

ANOTACIÓNS
sobre literatura e filosofía

nº 9, xuño de 2015

Graham Harman

“Da causación vicaria”

Euseino?

Anotacións 9

Anotacións sobre literatura e filosofía

nº 9, xuño de 2015

Da causación vicaria

ANOTACIONES
sobre literatura e filosofía

nº 9, xuño de 2015

Graham Harman

“Da causación vicaria”

*Traducido do inglés
por Hadrián Loureiro*

Euseino?

Titulo orixinal
On Vicarious Causation
Collapse, vol. II, 2007
Urbanomic, Falmouth

Primeira edición (PDF), xuño de 2015

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición
Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores
Vigo, Galicia

<http://euseinoeditores.wordpress.com>

Malia a impopularidade continuada tanto do realismo coma da metafísica na tradición continental, este artigo é o esbozo dunha metafísica realista. No canto do realismo eslamiado de átomos sen pensamento e bólas de billar que se invoca decote para estragar todo o que de divertido ten a filosofía, eu vou defender un realismo raro. Este tipo de realismo dá forma a un mundo ateigado de espectrais obxectos reais sinalándose os uns aos outros desde profundidades inescrutables, incapaces de entrar completamente en contacto. Ten un vencello obvio coa tradición coñecida como ocasionalismo, a primeira en suxerir que a interacción directa entre entidades é imposible. Existe outro vencello claro coa tradición escéptica, emparentada coa anterior e que tamén concibe os obxectos situados uns a carón doutros sen conexión directa entre si, aínda que nese caso os obxectos en cuestión son percepcións humanas máis ca cousas reais e independentes. Así e todo, este artigo abandona a solución dunha única

superentidade máxica responsable de todas as relacións (sexa Deus, para Malebranche e os seus precursores iraquís, sexa a mente humana para os escépticos, os empiristas e os idealistas) en favor dunha causación vicaria despregada localmente en cada porción do cosmos. Mentres a súa rareza poida levar á perplexidade máis ca á resistencia, a causación vicaria non é ningún luar autista que entra pola fiestra dun manicomio. De feito, é unha plataforma de lanzamento para unha rigorosa filosofía posheideggeriana e para a renovación axeitada do problema venerable da comunicación entre substancias.

A frase “causación vicaria” consiste en dúas partes, ambas as dúas perfiladas sobre o pano de fondo da filosofía dominante actualmente.¹ A causalidade é un asunto escasamente tratado desde o século XVII. O suposto gran debate sobre a causación, desenvolvido entre filósofos transcendentais e filósofos escépticos, é ao cabo unha retesía sobre a existencia da causa necesaria e, na práctica, só se trata dun argumento arredor do que é posible ou non é posible saber. O que deixaron de lado foi unha discusión activa sobre a verdadeira natureza da causalidade. Algo que agora se considera obvio: un obxecto exerce a súa forza noutro e faino cambiar de posición ou de forma. Ninguén dá visto a maneira de tratar sobre

¹ O termo empregueino por primeira vez no meu libro *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (Chicago: Open Court, 2005). (N. do A.)

a interacción entre o lume e o algodón, xa que a filosofía só continúa preocupada pola separación entre os seres humanos e o mundo —mesmo para negar que tal separación exista. As relacións cos seres inanimados quedaron para os laboratorios de investigación, onde se desbotou definitivamente o seu carácter metafísico. Facer rexurdir a causación na filosofía significa rexeitar a dominación da revolución copernicana de Kant e a distancia conseguinte entre os seres humanos e todo o demais. Así e todo, eu vou manter que os obxectos reais existen alén do acceso sensitivo humano a eles, o que non se debe confundir coa distinción kantiana entre fenómeno e noúmeno. Mentres que a distinción feita por Kant atingue só aos seres humanos, eu afirmo que unha bóla de billar lle oculta a outra bóla non menos do que a bóla en si lle oculta aos seres humanos. Cando unha sarabiada bate nas vides ou cando as ondas atravesan un estanque, esas relacións son tan admirables para a filosofía coma a disputa incesante sobre a existencia ou non dunha fenda entre ser e pensamento. Nin Kant nin Hegel, nin os seus descendentes actuais, teñen nada que dicir sobre as bólas de billar en si cando baten entre elas. No século XX, a doutrina de

Parménides, segundo a cal ser e pensamento son a mesma cousa, implícita en Husserl e defendida por Heidegger de forma explícita, é retomada bastante enfaticamente por Badiou. Mais esa ecuación de ser e pensar debe rexeitarse pois nos deixa encallados na parella humano-mundo, reiterando unicamente os progresos de antano. Renovar o problema da causación significa ceibarse definitivamente da parálise epistemolóxica e facer rexurdir a pregunta metafísica sobre o senso das relacións. A carón da causación atópase tamén a parte “vicaria” da frase, o que indica que as relacións endexamais acadan a realidade autónoma dos seus compoñentes. Despois de milleiros de anos, “substancia” aínda segue a ser a mellor denominación para esa realidade. A espallada resistencia fronte á substancia soamente se trata dunha repulsa de determinados modelos de substancia inadecuados, modelos que ben se poden reemprazar. A carón de substancia, o termo “obxectos” hase usar para referirse a realidades autónomas de calquera tipo, coa vantaxe engadida de que este termo tamén deixa sitio aos obxectos artificiais e temporais demasiado a miúdo excluídos do rango da substancia.

Tendo en conta que este artigo rexeita calquera privilexio do acceso humano ao mundo e sitúa os asuntos da consciencia humana exactamente ao mesmo nivel dun duelo entre canarios, á mesma condición dos microbios, dos terremotos, os átomos e o alcatrán, pode soar a unha defensa dese naturalismo científico que todo o reduce a un asunto físico. Mais o termo “vicaria” está escollido para se opoñer a toda forma de naturalismo e, en primeiro lugar, para indicar que aínda non sabemos como son posibles as relacións físicas (ou doutra índole). Para o que aquí imos tratar, un obxecto ocúltase continuamente doutro e ambos soamente baten entre si a través de certos intermediarios, ou de forma vicaria. Durante varios séculos, a filosofía estivo á defensiva fronte ás ciencias naturais, actualmente ocupa unha posición inferior no prestixio social e, sorprendentemente, acabou sendo un asunto de importancia limitada. Unha ollada rápida á historia amosa que non foi sempre así. Para concretar unha ofensiva, soamente é necesario inverter as persistentes tendencias de renuncia a toda especulación sobre obxectos e a voluntaria retirada ao cada vez máis reducido gueto das realidades exclusivamente huma-

nas: linguaxe, textos, poder político. A causación vicaria céibanos de semellante encarceramento ao devolvernollos á cerna do mundo inanimado, quer natural quer artificial. A singularidade da filosofía está asegurada non por murar unha zona da preciosa realidade humana que a ciencia non pode tocar senón por atinguir o mesmo mundo que atinguen as diversas ciencias mais facéndoo dun xeito diferente. En termos clásicos, cómpre especular unha vez máis sobre a causación sen permitir que esta quede reducida á simple eficiencia. A causación vicaria, que a ciencia está ben lonxe de ignorar, está preto da denominada causa formal. Dicir que a causa formal opera vicariamente significa que unha forma non debe atinguir a outra directamente senón de tal xeito que a derreta, a funda e a descomprima nun espazo común compartido no que todo está parcialmente ausente. O que eu sosteño é que dúas entidades se influencian mutuamente só ao encontrarse no interior dunha terceira, onde existen unha a carón da outra ata que acontece algo que as leva a interactuar. Nese senso, a teoría da causación vicaria é unha teoría sobre a cerna fundida dos obxectos —unha especie de placa tectónica ontolóxica.

1. DOUS TIPOS DE OBOXECTOS

Malia que o movemento da fenomenoloxía de Husserl e de Heidegger fixo ben pouco para superar o idealismo do conxunto dos grandes filósofos anteriores, eles e os seus descendentes case montaron unha novela con entidades concretas e específicas. Caixas de mistos, martelos, cigarros e roupa de seda están na orde do día da fenomenoloxía dun xeito que nunca foi nin parecido no caso das primeiras figuras clásicas do pensamento alemán. Mesmo se Husserl e Heidegger permanecen vencellados ao ser humano como peza central da filosofía, ambos os dous, cada un ao seu xeito, comezan paseniñamente a propoñer os obxectos para o papel estelar. Mentres Husserl basea o seu sistema nos obxectos intencionais ou ideais (nomes cos que eu hei volver bautizar os obxectos sensitivos), Heidegger recupera os obxectos reais para a filosofía a través da súa famosa análise do utensilio. É pouco frecuente chegarse a decatarse de que eses dous tipos de obxectos, se se toman en serio, proporcionan á ontoloxía un tema radicalmente novo.

Na análise do utensilio feita por Heidegger, análise que engaiolaba os seus opoñentes non menos

do que engaiolaba os seus aliados, se cadra se atopa a apreciación máis duradeira da filosofía do século XX. A nosa relación primaria cos obxectos non repousa na nosa capacidade de percibilos ou de teorizar sobre eles senón en retornar a eles para un propósito ulterior. Este primeiro paso é decote suficiente aínda que nel se perda a esencia da capacidade de penetración de Heidegger, que non se dá abranguido totalmente. Se permanecemos nese estadio, pode parecer que Heidegger afirma simplemente que toda teoría está alicerzada na práctica, que cómpre ter trato diario con leopardos ou con ácidos antes de investigar ou antes de desenvolver un traballo científico sobre eles. Mais hai que ter en conta que nin sequera unha relación práctica con eses obxectos abonda para captalos completamente. Nin os indíxenas que viven na veciñanza dos leopardos nin o prisioneiro que escribe mensaxes secretas con zume de limón están máis preto da realidade oculta deses obxectos ca o científico que os observa. Se percepción e teoría obxectivan as entidades ao reducir as súas profundidades tormentosas a caricaturas cunha faceta única, a mesma afirmación é certa para a manipulación práctica. Se xa as distorsionamos ao

contemplalas, aínda máis ao usalas. O pecado da caricatura tampouco é un vicio exclusivamente humano. Os cans non entran en contacto coa realidade completa dun óso nin as lagostas coa do millo, tampouco os virus coa das células, as pedras coas ventás nin os planetas coas lúas. Non é a consciencia humana a que distorsiona a realidade das cousas senón a racionalidade *per se*. A análise heideggeriana do utensilio dános involuntariamente a explicación máis profunda da separación clásica entre substancia e relación. Cando algo está “baixo-man” [*Vorhandenheit*], significa simplemente que se capta a través de certo tipo de relación: ben perceptiva, teorética, práctica ou puramente casual. Estar “ao-dispor-da-man” [*Zuhandenheit*] non quere dicir ser útil en senso estrito senón permanecer retirado nas profundidades subterráneas ás que están vencelladas outros obxectos sen chegaren nunca a ser probados ou tentados completamente.² Cando nos fallan os obxectos, experimentamos a negación do seu perfil accesible e decatámonos de que o obxecto excede a nosa com-

² Para unha interpretación pormenorizada da análise do utensilio feita por Heidegger, véxase o meu libro *Tool-Being Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002). (N. do A.)

preñión. Desda dificultade xorde o asunto da causación vicaria. Cando os obxectos se retiran das relacións, podémonos preguntar como facer para ter contacto pleno con eles. A análise heideggeriana do utensilio abre as portas a un novo realismo estraño no que as entidades se remexen escuramente no fondo do océano: incapaces de chegar a establecer contacto aínda que intenten conseguilo como sexa.

Na base da filosofía de Husserl hai un tipo de obxecto diferente. Malia os complicados esforzos feitos para ceibar a Husserl das pexas do idealismo, este acabou por confinar a filosofía no ámbito da idealidade máis pura. A fenomenoloxía non pode tratar sobre como creba ou como arde un obxecto, pois iso sería entregar o mundo ao poder da explicación científica, que só emprega teorías naturalistas. Para Husserl, o único método rigoroso é describir a maneira na que o mundo é dado á consciencia antes de calquera clase de teoría. A filosofía convértese no estudo dos fenómenos, non no dos obxectos reais. Mais os fenómenos tamén son obxectos: nun senso novo e ideal. Por iso o que experimentamos na percepción non son calidades incorpóreas, como manteñen os empiristas; pola contra, o que atopamos é

un mundo esnaquizado. Árbores, caixas de mistos, aeroplanos e esqueletos aparecen perante nós, inducindo cada un deles estados de ánimo específicos e brillando nas súas diferentes calidades subalternas. Xa que estamos a falar unicamente do ámbito fenoménico, tampouco ten maior importancia se esas cousas son alucinacións; mesmo as alucinacións desenvolven o seu xenuíno papel de dispoñer as nosas percepcións en zonas discretas. Cómpre ter en conta que xa os obxectos sensitivos teñen un destino diferente dos autenticamente reais. Malia que cebras e faros permanezan fóra do alcance do acceso directo, as súas contrapartidas sensitivas non fan nin moito menos o mesmo. Velaquí unha ceбра perante min. Abofé que si, pódoa ver desde unha variedade infinita de ángulos e de distancias, entristecido ou exultante, no solpor ou entre o orballo, e ningún deses momentos esgota as percepcións posibles que podo ter dela. Non embargantes, a ceбра non deixa de ser para min un todo en cada un dos seus perfís parciais; véxoa directamente a través deles e contémploa como un obxecto unificado. A pesar de que sexa necesario para nós experimentar algún dos perfís visuais ou conceptuais específicos da ceбра, a uni-

ficación sensitiva da cebra está vencellada cun nivel de percepción máis profundo ca as súas imaxes transitorias e mutables. Cada perfil sensitivo está incrustado no unificado obxecto-cebra coma se se tratase dunha pátina de sal. Aínda que os obxectos reais permanezan retirados fóra do noso alcance, os obxectos sensitivos están perante nós, cubertos completamente por unha cuncha externa superflua e arrevesada. Mais esta diferenza semella outorgar aos obxectos sensuais unha xerarquía causal oposta á dos obxectos reais. Dado que cos obxectos reais endexamais se ten contacto directo, as súas relacións causais soamente poden ser vicarias. Pola contra, os obxectos sensuais, lonxe de se retiraren, coexisten desde o comezo no mesmo espazo perceptivo, xa que batemos con numerosos fenómenos simultaneamente. Estes últimos presentan o problema contrario á causación vicaria: nomeadamente, ¿por que todos os fenómenos non se fusionan instantaneamente nun grupo único? Debe de haber algún principio descoñecido que bloquea esa posibilidade. Se os obxectos reais requiren a causación vicaria, os obxectos sensuais soportan unha causación amortecida na que a súa interacción está parcialmente pexada ou inutilizada.

A situación é de perplexidade mais a andaina xeral deste artigo xa está clara. Os obxectos reais retíranse nos submundos cavernosos e escuros, privados de vencellos causais. Os obxectos sensitivos, pola contra, teñen unha inclinación tan acusada a interactuar cos seus veciños que nos preguntamos por que fracasan decote cando o intentan. Noutras palabras, o único lugar do cosmos onde acontecen as interaccións é no reino do fenoménico e do sensitivo. Contra aquelas filosofías que contemplan a superficie como algo formal ou estéril e garanten o poder causal soamente nas profundidades sombrías, cómpre defender o punto de vista oposto: a forma discreta e autónoma reside nas profundidades mentres que a forza dramática e a interacción aboian por toda a superficie. Todas as relacións son superficiais. Por esa razón, cómpre descubrir o xeito no que os obxectos reais conseguen penetrar no reino fenoménico, o único lugar onde se relacionan entre si. As diferentes erupcións dos obxectos reais na sensualidade xorden unhas ao carón das outras, a salvo da interacción inmediata. No plano sensitivo debe acontecer algo que as pon en contacto, do mesmo xeito que os compoñentes químicos corrosivos dunha bomba

están uns ao caón dos outros... separados por unha película fina que se vai corroendo co paso do tempo ou que é atravesada por sinais a distancia.

2. A IMAXE DUN CREBACABEZAS

É ben sabido que Husserl teima na intencionalidade da consciencia. Sempre somos conscientes de algo, sempre nos centramos nunha casa en concreto, nun piñeiro, nunha pelota de praia ou nunha estrela e, en realidade, en moitos deses obxectos á vez. Non é tan amplamente coñecido que Husserl tamén deu co paradoxo fatídico de que a intencionalidade é tanto unha cousa coma a outra. Nun primeiro senso, o meu encontro cun piñeiro trátase dunha relación unificada; pódese falar do encontro como un todo e ese todo resiste a descrición exhaustiva. Mais noutro senso, está ben claro que eu non me fusiono co piñeiro nunha morea única e enorme; a árbore continúa a distinguirse de min na percepción. Iso ten como resultado estraño que, na miña intención da árbore, ambos os dous residimos no interior dunha relación intencional total. Esta supos-

tamente nidia observación de Husserl non suscitou demasiado interese nos seus lectores. Así e todo, se a combinamos coa perspicacia de Heidegger sobre a retirada dos obxectos reais detrás de calquera relación, proporcionámanos as pezas todas dunha filosofía nova.

Cómpre insistir, o piñeiro e mais eu somos obxectos separados ubicados no interior dun terceiro obxecto: a intención como un todo. Mais hai unha asimetría fascinante entre os membros deste trí. Non podemos deixar de nos decatar de que, dos dous obxectos ubicados na cerna do terceiro, eu son un obxecto real e o piñeiro só é un obxecto sensitivo. O eu absorto honestamente nas cousas que percibe non é o eu tal como o ven os outros senón o eu real, xa que nese momento a miña vida realmente consiste en estar ocupado con eses fenómenos, non en ser un obxecto sensitivo para a ollada dos outros ou mesmo para min mesmo. En contraste, o piñeiro real non radica na intención, pois a árbore (aceptando que haxa tal cousa) permanece fóra de toda relación con ela, retirándose en profundidades endexamais pisadas por estraños. Ao cabo, cómpre clasificar a intención na súa totalidade como un obxecto real e

non como un obxecto sensitivo: aínda que a miña intención da árbore fose a alucinación máis depravada, a intención en si é un feito en curso totalmente á parte do que a relaciona con calquera exterioridade. Resumindo, temos unha intención real en cuxa cerna reside un eu real e un piñeiro sensitivo. De por parte, tamén hai unha árbore real (ou algo que nós tomamos por tal) retirada fóra da intención mais capaz de influír nela por vías aínda descoñecidas. Finalmente, a árbore sensitiva endexamais aparece baixo a forma dunha esencia espida senón que sempre ten engadidos diferentes tipos de ruído. Noutra parte, chameille a isto “ruído negro” para salientar que está altamente estruturado, sen ter nada que ver co tipo de caos informe suxerido polo “ruído branco” da televisión e da radio.³ O ruído negro inicialmente parece presentarse en tres variedades. Primeiro, a árbore sensitiva ten características esenciais ou axiais que deben ser sempre propias dela ou, do contrario, o axente intencional xa non a ha considerar a mesma cousa. Segundo, a árbore posúe feiturais acci-dentais que a cada pouco lampexan por toda a súa

³ *Guerrilla Metaphysics*, 183 ss. (N. do A.)

superficie sen afectaren a súa identificación como unha única e mesma cousa. Para rematar, o piñeiro establece relación con incontables obxectos periféricos aloxados na mesma intención (árbores veciñas, montañas, corzos, coellos, brétema).

Cómpre ter en conta tamén os cinco tipos de relación existente entre todos eses obxectos:

1. CAPACIDADE DE CONTIDO. A intención como un todo que contén simultaneamente o eu real e a árbore sensitiva.

2. CONTIGÜIDADE. Os diferentes obxectos sensitivos dunha mesma intención están un ao carón do outro sen afectarse mutuamente. Só ás veces se fusionan ou se mesturan. Dentro de certos límites, calquera obxecto sensitivo veciño se pode amecer con outro e mudar sen prexuízo para a identidade do obxecto do mesmo xeito que os bancos de néboa non interferirían na atención que poño na árbore.

3. SINCERIDADE. Nese preciso momento, estou concentrado ou fascinado pola árbore sensitiva, incluso se a miña actitude cara a ela é totalmente cínica e manipuladora. Non dou asimilado a árbore sensitiva porque ese é o papel da intención unifica-

da, que fornece o teatro para a miña sinceridade sen ser idéntica a ela. Tampouco estou en pura contigüidade coa árbore porque, de feito, me afecta coma se enchese a miña vida toda. Dedico a miña enerxía a tomar en serio a árbore malia que a árbore sensitiva non me pode devolver o favor tendo en conta que non é algo real.

4. CONEXIÓN. A intención, na súa totalidade, debe xurdir dunha conexión cos obxectos reais, aínda que esta sexa unha conexión indirecta. Despois de todo, as outras combinacións posibles producen resultados completamente diferentes. Dous obxectos sensitivos simplemente repousan un ao carón do outro. E a miña asimilación sincera de árbores ou de muíños de vento é puramente interior á intención, non a intención unificada en si mesma. Polo tanto, un obxecto real xorde da conexión con outros obxectos reais e a través de medios vicarios descoñecidos.

5. SEN RELACIÓN NINGUNHA. Ese é o estado usual das cousas, soamente negado polos holistas fanáticos, extremistas que reparten espellos como caramellos a cada obxecto co que baten na rúa. Os obxectos

reais son incapaces de establecer contacto directo e, de feito, moitos non causan efecto ningún nos outros obxectos. Malia que a lei de gravitación universal só se aplica a unha clase restrinxida de obxectos físicos, aínda así afecta a parte da súa realidade. E, por poñer outro caso, a árbore sensitiva non ten comigo relación ningunha a pesar de que eu estea sinceramente absorto nela. O osíxeno que respiro vén da árbore real, non da miña percepción dela. A árbore sensitiva é unha pantasma que sobrevive soamente no interior dunha intención determinada e que unicamente acepta relacións non independentes coas pantasmas contiguas. Relaciónanse vicariamente a través de min na medida en que eu estou sinceramente absorto nelas.

Os obxectos que poboan o mundo sempre manteñen con cada un dos outros algún deses cinco tipos de relación. En *Guerrilla Metaphysics*, suxería eu que a causación sempre é vicaria, asimétrica e está amortecida. “Vicaria” significa que os obxectos unicamente se confrontan a través dun *proxy*, mediante perfís sensitivos que só se atopan no interior doutra entidade. “Asimétrica” quere dicir que a confrontación inicial se desenvolve entre un

obxecto real e outro sensitivo. E “amortecida” [*buffered*]⁴ implica que eu non me fusiono coa árbore nin a árbore coa súa veciñanza sensitiva, xa que todos se manteñen a distancia mediante *firewalls* descoñecidos que preservan a privacidade de cadaquén. As conexións vicarias xorden ocasionalmente (nos dous sentidos do termo) desde a asimétrica e amortecida vida interior dun obxecto, dando orixe a obxectos novos con espazos interiores propios. No interior dun determinado obxecto unificado, dáse unha confluencia constante de socios asimétricos: o que é real atópase co vigairo sensitivo ou representante doutro. A causación acontece cando eses atrancos se eliminan ou se suspenden dalgún xeito. En termos do século XVII, a veciñanza de obxectos reais e sensitivos é simplemente a ocasión para unha conexión entre un obxecto real dentro da intención e outro obxecto real situado fóra dela. Desa maneira, constrúense condutos ou pasadizos entre obxectos que, se non, habían permanecer baixo corentena en compartimentos estancos.

⁴ O autor, ao empregar un léxico específico —*proxy, buffer, firewall*—, fai unha metáfora con referencia á terminoloxía da informática e da Internet. (N. do T.)

Temos, daquela, cinco tipos de obxectos (intención real, eu real, árbore real, árbore sensitiva, ruído sensitivo) e cinco tipos diferentes de relacións (contido, contigüidade, sinceridade, conexión e ningunha). De por parte, tamén temos tres adxectivos para o que ocorre no interior do obxecto (vicario, asimétrico, amortecido) e tres tipos distintos de ruído arredor dun obxecto sensitivo (calidades, accidentes, relacións). Malia non ser este un censo exhaustivo da realidade, xa que cómpre pulilo e ampliálo, fornece un bo modelo inicial que, co seu considerable rigor, ha axudar a descubrir definitivamente aqueles elementos pasados por alto. O que falta por considerar é como interactúan eses elementos, como un tipo de relación se transforma noutra, de que maneira os novos obxectos reais xorden paradoxalmente da interacción entre obxectos reais e obxectos sensitivos e como os obxectos sensitivos se apañan para acoplarse ou desacoplarse nunha especie de tren espectral. Esa clase de problemas son o asunto da filosofía orientada aos obxectos: a inevitable descendencia mutante dos obxectos intencionais de Husserl e dos obxectos reais de Heidegger. Ao tempo, son os únicos herdeiros actuais das

impresións e das ideas contiguas de Hume (Husserl) e dos obxectos discontinuos de Malebranche e dos seus predecesores Ash'aritas (Heidegger).

O problema da filosofía semella entón un crebacabezas de pezas que deben encaixar entre si. Cómpre detectar esas pezas tan coidadosamente como sexa posible, sen prescindir descaradamente de ningunha. Hai que obter unha imaxe cuxa composición final imite isto: o mundo que coñecemos, cos seus diferentes obxectos e coas diversas interaccións entre eles. A diferenza dun crebacabezas normal, estoutro debe ter polo menos tres dimensións, en cambio constante entre un momento e o seguinte. Mais, como nos crebacabezas normais, no canto de imitar a imaxe orixinal, tamén cómpre leirar con discontinuidades e con coincidencias falsas que o colocan todo baixo unha luz nova. Como un neno de cinco anos perante os milleiros de pezas dun crebacabezas, o perigo meirande para nós é caer no desánimo. Así e todo, en vez de ciscar con rabia as pezas polo chan e cambiar de actividade, temos que permanecer concentrados no crebacabezas desde o principio, xa que se trata de resolver o verdadeiro enigma do noso mundo. Os filósofos só se poden librar del

mediante a loucura, ou coa axuda dunha corda ou dun revolver.

3. ONTOLOXÍA E METAFÍSICA

Os filósofos principiantes adoitan preguntarse pola diferenza exacta entre ontoloxía e metafísica. De feito, non existe unha distinción consistente, pois cada filósofo redefine eses termos en función das súas propias pretensións. Para Heidegger, a ontoloxía é o relato de como o ser se lles revela aos seres humanos, mentres que a metafísica continúa sendo un termo insultante para aquelas filosofías que entenden os seres todos como entidades privilexiadas. Segundo Levinas, a ontoloxía ten que ver coa guerra total entre seres mentres que a metafísica trata da alteridade infinita como superación dese mesmo conflito. Pola miña banda, eu emprego ambos os termos indistintamente, desde unha posición realista que se opón á filosofía centrada por completo no ser humano; ás veces, esa flexibilidade resulta útil, como acontece na parte inicial deste artigo. Non embar-gantes, gustárame propoñer unha distinción máis

exacta, que non estea relacionada coa clásica diferenciación entre elas. De agora en diante, imos empregar “ontoloxía” para nos referir á descrición das feitura estruturais básicas compartidas por todos os obxectos e a “metafísica” ímoslle adxudicar como significado o de discusión dos trazos fundamentais das clases específicas de entidades. Nese senso, o crebacabezas ao que nos referimos máis arriba pertencería unicamente á ontoloxía pois un non obxecto está eximido de cumprir a normativa das entidades. Esta inclúe a oposición fundamental entre obxectos reais e sensitivos, os cinco tipos de relación entre eles e o sometemento dos obxectos sensitivos ás súas diferentes calidades, accidentes e relacións. Tempo e espazo tamén pertencen á ontoloxía, xa que mesmo os obxectos non espaciais e eternos soamente eluden o dominio espazo-temporal en senso estrito e non teñen medios de evitar o tempo e o espazo en senso amplo. A cuestión dos universais tamén parece ser un asunto global que pertence á ontoloxía como un todo, e pode haber outros. Mentres que para a metafísica, que xebra e analiza os órganos internos de calquera tipo específico de entidade, o máis obvio dos lugares comúns posibles

inclúe o ser humano, a linguaxe, as obras de arte e incluso Deus. Calquera tipo de obxecto distinto dos outros, por moi esvaídas que poidan estar as súas fronteiras, pódese converter en suxeito da metafísica. Pode haber unha metafísica das obras de arte, da psique e da linguaxe, mesmo dos restaurantes, dos mamíferos, dos planetas, dos salóns de té e das ligas deportivas. A filosofía diferénciase ata tal punto e tan claramente de actividades como cantar e apostar que tamén pode existir unha metafísica da filosofía mesma, dando paso a especialidades cruciais desta disciplina sen que importen as súas numerosas variantes ou a dexeneración e sofisticación das súas formas.

A distinción entre ontoloxía e metafísica propónse aquí por un motivo específico. A carón dos obxectos reais, tamén describimos os obxectos sensitivos, que soamente existen no interior de determinados conxuntos intencionais. Malia que case todo o mundo considere a intencionalidade como unha característica especificamente humana. Se isto é correcto, os obxectos sensitivos estarían confinados nunha metafísica da percepción humana, sen teren sitio nunha ontoloxía deseñada para situar o

plástico e as dunas de area nun nivel máis baixa os seres humanos. Este confinamento do sensible no reino do humano débese rexeitar. A intencionalidade non é, nin moito menos, unha propiedade especificamente humana senón unha característica ontolóxica dos obxectos en xeral. Para os nosos propósitos, intencionalidade é o mesmo que dicir sinceridade. A miña vida está absorta decote nun abano limitado de pensamentos e percepcións. Mentres se siga intentando confundir a devandita concentración con “estar consciente”, vai ser necesario centrarse no significado máis rudimentario de sinceridade: o contacto entre un obxecto real e outro sensitivo. Por exemplo, eu podo estar sinceramente absorto na contemplación das bólas de cristal colocadas nunha mesa. Velái a sinceridade momentánea, xa que eu descoido outras posibilidades de maior ou menor importancia para ser testemuña dese espectáculo austero coma se fose algo zen. Mais cómpre decatarse de que as bólas de cristal están á súa vez elas mesmas absortas en permanecer na mesa en troques de se fundiren nun forno ou de se precipitaren nun pozo sen fondo. (Aínda que se cadra as “bólas” só existan para os

seres humanos e para os gatiños rebuldeiros, así que imos necesitar un alcume para o obxecto unificado que utilizamos nos nosos xogos.) Para nós, a cuestión non consiste na pescuda pampsiquista de saber se esas bólas teñen algún tipo rudimentario de pensamento ou capacidade de sentir senón en saber se eses obxectos reais se enfrontan á superficie da mesa como a un obxecto sensitivo.

A resposta é que si. Cómpre ignorar as connotacións usuais de sensitivo e fixar a nosa ollada nunha camada máis primitiva do cosmos. Está claro que as bólas teñen que estar nalgún sitio da realidade, en contacto con outras entidades que as estabilizan momentaneamente nun estado ou noutro. As entidades coas que se enfrontan non poden ser obxectos reais, xa que estes impedirían calquera outro contacto. As bólas tampouco poden bater contra calidades sensitivas que flúen libremente, xa que no ámbito do sensible esas calidades sempre están vencelladas aos obxectos. Só queda unha opción: as bólas están siceramente absortas nos obxectos sensitivos. Esta argumentación indirecta faise máis persuasiva se examinamos a paisaxe habitada polas bólas en cuestión, que acaba por compartir as carac-

terísticas estruturais básicas da intencionalidade humana. Primeiro, cómpre ter en conta que esas bólas de cristal son perfectamente capaces de distinguir entre a mesa e a contorna relacional contigua, aínda que xa non no senso pampsiquista dunha habelencia primitiva para vulgar. Normalmente, as bólas permanecen na mesa malia estaren rodeadas polo aire; isto é, na vida de cada unha das bólas de cristal, ese aire está en contacto coa superficie da mesa. Mais, se rodeamos as bólas con apertalibros ou cera fundida, a mesa continúa a ser o mesmo obxecto intencional, sen que a afecten as nosas manipulacións excéntricas. Segundo, as bólas enfróntanse á superficie da mesa sen apenas repararen na súa accidental frialdade e na súa tersura, aínda que seguramente tamén rexistren dalgún xeito esas características. Se a quentamos, ou a transformamos nunha superficie granulosa e pegañenta ao deitar nela outras materias, a mesa, como obxecto intencional, continúa a ser a mesma. A cuestión que importa é se as bólas poden distinguir entre a mesa e as súas características principais, tales como a súa dureza, horizontalidade, solidez e resistencia á perforación. Incluso os seres humanos só en casos contados son

capaces de facer tales distincións entre os obxectos e as súas características; e, posto que hei describir decontado casos coma este poñéndolles o carimbo de “engado” [*allure*], cómpre preguntármonos se as bólas de cristal son capaces de facer iso mesmo. O que xa é evidente é que todos os obxectos reais residen nunha paisaxe sensitiva única, nun terreo de xogo cuxas fluctuacións fan posible a aparición de conexións novas. Algunhas desas fluctuacións son un puro drama doméstico, mentres que outras provocan relacións novas co exterior. Mais todo o que é especial para o coñecemento humano pertence a un nivel filosófico máis complicado, aínda que se deba expresar en termos propios deses obxectos sensitivos.

Noutro lugar, empreguei a frase “cada relación é en si mesma un obxecto” e aínda a sigo a considerar verdadeira. Mais xa que neste artigo se redefiniron as relacións incluíndo nelas a capacidade de contido, a sinceridade e a contigüidade, a sentencia debe reformularse como segue: “cada conexión é un obxecto de seu”. A capacidade de contido do meu acto intencional non dá feito de ti e de min un obxecto novo, tampouco fai (nos máis dos casos) un

obxecto unificado con dúas ou tres percepcións seguidas de varios coches diferentes. Mais dous obxectos reais vencellados de forma vicaria si que dan lugar a un obxecto novo ao xerar un espazo interno tamén novo. Cando dous obxectos fan xurdir outro novo mediante unha conexión vicaria, crean unha nova totalidade unificada que non soamente é indeturbable desde fóra senón que tamén ten no seu interior un obxecto real no que os obxectos sensitivos están sinceramente absorotos. E, só ao ser cada conexión nova un obxecto, cada obxecto é resultado dunha conexión. A historia desa conexión permanece inscrita na súa cerna, onde os seus compoñentes quedan encerrados nunha especie de caleidoscopio dual. Mais as conexións só se dan entre dous obxectos reais, non en calquera outra combinación. Iso implica que a miña relación co piñeiro sensitivo non sexa de seu un obxecto senón simplemente un cara a cara entre dous tipos totalmente diferentes de obxectos. Por iso, aínda que intencionalmente pareza haber unha relación entre eu e o piñeiro sensitivo, esa relación é puramente interior. A intención en si soamente é resultado da miña inexplicable fusión vicaria co piñeiro, ou

con calquera outro obxecto que orixine a miña crenza desencantada de que eu o percibo.

Insisto, a miña relación co piñeiro sensitivo non é unha conexión que abrolle de seu senón que só se trata de sinceridade. De feito, esa sinceridade pódese converter nun obxecto, como acontece na análise das nosas propias intencións ou nas de calquera outro. Cando eu analizo a miña relación coa árbore sensitiva, converto por primeira vez esa relación nun obxecto. Na medida en que a súa natureza exacta non é atinxible pola vista, convértese nun obxecto real inabarcable a todas as análises que eu poida realizar. Estamos, entón, perante a simple aparición sensitiva dunha relación orixinal sincera que deixa de lado a análise do mesmo xeito ca o martelo prescinde do seu manexo. Un segundo e máis tedioso observador pode entón decidir levar a cabo unha análise da miña análise, como consecuencia da cal a converte nun obxecto cuxa natureza endexamais se pode entender, e así ata o infinito. Mais nótese que non se trata dunha regresión ao infinito: todos eses obxectos non están contidos de maneira infinita na situación inicial senón que se producen secuencialmente *ad nauseam* debido á cada vez

máis ensarillada e pedante serie de analistas. Nun estadio previo, a miña relación co piñeiro sensitivo aínda non é un obxecto real senón a simple e sincera relación de dous elementos distintos dentro doutro meirande. Os obxectos unificados pódense moldear a vontade a partir dese interior que semella ter as propiedades da arxila. Iso xa deixa ver de que maneira as relacións sinceras se transforman en conexións reais. Aínda non está claro se esa é a única forma de facelo e se ese método é propio só dos seres humanos.

Unha cuestión máis, antes de rematar esta sección. Dicir que cada obxecto está situado na cerna sensitiva maleable doutro obxecto socava algúns dos presupostos fundamentais de Heidegger. Para el, o ser humano transcende en parte os outros seres, elevándose ata chegar a albiscalos sobre un fondo de vacuidade. Mais no interior dun obxecto non conta a transcendencia nin mesmo distancia ningunha: un cabalo visto nun val a varias millas de distancia aféctame directamente na medida en que son eu quen o contempla. A distancia non está vencellada coa esfera da percepción, na que todo me toca directamente con maior ou menor intensidade, senón unicamente, dun

xeito mutuo e exclusivo, cos obxectos reais situados alén da percepción. Só podemos ir alén de algo como fan as partículas que atravesan o vento e a auga, como fan as ideas a través dos actos de fala, dos textos, da ansiedade, do abraio e do lixo. Só podemos transcender o mundo se descendemos ou furamos cara ás súas innumerables furnas subterráneas —unha especie de caleidoscopio onde os obxectos sensitivos ciscan o seu colorido e abren as súas ás. Non hai finitude nin negatividade na cerna dos obxectos. E cada caso de mortalidade humana só é un acontecemento tráxico entre billóns doutros, incluídas as mortes das propias mascotas, dos insectos, das estrelas, das civilizacións e das tendas e universidades mal xestionadas. O culto á morte tan caro a Heidegger-Blanchot debe ser expulsado da ontoloxía e, se cadra, mesmo da metafísica.

4. ENGADO E CAUSACIÓN

Alguén pode atopar inquietante pensar que o mundo está feito de obxectos envasados ao vacío, cada un deles cun brillante interior fenoménico

invadido de cando en vez polos obxectos veciños. Así e todo, o problema que probablemente vai xurdir é o da indiferencia. Non vai ser necesario ter ningunha visión estraña da realidade, xa que ha ser ben doado pensar o mundo como feito de pezas de inevitable materia sólida e basta: “calidades primarias” que serven de apoio a proxeccións humanas volátiles e lizgairas. Non embargantes, desde o meu punto de vista, Heidegger fixo que esta imaxe do mundo quedase obsoleta. Aínda que a súa análise do utensilio teña como obxectivo describir soamente a retirada dos obxectos detrás da consciencia humana explícita, a actividade práctica é igualmente incapaz de penetrar a fondo nos obxectos e mesmo as relacións causais fracasan á hora de facilitar completamente o encontro dun obxecto con outro.⁵ Ao cabo, a pura presenza física no espazo é un concepto que a análise do utensilio apartou da esencia das cousas: despois de todo, ocupar unha posición espacial é establecer relacións e, malia que os obxectos poden ocupar

⁵ A idea de que as relacións físicas tamén teñen unha estrutura intencional é un punto de vista minoritario mais non é invención miña. Véxase, por exemplo, o fascinante libro *Powers: A Study in Metaphysics*, de George Molnar (Oxford: Oxford University Press, 2003, 60 ss.). (N. do A.)

un espazo, a súa realidade é algo máis profundo. O mundo non é unha matriz gris de elementos obxectivos nin a materia crúa dun drama sexual humano proxectado sobre lixo e entullo. En troques, está ateigado de puntos de realidade entrelazados ao chou: un arquipélago de oráculos ou bombas que estouran en segredo só para dar orixe a templos afastados. Esta linguaxe é metafórica porque o ten que ser. Aínda que a filosofía analítica se enorgulleza de suxerir só estados explícitos, tal procedemento non lle fai xustiza a un mundo no que os obxectos sempre son moito máis ca os devanditos estados entendidos ao pé da letra. Os que só se ocupan de xerar argumentos case nunca xeran obxectos. Así e todo, os obxectos novos son o froito senlleiro de escritores, pensadores, políticos, viaxeiros, amantes e inventores.

Ademais da distinción entre obxectos reais e sensitivos, existían cinco posibles tipos de relacións entre eles: capacidade de contido, contigüidade, sinceridade, conexión e ningunha relación. A nosa intención é botar algo de luz sobre a orixe da conexión, a única das cinco relacións que parece máis problemática para unha teoría dos fantasmais e afastados obxectos.

Unha conexión existe ou non existe, máis nada; trátese dunha cuestión puramente binaria. De por parte, a conexión debe ser vicaria, xa que un obxecto completamente espido sempre recúa fronte a outro. Un obxecto simplemente existe e esa existencia endexa-mais se pode reflectir na cerna doutro. O que buscamos é a base da relación que fai posible esa conexión: un tipo de relación capaz de servir como motor de cambio do cosmos. A “conexión”, de seu, non pode fornecer a solución, xa que é precisamente o que estamos intentando explicar; cando dous obxectos están conectados, a actividade que nos gustaría observar xa está rematada. A opción “sen relación ningunha” tampouco nos pode axudar pois, se as cousas non están relacionadas, han permanecer así por moito que o intermediario intente vencellalas. A “capacidade de contido” tampouco vai ser de axuda. Nese caso tamén temos unha cuestión puramente binaria: o piñeiro sensitivo e mais eu estamos dentro dunha intención dada, ou non estamos. Ao cabo, a “contigüidade” non nos dá o que necesitamos: no mellor dos casos, o desprazamento dos obxectos sensitivos redistribúe os seus contornos mais iso non provoca cambios reais fóra dos límites da súa pútrida patria. A única opción

que queda é a “sinceridade”. Esta última ten que ser o lugar no que se leva a cabo o cambio no mundo. Un obxecto real reside na cerna dunha intención, comprimido contra innumerables obxectos sensitivos. Dun ou doutro xeito, penetra a través da brétema coloreada que o rodea e conecta con outro obxecto real que xa estaba preto mais eivado para o contacto directo. Se conseguimos botar luz sobre ese mecanismo, tamén imos lograr que se clarifique a natureza dos outros catro tipos de relación.

Todo iso depende das dinámicas da sinceridade, xa non dun ser humano ou de calquera outro obxecto real. A sinceridade concorre con obxectos sensitivos que se definen polas súas calidades e queda oculta polos accidentes periféricos e polas relacións. O que buscamos é a maneira en que a relación sincera cun obxecto sensitivo se transforma nunha relación directa co obxecto real. O acoplamento ou o desacoplamento de obxectos reais e sensitivos é agora o noso asunto principal. Sabemos que un obxecto sensitivo se pode separar dos seus accidentes e das súas relacións. O que interesa é se tamén se pode separar das súas calidades, que semellan pertencerlle de xeito máis íntimo. Por calidades

entendo as calidades esenciais, sen as cales un obxecto xa non se consideraría a mesma cousa. Lémbrese que non se trata de aparentar unha crise de obxectividade, xa que falamos de calidades que non pertencen á esencia do obxecto real senón só a cuestións sensitivas que chaman a nosa atención —un ámbito no que nós mesmos causamos un efecto unificado e basicamente inefable sobre nós mesmos, algo que non se pode reducir a unha lista de características. Mais, se a tal lista de características non serve de gran cousa no tocante ás súas calidades, pode ser outra maneira de que estas se manifesten. Tamén comprobamos que a causación vicaria —o unicornio encantado que buscamos— require contacto coas calidades esenciais dunha cousa sen que iso implique contacto coa cousa como un todo. Dese xeito, a descuberta de como o obxecto sensitivo se separa das súas calidades pode ser un paso fundamental para descubrir un feito análogo nos obxectos reais.

A separación entre un obxecto sensitivo e as súas calidades pódese denominar “engado” [*allure*].⁶

⁶ Véxase tamén *Guerrilla Metaphysics*, 142-4. (N. do A.)

Este termo describe á perfección o efecto de feitizo emocional que, para os seres humanos, acompaña ás veces ese acontecemento e tamén suxire certa relación co termo “alusión” [*allusion*], xa que engado [*allure*]⁷ alude unicamente ao obxecto sen facer presente directamente a súa vida interior. No ámbito sensitivo, atopamos obxectos recubertos por accidentes e por relacións ruidosas. Tamén podemos ser explicitamente conscientes dalgunha das súas calidades esenciais, malia que calquera lista delas que fagamos transforme as calidades en algo puramente accidental e fracase no intento de nos dar o vínculo unificador que fai da cousa sensitiva unha simple cousa. Pola contra, necesitamos unha experiencia na que o obxecto sensitivo se poida xebrar do conxunto unificado das súas calidades, pois iso ha apuntar por primeira vez cara ao obxecto real que xace baixo a simple calidade superficial. Para os seres humanos, a metáfora é unha experiencia. Cando o poeta escribe “o meu corazón é unha urna”, o obxecto sensitivo coñecido como corazón apreixa as calidades vagamente definidas da urna e atráeas claramente á súa

⁷ Non é necesario explicar este paralelismo establecido no orixinal, paralelismo que non é traducible. (*N. do T.*)

órbita. A incapacidade do corazón para asimilar con facilidade os trazos da urna (en contraste con afirmacións literais coma “o corazón é o músculo máis potente do corpo”) acaba por aludir a un obxecto-corazón espectral oculto tras do demasiado familiar corazón sensitivo propio do coñecemento cotián. Nótese que a metáfora inversa é completamente asimétrica respecto da primeira: “a urna é un corazón” atrae os trazos cardíacos á órbita dunha urna sensitiva, que se ceiba das ligazóns da súa feitura habitual para evocar unha especie de urna-alma oculta, un de cuxos *animus* favorece agora o latexar rítmico e a circulación. O humor fai algo semellante: podemos seguir *Le Rire*, de Bergson, e notar a tensión entre unha confusión cómica e as características de quen xa non se adapta libremente ás circunstancias cambiantes. As devanditas calidades amósanse agora coma unha cuncha visible e discreta baixo a cal o axente, desgrazadamente, xa non as dá controlado. Hai exemplos incontables deste tipo de engado [*allure*]. No caso da beleza, un obxecto non é a suma total de cores fermosas e formas proporcionadas senón unha especie de alma que anima a feitura desde dentro, provocando a vertixe ou mesmo o tronso das testemuñas.

Cando o martelo de Heidegger falla, un martelo-obxecto oculto parece xurdir das tebras, diferenciado das súas previas e familiares características. Na lingua, os nomes interpelan os obxectos dun xeito máis profundo ca calquera das súas formas; no amor, a entidade amada posúe certo halo máxico alén dos límites e defectos da súa superficie accesible. A lista de posibilidades é tan vasta que merece ser categorizada nalgunha obra enciclopédica de estética. Polo de agora, a estética fixo xeralmente de bailarina da filosofía —admirada polos seus encantos mais sen que ningún cabaleiro quixese casar con ela. Aínda tendo en conta as aparentemente irresistibles posibilidades do engado [allure], a estética merecería un papel bastante máis importante na ontoloxía.

Diferentes obxectos sensitivos dentro da mesma intención describíense como contiguos; non están mesturados senón que o axente intencional os trata como distintos e ese axente é a corte suprema de apelación do reino sensitivo. Ten que ver co que se denominou como as relacións dos obxectos sensitivos. Mais os accidentes son un caso diferente. A superficie dun obxecto sensitivo non está simplemente vencellada, cóbado con cóbado, co obxecto. Mesmo

se observamos directamente eses accidentes para reparar na cousa sensitiva que subxace neles, os accidentes non se ven como algo separado da cousa senón que están incrustados nela. Esa capa de xeo que cobre as calidades periféricas intervéñ dunha maneira interesante. Lembremos que a árbore sensitiva, como un todo, está constituída soamente por unha característica (a única que foi xebrada no engado [*allure*]). Mais cómpre ter en conta que esa aparición-árbore tamén ten partes. Se comezamos a chapodar pólas e follas, imos chegar a un punto no que xa non a imos ver como a mesma árbore; a árbore depende das súas partes. Aínda que esas partes se unifiquen na árbore ao final dun traxecto específico, endexamais as devora totalmente senón que só emprega unha porción limitada da súa realidade. O que coñecemos como accidentes da árbore sensitiva son simplemente o que queda desas partes, o remanente non utilizado no obxecto novo. Cada unha desas partes é complexa porque está constituída á súa vez por outras partes e así ata o infinito. Con todo, conforme avanzamos cara a ese infinito, continuamos atopando obxectos, non datos sensitivos en bruto. Estaríamos enganados se pensásemos que nos

enfrentamos a unha superficie de píxeles de cor aos que despois damos forma como zonas obxectivas. En primeiro lugar, é arbitrario pensar que eses puntos verdes son cualitativamente máis elementais ca unha árbore-calidade ou unha póla-calidade unificada; todos son capaces de saciar a miña sinceridade e todos teñen un estilo persoal específico. E, en segundo lugar, aínda que un suposto píxel verde ao cabo adopte a forma espacial dun punto, non deixa de ser con todo dereito un obxecto complexo. Sempre hai obxectos meirandes no ámbito sensitivo: nomeadamente, aqueles que a sinceridade recoñece en todo momento. Mais non é posible atopar o máis pequeno, xa que sempre ha quedar un sobrante de partes, e de partes de partes, coma os harmónicos sen fin das notas dun piano. Eses accidentes son a única fonte posible de cambio, pois só eles teñen o potencial de tender unha ponte entre un e outro obxecto sensitivo. Por iso non pode haber cambios no obxecto sensitivo propiamente dito, porque sempre se recoñece como *fait accompli*; como moito, pode ser eliminado e reemprazado por un novo. Soamente os accidentes teñen a capacidade de pertencer ou non pertencer a un obxecto, coma os adobíos dun maio

ou as xoias dun narguilé. Os accidentes son anzois tentadores que sobresaen do obxecto sensitivo, permitindo a posibilidade de conectar con outros obxectos e, dese xeito, fusionar dous nun só.

Mais a relación das partes co todo non acontece unicamente no ámbito sensitivo. Un obxecto real tamén está formado por partes cuxa desaparición ameaza a súa propia existencia.

A diferenza é que as partes dun obxecto sensitivo están incrustadas na súa superficie: ou, máis ben, determinados aspectos desas partes fúsiónanse para crear esa superficie mentres o que sobra desas partes xorde da súa superficie como ruído. Pola contra, as partes dun obxecto real están contidas no interior dese obxecto, sen cubrir a súa cortiza externa. En ambos os casos, así e todo, hai unha causa vicaria favorecendo a unión entre as partes. Iso pódese clarificar mediante a diferenza histórica entre escepticismo e ocasionalismo, que é complementaria do mesmo xeito que o son a incrustación e a conexión. Hume e Malebranche como caras opostas dun mesmo problema. Malia que Hume supostamente dubide da posibilidade de conexión, cómpre ter en conta que para el xa se deu realmente unha cone-

xión: endexamais se sorprende de que dúas bólas de billar aparezan simultaneamente na súa mente senón que só dubida de que cada unha delas teña forza independente para lle inflixir un golpe á outra. Nese senso, Hume realmente comeza coa conexión dentro da experiencia e soamente dubida de calquera posible separación fóra dela. Á inversa, Malebranche comeza asumindo a existencia de substancias separadas mais dubida de que poidan ocupar un espazo compartido de tal maneira que intercambien forza... o que o leva a postular o poder de Deus como o espazo común de todas as entidades. Como Hume, podemos contemplar o axente intencional como a causa vicaria do que doutra forma serían fenómenos separados. A árbore e o seu contexto montañoso son, de feito, distintos malia que se unificuen por estar eu absorto en ambos os dous. Mais, alén diso: cando as partes da árbore se fusionan para dar como resultado a árbore coa súa triple calidade única e definitiva, eu tamén son a causa vicaria das conexións entre todos eses obxectos sensitivos. Mesmo se eu permanezo pasivo, sen ollos nin mente indebidamente receptivos, mesmo así para min as devanditas partes han estar combinadas.

Aquí, un obxecto real (eu mesmo) serve de causa vicaria para dous ou máis obxectos sensitivos. No caso oposto de Malebranche, non podemos aceptar que o mecanismo utilice a deidade como causa vicaria pois non hai explicación de como Deus, como obxecto real, pode atinguir outros obxectos reais; a garantía única desta doutrina incompleta é o temor á blasfemia. En cambio, dous obxectos sensitivos só se poden vincular vicariamente a través dun obxecto real e dous obxectos reais téñense que vincular de maneira vicaria por medio dun obxecto sensitivo. Non podo establecer contacto con outro obxecto mediante a conexión coa súa vida interior senón que soamente o podo facer se rozo a súa superficie de tal xeito que consiga chamar a súa atención. Unicamente se pode tomar contacto como fan os polos opostos dun imán, do mesmo xeito que só poden ser fértiles os sexos opostos; caso tamén de dous obxectos do mesmo tipo, que non se poden tocar directamente un a outro. A contigüidade entre obxectos sensitivos é imposible sen un axente intencional real e a conexión entre obxectos reais non pode acontecer agás a través dun intermediario sensitivo.

Iso implica que todo contacto debe ser asimétrico. Non embargantes, por moito que profundice no mundo, só hei atopar obxectos sensitivos e endexa-mais ningunha outra cousa que non sexa a miña propia fasquía sensitiva. A chave da causación vicaria é que dous obxectos se deben tocar sen tocarse. No caso do ámbito sensitivo, iso acontece cando eu, o axente intencional, fago de causa vicaria para a fusión de múltiples obxectos sensitivos: unha fusión que continúa a ser parcial e na que se insiren accidentes residuais. Mais, no caso de obxectos reais, a única maneira de acceder ao real sen chegar a tocalo é a través do engado [*allure*]. Só así damos escapado ao bloqueo producido ao mergullármonos no simple arrecendo das cousas sensitivas e só dese xeito atopamos as calidades que pertencen a unha cousa albiscada a distancia máis ca a unha presenza carnal. A única maneira de levar os obxectos reais cara á esfera sensitiva é reconfigurar os obxectos sensitivos de tal forma que xa non se fusionen simplemente nun obxecto novo como partes dun todo senón que acaben sendo animados pola alusión a un poder moito máis profundo: o dun obxecto real. O campo gravitacional dun obxecto real debe invadir dalgún

xeito o campo sensitivo existente. A árbore aludida é a ligazón vicaria entre eu e a árbore real só mentres eu sexa a ligazón vicaria entre dous obxectos sensitivos. A dinámica exacta dese proceso merece un tratamento máis extenso, mais algo inusual faise xa evidente. A separación entre unha cousa e as súas calidades deixa de ser un fenómeno propio da experiencia humana para pasar a ser a base de todas as relacións entre obxectos reais, relacións causais incluídas. Noutras palabras, o engado [*allure*] pertence á ontoloxía como totalidade, non a unha metafísica especializada na percepción animal. As relacións entre os obxectos reais, incluídas as inconcibibles partículas de pó, soamente acontecen mediante certa forma de alusión. Mais, na medida en que identificamos o engado [*allure*] como un efecto estético, iso significa que a estética se converte na filosofía primeira.

EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537