críticas al realismo heideggeriano de Graham Harman

Por Ignacio de Marinis⁷⁸

Resumen

Graham Harman, desde el realismo especulativo, propone evitar toda postura correlacionista (entendiendo por ello aquella que niega la posibilidad de acceder a algo que se encuentre más allá del pensamiento) mediante la afirmación del objeto real autónomo. Harman desarrolla dicha filosofía a partir de la comprensión heideggeriana del ser como retiro y la consiguiente imposibilidad de agotar la realidad del objeto por parte de la teoría y la praxis humana. Sin embargo, la afirmación de un mundo objetivo sin correlación ni relación se vuelve problemática al reproducir el argumento platónico de los dos mundos. La existencia independiente es comprendida por Harman como la unidad cualificada del objeto real que, como presencia plena, hace de toda relación y correlación un límite, una reducción

⁷⁸ Doctor en Filosofía (Universidad Católica de Santa Fe), Licenciado y Profesor en Filosofía (UNSTA) y Licenciado en Comunicación (Universidad Austral). Becario del CONICET (2011-2018). Profesor de Antropología en la Universidad Austral y profesor de Lógica y metodología de las ciencias en la Universidad del Cema.

o una deformación de la realidad. De esto resulta un realismo que expulsa la contingencia, tornándose en un idealismo del objeto. Para finalizar el análisis crítico de la filosofía de Harman, señalaremos cómo Meillassoux busca superar los problemas de este realismo del objeto. Mientras que Harman, como gesto heideggeriano, absolutiza el correlato de la correlación, Quentin Meillassoux pretende superar dicho problema radicalizando la facticidad de la correlación y renovando el gesto heideggeriano de una contingencia originaria.

Palabras claves: Harman. Heidegger. Realismo. Correlacionismo

Un modo de poder contraponer el realismo de Graham Harman y al de Quentin Meillassoux es hacerlo sobre la base de las opuestas lecturas de Heidegger que ambos autores realizan. Mientras que Meillassoux (2006) concibe a Heidegger como un representante más del correlacionismo (vale decir, aquella filosofía que afirma que no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a algo que la trascienda), Harman, por su parte, encuentra en la filosofía heideggeriana el fundamento para un realismo que pone al objeto real concreto como centro de la especulación filosófica. El debate acerca de la interpretación realista e idealista de la filosofía de Heidegger tiene una larga historia. El realismo hermenéutico que Dreyfus (2002) destacó en el pensamiento de Heidegger, se sostenía en la posibilidad de pensar el ser real como la realidad independiente de la naturaleza, tal como lo descubre la ciencia (pp. 219-230). Sin embargo, la interpretación realista de Heidegger llevada a cabo por Harman tiene la novedad de considerar la independencia del ente a partir del ente a la mano (*Zuhandenheit*) y no desde el ente que es ahí presente (*Vorhandenheit*). Esta interpretación renueva el debate anteriormente señalado. El objetivo de nuestro trabajo es poder evaluar cuál es el alcance que esta lectura realista de Heidegger tiene y formular algunas posibles críticas a las consecuencias de dicha

interpretación. Finalmente, consideraremos en qué medida la filosofía de Meillassoux, fundada en la lectura idealista de Heidegger, puede ser leída como el intento de superar estas críticas.

I. El realismo de la herramienta

Según Harman (2002), el tratamiento del útil realizado por Heidegger en los §§ 15 y 16 de *Sein und Zeit* constituye el momento privilegiado para comprender el núcleo central y constante de la ontología heideggeriana. Allí Heidegger muestra cómo el ente comparece intramundaneamente como un útil a la mano (*Zuhanden*). Sin embargo, Harman se separa de la interpretación tradicional que encuentra en estos parágrafos la demostración de la primacía de lo práctico sobre lo teórico. Para Harman (2002), si lo propio de la herramienta que comparece en el mundo es su invisibilidad o su no-llamar la atención, la característica ontológica central que se le está atribuyendo al ente como herramienta es su ser o estar-ahí como una subterránea acción, previa a toda visibilización o utilización del mismo (p. 1). Para Harman, las herramientas no son tales porque se usan sino que, por el contrario, “ser” herramienta es la determinación ontológica fundamental que da lugar a toda praxis posible sobre ella. La invisibilidad de las herramientas en el uso cotidiano señala entonces la realidad de las mismas. No es que la praxis humana da el ser al útil sino que toda praxis opera sobre el útil, vale decir, sobre la efectuación misma del ente. La herramienta que ejerce su acción invisible o efectuación es la que permite comprender toda praxis humana (y no es la praxis la que explica el ser del útil). Harman (2011) rechaza con esto la lectura pragmatista tradicional de Heidegger que señala la dependencia inicial del ente respecto a los propósitos humanos, resultado del uso práctico del ente en un contexto cultural e histórico determinado (pp. 48-51). Por el contrario, Harman funda un realismo heideggeriano en esta independencia

inicial del ente respecto a todo uso. Pero, si el eje central de la herramienta es su efectuación subterránea, tenemos dos consecuencias:

1. El ser-herramienta es entonces una característica que posee todo ente.
2. En tanto se desplaza la centralidad del Dasein como determinación del ser del útil, es necesario pensar esta realidad de la herramienta más allá del uso humano.

En efecto, el ser-útil no señala una característica específica de algunos entes que son usados y menos aún de los entes que son usados por el hombre (no se trata de una ontología regional) sino que es la determinación propia de todo ente considerada antes de todo uso o relación. Es decir, toda entidad es y su ser se ejerce de manera subterránea e invisible. Pero entonces si el ente no necesita del Dasein para ser determinado como útil, un objeto inanimado cualquiera que ejerce su ser sobre otro ente cualquiera es una herramienta y está a la mano del ente sobre el que ejerce su presión o prehensión (Whitehead) (Harman, 2015, p. 31). De esta manera, el realismo ontológico de Heidegger operaría como un principio que deconstruye los privilegios que el mismo Heidegger le sigue otorgando al hombre. Si lo determinante de la herramienta está en su ser invisible y no en su visibilidad o ser consciente, el hombre pierde su primacía en el desocultamiento del ente. Del mismo modo, para Harman, hay que pensar al ente como objeto, es decir, desde el ser-herramienta y no desde el uso humano. Vale decir, lo ontológicamente determinante del ser objeto no es su pertenencia a lo social o a lo natural sino su ser-objeto.

Como es sabido, para Heidegger (1977), el útil comienza a llamar la atención cuando falla o está roto (p. 73). Este es el momento en el que el útil adquiere una visibilidad, deja de estar a la mano para estar meramente ahí (*Vorhanden*). Sin embargo, según Harman, lo que

surge en el mero ser-ahí del ente nunca es la herramienta en su ser, en su acción silenciosa. El ser del ente siempre se retrae, resiste en la invisibilidad (Harman, 2002, pp. 133-134). De ese modo, Harman hace uso de la temática heideggeriana del retiro del ser comprendida como el ocultamiento del ser del ente, es decir, la invisibilidad del objeto en su ser-útil o en la ejecución de su ser. Por lo tanto, así como todo uso supone el ser real de la herramienta sin hacerla visible, la teoría que tiene al objeto como ser-ahí (*Vorhanden*) tampoco devela el ser de la herramienta. En palabra de Harman (2011): “Por el contrario, la verdadera oposición es la que existe entre la realidad de cualquier objeto, que se retrae, y la distorsión de ese objeto por medio tanto de la teoría como de la práctica. Contemplar fijamente un martillo no agota su ser, pero tampoco el usarlo” (p. 50).

No hay entonces un acceso privilegiado al ser del objeto; ni lo teórico ni lo práctico dan con el ser del ente. Ambos reducen o deforman la realidad del ente empobreciéndola. Pero ese empobrecimiento no es una deficiencia sobre la base de una plenitud posible. Lo propio del ser del objeto es retraerse ante todo develamiento. Dicho de otro modo, como hemos visto, lo propio del ser del ente o, lo que para Harman es lo mismo, lo propio del objeto real, es su independencia respecto a toda relación. Toda relación que un ente establezca con otro, hace que el ente aparezca de cierta forma. Según Harman, el ente aparece como lo que es, pero siempre desde una perspectiva determinada. Ante la relación con otro ente, el ente real se desoculta “como” lo que es, como un ente determinado, pero nunca en su ser en sí (Harman, 2002, p. 69). El retraimiento de la realidad del objeto muestra un abismo entre el ser del ente (u objeto real) y cualquiera de sus manifestaciones con cualquiera de los otros entes reales con los que se relaciona. De esta manera, queda establecido un dualismo ontológico insuperable entre el ocultamiento del objeto real y el develamiento del mismo en sus manifestaciones a otros entes. Ocultamiento y desocultamiento del ente será uno de los ejes heideggerianos que Harman toma para su ontología del objeto.

¿Qué es lo que hace que el objeto real o el ente en sí quede oculto o se retire a la invisibilidad? Según Harman (2011): “Si bien Heidegger trata de establecer un hiato esencial entre el Ser y el Dasein humano, lo que nos brinda, por el contrario, es una distinción básica entre realidad y relación” (p. 39). El eje entre el ocultamiento y el desocultamiento en la filosofía de Harman corresponde entonces a la distinción entre el ser o la realidad del objeto y las relaciones que este puede establecer con otros objetos. El objeto se retira en la exacta medida en que entra en relación. Toda relación según Harman se da en el modo del “como”, ya que toda relación se da en tal o cual aspecto, el objeto aparece ante otro “como” tal objeto en relaciones determinadas. Si bien la relación supone el ser de objeto, ella impide siempre su presencia. La relación es la fuente de la sustracción del objeto real. En efecto, el objeto real es una realidad independiente de toda relación, es decir, es una realidad absoluta, separada o desligada. Por definición, no existe relación absoluta. Toda relación perspectiviza la realidad del objeto en un aspecto determinado. Ningún objeto se pone en relación con todas las determinaciones de otro objeto. Todas las relaciones son determinadas y nunca absolutas. Según Harman, el mismo objeto, en relaciones con diferentes objetos en diferentes momentos se multiplica en infinitas perspectivas, sin reducirse a ninguna de ellas y sin que ninguna de ellas tenga una prioridad ontológica sobre las otras. Pero, por lo mismo, el ser del ente, como realidad absoluta, no es tampoco la suma de las múltiples perspectivas. El ser del objeto se sustrae a toda perspectiva y relación. Por lo tanto, el ser del ente es pensado como una plenitud absoluta sin relación. Si la relación se basa en el encuentro del objeto real con otro objeto, siempre ese encuentro reducirá la plenitud del ser del objeto real. El objeto real se vuelve un objeto imposible de ser experimentado. Ahí surge el abismo de lo real que separa al objeto real de sus relaciones como dos mundos: “se trata de dos realidades mutuamente imponderables, dos mundo distintos” (Harman, 2015, p. 24).

Según Harman (2002), volver a pensar el objeto como la realidad irreductible a sus relaciones con otros objetos, es volver a pensar el concepto de sustancia (pp. 127 y 204). Para él, no basta colocar una realidad no articulada más allá de la experiencia para superar el idealismo. El realismo de Harman no implica la afirmación de la mera posición de existencia del ente más allá de las determinaciones relacionales. No estamos frente a un realismo negativo. El intento del filósofo estadounidense es volver a pensar los objetos en sí mismos, en su realidad concreta y determinada. Por eso, para Harman, cuando pensamos el objeto real, nos referimos al retiro del objeto en su realidad específica. Eso sólo es posible si se sostiene que el objeto es una sustancia determinada (Harman, 2011, p. 54). Harman llamará a esa tensión de lo real la esencia.

Si la afirmación de la realidad independiente, es decir, más allá de la relación, implica la mera afirmación de la posición de existencia del ente como cosa en sí vacía, se está suponiendo que la única articulación del objeto procede de la experiencia. Que la esencia del ente proviene de la relación con otros objetos, es la tesis del idealismo. Más precisamente, pensar que es el hombre quien determina la esencia o realidad (*Realität*) del objeto mediante el ámbito categorial que se encuentra en lo subjetivo, tiene como correlato la posición de la mera existencia (*Existenz, Wirklichkeit*) del ente en sí. Por lo tanto, un realismo de la existencia del ente no superaría el planteo idealista. Frente a esta ontología del idealismo Harman realiza dos operaciones: por un lado, extiende las determinaciones relacionales a todos los entes existentes (quitándole dicho privilegio al hombre) y, por otro lado, afirma la realidad concreta del ente independientemente de toda relación. Dicho en términos clásicos, Harman afirma al objeto real como la unidad de las determinaciones de esencia y existencia. Las cualidades tienen que ser entonces parte del objeto real y no meras relaciones con otros objetos. Un ente cualificado es lo que permite pensar al objeto real más allá de las determinaciones que éste adquiera en las relaciones y sistemas de los que forme parte

(así también como más allá de las partes que lo componen). Sin la afirmación de un objeto cualificado, no tenemos un objeto en sí sino una materia anterior indeterminada, al modo de un flujo de lo real anterior a toda articulación visible. Harman intenta salirse de la determinación antropocéntrica de la esencia del ente, no extendiéndola a los demás entes, haciendo de la esencia del ente la mera suma de las relaciones actuales o potenciales con otros entes (crítica que Harman le realiza a Bruno Latour) ni tampoco delegando la determinación de la esencia del ente en criterios científicos, sino otorgando la esencia del ente a lo real. Sólo así considera Harman (2011) que es posible superar la demolición (*undermine*) del objeto en componentes o partes reales últimas (partículas, moléculas, etc.) y el sepultamiento (*overmine*) del objeto en estructuras superiores (pp. 12-19). Según su argumento, si el objeto excede las relaciones que puede entablar con otros objetos, se afirma su existencia independiente. Si reconocemos su existencia independiente, reconocemos su realidad específica, de otro modo todos los objetos serían iguales (Harman, 2015, p. 174).

Sin embargo, si el ser del ente es la sustancia del ente, la realidad cualificada del objeto real, se podría pensar que esto contradice lo dicho anteriormente sobre la filosofía de Heidegger. En efecto, Heidegger rechazar la determinación del ser como sustancia como una manera de pensar al ser como ser-ahí (*Vorhanden*), como mera presencia. Ante esta objeción, Harman (2015) recuerda que, si bien se afirma la realidad del ente como realidad sustancial, eso no implica que se pueda acceder de forma directa a dichas determinaciones que la cualifican (pp. 96-97). La sustancia no es algo presente (*Vorhanden*) porque se retira en la invisibilidad inaccesible de su ser en sí.

II. Consideraciones crítica al realismo del objeto independiente

Bajo nuestra consideración, el problema de un realismo positivo como el de Harman, resulta de la difícil conjunción de la pretensión de una afirmación de la realidad del ente existente como esencia junto con la superación de todo antropomorfismo (comprendido como correlacionismo). Concretamente, ¿es posible afirmar la esencia real del ente sin que ésta haga referencia al modo de darse del ente al hombre o a cualquier otro tipo de relación posible? Dicho de otro modo, ¿no existe una velada intervención humana en la definición del objeto como un ente determinado? ¿Es posible definir el objeto independiente sin que éste no implique el modo de darse determinado del objeto al hombre? ¿No es la noción de objeto ya una reducción humana de lo real? Harman (2015) confiesa: “El objeto es... no sé qué es” (p. 98). ¿La ignorancia del qué (*Wassein*) del objeto, no es determinante de la imposibilidad de su determinación como tal? Según este modelo de Harman, el problema no sería tanto el determinar la existencia de un objeto sino determinar que es *un* objeto, es decir, que los límites de lo real corresponden a los mismos con los que el ente se le manifiesta al hombre (más allá de cómo lo conceptualice). ¿Cómo sé que lo que yo percibo como *una* realidad discreta es una realidad (no que es real), un objeto determinado y no varios objetos o la parte de un objeto más amplio? La dilucidación de esto implicaría el conocimiento directo de la realidad que por definición, según Harman, es independiente e inaccesible de modo directo.

Sin embargo, si bien no podemos acceder a lo real en sí, sí podemos comparar los diferentes modos de darse del objeto a los diferentes entes. Podemos pensar en el manido ejemplo de la vida de la garrapata dado por Jakob von Uexküll (1934, pp. 1-10). Según Von Uexküll, la garrapata posee sólo la piel como órgano perceptivo de lo real. En ese mundo pobre, la luz es el primer signo relevante de su entorno que le permite trepar a un árbol para luego dejarse caer

sobre su víctima. Luego viene el signo perceptivo del olor que le permite reconocer a un animal portador de sangre caliente, para dejarse caer encima. Finalmente, el signo del calor le permite reconocer las zonas donde podrá clavar su cabeza para succionar la sangre. Cada uno de los signos, una vez cumplidos, desaparecen para dejar lugar al otro. Ahora, bien, desde la perspectiva de la garrapata (y asumir estos puntos de vista ajenos al hombre es la exigencia de la filosofía de Harman), ¿podemos decir que el árbol es un objeto determinado? Si la percepción de la garrapata en ese momento es la luz, que le permite reconocer las realidades que posee una altura adecuada a su propósito vital, ¿cuál es el objeto que ella percibe? ¿Ese objeto posee los límites de un árbol, tal como nosotros lo definimos? ¿Qué es lo real de esa realidad que la garrapata recibe como luz intensa? Si decimos que la garrapata sólo está percibiendo un aspecto de la realidad árbol, en este caso la luz que se emite a través de él, estamos suponiendo que somos nosotros, con nuestros órganos perceptuales los entes privilegiados para definir los límites de lo real. ¿En qué sentido nosotros tenemos una realidad más plena del árbol que la garrapata? O, mejor aún, ¿en qué sentido podemos decir que es el árbol (realidad determinada, un objeto específico) que, como tal, como árbol, con sus límites específicos, sólo es para mí, en qué medida esa realidad es el mediador real entre la garrapata y el hombre? Si la garrapata luego sólo percibe el olor de la sangre, ¿qué tipo de objetos tendrá enfrente? ¿Tiene diferentes animales como objetos frente a los cuales elige dónde caer? ¿O simplemente tiene una realidad determinada por el olor de la sangre? Que quede claro que el problema que estamos tratando de señalar, no es la cuestión habitual de determinar si eso real existe. La filosofía de Harman no se contenta con hacer ese señalamiento. El problema es la determinación positiva de un ente real determinado sin que en esa determinación intervenga la percepción de ninguno de los entes con los que se relaciona. El animal, el árbol, la piel del animal, sólo son para el hombre (y probablemente para otros entes también que posean órganos perceptivos similares,

aunque nunca iguales); pero no son como tales para la garrapata (es decir, bajo esas determinaciones esenciales, aunque sí bajo otras determinaciones o confinamientos). Nuevamente, que se entienda bien, no estamos diciendo, como sí lo hace Heidegger, que esos entes sólo sean en cuanto tales para el hombre. Muy por el contrario, justamente para evitar ese antropocentrismo (tal como lo propone Harman) lo que estamos diciendo es cómo podemos determinar un objeto cualificado en común sin suponer la primacía de ninguno de los puntos de vista. ¿Existe ese objeto sustancial común neutro de puntos de vista? ¿O ese objeto no es más que la proyección velada de un punto de vista por sobre el resto (habitualmente el punto de vista del hombre)?

Otro momento privilegiado en el que se pueden encontrar alguno de los puntos problemáticos del realismo de Harman es en su tratamiento de las sustancias artificiales, los objetos ficcionales y los objetos absurdos. Harman (2015), en contra de Aristóteles y Leibniz, señala que los objetos artificiales son objetos reales, son sustancias y no un mero ensamblaje de objetos naturales (p. 100). Así, afirma el filósofo, por ejemplo, McDonald's es "en un cierto sentido" una vasta red de empleados, bolsas, ingredientes, etc. Pero, "en otro sentido" la empresa es un agente unificado que tiene su propia realidad irreductible a los componentes. Es decir, conforma un objeto real, que no es la mera suma de los objetos que la componen sino una realidad propia e independiente. Así, dice Harman, lo social crea sustancias. Pero, ¿hay algún criterio para determinar qué es un objeto real? ¿Cómo hacer para detener la proliferación indiscriminada de objetos sociales o incluso objetos absurdos? La respuesta a este problema puede pensarse desde la fenomenología. Todo es objeto pero no todo es de la misma manera. La determinación de la objetualidad del objeto viene dada para la fenomenología por los modos de darse del ente. Son los actos de la conciencia los que definen la objetualidad del objeto, por lo tanto, su modo de ser. Cada acto pone al objeto de un modo determinado, el cómo del darse del ente

ordena la dación del objeto y determina su criterio de realidad. Así, la percepción dona el objeto como lo que es dado presente en carne y hueso (*Leibhaftig*, según la expresión de Husserl), mientras que la imaginación dona el objeto de otra manera, vale decir, sin sentido de realidad. Ambos son objetos pero el criterio de determinación viene de la conciencia trascendental. Esta respuesta evidentemente no puede ser dada por Harman. La subjetividad no puede ser el criterio de determinación de los objetos. Otra respuesta que se puede dar es la de Markus Gabriel (2015). Según él, la realidad del objeto se define por su pertenencia a campos de sentido. Así, objetos de la imaginación u objetos artificiales son reales en un campo de sentido determinado (pero no en otro). Sin embargo, esta respuesta tampoco puede ser dada por Harman, ya que esto implicaría hablar de la realidad del objeto en relación a algo. La consideración de la realidad desde los campos de sentido implica afirmar, tal como lo hace Gabriel (2016), que la existencia no se define por la independencia (p. 166). Pero, según lo visto, Harman debe determinar la realidad de los objetos sin criterios de relación (ni respecto al sujeto ni respecto a campos de sentido) ya que la realidad del objeto es independiente de toda relación.

En este momento de la argumentación, el problema de la proliferación de objetos que se le presenta a Harman es muy similar al problema de la multiplicación de las ideas en la filosofía de Platón. Si pensamos que las ideas son realidades independientes y discretas, todo lo sensible particular podría tener como correspondencia una idea universal. Así, habría ideas de cada individuo de la realidad. Por otro lado, también podríamos pensar en ideas de cada una de las particularidades accidentales que esos individuos puedan sufrir (estar caminando, estar despiertos, estar cansados). Este problema de la proliferación indiscriminada de ideas se parece mucho al que sufre la filosofía de Harman. Y esto no es casual, ya que él propone un mundo en sí separado del mundo sensible, subsistente y de una multiplicidad determinada y discreta de entes (similar a las

ideas platónicas) que no puede justificarse por sí, más que en la proyección problemática de lo experimentado en el mundo sensible. Cuando Harman debe determinar qué de lo sensible (perceptible) vale para lo real en sí, cae en el mismo problema que Platón. El núcleo del problema surge en la exacta medida en que lo perceptible y relacional no puede ser nunca el criterio de demarcación de aquello que es independiente y absoluto.

Harman (2005) se propone el siguiente desafío: qué pasa si se piensa en un objeto absurdo que reúna a Kenia, la luna, el Príncipe William y un grupo de cebras (p. 231). ¿Es esto un objeto real? No se puede descartar por los efectos que él cause, ya que eso sería determinar lo real del objeto por sus relaciones con otros entes. Además, Harman (2011) dice que existen objetos dormidos, es decir, objetos que son reales pero que no han manifestado aún ninguna relación (pp. 139-140). ¿Entonces hay que sucumbir a un universo en que se multiplican objetos absurdos sin poder detenerlo? La respuesta de Harman es que lo que define a un objeto no es su eficiencia externa sino su realidad interna. Si un objeto unifica notas determinativas de su esencia, es real. Alguien puede decir que una moneda imaginaria puede unificar notas igual que una moneda real. Pero, según Harman (2005), esto no es verdad, ya que la moneda real no unifica las mismas notas que la “moneda fantasmal o ilusoria” (p. 232). Dice Harman (2005) que “el brillo metálico de la moneda real no es el mismo que el resplandor de las monedas fantasma en la cabeza de un paciente con problemas mentales” (p. 232). Además del criterio propio del empirismo de Hume que nos está dando Harman (como es la intensidad de la impresión sensible, en este caso, el resplandor), éste acude a los efectos que el objeto sensible tiene respecto a un ente que lo percibe o lo imagina. ¿Qué es el brillo sino una percepción y una relación determinada? ¿Por qué una moneda imaginaria no es real? ¿Que no unifique las mismas notas que un objeto real, lo hace irreal? ¿Qué pasa con una moneda falsa? ¿Es un objeto real o no? En la respuesta de Harman, contra el objeto imaginario en la mente de

un sujeto, lo real se volvió entonces la mera existencia material de un objeto. Pero, ¿sólo es irreal lo imaginario? ¿Una moneda imaginaria es lo mismo que una moneda falsa? O, más aún, ¿se puede decir que lo imaginario no tiene existencia real? ¿Tiene una existencia meramente subjetiva? ¿Qué pasa, por ejemplo, con un trauma? ¿Es real o imaginario? Ante esto, Harman (2016) señala que el objeto ficticio o imaginario no es más que la suma de cualidades reales sin objeto real, lo que traduce la tradicional caracterización de lo imaginario como la combinación de cualidades reales conformando un objeto imposible de encontrar en el mundo sensible natural (p. 191). Pero entonces, invirtiendo la prioridad de la filosofía de Harman, en este punto lo sensible se volvió el criterio de lo real. Extrañamente Harman explica esto poniendo los ejemplos del joven Werther, que es un objeto irreal pero que luego se vuelve real en el momento que una serie de jóvenes se suicidan imitándolo; o cuando personajes ficticios como Popeye se vuelven reales al producir contribuciones a las industrias de juguetes o videojuegos (que son objetos sociales pero reales); o cuando una serie de ideas vagas en la mente de disidentes políticos (eso entonces sería una ficción o sería irreal) puede volverse una constitución real que afecte a millones de personas (siendo su escritura la realización de su realidad, lo que hace pensar en *El origen de la geometría* de Husserl; y la relación entre la escritura y lo ideal). Vale decir, justamente por la afirmación de una realidad en sí, independiente, pero que contiene determinaciones cualitativas reales, Harman debe explicar el criterio que une lo real a lo sensible sin que intervengan criterios relacionales. De esta manera, la proliferación indefinida de objetos desde lo sensible hacia lo real es frenada por Harman mediante la imposición de la realidad natural y corporal (una realidad visible) como criterio de demarcación de todo objeto real posible. Pero, en este sentido, la realidad independiente queda contaminada en su determinación por aquello de lo que supuestamente debía diferenciarse.

Sin embargo, Harman se opone a que su filosofía sea caracterizada

como platónica. Él pretende reactivar la sustancia aristotélica, como realidad concreta, si bien más allá de toda relación. Para superar la mera oposición entre lo oculto y lo manifiesto, Harman (2011) hace entrar un segundo eje clásico en la consideración de los objetos: la oposición entre lo uno y lo múltiple (p. 100). Con la consideración cuádruple del objeto, Harman busca superar el dualismo metafísico platónico. De esta manera, él señala que tanto en el plano sensible como en el real, se da una tensión entre el objeto y sus cualidades. Sin embargo, en el plano sensible, las cualidades sensibles no son más que las relaciones accidentales que el objeto sensible tiene con otros objetos. ¿Pero qué pasa en el plano real? Las cualidades reales no pueden venir de las relaciones que el ente tiene con otros objetos porque estaríamos determinando lo real por lo relacional. Por lo tanto, las cualidades reales deben ser también realidades independientes. Harman sostiene que el objeto real posee y no posee las cualidades. Vale decir, el objeto real no está constituido a partir de las cualidades reales como si éste fuese un ensamblaje de cualidades. Como hemos visto, la combinación entre objetos reales y cualidades reales es lo que permite a los objetos reales diferenciarse entre sí (Harman, 2011, p. 57). Según Harman, el objeto no es una X vacía o una unidad vacía. Pero, ¿el objeto real es la totalidad de las cualidades reales? El problema surge porque cuando nos preguntamos si el objeto sensible (el objeto que percibimos) es la totalidad de las cualidades sensibles decimos que no, porque esas cualidades sensibles son accidentes que dependen de las relaciones que entablan con los demás objetos, por lo tanto, el objeto sensible no puede ser la suma de esas cualidades. El objeto tampoco es la suma de las cualidades reales que conocemos por variación eidética porque las cualidades reales se nos sustraen. Pero, ¿qué pasa con el objeto real, es decir, con el objeto más allá de las relaciones y percepciones que se tenga de él? No se puede decir simplemente que el objeto está más allá de las cualidades reales porque las cualidades reales no se pueden descartar como meras relaciones con otros objetos o meras

percepciones deformantes del objeto. Ningún objeto real tiene relación con otro objeto real. Por lo tanto, las cualidades reales no son fruto de relaciones. Esas cualidades son reales al igual que el objeto. ¿Cómo conviven estas cualidades reales con el objeto real? ¿Son lo mismo? Según Harman, no. ¿Entonces el objeto es algo más allá de las cualidades reales? Si el objeto no es la unidad de esa totalidad de cualidades reales, el objeto no es más que una unidad vacía (el concepto de objeto). Siendo más allá de las cualidades reales, algo real más allá de lo real, se convierte en un sustrato vacío. Si, por el contrario, el objeto no está más allá de las cualidades reales, el objeto no se distingue de esas cualidades; es decir, el objeto es lo mismo que sus cualidades y no hay diferencia entre ellos.

Ahora bien, la distinción entre objeto real y cualidades reales no puede ser una distinción de razón, ya que estaríamos implicando al hombre (o cualquier otro ente) en una distinción del plano de lo real. Objeto real y cualidades reales son dos distintos, pero no son dos objetos (este problema nos remite a la conocida distinción real dentro del tomismo, que justamente Francisco Suárez intentó solucionar pensando la distinción entre esencia y existencia como una distinción de razón). Si decimos que el objeto no es más que la totalidad de cualidades reales, entonces no habría distinción entre las cualidades y el objeto, por lo tanto, la distinción es sólo para nosotros (un nosotros universal que va más allá del hombre sino que se extendería a todo ente). Entonces en el plano de lo real estamos hablando de dos que en realidad son uno o que es uno bajo una doble consideración. Y esto es incluir la consideración de la percepción en el plano de lo real. Otra opción para resolver el problema es pensar que las cualidades reales son cualidades generales de las cuales participa en algún sentido el objeto real. Sin embargo, ni que el objeto es una X vacía frente a las cualidades reales ni que el objeto no es más que la suma de las cualidades reales sería aceptado por Harman como una respuesta acorde con su filosofía.

Nuevamente notamos la necesidad de hacer intervenir lo sensible

en la determinación de lo real independiente. Todo este problema surge por la postulación de una metafísica de lo real sin acceso. Por la afirmación de un más allá de la percepción como la plenitud del ser sin fisuras y sin diferencias.

III. Conclusión

En el desarrollo de esta comunicación hemos seguido las vicisitudes del intento de fundar un realismo desde la ontología de la herramienta de Heidegger. Como síntesis, podemos decir que, desde nuestro punto de vista, el intento de Harman fracasa al pretender conjugar la afirmación de una realidad absoluta e independiente con la postulación de una superación inmediata de todo antropomorfismo. Esto tiene como consecuencia la postulación de una necesidad absoluta, independiente de todo acceso óptico (ya sea desde el hombre o desde cualquier otro ente o relación). Esto vuelve a toda relación posible en una realidad gnoseológica, perspectivista y relativa. Pero esa contingencia y pluralidad de lo fenoménico se da sobre el fundamento de una realidad necesaria e inaccesible.

Ahora bien, como ampliación del debate acerca del realismo heideggeriano de Harman y para pensar la posibilidad de una superación de las objeciones anteriormente tratadas, es posible contraponer la filosofía orientada a los objetos al realismo de Meillassoux. Precisamente, para deconstruir este núcleo metafísico de la presencia plena y necesaria del ser sobre el que se sostiene la filosofía de Harman, Meillassoux (2006) apunta a la contingencia absoluta de lo real (pp. 69 y ss.). Para esto, lejos de volver a la realidad una existencia que se encuentra inmediatamente más allá del hombre, Meillassoux radicaliza la facticidad de la correlación entre pensamiento y ser. Puesto en términos del desarrollo de este trabajo, para superar las objeciones vistas en el segundo apartado, sería necesario entonces pensar a Heidegger desde su dimensión trascendental (desde lo que Meillassoux

llama el correlato entre pensamiento y ser). Por el contrario, Harman por no radicalizar el correlacionismo y partir de un realismo inmediato, cae en la afirmación de una realidad en sí independiente y necesaria. Harman representa una ontología del ser real. Si bien busca multiplicar la unidad sin diferencia del ser (lo uno) de la metafísica, el objeto se vuelve un núcleo real sin diferencias. Se sostiene ontológicamente el ser del ente como una realidad absoluta (independiente y oculta) pero necesaria.

Para Meillassoux el realismo sólo es posible desde la afirmación necesaria de la contingencia. Ésta implica la superación de la filosofía del fundamento, en la que Harman se encuentra aún preso. Según Meillassoux, dicha afirmación de la contingencia implica superar la filosofía del correlato, en la que ubica a Heidegger. Sin embargo, precisamente Heidegger (1977) realiza una radicalización del ser Dasein como ser-deudor originario que supera toda cerrazón de la subjetividad, afirmando la necesidad de la contingencia absoluta del ser, es decir, la finitud del Dasein como origen de todo sentido (§§ 58-60). Dicho de modo más concreto, Heidegger (1977) señala que el ser nunca es un correlato para el Dasein (p. 208) ya que el Dasein no es una realidad plena (*Vorhanden*). El Dasein nunca es el dueño de su ser propio. Por eso, el Dasein es el fundamento como el fundamento de su propio no-ser, es decir, el Dasein es la afirmación originaria de su ser-posible. Dicho de otra manera, el Dasein es la contingencia originaria que disuelve toda correlación. Por lo que el trascendentalismo heideggeriano no se ajusta al modelo correlacionista descrito por Meillassoux. Es esta contingencia originaria del Dasein, como ser-posible o negación de toda correlación, lo que supera el debate entre realismo e idealismo, tal como Harman lo reactualiza. La continuación de esta vía superadora de la correlación se puede encontrar en el pensamiento del *Ereignis* del segundo Heidegger. Si bien hemos señalado el camino por el cual es posible decir que Meillassoux logra sortear las críticas al realismo de Harman al tomar la vía de un realismo que se funda en la contingencia

del ser y no en la necesidad de la realidad independiente, resta por pensar el modo en que Heidegger presenta un modelo alternativo a Meillassoux, al sostener una contingencia no metafísica en el hundimiento de la correlación, a partir de una crítica a la noción misma de fundamento.

Bibliografía

Dreyfus, Hubert y Wrathall, Mark (ed.) (2002), *Heidegger Reexamined. Truth, Realism, and History of Being*, Volume 2, London: Routledge.

Gabriel, Markus (2015), *Fields of Sense. A new realist ontology*, Edinburg University Press.

Gabriel, Markus (2016), “Por qué el mundo no existe”, en *El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 151-169), México: Siglo XXI.

Harman, Graham (2002), *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, USA: Carus.

Harman, Graham (2005), *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, USA: Carus.

Harman, Graham (2011), *The Quadruple Object*, UK: Zero.

Harman, Graham (2015), *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Caja Negra.

Harman, Graham (2016), “El camino a los objetos”, en *El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 170-192), México: Siglo XXI.

Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Klostermann.

Meillassoux, Quentin (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingente*, Paris: Seuil.

Von Uexküll, Jakob (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin: Springer.