

# EL PROBLEMA DE LA RECONCILIACIÓN DE LAS IMÁGENES. GRAHAM HARMAN FRENTE A SELLARS

## THE PROBLEM OF THE RECONCILIATION OF THE IMAGES. GRAHAM HARMAN VERSUS SELLARS

### O PROBLEMA DA RECONCILIAÇÃO DAS IMAGENS. GRAHAM HARMAN VERSUS SELLARS

Oscar Días Rodríguez  \*

Universidad Complutense de Madrid, España

---

#### Resumen

Este artículo busca traer a nuestro presente en marcha y a nuestra filosofía presente la pregunta de Arthur S. Eddington: ¿qué es una mesa? Usaremos la distinción sellarsiana entre imagen científica e imagen manifiesta (entre ciencia y mundo de la vida) para ver si se puede conseguir una reconciliación en clave ontológica. Para tal objetivo, traeremos a la discusión los planteamientos de Graham Harman, filósofo contemporáneo englobado dentro del realismo especulativo, cuya ontología pide una vuelta a los objetos mismos, alejándose de la clásica distinción entre sujeto y objeto. Nuestra principal aportación en este artículo es la de juzgar la pertinencia de lo que hemos denominado la *solución tercerposicionista* de Harman para dar una respuesta novedosa al problema de Sellars.

*Palabras clave:* Sellars; Graham Harman; imagen manifiesta; imagen científica; ontología orientada a objetos.

#### Abstract

This article seeks to bring to our ongoing present and to our present philosophy the question of Arthur S. Eddington: what is a table? We will use the Sellarsian distinction between scientific image and manifest image (between science and life-world) to see if a reconciliation can be achieved in ontological key. For this purpose, we will bring to the discussion the approaches of Graham Harman, contemporary philosopher encompassed within speculative realism, whose ontology calls for a return to the objects themselves, moving away from the classic distinction between subject and object. Our main contribution in this article is to judge the relevance of what we have called *third-position solution* to provide a novel answer to the Sellars' problem.

*Keywords:* Sellars; Graham Harman; manifest imagen; scientific image; object-oriented ontology.

#### Resumo

Este artigo procura trazer para os nossos dias e para a filosofia actual a questão de Arthur S. Eddington: o que é uma mesa? Utilizaremos a distinção sellarseana entre imagem científica e imagem manifiesta (entre a ciência e o mundo da vida) para tentar descortinar se uma reconciliação ontológica pode ser alcançada. Neste sentido, traremos à discussão as abordagens de Graham Harman, filósofo contemporâneo enquadrado no realismo especulativo, cuja ontologia clama por um retorno aos próprios objectos, afastando-se da clássica distinção entre sujeito e objecto. Pensamos que o nosso principal contributo com este artigo consiste em apresentar o relevo daquilo a que chamamos solução de terceira posição de Harman, com o intuito de encontrar uma nova resposta ao problema de Sellars.

*Palavras chave:* Sellars, Graham Harman, imagem manifiesta, imagem, científica, Ontologia Orientada a Objetos.

DOI: 10.5281/zenodo.6983979

---

\*Contacto: odiaz01@ucm.es Es graduado en Filosofía y máster en Éticas Aplicadas por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente se encuentra realizando su tesis como investigador y docente predoctoral en el Dpto. de Filosofía y Sociedad (UCM). Con anterioridad, ejerció como profesor de enseñanza secundaria en diversos centros de la Comunidad de Madrid. Sus principales áreas de estudio son la estética, la filosofía de la inteligencia artificial y la filosofía de la técnica.

## 1. INTRODUCCIÓN

Trataremos en este trabajo de desbrozar, de criticar y de hacer ver las dificultades principales que se hallan problematizadas en la obra *La filosofía y la imagen científica del hombre* de Wilfrid Sellars (1971a). Tempranamente nos indica la existencia de facto de dos imágenes: la imagen manifiesta y la imagen científica, las cuales «forman una parte tan real y tangible del mundo como la tarima desde la que hablo o la Constitución de los EEUU (...). Así, pues, el filósofo no puede eludir el intento de ver de qué modo se aúnan en una visión estereoscópica» (13). A pesar de que otorga preeminencia a la imagen científica, subraya que no podemos prescindir de la manifiesta. Esto es debido a que en ella la categoría básica es la de *persona*, que se liga a la cuestión de la conciencia. Así, la tarea de la filosofía es la de hallar una reconciliación en la forma de una visión estereoscópica. Una vez sintetizadas las ideas de Sellars, llevaremos a cabo una transición que recoja las principales fallas de su postura con la finalidad de contraponerlas a la obra de Graham Harman, filósofo englobado en el llamado realismo especulativo, movimiento que muestra la vigencia de la herencia sellarsiana. Seguirá a estos epígrafes (con sus correspondientes subdivisiones) un apartado de conclusiones, en el cual intentaremos subrayar algunos productos del debate que hemos entablado, organizando así la maraña del problema de la reconciliación de las imágenes.

## 2. WILFRID SELLARS: AMANECER DE UN PROBLEMA

### i. La visión sinóptica de la filosofía

Teniendo en cuenta que esto es un ensayo de filosofía, cabe comenzar exponiendo lo que entiende por tal Sellars, precisamente porque este punto de partida arrojará luz sobre algunas esquinas y entresijos de la obra. Nuestro autor abandona desde las primeras líneas cualquier planteamiento que defina la filosofía como investigación sobre las primeras causas, dialéctica platónica, etc. A su entender, la filosofía tiene que ver con ‘saber cómo manejárselas’ (*know one’s way around*) con las cosas: «una forma de ‘saber cómo’, frente a ‘saber qué’» (1971a 9). Hallamos un abismo entre el constructor vikingo de embarcaciones que sabe perfectamente *cómo* erigir naves para guerrear en Anglia Oriental y el ingeniero naval que conoce las propiedades que permiten navegar por el agua, las leyes físicas, cursó la asignatura de ‘resistencia de materiales’, etc. Es decir, este último posee un saber *que*. Y, de hecho, podría perfectamente elaborar los planos aunque no supiera construir el barco con sus propias manos, pues esto únicamente consiste –como señalamos– en un saber *cómo*.

Ahora bien, la filosofía cuando sale al mundo no encuentra su objeto de manera directa; carece de sentido estipular aquel viejo objeto repleto de dignidad que pretendía colocar a la filosofía como ‘reina de las ciencias’. Así, debe bregar con los saberes especiales, con las ciencias circundantes: «lo que caracteriza a la filosofía no es un objeto o tema especial, sino su finalidad de saber cómo manejárselas con respecto a los temas u objetos de todas las disciplinas especiales» (1971a 10). Resulta evidente que la mirada del filósofo no necesita tener el mismo grado de profundidad del especialista en cada campo. Por decirlo en términos del materialismo filosófico, la filosofía –según la entiende Sellars– consiste en un saber de segundo grado sobre los distintos saberes particulares o de primer grado. Esta conexión se muestra con el caso del historiador: este *hace* historia cuando se enfrenta a los diferentes hechos históricos (por ejemplo, a por qué Marco Aurelio decidió que su hijo Cómodo heredase el título de emperador); sin embargo, cuando reflexiona sobre su propia disciplina especial está realizando una operación completamente distinta; esto es, está haciendo filosofía, ya no historia. Traza relaciones entre distintas especialidades y las Ideas que aparecen en unas y otras. Aquel que posee una ‘mente filosófica’ fija su vista en la totalidad: «por lo demás, apenas hay nada que distinga al filósofo del especialista persistentemente reflexivo, al filósofo de la historia del historiador que no ceje en sus reflexiones» (1971a 11); no es lo mismo manejártelas con tu campo que hacerlo con la totalidad.

La filosofía poseería una labor afín –por recuperar el ejemplo naval– a la del catálogo de naves del canto II de la *Iliada*: organizar el mundo, la totalidad; una imagen unificada «que ha de captarse como un todo» (1971a 12). Y esta es, en efecto, la pretensión de Sellars: entender el mundo. Como decían los escolásticos: si hallas una contradicción, traza una distinción. De ahí, a nuestro juicio, la introducción de las imágenes y su problema. Existen dos imágenes que aspiran a ser la verdadera imagen de la totalidad: la manifiesta y la científica. Pasemos a ellas para entender lo que Sellars escribe más adelante y que ya se ha podido entrever: «la visión unificada del hombre-en-el-mundo que constituye la finalidad de la filosofía» (1971a 27) o, lo que es lo mismo, obtener una visión estereoscópica.

## ii. La imagen originaria

La imagen originaria es un primer momento del puesto del hombre en el mundo. Como veremos, del afinado de esta surge uno de los dos polos fuertes de este ensayo: la imagen manifiesta. En el marco de esta imagen originaria aún no había aparecido lo que arriba denominamos ‘mente filosófica’; al contrario, nos encontrábamos en un *caos*, en su sentido etimológico: todavía no se había producido la auténtica organización. Sellars nos dice que existen dos modos de afinado que conducen al paso; a saber, el empírico y el categorial.

Anticipa que la categoría básica en la imagen manifiesta es la de *persona*. Un primer motor del afinamiento se centrará en ‘despersonalizar’ todos aquellos objetos cuyo ser no responda a tal categoría básica: «que algo así ha ocurrido con el avance de la civilización es un hecho de sobra conocido» (1971a 18). Si nos vamos a un autor como Max Scheler, este expone cómo en los pueblos primitivos existe la creencia de que el deseo puede cumplirse al estar orientado a la realización, por ejemplo, el deseo de que llueva plasmado en una danza. Esto tiene un carácter mágico: actualmente conocemos leyes físicas y sabemos que no es posible obtener el efecto a partir de este deseo. Aquí ha quedado un poso de ‘experiencia originaria’ (Scheler). En términos similares, Sellars señalaría que en ese ejemplo –a diferencia de hoy en día– aún no se han despersonalizado los elementos naturales: *originariamente* la lluvia era *una manera de ser una persona*. Cuando estas consideraciones se trastocaron no arrastraron consigo el trastocamiento de meras creencias, sino que provocaron lo que podemos llamar una ‘novedad genuina’: «un cambio de categorías» (1971a 18), donde los objetos dejan de reducirse a modos de ser persona.

Mas ha de añadirse otro detalle, Sellars introduce elementos sobre las acciones y escribe: «solo de un ser capaz de deliberación puede decirse propiamente que actúe impulsivamente o por hábito» (1971a 20). Además, frente a las acciones por hábito tenemos aquellas que son expresión del carácter de una persona,<sup>1</sup> con lo que buscamos significar que eran previsibles debido a una serie de experiencias previas. ¿Por qué es importante esta aparente digresión? Para comprender mejor la categoría de *persona*: en la imagen originaria, la lluvia *haría* lo que *hace* igual que lo hace una persona; o sea, ha decidido dejar caer sus gotas como medio para un fin o bien se ha dejado llevar por un hábito carente de reflexión. Que este conglomerado de objetos haya dejado de hacer las cosas como las hacen las personas se debe a que «la categoría de *persona* se aplica a aquellas cosas en forma podada o troncada» (1971a 21): expresiones del tipo ‘la lluvia desea *conscientemente* realizarse’ u ‘hoy la lluvia no ha querido *conscientemente* realizarse’ poseen el exclusivo significado de las palabras vacías.<sup>2</sup> Y, en consecuencia, tampoco confundiremos que sea *predecible* que llueva con que llueva *a causa* de su querer. Pongamos fin a este apartado con las mismas palabras que emplea Sellars:

El rasgo distintivo de la revolución científica ha sido la convicción de que todos los acontecimientos son predecibles a partir de una información pertinente acerca de las

---

<sup>1</sup>«El comportamiento con respecto al fuego de un niño es predecible, pero no expresa su carácter» (Sellars 1971a 20).

<sup>2</sup>Sellars afirma que esta clase de expresiones ya solo poseen sentido como ‘imágenes poéticas’; por ejemplo, el *Dios deseante* de Juan Ramón Jiménez únicamente acepta ese término como recurso poético (o si se quiere, como regresión teológica al estado originario).

circunstancias en que ocurrieran, pero no que todos sean causados (en ningún sentido usual de esta palabra) (1971a 22).

### iii. La imagen manifiesta

Aunque ya hemos hablado oblicuamente de ella, habrá que inspeccionarla con más tacto. Dentro de este marco, el hombre ha tomado conciencia de sí, se ha vuelto *sapiens*<sup>3</sup>. Este emergentismo de la conciencia lo abordaremos luego. Apuntemos de momento que Sellars parece plantear una suerte de 'salto a la reflexión', un pensamiento *mitopoiético* en el proceso de afinamiento de la imagen originaria hacia la manifiesta. Nos aventuramos a afirmar que la imagen manifiesta, hacia la cual ha virado una gran parte de la tradición filosófica, se conforma como una 'ontología de lo observable'. Intentaremos narrar el porqué de esta sugerencia terminológica que lanzamos. Primeramente comenta Sellars:

Hay, sin embargo, un tipo de razonamiento científico al que, por estipulación, [la imagen manifiesta] no incluye: a saber, el que conlleva la postulación de entidades no perceptibles, y de principios relativos a ellas, para explicar el comportamiento de las cosas perceptibles (1971a 15).

La imagen manifiesta comporta una ampliación del afinado primitivo («en las brumas de la prehistoria») de la imagen originaria: elabora una especie de sistema del sentido común. La madurez lógica –lo que ya advirtió Kant– no consiste en dejar de ver cómo una cucharilla se dobla al meterla en el agua, sino en saber que no se dobla realmente. Otro ejemplo: Tales de Mileto pudo haber observado el ciclo del agua y deducir de él que el agua era *arkhé*, primer principio, aunque *plenamente perceptible o manifiesto*. Vemos que estas categorías, aunque válidas para la vida ordinaria, no pueden leerse como una explicación científica, que sería, para Sellars, la explicación completa.

Ahora bien, para *nosotros* sirven. Poseen una utilidad intersubjetiva: la de gestionar unos patrones –lo que suele analogarse con un juego– que ponen «en relación lo que *yo realmente* piense con lo que *cualquiera debería* pensar» (1971a 25). El marco manifiesto nos saca de la mera *zoé* y nos introduce en una *bíos* concreta: la de un grupo.<sup>4</sup> Y es únicamente en el grupo donde encontramos al individuo como pensador conceptual: bien es cierto que son dissociables, pero no separables. De hecho, para que haya grupo, cada individuo que lo integra ha de haber cumplido el mandato de Delfos, y saber que su *sí mismo* es distinto del *sí mismo* del resto de individuos que lo acompañan en el grupo. «Por consiguiente, tenemos que entender la imagen manifiesta de modo que incluya, por un fenómeno de grupo, una concepción de sí mismo, y ello de tal suerte que el grupo sirva de mediador entre el individuo y el orden inteligible» (1971a 25).

Después de haber visto su contenido social ínsito, concluyamos con algo que nos interesará más adelante; a saber, que el marco manifiesto circula por el ámbito de *lo que aparece tal y como aparece*, que queda comprendido como lo *real*.

### iv. La imagen científica y su primacía

Si la imagen manifiesta nos la daba –digamos– la *philosophia perennis*; ahora tenemos otra: la que proviene de la ciencia (del entretrejimiento entre las diversas ciencias), y que se ha ido formando ante nuestros propios ojos, no en una arcaica prehistoria. A diferencia de la anterior, entendemos la imagen científica como una 'ontología de lo no observable', pues en ella *lo observable* solo entra en vistas de ser juzgado desde *lo no observable*; es decir, desde las entidades postuladas. Claro

---

<sup>3</sup>Denomina a este momento la 'paradoja del encuentro del hombre consigo mismo' (Sellars 1971a 14).

<sup>4</sup>Para profundizar en esta distinción, véase Agamben (2016).

que, como consecuencia de ello, podemos afirmar que todas las cosas que encontramos en la imagen manifiesta (con la salvedad de la conciencia) son reductibles a la científica, pues esas entidades que postula pueden reexponerlas mejor en sus términos, aparecen como una mejor explicación. Démosle forma lógica: *IMIC*, pero lo contrario (*ICIM*) resulta una contradicción evidente, sobre todo tras la expuesta dicotomía entre observable y no observable.<sup>5</sup> En el ejemplo de la cucharilla, lo que vemos ya no sería explicado por sentido común, sino por la rarefacción de la luz, que exige la postulación, cancelando la incoherencia. La pregunta que hay que plantear salta a la vista: ¿sobrevive, aunque sea mínimamente, la imagen manifiesta en el seno de la imagen científica?

No se puede negar que ambas son *rivales*. Por ejemplo, en el marco manifiesto hablamos de 'cualidades perceptibles' (color, textura, etc.) que tienen las sustancias (mesas, sillas, cubitos de hielo, etc.), en una suerte de ontología de andar por casa, pero este marco no atiende a la totalidad. Así, «es preciso rechazarlo cuando con él se quiere dar razón de lo que hay *teniendo todo en cuenta*» (1971a 36). Para conseguirlo, habrá que acudir a la imagen científica. En otro de sus ensayos Sellars escribe: «la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es» (1971b 186). Pero encontramos un escollo: la *persona*. Un intento de solución en el que podríamos caer para salvaguardarla sería sugerir que las entidades postuladas son únicamente 'instrumentos simbólicos', por tanto, no reales, en consecuencia: «La concepción filosófica certera del hombre-en-el-mundo sería aquella que respaldase a la imagen manifiesta y situase en su interior a la imagen científica a modo de instrumento conceptual empleado por el hombre manifiesto en su facultad de científico» (1971a 41).

Este *pero* tendremos que solventarlo en el siguiente apartado.

#### v. La solución de Sellars: la irreductibilidad de la conciencia en un mundo reductible

Una vez sobrevoladas ambas imágenes, debe quedar claro que, para Sellars, la imagen manifiesta es, pese a todo, falsa, pero «su falsedad amenaza al hombre mismo» (1971a 27). Sellars cree que *todo*, salvo la conciencia, es reductible a la imagen científica: si se ha seguido la explicación, uno ya habrá notado que plantea un emergentismo de la conciencia. Es más, la conciencia es propia del marco de la imagen manifiesta porque la categoría básica que en ella encontramos es la de *persona*. Por ello en los albores del texto nos había indicado que «la imagen manifiesta no queda anulada bajo la otra en la síntesis de ambas» (1971a 17). La pregunta a la que tenemos que responder es esta: ¿la conciencia puede reducirse a procesos neurofisiológicos? En ella nos jugamos la supervivencia del hombre en la perspectiva sinóptica. Aquellos conceptos que atañen al campo de las *personas* no permiten una definición cerrada y precisa como podría ocurrir con un elemento químico dispuesto a la perfección en la tabla periódica:

Decir que cierta persona quería hacer A, creía que su deber era hacer B, pero se vio forzada a hacer C, no es *describirla* como podríamos describir un ejemplar científico: desde luego, al decir todo ello lo describimos, pero hacemos también algo más, y en esto último reside el irreductible núcleo del marco de referencia de las personas (1971a 48).

Por mucho que escudriñemos y nos remontemos en los procesos neurofisiológicos, no alcanzaríamos el plano de la conciencia, por lo que simplemente lo estaríamos obviando. Por decirlo con John Searle: la imposibilidad de reducir la conciencia es «una consecuencia trivial de la pragmática de nuestras prácticas definitorias» (Searle 1996 122) o, en otros términos, porque se trata del epicentro de la existencia humana. Para comprender esta cuestión, cabe retomar la explicación que habíamos hecho en torno al grupo o la comunidad. Ahora estamos en condiciones de entender mejor algunas cuestiones: si la imagen científica borrara del todo la imagen manifiesta,

---

<sup>5</sup>En palabras de Sellars: «si bien las estructuras conceptuales [del marco explicativo construido por la teoría científica] se construyen sobre la imagen manifiesta, no son definibles en su interior» (1971a 26).

incluyendo la categoría de *persona* misma; es decir, redujera la *bíos* a *zoé*; entonces, la *persona* caería, pues únicamente en su interior puede darse. Y la comunidad se define precisamente por una normatividad que promulga una serie de intenciones compartidas hacia el mundo: «casi se puede definir a las personas como los seres que tienen intenciones» (Sellars 1971a 49). Y son estas intenciones, que actúan como límite de la reducción, las que deben conciliarse con la imagen científica del mundo «convirtiéndola en *nuestro* mundo, y no ya en un apéndice ajeno al mundo en que vivimos» (1971a 15); así, una vez suministrado ese ingrediente en el seno de nuestra imaginación, quedaría superada la dualidad de las imágenes. Igual que en Kant no hay dos razones sino la razón en su uso teórico y la razón en su uso práctico, en Sellars la cuestión discurre al mismo compás: la reconciliación, entonces, no consiste en unir dos antagonismos aislados sino que –metafóricamente hablando– tiene más que ver con el argumento de *El vizconde demediado* de Italo Calvino.

### 3. INTERMEDIO: PRIMERAS PESQUISAS

Tras haber explicitado el problema que data Sellars, recuperemos los motivos que nos permitirán comprender la discusión que entabla Harman. Es un lugar común abrir la discusión desde Eddington y su famoso ejemplo de las dos mesas. Procedamos escolásticamente si queremos refutarlo. Básicamente el argumento es el que sigue: vivimos en un mundo de duplicidades. Miremos a donde miremos todo objeto posee dos caras: una manifiesta, otra científica. En primera instancia, esta preciosa mesa estilo Luis XVI comprada en el Rastro y que no ha sido barata posee un estatuto substancial, permanece, tendría valor de uso, valor de cambio: es *res extensa*. Sin embargo, hay otra cara: si regresamos a sus primeros constituyentes, esta mesa Luis XVI –ahora ya científica– no sería otra cosa que electrones en movimiento. Cualquier cosa acerca de esta última como mucho llegaría a un momento antepredicativo, pues nunca podría emitirse juicio alguno sobre ella en tanto que *substancia mesa* salvo por la pura necesidad de significar. Nuestro autor usa otro ejemplo: el del cubito de hielo rosa. «El hecho de que los sistemas posean propiedades de que carezcan sus partes no ocasiona dificultad alguna *en caso de que tales propiedades consistan en que sus partes tengan tales y cuales propiedades y guarden entre sí tales y cuales relaciones*». Pero este tratamiento no se puede aplicar a un cubo de hielo de color rosa, ya que «*de color rosa* no parece estar constituido por cualidades imperceptibles a la manera en que el ser una escalera de mano está constituido por ser cilíndricos (los travesaños), rectangular (el marco), de madera, etc.» (Sellars 1971a 35).

En resumen: no existe un objeto tal como *cubito de hielo rosa* en la imagen científica. En primer lugar, esas entidades no observables que postulamos no son rosas; y en segundo, en la ciencia no ha lugar para la vaguedad, al contrario nos chocamos con la exigencia de precisión. En una función cuadrática su gráfica siempre tomará la forma de una parábola; en cambio, yo miro una botella de alguna famosa marca de refresco y a la hora me enseñan otra botella de esa misma marca de refresco, y no puedo saber por simple percepción si se trata de la misma. Mas si me salgo de la imagen manifiesta hacia la ciencia sí: bien por abstracción formal podría analizar la curvatura bien por abstracción total explorar si ambas botellas caen bajo la misma categoría, por ejemplo, x marca comercial. Pero ahora debemos preguntarnos: ¿qué es exactamente este retrato, como lo llama Sellars? ¿Representa el mundo real?

### 4. GRAHAM HARMAN: UNA SOLUCIÓN TERCERPOSICIONISTA

#### i. Palabras preliminares: una filosofía orientada a objetos

No queda tan claro que Sellars esté en lo correcto al afirmar que la solución del conflicto radique en que la imagen científica desplace a la manifiesta bien que, en cierta medida, conservándola, pues destruirla implicaría destruir la posibilidad misma del grupo, de la *bíos*. Harman le da la

vuelta al problema y pone el foco sobre el objeto, de ahí el nombre de su filosofía. Entiende que las tesis sellarsianas (y, extrapolando su crítica, las del realismo matemático o científico) terminan por ignorar al objeto como tal objeto, con lo que se deslizan hacia su rival teórico preeminente: lo que Quentin Meillassoux llama 'correlacionismo'; a saber, «descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra» (Meillassoux 2015 29). Así, bautizaremos a la trama que vamos a desplegar –descontextualizando el nombre de su origen político– como *tercerposicionista*: la solución de Harman no se decanta ni por el ámbito de lo manifiesto ni por el de lo científico.

La filosofía de Graham Harman consiste en comprometerse ontológicamente con la existencia de objetos o realidades externas a nosotros, por lo que no solo se cancela la vía de reducción a imagen científica, sino también la salvedad de la categoría de *persona*. Él define ampliamente 'objeto' como «aquello que tiene una vida unificada y autónoma por fuera de sus relaciones, accidentes, cualidades y momentos» (2015 219). Por tanto, no solo han de considerarse objetos entidades como la mesa que acto seguido vamos a estudiar, sino también la Universidad Complutense, nosotros mismos, una novela o la saga *Jungla de cristal* (poseen la mentada vida unificada y autónoma). Hegel incidía en que la palabra es el asesinato de la cosa, ¿no es acaso esa dualidad de las imágenes un asesinato de *la cosa misma*?

## ii. Una nueva vía: la tercera mesa

Para mostrar la incongruencia de las dos imágenes sellarsianas, Graham Harman muestra una postura novedosa.<sup>6</sup> Recoge el guante de Eddington y Sellars, y reexpone el rompecabezas introduciendo un tercer elemento: 'la tercera mesa'. Esta tercera mesa tendrá mucho que ver con el famoso pasaje del martillo de Heidegger (2014)<sup>7</sup> el uso práctico del martillo no agota todas las propiedades del objeto pero tampoco la pregunta por el ser del mismo (sus propiedades químicas o si está hecho de madera o acero); o sea, ni la praxis ni la teoría, ni el ámbito manifiesto ni el científico.

Lo que dirá Harman es que ninguna de las dos mesas de Eddington resulta explicativa, ya que ejercen dos maneras distintas de reduccionismo: la imagen científica reduce hacia abajo y la manifiesta hacia arriba. O en sus propias palabras: «las dos mesas de Eddington son un completo engaño que confunde la mesa real con sus configuraciones internas y externas respectivamente» (2017 227). Así, la tercera mesa que él propone se hallará entre las otras dos, ninguna de las cuales es *real*.

En primer lugar, esta no puede corresponder con el marco de la imagen científica, que se exige a sí misma reducirlo todo a su mínimo común denominador: parte de entidades abigarradas y va postulando poco a poco una serie de entidades no observables cada vez más pequeñas. Pero al final termina por reducir el mundo a relaciones entre partículas, por lo que el objeto se pierde en el camino: el camino de regreso está cortado. Por ello Harman le asigna una autonomía real al objeto 'mesa' respecto a sus componentes causales; del mismo modo en que un hombre no puede ser disuelto de nuevo en sus padres. Ahora bien, esta salvedad no implica que esas partículas no existan, sino que no son lo único que existe. En cuanto a la otra mesa, la del mundo ordinario, nuestra mesa Luis XVI comprada en el Rastro, ¿qué podemos decir? ¿Estamos, acaso, defendiéndola al rechazar la mesa científica? Nadie negará que nuestros codos reposan bien en ella, que permite una buena distribución de los platos o que está tan bien pulida que no daña nuestras manos. Mas nos resultará irrelevante, ya que la cuestión radica en que la tercera mesa que a nosotros nos concierne no remite a un empirismo ingenuo ni recae en el mito de lo dado. Harman alude a Heidegger:

La mayoría de nuestros encuentros con las cosas no son para nada una cuestión

---

<sup>6</sup>Cuatro obras inexcusables serán: Harman (2015), (2016), (2017) y (2018). Para profundizar en el realismo especulativo como corriente, cabe remitirse a la reciente obra de Ernesto Castro (2020).

<sup>7</sup>Para ampliar esta conexión con Heidegger, véase Harman (2002b).

de experiencia consciente. La sangre circula libremente, los vehículos y plataformas que nos transportan y sostienen trabajan sin dificultad hasta que dejan de funcionar, y entonces solicitan nuestra atención (2017 228-229).

Si llevamos esto a nuestro ejemplo, cabría señalar que la mesa que veo gracias a mis filtros organolépticos es resultado de la mesa que utilizo *invisiblemente* a medida que avanza mi trabajo diario. No obstante, pese al afinado de esta postura, no es suficiente, pues el uso práctico no puede agotar la realidad de la mesa.

Entonces, la tercera mesa será una realidad genuina más profunda que cualquier encuentro teórico o práctico con ella: «*emerge* como algo distinto a sus componentes y también *se oculta* detrás de sus efectos externos» (2017 229). He aquí el punto intermedio entre las otras dos, que, para Harman, corresponde con el uso correcto del término ‘substancia’ (*hypokeimenon*), totalmente oscuro en Eddington.<sup>8</sup> Entiende que hereda la legítima noción de ‘substancia’ aristotélica. Aristóteles ni reduce a sus componentes a la *cosa* ni hacia arriba a aquello que pueda captar la razón (los universales): «parece imposible, desde luego, que sea substancia ninguna de las cosas que se predicen universalmente. [...] Además, se llama substancia aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto» (Met. 1038b 5-15)<sup>9</sup> Nos damos de bruces con que, en cierto sentido, Aristóteles también entiende que la realidad profunda de las cosas escapa al conocimiento humano.

Del párrafo anterior se colige –según Harman– que la tercera mesa no puede verificarse por métodos científicos ni por sus efectos en la esfera humana (invalida ambas imágenes sellarsianas). Justificándolo por la etimología de la palabra ‘filosofía’, Harman expone que el acercamiento debe ser indirecto, oblicuo. Así, para evitar recurrir a instancias trascendentes o descendentes, hemos de ser ‘cazadores de objetos’ (el filósofo como *hunter of objects*), pero entendamos a Harman: no un cazador letal, sino más bien de pesca deportiva, el cual devuelve el pez al río. Es decir, tenemos que ser conscientes de que nunca podremos totalizar, envolver del todo al objeto: nunca capturaremos la mesa real.

Si las dos aproximaciones anteriores no sirven, resta el sospechoso habitual: el arte. Posee dos ventajas: por un lado, el arte no funciona disolviendo al bobo de Coria, a las latas de tomate Campbell o a la sinfonía número 2 de Rachmaninoff en partículas subatómicas (la música para ser música tiene que sonar); por otro, los artistas en cuanto artistas no dan ningún modelo acerca de la realidad física en sus obras (es más, del análisis de un paisaje no se obtiene ninguna conclusión sobre la existencia de dicho paisaje,<sup>10</sup> igual que del análisis de una idea tampoco se saca ninguna conclusión sobre su existencia). En cambio, «hay una tentativa de explorar los objetos como realidades más profundas que las cualidades mediante las cuales se manifiestan, o aludir a objetos que no pueden hacerse del todo presentes» (Harman 2017 232). O sea, Harman propone su vía: la filosofía como arte y no como ciencia estricta (Husserl). Observamos que aquí también se separa de Sellars.

### iii. La solución de Harman: camino *especulativo* y error de las imágenes sellarsianas

Tras otear esa mesa *tercerposicionista*, recuperemos algunas cosas que solo han entrado de pasada. Harman lleva a cabo en varios lugares de su obra una triple distinción: *undermining*, *overmining* y *duominig*.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup>Véase esta cita de Eddington (1929 10) a propósito de la mesa como imagen manifiesta: «[it] has been familiar to me from my earliest years. It is a commonplace object of that environment that I call the world. . . It has extension; it is comparatively permanent; it is coloured; it is above all substantial».

<sup>9</sup>Nos hemos permitido modificar la traducción de Tomás Calvo, escribiendo ‘substancia’ donde él pone ‘entidad’.

<sup>10</sup>Además de no ser la intención del pintor en cuestión plasmar el paisaje que ve (o la mesa ordinaria de Eddington), sería muy mala opción intentar derivarlo del cuadro. Nadie espere que la Catedral de Rouen sea la misma que la que pintó Monet.

<sup>11</sup>Para un tratamiento específico de la cuestión: Harman (2013).

La primera de ellas apunta al corazón de la imagen científica: se refiere a la reducción a las entidades postuladas; tenemos a la física teórica hablando de los objetos –*grosso modo*– como átomos interactuando en un vacío, y asumiendo que esto los agotaría. Mas no aborda el objeto como tal objeto, sino que se cuestiona qué entidades lo componen. Cuando habla de *overmining* lo hace en tanto que ya no se reduce el objeto a un marco postulador, sino que los objetos se ven reducidos a sus acciones. En cuanto al término *duomining*, este combina las dos estrategias (¿no nos suena acaso a reconciliación?). Parece que a nuestra mesa Luis XVI podríamos definirla bien por sus partes (imagen científica) bien por sus relaciones (imagen manifiesta: en el sentido de un *ser cómo*, del utensilio vinculado a la *persona*). Sí que es cierto que si enriquecemos la imagen científica con el *saber cómo manejárselas* junto con la categoría de *persona* nos proporciona una clave. Algunos de los extractos de Harman pueden leerse como sugiriendo que Sellars se quedó corto, por lo que él quiere dar un paso más para cazar al objeto, pues las dos formas de conocimiento anteriores (incluida su reconciliación) son reductivas. Por eso él entiende filosofía etimológicamente como amor a la sabiduría. Así, propondrá una filosofía donde, para no destruirlos, el acceso a los objetos se realice de manera indirecta (*especulación*), ajena a los dos marcos sellarsianos, a diferencia de alguno de sus compañeros de viaje, véase Meillassoux que cree que las matemáticas nos pueden dar un acceso directo.

Algunos de esos accesos indirectos nos son cotidianos: el chiste, la amenaza, la elipsis, la metáfora, etc. Participan del lenguaje de la seducción, que diría Baudrillard, donde viven las medias palabras o los rodeos. Harman distingue objeto sensible con cualidades sensibles (al que se accede perceptivamente) del objeto real con cualidades reales (que se retira, se retiene).<sup>12</sup> Pero este último no debe descartarse a la manera del noumeno kantiano, sino que contamos con esos procedimientos señalados. Harman subraya el caso del crítico de vino: si uno solo habla de los componentes químicos del vino, de esas entidades inobservables, parece que no capta la impresión del sabor de ese vino (los taninos, las trazas de chocolate, etc.). Necesitas al sumiller que te hable con recursos poéticos para poder figurártelo, con lo que revaloriza la importancia del arte y la estética como disciplina para la ontología. Harman trata de evitar a toda costa la reducción a cualquiera de los dos polos. Entiendo que la filosofía harmaniana se analogaría con esa pompa que encontramos en el centro del nivel de burbuja cuando lo colocamos encima de una superficie plana.

Cualquier objeto en su relación con otro objeto comparte esa misma imposibilidad del acceso directo, nos pone un ejemplo con ecos de filosofía islámica: el fuego quemando el algodón. Ambos objetos «tampoco logran hacer contacto pleno *el uno con el otro*» (2015 128); esto es, nos situamos en un dilema afín: el fuego se relaciona con el algodón únicamente en su dimensión sensible (puesto que los objetos reales nunca llegan a tocarse), lo que le permite quemarlo, pero no accede a la esencia del algodón (cuya única vía es la indirecta). Harman habla de esta relación como ‘causación vicaria’,<sup>13</sup> parece que cada objeto delega en *algo*<sup>14</sup> (¿una propiedad tal vez?) que envía a relacionarse con el resto de objetos (incluidos los seres humanos, que, como vimos con su definición anterior, también quedamos englobados bajo la categoría de ‘objeto’). En consecuencia, el intento de Sellars fracasaría porque ambas imágenes no serían más que interpretaciones surgidas a partir de una relación vicaria, bien que contradistintas entre sí. De ello se colige que su solución reconciliatoria tampoco iría más allá, pues podríamos denominarla una relación de relaciones.

---

<sup>12</sup>Para ampliar la comprensión de estos cuatro términos y de sus correspondientes relaciones, véase Harman (2016)

<sup>13</sup>Para una exposición de esta noción: Harman (2002a).

<sup>14</sup>Decimos en un *algo* porque el propio Harman (2015 102) evita concretar: «De algún modo extraño, las sustancias deben ser capaces de afectarse mutuamente de una manera vicaria más que directa. ¿Lo hacen por intermedio de una sustancia adicional, o existe alguna otra fuerza en el mundo que todavía no aparece en el modelo que estuve tratando de describir? Todavía no tengo la respuesta». Pero esa sustancia adicional conlleva, a nuestro juicio, un problema lógico sin remedio, cuya forma canónica la encontramos primero en Platón (*Parménides* 132a-b) y después en Aristóteles (*Metafísica* I, 9): el argumento del tercer hombre. No ha lugar aquí para discutir esta cuestión, simplemente la dejamos apuntada.

## 5. CONSIDERACIONES Y CONCLUSIONES DEL ENFRENTAMIENTO

La primera consideración a resaltar se sitúa en uno de los conceptos centrales que sustentan su obra: el de *postulación*, que termina por ser incongruente. En la imagen manifiesta también se postula, piénsese en sociedades teocráticas o confeccionadas desde el mito, lo que mantiene la cohesión social. Ciertamente aquí se podrían hacer diversos reproches (por ejemplo, que se le está dando un sentido demasiado amplio a tal noción), pero puede verse mejor desde el otro lado: en ocasiones la imagen científica funciona sin postulación alguna. Los científicos son sujetos operatorios cuyo principal papel es actuar sobre la realidad, manipularla. Así, por tomar el célebre ejemplo de Hempel (1999), el médico Ignaz Semmelweis consiguió *neutralizar* la fiebre puerperal *operando* directamente; es decir, él nunca postuló previamente algo así como la ‘teoría de los gérmenes’, pero comprobó que lavándose las manos, las muertes disminuían.

Tras este apunte, nosotros hemos optado en nuestro ensayo por seleccionar a un autor como Graham Harman porque entendemos que la filosofía solo tiene valor si está viva, entonces –aceptando una consideración adorniana– la cuestión no estriba tanto en ver la actualidad de problemas filosóficos del pasado, sino en coger esos problemas y tratar de entender nuestro mundo actual.

Una pequeña crítica que cabría arrojarle a Harman es esta: el arte tampoco puede inhibirse del todo de la categoría de *persona*, pues esta es tan importante para generar una obra de arte como para que se pueda jugar un partido de fútbol. Aun así, la diferencia entre la obra de arte y la herramienta o utensilio está en que, aunque porten la huella del hombre, aquella conserva una cierta autosuficiencia, un ‘estar ahí para nada’. Lo que no evita que el espectador siga siendo parte de la obra al hacer emerger o aflorar ciertas cualidades. Observamos que tanto Harman como Sellars no pueden borrar, a pesar de que pondría fin a todos sus problemas, la categoría de *persona*. En el primero tendrá que ver con la salida de emergencia que encuentra en el arte; en el segundo, con ese emergentismo de la conciencia sin el cual sería irrealizable la propia comunidad científica que pone en marcha la imagen científica. Pero, en última instancia, ambos podrían ser vistos como emergentistas. Harman, intentado defenderse de la acusación de panpsiquismo, se pone la etiqueta de polipsiquista: «la perspectiva panpsíquica pretende que todo lo que existe debe también percibir. Lo que yo digo, en cambio, es que todo lo que se relaciona debe también percibir» (2015 227).

Un detalle final: Sellars dice que esas entidades imperceptibles que la imagen científica postula solo se producen en vistas de «explicar el comportamiento de las cosas perceptibles» (1971a 15). Hay una cierta circularidad: desde el ámbito manifiesto toma impulso, pero luego desde la imagen científica se vuelve a la imagen manifiesta con lo ganado en el camino. Nosotros deberíamos definirnos, escoger bando: ¿cuál es la mejor opción? Cada una de ellas habla y contradice a la otra, con que trataremos de hallar una identidad narrativa entre quienes ven a los objetos como algo demasiado grosero para constituir los ladrillos del mundo y aquellos que los banalizan mediante un realismo ingenuo. Harman, en contraste, escoge una *vía tercerposicionista*: ese camino de la especulación, donde la causación es oblicua. La imagen científica del mundo (igual que la manifiesta) no deja de ser una representación, y hay que ir más allá de ella, puesto que el objeto la rebasaría: nos desplazamos al ámbito *cuasi* nouménico que hemos esbozado.

La relación hombre-mundo sigue siendo una relación peculiarísima, diferente en especie de la relación entre el algodón y el fuego. Y eso es precisamente lo que deberíamos abandonar. Deberíamos ser capaces de afirmar que cualquier relación entre dos cosas distintas está en pie de igualdad con cualquier otra relación. El mundo tiene niveles y el ser humano solo puede moverse hacia arriba y hacia abajo entre ellos, explorando los contornos del mundo que existen incluso sin que los tomemos en cuenta. No podemos, por eso, pretender que dominamos toda la línea de una única fisura en la que se desenvuelve la realidad. La conciencia no es algo especial de por sí, sino un caso especial de relación entre la parte y el todo (Harman 2015 140).

En fin, parece que nadie definió mejor el *objeto real* que este aforismo de Gertrude Stein: «rosa es una rosa es una rosa es una rosa».<sup>15</sup> Un modo raro de conocer: ni se alude a entidades postuladas de ningún tipo ni a propiedades secundarias, intenciones o utilidades. Cercano a una teología negativa, Harman posiblemente aprobaría este verso de Juan Ramón Jiménez: «No le toques ya más, que así es la rosa» (2006).

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2016.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2014.
- Castro, Ernesto. *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*. Madrid: Materia Oscura, 2020.
- Eddington, A. S. *The Nature of the Physical World*. New York: MacMillan, 1929.
- Harman, Graham. "On vicarious causation". *Collapse*, II, (2002a): 187-221.
- Harman, Graham. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002b.
- Harman, Graham. "Undermining, overmining, and duoming: a critique". E. J. Sutela (ed.), *ADD metaphysics*. Aalto (Finlandia): Aalto University Design Research Laboratory, (2013): 40-51.
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Harman, Graham. *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Barcelona: Anthropos, 2016.
- Harman, Graham. "La tercera mesa". *Devenires*, XVIII, 36, (2017): 225-233.
- Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology. A new theory of everything*. Nueva York: Penguin Random House, 2018.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2014.
- Hempel, Carl G. *Filosofía de la Ciencia Natural*. Madrid: Alianza, 1999.
- Jiménez, Juan Ramón. "El poema" (*Piedra y cielo*). *Leyenda (1896-1956)*. Madrid: Visor, 2006.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Platón. *Parménides*. Madrid: Gredos, 1988.
- Searle, John R. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Critica, 1996.
- Sellars, Wilfrid. "La filosofía y la imagen científica del hombre". *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, 1971a: 9-50.
- Sellars, Wilfrid. "El empirismo y la filosofía de lo mental". *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, 1971b: 139-209.
- Stein, Gertrude. *Writings: 1903-1932*. Nueva York: Library of America, 1998.

---

<sup>15</sup>Forma parte del poema «Sagrada Emilia» de Stein (1998).