

LA TERCERA MESA¹

Graham Harman²

Traducción de Laureano Ralón³

En los últimos años, he sido vinculado con un movimiento filosófico denominado “realismo especulativo”. Sin embargo, mi propia versión del realismo especulativo, conocida como filosofía orientada a objetos, se remonta a fines de la década de 1990. Podríamos resumir los principios de la filosofía orientada a objetos en unos pocos enunciados. Primero, la filosofía debe poder tratar con todos los objetos individuales en vez de reducirlos a un tipo de ente privilegiado: las cebras, los duendes y los ejércitos son tan dignos de una discusión filosófica como los átomos y los cerebros. Segundo, los objetos son más profundos que sus apariciones ante la mente humana, pero también más profundos que sus relaciones con otros objetos, de manera que todo contacto entre ellos debe ser indirecto o vicario. Tercero, los objetos sufren dos tipos de polarizaciones: hay una distinción, por un lado, entre los objetos y sus cualidades; y por el otro lado, entre los objetos reales que se substraen de todo acceso y los objetos sensuales que existen para un observador (humano o no humano). Por último, los problemas básicos de la ontología deben reformularse en términos de una estructura cuádruple que emerge de estas dos polarizaciones en el interior de los objetos. En un breve artículo como este sería imposible tratar todos estos temas de manera exhaustiva. Por el contrario, intentaré esclarecer la naturaleza de lo que he denominado “objetos reales” a través de una interpretación de la famosa discusión de Eddington sobre las “dos mesas”.

Sir Arthur Stanley Eddington fue un astrofísico británico conocido por sus observaciones acerca del eclipse solar de 1919, el cual confirmó la teoría general de la relatividad de Einstein. Fue criado como un cuáquero, y también fue un objetor consciente de la participación británica en la Primera Guerra Mundial. Pero el principal aporte de Eddington a la filosofía fue su famosa parábola de las dos mesas. En su introducción al seminario Gifford (1927) en Edimburgo, Escocia, describe la situación en los siguientes términos: “Me he abocado a la tarea de redactar estas clases en torno a mis dos sillas y mis dos mesas. ¡Dos mesas! Sí. Hay duplicados de cada objeto con el que tratamos —dos mesas, dos sillas, dos lápices—”.⁴ Como el lector se podrá imaginar, las dos mesas en cuestión son la mesa familiar (cotidiana) y la misma mesa tal como es descrita por la física. Por mucho tiempo, nos hemos acostumbrado al concepto de las “dos culturas” de Charles Percy Snow,⁵ el cual traza una distinción entre los intelectuales y los científicos. Las simpatías de Eddington yacen con su propio grupo, el segundo. Sin embargo, reconoce que el primer grupo no puede ser ignorado:

No hace falta que les diga que la física moderna, a través de la experimentación meticulosa y la lógica implacable, me ha convencido de que mi segunda mesa científica, donde sea que se encuentre, es la única que realmente existe. Por otro lado, no hace falta que les diga que la física moderna nunca logrará exorcizar aquella primera mesa —extraña mezcla de naturaleza exterior, imagería mental y prejuicio heredado— que se manifiesta ante mis ojos y mis manos. Le diremos adiós por el momento, pues estamos a punto de pasar del mundo familiar al mundo científico que nos revela la física. Este es, o se supone que es, un mundo totalmente externo.⁶

Por su parte, las humanidades podrían verse tentadas de refutar las conclusiones de Eddington argumentando que la mesa de todos los días es tan real —incluso más real— que la mesa de los científicos. En este contexto, la primera mesa y la primera cultura se oponen a las segundas, y el resultado sería una guerra de trincheras entre las humanidades y la ciencia. Por contraste, mi posición es que ambos grupos están igual de errados acerca de la mesa, y por exactamente la misma razón. Si evaluamos los respectivos méritos de las mesas científica y cotidiana, concluiremos que ambas

son *igualmente irreales*, pues suponen dos formas opuestas pero complementarias de reduccionismo. El científico reduce la mesa hacia abajo, es decir, a un agregado de partículas invisibles a los ojos; el humanista la reduce hacia arriba, es decir, a una serie de efectos sobre las personas o las demás cosas. En pocas palabras, las dos mesas de Eddington son un completo engaño que confunde la mesa real con sus configuraciones internas y externas respectivamente. De hecho, la mesa real es una tercera mesa que se sitúa entre las otras dos; y si las dos mesas de Eddington nos proporcionan una justificación para las dos culturas (científica y humanista) de Snow, es probable que nuestra tercera mesa requiera una tercera cultura totalmente distinta a las demás. Esto no significa que nuestra tercera cultura sea del todo nueva; tal vez sea la cultura “de las artes”, que no parece reducir las mesas a *quarks* y electrones o a efectos-mesa sobre los seres humanos.

Lo que denominamos la tercera mesa no puede ser reducido hacia abajo a una mesa científica. Como señala Eddington, “[la] mesa científica es mayormente vacío. Dispersas en este vacío hay numerosas descargas eléctricas que se desplazan a gran velocidad; pero su masa combinada equivale a menos de una billonésima parte de la masa de la mesa”.⁷ Así pues, la mesa del hogar familiar se disuelve en una tormenta de descargas eléctricas y otros tantos elementos minúsculos. Pero mientras que las ciencias naturales deben ser respetadas por haber descubierto estos entes diminutos, la mesa de todos los días no puede ser eliminada de manera prematura y remplazada por partículas. En primer lugar, la mesa como un todo posee cualidades que las partículas que la constituyen no poseen de forma aislada. Con frecuencia denominamos estas cualidades “propiedades emergentes”, y no hay nada místico respecto de ellas. La cuestión no es que la transición de los *quarks* y los electrones a las mesas cotidianas sea algo milagroso (la teoría cuántica puede explicar estas transiciones bastante bien), sino simplemente que la mesa es una realidad autónoma que trasciende sus componentes causales, del mismo modo en que los seres humanos individuales no pueden ser reducidos a las partes que los conforman. De hecho, se puede reemplazar o directamente retirar una cantidad

de componentes de la mesa sin por ello destruirla. Tiendo a estar de acuerdo con el principio de que todos los entes son agregados compuestos que están formados por elementos más básicos, en vez de ser unidades simples e indivisibles; pero esto de ninguna manera prueba que sólo las cosas más pequeñas puedan ser reales, un prejuicio que se remonta a los tiempos de la filosofía presocrática. Aun cuando toda cosa física está hecha de átomos y un juego de básquetbol de jugadas singulares, estos objetos no sólo son agregados de átomos o de jugadas, como tampoco una nación es un mero agregado de personas individuales. La muerte de un egipcio en combate en la calle Mohamed Mahmoud es trágica, pero no significa la muerte de Egipto; de hecho, todo lo contrario.⁸

Al defender la existencia de las mesas contra su disolución en manos de la ciencia, podríamos creer que estamos defendiendo la primera mesa de Eddington, la única que realmente cuenta en la cotidianidad. De acuerdo con su descripción de la mesa de todos los días, “[ella] me ha sido familiar desde mi infancia. Es un objeto común de ese medio que llamo mundo... posee una extensión, es relativamente permanente, está pintada, es por sobre todo substancial”.⁹ Ignoremos por el momento la palabra “substancial”, que Eddington utiliza de manera imprecisa y confusa desde un punto de vista filosófico. Lo importante, por el momento, es que la primera mesa está asociada con el uso cotidiano: la mesa que vemos, a la que nos sentamos, sobre la cual golpeamos, la que acariciamos gentilmente. Sin embargo, esta primera mesa no es aún la que buscamos. Y resulta sorprendente que la persona que mejor nos explica por qué no sea Martin Heidegger, considerado por muchos como el defensor de los útiles cotidianos contra una ciencia que “no piensa”.¹⁰ Ya la fenomenología de Edmund Husserl nos exigía evitar toda teoría científica relativa a una realidad que no percibimos en forma directa; se nos solicitaba que abandonáramos la segunda mesa preferida por Eddington y que sólo describiéramos lo que aparece en la conciencia. Contra esto, Heidegger objeta que la mayoría de nuestros encuentros con las cosas no son para nada una cuestión 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.¹¹ Para expresarlo con ejemplos del propio Eddington, la mesa que observo es un derivado de la mesa que utilizo sin darme cuenta en mi rutina diaria. Pero ni siquiera esta reformulación va lo suficientemente lejos. Después de todo, ni siquiera la mesa que encontramos mediante el uso práctico agota la realidad total de la mesa. En un momento dado, sostiene una pila de papeles y nuestro almuerzo al mediodía; en otro momento, colapsa sobre el piso y lo destruye todo. Esto demuestra que, del mismo modo en que la mesa real puede ser identificada con la mesa que observamos, tampoco es la misma mesa que utilizamos. La mesa real es una realidad auténtica, más profunda que cualquier encuentro teórico o práctico con ella. Es más: si un conjunto de rocas u otros objetos pesados golpearan contra la mesa, también fracasarían en alcanzar sus profundidades subterráneas. La mesa es algo más profundo que las relaciones en las que se encuentra involucrada, ya sea con los seres humanos o con entes inanimados. En pocas palabras, la mesa cotidiana número uno de Eddington no es superior a la mesa científica número dos. Del mismo modo en que no podemos reducir la mesa hacia abajo, a descargas eléctricas que se desplazan en un espacio vacío, tampoco podemos reducirla hacia arriba, a sus efectos teóricos, prácticos o causales sobre los humanos o cualquier otro ente.

Hemos localizado entonces la ubicación de la tercera mesa, la única “real”. La primera mesa de Eddington destruye las mesas al transformarlas en nada más que sus efectos cotidianos sobre nosotros o algo más. La segunda mesa de Eddington también las destruye al desagregarlas en nada más que descargas eléctricas o débiles destellos materiales. La tercera mesa se sitúa justo entre las otras dos, ninguna de las cuales es realmente una mesa. Esta tercera mesa emerge como algo distinto a sus componentes y también se oculta detrás de sus efectos externos. Nuestra mesa es un ser intermedio que no es localizable a partir de la física subatómica ni de la psicología humana, sino que habita una zona permanente y autónoma

donde los objetos son simplemente ellos mismos. A mi juicio, este es el significado más preciso de la palabra “substancia”, que Eddington utiliza de manera muy vaga para referirse a la mesa número uno, tal como es revelada por la experiencia humana. En la tradición aristotélica, el término “substancia” (*hypokeimenon*) se refiere a la realidad autónoma de las cosas individuales. A diferencia de Platón, para quien existe una forma-mesa de la que incontables mesas “participan”, para Aristóteles cada mesa posee su propia forma: una forma substancial en vez de una forma que existe apenas en relación con alguien que percibe o con cualquier otra cosa. Podría resultar extraño levantar las banderas de Aristóteles, un filósofo que suele ser considerado como aburrido, obsoleto y reaccionario, cuyos seguidores medievales fueron derrotados por la revolución libertadora de Descartes y otros modernos. Pero lo más fascinante del concepto aristotélico de substancia es lo mucho que tiene en común con la tercera mesa; esto, siempre y cuando, se le brinde a Aristóteles una interpretación lo suficientemente ingeniosa. Porque, por un lado, Aristóteles no reduce las cosas individuales a sus componentes más básicos; y por otro, al contrario de la creencia habitual, tampoco reduce las substancias hacia arriba, a lo que los humanos puedan captar de ellas mediante el uso de la razón. Después de todo, las cosas son siempre singulares, mientras que el conocimiento es siempre de los universales (verde, pesado, cuadrado); y los universales pertenecen a muchas otras cosas. Esto significa que, incluso para Aristóteles, la realidad de las cosas está fuera del alcance del conocimiento humano.

Al localizar la tercera mesa (reiteramos, la única mesa real) en un espacio entre la “mesa” como partículas y la “mesa” como efectos sobre los seres humanos, pareciera que hemos encontrado una mesa que no puede ser verificada de modo alguno, ni por la ciencia ni a través de los efectos tangibles en la esfera humana. Y este es precisamente el punto: ninguna filosofía está a la altura de su nombre si trata de convertir los objetos en las condiciones por las cuales son conocidos o verificados. El término *philosophia*, posiblemente inventado por Pitágoras, no significa “sabiduría”, sino “amor por la sabiduría”. Lo real no puede ser conocido, apenas amado. Esto no significa

que el acceso a la mesa sea imposible, sino que debe ser indirecto. De la misma forma en que el discurso erótico funciona cuando está compuesto de pistas, alusiones e insinuaciones en vez de proposiciones declarativas y enunciados bien formulados, y del mismo modo en que las bromas y los trucos de magia pueden ser fácilmente desbaratados cuando se explican cada uno de sus pasos, el pensamiento no es pensamiento a menos que comprenda que su aproximación de los objetos sólo puede ser oblicua. No podemos ser reduccionistas científicos hacia abajo ni reduccionistas humanistas hacia arriba. Sólo podemos ser *cazadores de objetos*, y debemos ser cazadores no letales, pues los objetos nunca pueden ser atrapados o destruidos. El mundo no está formado principalmente por electrones o por la praxis humana, sino por objetos fantasmas que se abstraen de todo acceso humano y no humano, objetos que sólo resultan accesibles por vía de la alusión y que nos seducen con su encanto [*allure*]. Lo que sea que capturemos —la mesa en la que nos sentamos o que destruimos— no es una mesa real.

Ahora bien, si tanto la primera como la segunda mesa son irreales, entonces en cierto modo el concepto de las dos culturas de C. P. Snow resulta ser un fracaso. Sea cual fuese su éxito práctico en los respectivos ámbitos del realismo científico y del construccionismo social, ambas son un fracaso en términos filosóficos. Esto fue lúcidamente advertido hace dos décadas por Bruno Latour en su famosa polémica sobre el hiato moderno entre la naturaleza y la cultura.¹² Sin embargo, hay un sentido en el que Latour mantiene intacta la primera mesa de Eddington (la de todos los días) mediante la expansión de su alcance: todos los electrones, todos los personajes de historieta y todas las mesas reales y ficticias son tratadas en los mismos términos. La razón es que, para Latour, un objeto (o “actuante”) se define únicamente por su manera de transformar, modificar, perturbar o crear otros actuantes. En su filosofía no hay nada que se oculte en las profundidades, pues todas las cosas están involucradas en duelos y negociaciones con las demás cosas. Por contraste, la filosofía de la tercera mesa que propongo aquí se compromete con mesas que existen en un nivel más profundo que todas sus posibles transformaciones, modificaciones, perturbaciones o creaciones.

También he sugerido al pasar que sería necesario fabricar una tercera cultura que se corresponda con la tercera mesa. Tampoco basta (aunque podría resultar interesante) con otorgarle el título de tercera cultura a los científicos naturales que se interesan en problemas filosóficos mediante la fusión de los dos mundos correspondientes a las mesas de Eddington. John Brockman refleja este prejuicio cuando afirma en su fascinante antología que “la tercera cultura consiste en aquellos científicos y demás pensadores del mundo empírico que, a través de su trabajo y escritura expositiva, están ocupando el lugar del intelectual tradicional a la hora de volver visible los significados más profundos de nuestras vidas, redefiniendo quienes y qué somos”.¹³ Lejos de postular una tercera cultura verdadera, Brockman se limita a plantear una victoria total de la segunda, la científica, aunque de manera más atractiva y menos nihilista. En el mejor de los casos, los autores de su antología tratan de hacer que las dos mesas de Eddington se comuniquen entre sí; no persiguen la tercera mesa elusiva que emerge de sus componentes a la vez que se substrahe de todo acceso directo. Como afirmamos antes, bien podrían ser los artistas de todos los géneros quienes mejor encajan con esta descripción. Porque, por un lado, el arte no funciona disolviendo ballenas blancas, mansiones, balsas, manzanas, guitarras y molinos de viento a sus substratos subatómicos. Está claro que los artistas no proveen una teoría sobre la realidad física, y la segunda mesa de Eddington es lo último que les interesa. Pero por otro lado, tampoco pueden ser vinculados con la primera mesa, como si el arte se limitara a replicar los objetos de la vida cotidiana o se propusiera generar efectos en nosotros. 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. Durante siglos, la filosofía ha aspirado a determinar las condiciones de una ciencia rigurosa, aunando fuerzas con las matemáticas o la psicología descriptiva. Pero, ¿qué pasaría si el contra-proyecto de los próximos siglos transformara a la filosofía en un arte? El resultado sería una “filosofía como arte vigoroso” en vez de la “filosofía como ciencia rigurosa” propuesta por Husserl. Al ser reconvertida de ciencia en

arte, la filosofía recuperaría su carácter original en cuanto Eros. En cierto sentido, este modelo erótico es la aspiración básica de la filosofía orientada a objetos: es la única manera, en el clima filosófico actual, de ser justos con el amor por el conocimiento que jamás pretendió ser conocimiento a secas.

Notas

¹ Artículo publicado originalmente en inglés y en alemán: Harman, G. "The Third Table", Serie DOCUMENTA (13): 100 Notes - 100 Thoughts / 100 Notizen - 100 Gedanken, Ostfildern: Hatje Cantz Verlag, 2012.

² Graham Harman es profesor de Filosofía en la Universidad Americana de El Cairo, Egipto.

³ Laureano Ralón es licenciado y magíster en Ciencias de la Comunicación por la Simon Fraser University de Canadá.

⁴ Eddington, A.S., *The Nature of the Physical World*, New York: MacMillan, 1929, p. ix [trad. Laureano Ralón].

⁵ Snow, C. P., *Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

⁶ Eddington, A.S., *The Nature of the Physical World*, New York: MacMillan, 1929, p. xii [trad. Laureano Ralón].

⁷ *Ibid*, p. x

⁸ Nota del traductor: Harman se refiere aquí a los violentos enfrentamientos que tuvieron lugar en el centro de El Cairo en noviembre de 2011, los cuales terminaron con decenas de muertos y miles de heridos.

⁹ *Ibid*, p. ix

¹⁰ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?* [trad. Raúl Gabás], Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 9.

¹¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo* [Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

¹² Latour, B., *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* [trad. Víctor Goldstein], Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

¹³ Brockman, J. (ed.), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, New York: Touchstone, 1996.

