

Graham Harman y la filosofía islámica. Origen y problemas de la causación vicaria

Graham Harman and Islamic philosophy. Origin and problems of vicarious causation

Recibido: 17/02/2020

Aceptado: 30/04/2020

Amílcar Aldama Cruz ^{1*}

1* Al-Mustafa International University.

Email: abdulamillar@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2401-7283>

Para Citar: Aldama Cruz, A. (2020). Graham Harman y la filosofía islámica. Origen y problemas de la causación vicaria. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 37-46. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/29>.

Resumen: Dentro de la corriente filosófica del realismo especulativo se puede apreciar una fuerte influencia de la filosofía islámica, en cuanto a conceptos desarrollados en ella. En el caso del filósofo Graham Harman con la conceptualización del término causación vicaria llega a elaborar una teoría causal, que tiene sus referentes en la teoría de la causalidad del pensamiento teológico-filosófico islámico, abarcando tanto al ocasionalismo âsh'arî como al 'irfân o mística islámica.

Palabras clave: Graham Harman; causación vicaria; ocasionalismo; causalidad; filosofía islámica.

Abstract: Within the philosophical current of speculative realism, one can see a strong influence of Islamic philosophy, in terms of concepts developed in it. In the case of the philosopher Graham Harman, with the conceptualization of the term vicarious causation, he came to elaborate a causal theory, which has its referents in the theory of causality of Islamic theological-philosophical thought, which encompasses both âsh'arî and 'irfân or Islamic mystic.

Keywords: Graham Harman; vicarious causation; occasionalism; causality; islamic philosophy.

La oposición al correlacionismo, ese cierto regreso a la metafísica previa a Kant como sustento teórico del realismo especulativo, hace visible la influencia de la filosofía islámica en diversos filósofos de esta nueva corriente de pensamiento.

Es sabida la impronta del ocasionalismo de filósofos y teólogos islámicos en conceptos elaborados por Graham Harman, el cual el mismo menciona en diversos textos.ⁱ De igual modo en otros filósofos de esta línea se podría escarbar, o encontrar a la plena vista, muchos conceptos de la filosofía islámica, en especial del filósofo persa Mullâ Şadrâ (1571-1635), los cuales se mueven transubstancialmente en las ideas de filósofos como Quentin Meillassoux y Reza Negarestani.

Es interesante que tanto Graham Harman como Ray Brassier son profesores de filosofía en los departamentos en universidades americanas en países árabes (Graham Harman en la Universidad Americana en El Cairo y Ray Brassier en la Universidad Americana de Beirut), por lo cual han tenido la oportunidad de interactuar en ámbitos de fuerte tradición en la enseñanza y edición de la filosofía islámica. El mismo Graham Harman comentó que la creación de su término "causación vicaria" se dio en dicho contexto árabe:

En 2000 dejé mi puesto en la Universidad DePaul en busca de un nuevo cargo en la American University en El Cairo, Egipto. Una de las principales ventajas del cambio fueron las oportunidades de viaje ofrecidas por la sede de El Cairo. El 30 de abril de 2002 di la siguiente conferencia en la American University de Beirut (que a pesar de su nombre no tiene relación con mi universidad) en mi segunda visita al bello Líbano. Sin saber en ese momento cuál iba a ser mi futuro en El Cairo, concursé en Beirut como finalista para un cargo docente allí también. Una de las cosas interesantes de esta conferencia es la ocurrencia de la frase "causación vicaria".ⁱⁱ

Es justo este término de Harman el que lleva a uno de los tópicos de mayor aborde en la filosofía islámica, el tema de la 'il-lat (عَلَّتْ), la causa y sus diversas divisiones y relaciones. Pero Harman trata de dar un giro a estas ideas.ⁱⁱⁱ

El término causación vicaria proviene de la causalidad indirecta, que tiene sus raíces venerables en un tercer modelo de causalidad iniciada parcialmente por la escuela *mu'tazilî*^v y desarrollada completamente por la escuela *âsh'arî*, en período clásico del pensamiento filosófico-teológico islámico en Iraq, el cual es llamado ocasionalismo^v. Dicho modelo está en contraposición al modelo platónico de causalidad vertical

emanantista y el modelo aristotélico de causalidad horizontal entre sustancias individuales. Este tercer modelo de causalidad tiene como presupuesto la demostración de Dios, su unidad e incorporeidad, apoyados en un atomismo filosófico opuesto al peripatetismo o escuela *mashâi* en el contexto islámico. Dicho atomismo de origen *mu'tazilî*, fue empleado por la escuela teológica *âsh'arî* para describir la filosofía de la naturaleza ideal para salvar racionalmente las exigencias fundamentales del dogma, en particular la afirmación de la infinita libertad de Dios y su total omnipotencia. Los átomos, para la doctrina *âsh'arî*, carecen de extensión en el tiempo y el espacio, lo cual deriva en una creación permanente. Sobre esto comenta la profesora Maiza Ozcoidi:

La consecuencia de un atomismo tal es que no existen leyes naturales de que resulten naturalezas estables en el sentido aristotélico. Esas leyes se reducen a hábitos de la mente humana que pueden ser interrumpidos por Dios en el momento que Él lo desee. Esta negación del principio de causalidad se convirtió en un artículo de fe para los *ash'îes*, que en realidad negaron la causalidad en sentido general sólo para absorber todas las causas secundarias en la Causa Primera, y sólo por este ocasionalismo riguroso pensaron salvar la omnipotencia de Dios.^{vii}

Dentro de esta corriente de pensamiento, es Ġazâlî (Algazel) el que con su "Tahâfut al-falâsifa"^{viii}, texto de carácter apodíctico, el que realiza una refutación metodológica contra Ibn Sînâ (Avicena) y toda la filosofía *mashâi* (peripatética), dando un fuerte sustento filosófico a este atomismo *âsharî*. Para los peripatéticos existe una cadena causal (*silsilat 'il-lal*), que va de una Causa Primera ('il-lat *âwalî*)^{ix} a una causa segunda que son los efectos (*âzhâr* o *ma'alûl*)^x de la primera. Ibn Sînâ lo describe así:

إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود و لعلّة حقيقة كل وجود في الوجود.

Si es la Causa Primera ('il-lat *ûwalî*), entonces ella será causa para todas existencias, y será causa real (*li'il-lat haqîqat*) de toda existencia en la Existencia (*wuyûd fî al-wuyûd*).^{xi}

Para Ġazâlî, como bien lo analiza el profesor español Ernesto Castro, los enunciados causales tienen compromisos contra fácticos, por lo que desarrolló una teoría modal de la posibilidad (*imkân*) como inteligibilidad, en donde algo es posible sólo cuando es concebible su contrario, y algo es inne-

cesario cuando es inconcebible su contrario. Esta sería una teoría modal más cercana a la teoría modal moderna, y diferente a la teoría modal de los *mashâi*, donde la posibilidad es potencia (*qudrat* o *quwid*), de modo que lo posible se da como una entelequia.

La doctrina ocasionalista es central en la cuestión XVII (Sobre la nulidad de su afirmación: “es imposible interrumpir el curso habitual de la naturaleza”) del “*Tahâfut al-falâsifa*”, donde Ġazâlî ataca el concepto de causalidad defendida por los *mashâi*. Es aquí donde dará el ejemplo del fuego y el algodón, que más tarde hará suya Harman para su tesis de la causación vicaria. Dice Ġazâlî:

فأما النار، وهي جماد، فلا فعل لهل. فما الدليل على أنها الفاعل؟ و ليس (لهم) دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار. و المشاهدة تدلّ على الحصول عنده و لا تدلّ على الحصول به و أنّه لا علّة سواه.

En cuanto al fuego (al-nâr), es inanimado y no tiene acción (lâ fail). ¿Qué prueba hay que sea el agente (al-fâ'il)? No tienen otra prueba que no sea la de observar la ocurrencia del incendio en la [coyuntura del] contacto con el fuego. Sin embargo, la observación [solo] muestra la ocurrencia [de quemaduras] en [el momento del contacto con el fuego] pero no muestra la ocurrencia [de quemaduras] por [fuego] y [el hecho] de que no hay otra causa para ello.^{xii}

El ejemplo de Ġazâlî sobre la combustión ilustra la posición sobre la causalidad de los *âsh'ari*. Para los *mashâi* la causa eficiente de la combustión radica exclusivamente en el fuego, no obrando por elección sino por naturaleza. Ġazâlî por su parte afirma la causa eficiente de la combustión en Dios, validándole como único creador de todos los movimientos y todos los accidentes sin eficacia de las causas segundas.^{xiii}

Para Graham Harman el fuego no entra en contacto con el algodón, sino que es un encuentro de las propiedades sensibles de ambos, o sea, por medio de un interrelacionador tercero, o vicario, su inflamabilidad (esto serían las propiedades secundarias de los empiristas). Así los objetos se relacionan entre sí a través de un tercero, eso llevaría a un infinito pues sería una relación exponencial.

Por lo tanto, el filósofo recorre las sendas del ocasionalismo, pero dando un giro al vaciarlo de todo elemento teológico:

Para los ocasionalistas del Irak medieval, las sustancias creadas no podían tener el poder de interactuar, bajo pena de blasfemia; de ahí que Dios debiera intervenir en su mediación. El principal flanco débil de esta solución es que arbitrariamente adjudica a una entidad superior, el

mismo Dios, un poder relacional que se les retiene a todas las otras entidades. De esta manera se evita dar una explicación que queda oculta tras la cortina de la Fe Verdadera, y resulta que el problema con los objetos que tenemos entre las manos es el mismo que el que enfrentaban los ocasionalistas. La experiencia me indica que es difícil privar al concepto de “causa ocasional” de sus reverberaciones teológicas, por eso he acuñado el término causación vicaria para reemplazarlo. El punto que tenemos que subrayar en lo relativo a la causación vicaria es que no debemos elegir una superentidad de una lista reducida de candidatos y luego adjudicarle el poder mágico de tocar a otras entidades a las que ese mismo poder se les niega. Por el contrario, debemos encontrar una forma de causación vicaria que pueda residir en la estructura de cada entidad que existe.^{xiv}

El filósofo Ernesto Castro resume este tema con ojo crítico:

Harman, por el contrario, propone una versión secularizada de esta tradición, y su ocasionalismo consiste en aseverar que dos objetos no se pueden relacionar causalmente sin la mediación de un tercero. En esto se resume su teoría de la “causalidad vicaria”: contra la mayoría de los análisis que se han elaborado sobre este fenómeno, la relación de causa y efecto no es recíproca ni transitiva. Esta teoría, por supuesto, atenta contra principios físicos firmemente establecidos: contra el principio de acción y reacción, afirma que un objeto real puede afectar causalmente a un objeto sensible sin que esta afección sea simétrica; y, contra el principio de conservación de la energía, afirma que un objeto puede afectar causalmente a otro y este último a otro más sin que el primero afecte transitivamente al tercero.^{xv}

Para Harman término *causación vicaria* consta de dos partes, ambas esbozadas en el contexto de la filosofía actualmente dominante. La primera, la causalidad, según Harman es un tema apenas abordado en la filosofía desde el siglo XVII, ya que a su juicio el supuesto gran debate sobre la causalidad, desarrollado entre filósofos escépticos y filósofos trascendentales, es después de todo un replanteamiento de la existencia de la causa necesaria, que en la práctica es solo un argumento sobre lo que es posible o no saber. Esto dejó fuera la discusión activa sobre la verdadera naturaleza de la causalidad: que un objeto ejerce su fuerza sobre otro y haga que cambie de posición o forma.

La segunda parte del término, “vicaria”, indica para Harman que las relaciones nunca se encuentran directamente con la realidad autónoma de sus componentes. El filósofo considera que después de miles de años, el término “sustancia”, el *yûhar* (جوهر) de la filosofía islámica, sigue siendo el mejor nombre para tal realidad. Argumenta que la resistencia

generalizada a la sustancia no es más que repulsión ante ciertos modelos inadecuados de sustancia, y dichos modelos pueden ser reemplazados. Juntamente con la sustancia, el término “objetos” lo utilizará para referirse a realidades autónomas de cualquier tipo, con la ventaja añadida, según plantea, de que este término también da cabida a los objetos temporales y artificiales que a menudo se excluyen de las filas de la sustancia.

Es por ello que el concepto de *causación vicaria* juega un rol fundamental en la teoría de Harman en la ontología orientada hacia los objetos (OOO), en cuanto a la causa y la relación entre objetos.

Tales problemas son el tema de la filosofía orientada a objetos: el inevitable descenso mutante de los objetos intencionales de Husserl y los objetos reales de Heidegger. Al mismo tiempo, son los únicos herederos actuales de las impresiones e ideas contiguas de Hume (Husserl) y los objetos discontinuos de Malebranche y sus predecesores Ash'aritas (Heidegger). El problema de la filosofía parece un rompecabezas de piezas que deben encajar. Debe detectar estas piezas con el mayor cuidado posible, sin descartar descaradamente ninguna de ellas. Debemos obtener una imagen cuya composición final imite esto: el mundo que conocemos, con sus diferentes objetos y las diversas interacciones entre ellos. A diferencia de un rompecabezas normal, este debe tener al menos tres dimensiones, cambiando constantemente entre un momento y el siguiente. Pero, como en los acertijos normales, en lugar de imitar la imagen original, también debe leer con discontinuidades y falsas coincidencias que colocan todo bajo una nueva luz. Como un niño de cinco años frente a miles de piezas de un rompecabezas, el mayor peligro para nosotros es caer en el desánimo. Aun así, en lugar de raspar con enojo las piezas del piso y cambiar la actividad, tenemos que mantenernos enfocados en el rompecabezas desde el principio, ya que se trata de resolver el verdadero enigma de nuestro mundo.^{xvi}

En esta ontología volcada al tema de los objetos [lo que en la filosofía islámica sería abordado el tema de la *shī'īyat* (شِيئِيَّة)], se da una estructura que realiza una descripción de la realidad:

- Objeto real y cualidades sensibles = espacio
- Objeto sensible y cualidades sensibles (consigo mismo) = tiempo
- Objeto sensible y cualidades reales = *eidós* (ascenso dialéctico de mundo experimentado)
- Objeto real y cualidades reales = esencia

Tenemos, entonces, cinco tipos de objetos (intención real, yo real, árbol real, árbol sensible, ruido sensible) y cinco tipos diferentes de relaciones (capacidad de contenido, contigüidad, sinceridad, conexión y sin ninguna relación). Por un lado, también tenemos tres adjetivos para lo que sucede dentro del objeto (indirecto, asimétrico, amortiguado) y tres tipos diferentes de ruido alrededor de un objeto sensible (cualidades, accidentes, relaciones). Aunque este no es un censo exhaustivo de la realidad, ya que necesita ser pulido y ampliado, proporciona un buen modelo inicial que, con su considerable rigor, ayudará a descubrir definitivamente los elementos que se pasan por alto. Lo que queda por considerar es cómo interactúan estos elementos, cómo se transforma un tipo de relación en otro, cómo surgen paradójicamente nuevos objetos reales de la interacción entre objetos reales y objetos sensibles, y cómo los objetos sensibles logran aparearse o desacoplarse en una especie de tren espectral.^{xvii}

Harman expone de esta manera el sistema de cinco relaciones existente entre los objetos:

1. CAPACIDAD DE CONTENIDO. Intención como un todo que contiene simultáneamente el ser real y el árbol sensible.
2. CONTIGÜIDAD. Los diferentes objetos sensibles de la misma intención están uno al lado del otro sin afectarse entre sí. solo a veces se fusionan o mezclan. Dentro de ciertos límites, cualquier objeto sensible vecino puede ser barajado con otro y cambiarse sin perjuicio de la identidad del objeto de la misma manera que los bancos de niebla no interferirían con la atención que puse en el árbol.
3. SINCERIDAD. En ese preciso momento, estoy concentrado o fascinado por el árbol sensible, incluso si mi actitud hacia él es totalmente cínica y manipuladora. No asimilo el árbol sensible, porque ese es el papel de la intención unificada, que proporciona el teatro para mi sinceridad sin ser idéntico a él. ni estoy en pura contigüidad con el árbol porque, de hecho, me afecta como si llenara toda mi vida. Dedico mi energía a tomar el árbol en serio a pesar de que el árbol sensible no puede devolverme el favor teniendo en cuenta que no es algo real.
4. CONEXIÓN. La intención, en su totalidad, debe surgir de una conexión con objetos reales, incluso si se trata de una conexión indirecta. Después de todo, las otras combinaciones posibles producen resultados completamente diferentes. Dos objetos sensibles simplemente descansan uno al lado del otro. Y mi sincera asimilación de árboles o molinos de viento es puramente interna a la intención, no una intención unificada en sí misma. Por lo tanto, un objeto real surge de la conexión

con otros objetos reales y a través de medios indirectos desconocidos.

5. SIN NINGUNA RELACIÓN. Esa es la situación habitual de las cosas, solo negada por fanáticos holistas, extremistas que reparten espejos como dulces a cada objeto que golpean en la calle. Los objetos reales no pueden establecer contacto directo y, de hecho, muchos no causan ningún efecto en otros objetos. Aunque la ley de la gravitación universal solo se aplica a una clase restringida de objetos físicos, todavía afecta a parte de su realidad. Y, para decirlo de otra manera, el árbol sensible no tiene nada que ver conmigo a pesar de que estoy sinceramente absorto en él. El oxígeno que respiro proviene del árbol real, no de mi percepción de él. El árbol sensible es un fantasma que sobrevive solo dentro de una intención dada y solo acepta relaciones no independientes con fantasmas contiguos. se relacionan indirectamente a través de mí en la medida en que estoy sinceramente absorto en ellos.^{xviii}

Para Harman este tema se reformula con la tensión entre un objeto y sus relaciones [vínculo sensible], y la tensión entre el objeto y sus partes [vínculo causal]. Estas tensiones se manifiestan en el concepto de causalidad vicaria, donde para que exista una relación entre dos objetos, es necesario que dichos objetos tengan un vicario, llamado objeto sensible, y que entre estos objetos sensibles deba existir un medio comunicante, siendo éste el interior de otro objeto. De este modo el objeto sensible será perenne con la totalidad de sus rasgos, para la percepción de otro objeto de esta categoría, a ello se le denomina *nota*. Por otro lado, el objeto real se identificará con una nota impar de ser en sí en estado ausente, de forma conjunta a todas sus partes, cuyas notas sobrepasen su relación con el objeto al cual componen. Las notas esenciales del objeto sensible serán una función del excedente de las notas de las partes del objeto real.

[...] la causalidad siempre es indirecta, asimétrica y amortiguada. "Vicariato" significa que los objetos solo se confrontan a través de un proxy, utilizando perfiles sensibles que solo se encuentran dentro de otra entidad. "Asimétrico" significa que la confrontación inicial se desarrolla entre un objeto real y uno sensible. Y "protegido" [buffered]^{xix} implica que no me fusiono con el árbol o el árbol con su vecindario sensible, ya que todos se mantienen a distancia por firewalls desconocidos que preservan la privacidad de todos. En ocasiones surgen conexiones indirectas (en ambos sentidos del término) de la vida interior asimétrica y amortiguada de un objeto, dando lugar a nuevos objetos con sus propios espacios interiores. Dentro de un objeto unificado dado, hay una confluencia constante de socios asimétricos: lo real se encuentra con el vicario sensible o representante de otro. La causalidad ocurre cuando esas

barreras se eliminan o suspenden de alguna manera. En términos del siglo XVII, la vecindad de los objetos reales y sensibles son simplemente la ocasión para una conexión entre un objeto real dentro de la intención y otro objeto real ubicado fuera de él. De esta manera, se construyen conductos o conductos entre objetos que de otra forma habrían permanecido en cuarentena en compartimentos estancos.^{xx}

Harman define que toda relación causal es vicaria, la cual involucra la composición de un objeto estructurándolo como metáfora y metonimia. Éstas no referencian a un tropo literario, sino que sirven de apoyatura para describir la estructura de relaciones entre notas y objetos, para que se comprenda el modo en que los objetos reales se relacionan a través de sus vicarios para crear otro objeto y el modo en que la multitud de relaciones evita colapsar en un único objeto.

Para repetir, el pino y yo somos objetos separados que residen en el interior de un tercero: la intención como un todo. Pero hay una asimetría fascinante entre los miembros de este trio. No podemos dejar de notar que de los dos objetos viviendo en el núcleo del tercero, soy un objeto real pero el pino árbol simplemente sensible. El sinceramente absorbido en las cosas que percibe no son el yo visto por otros, sino más bien el yo real, ya que mi vida en este momento consiste en estar ocupado por estos fenómenos, no en ser un objeto sensual para la mirada de los demás o incluso para mí mismo.^{xxi}

A este arco que puede trazarse entre la teoría de la causalidad de los *âsh'arî* con la de Harman, se podría acotar la visión del filósofo y místico Mullâ Şadrâ, creador de una nueva corriente filosófica, la *hikmat al-muta'âliya*. La teoría de la causalidad en Şadrâ posee cierta similitud a la teoría *âsh'arî*, pero completa el sistema ocasionalista de ellos. Si para los *âsh'arî* había una negación de la causalidad sin dar elementos precisos de ello, Şadrâ para dar una explicación a esa nulidad, acude al concepto de unidad de la Existencia o *wâhdat wuyûd* (الواحد الوجود), un término central dentro del sufismo de Ibn 'Arabî y el *'irfân nazharî* (mística especulativa). Esta corriente filosófica potencia el valor de la vía intuitiva, bajo la argumentación de que el intelecto no tiene acceso a la contemplación de la unidad de la Existencia, como es realmente en el mundo extramental. La única forma de acceso es la intuición metafísica: la "presencia iluminativa" (*hudûr ishrâqî*), como la llama Mullâ Şadrâ. Él mismo hace la descripción de esta situación de la siguiente manera:

La realidad de la "existencia", tal como es realmente, nunca puede actualizarse en nuestras mentes, porque la

«existencia» no es algo “universal”. Muy por el contrario: la “existencia” de todo “existente” es ese «existente» en el mundo externo. Y lo “externo” nunca puede transformarse en lo “mental”. Lo que es capaz de ser representado mentalmente de la “existencia” es simplemente una noción mental general. Lo último es lo que se llama la “existencia atributiva” que se encuentra en las proposiciones. El conocimiento de la realidad de la “existencia” sólo puede obtenerse mediante una “presencia iluminativa” y un “testimonio inmediato”. Únicamente cuando uno ha experimentado esto, la “realidad” concreta de “existencia” se vuelve absolutamente indudable.^{xxii}

Al acontecer una unidad de la Existencia, en esa totalidad una extensa no existe causa ni efecto, sino existencia plena. Pareciendo una paradoja, en la filosofía sadriana se describen un grupo de tipos de causas^{xxiii} como:

- La causa preparada y la causa efectiva (علت مُعِدّه و) (علت مؤثره)
- La causa por esencia y la causa por accidente (علت) (بالذات و علت بالعرض)
- La causa simple y la causa compuesta (علت بسيط و) (علت مركب)
- La causa por acción y causa por potencia (علت بالفعل) (و علت بالقوه)
- La causa completa y la causa incompleta (علت تامه) (و علت ناقصه)
- La causa activa y la causa pasiva (علت فاعلى و علت) (قابلى)
- La causa interna y la causa externa (علل داخلى و علل) (خارجى)
- La causa existencial y la causa *quidditativa* (علت) (وجودى و علت ماهوى)

A pesar de esta diversidad de causas nominadas para la argumentación filosófica, en su planteamiento final, argumento ‘*irfânî*’ o místico, estas causas son sólo el resultado de interacciones ilusorias en el mundo de sombras. La causalidad es una falsa percepción en un mundo de umbras, pues al ser la existencia la unidad de la realidad (الواحد بالوحدة) (الحقة الحقيقية), no hay margen para la causa.

Poner la teoría de la causación vicaria en juego con la teoría de la nula causalidad, dentro del concepto de *wâhdat wuyûd*, sería una ardua tarea acometer, pero sin dudas existen entre ellas vasos comunicantes los cuales, al ser llevados a análisis, pueden dar más matices al estudio del pensamiento filosófico de Oriente y Occidente.

Como nota al margen es importante señalar que el término vicario, tiene un significado vital en la teología islámica, exégesis coránica y la mística o ‘*irfân*’. En el Corán se menciona constantemente el rol del ser humano como representante o vicario de Dios en su creación:

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“Voy a poner un representante (jalífat) en la tierra”^{xxiv}

El término *jalífat* (califa) en este lugar, para los exégetas coránicos y lexicógrafos, significa representante o vicario. Dios da el vicariato a Adâm (y al ser humano) de toda su creación, el hombre sería un ser mediador entre Creador y creación (siendo él mismo parte de ella), por lo cual se le enseñó todos los nombres (و علم آدم الأسماء). Sobre este tema del ser humano como vicario por el acto de poseer todos los nombres, el nombrar las cosas y ser punto intermedio o *mizâlî*, se ha discursado extensamente en diversos campos, no sólo en la tradición islámica sino en otras tradiciones monoteístas y de otras órdenes. Solo piénsese sobre la larga tradición de este tópico en la Qabbalâh, el gnosticismo y la poesía. Que Harman, *en su ciudad adoptiva* del Cairo, se haya inspirado o no en este concepto, carece de cualquier importancia^{xxv}, pero deja ver las corrientes subterráneas que pueden fluir en un término filosófico y su concepto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÂMULÎ, HASANZÂDEH, “Sharj wa t ‘alîqah Al-Ishârât wa al-tanbihât”, vol. VI, ed. Eshraq, Qom, 2015.
- ÂMULÎ, JAVÂDÎ, “Tasnim: tafsîr-e Qurân”, vol. VII, ed. ISRA, Qom, 2011.
- CASTRO, ERNESTO, “Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI”, Universidad Complutense de Madrid, 2019.
- ĠAZÂLÎ, ABÛ HAMÎD, “Tahâfut al-falâsifa”, ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2000.
- HARMAN, GRAHAM, “Hacia el realismo especulativo”, ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2015.
- HARMAN, GRAHAM, “El objeto cuádruple, Una metafísica de las cosas después de Heidegger”, ed. Anthropos, Madrid, 2016.
- HARMAN, GRAHAM, “On Vicarious Causation”, Collapse, Volume II, ed. Urbanomic, 2012.
- HARMAN, GRAHAM, “Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things”, ed. Open Court, Illinois, 2005.
- IBN SÎNÂ, ABÛ ALÎ. “Al-Ishârât wa al-tanbihât”, ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2015.
- KÂKÂ’Î, QÂSEM, “Jodâ mahwarî dar tafîkr îslamî wa falsafeh Malebranche”, ed. Hekmat, Teherán, 1995.
- MAIZA OZCOIDI, I. “La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al- tahâfut”, ed. Trotta, Madrid, 2001.
- SHÎRÂZÎ, ŞADR AL-DÎN, “Kitâb al-Mashâ ‘ir”, ed. Entezârât Mûllâ, Teherán, 2004.
- SHÎRÂZÎ, ŞADR AL-DÎN, “Asfâr: al-Hikma al-muta ‘âliyya fi l-asfâr al- ‘aqliyya al-arba ‘a”, vol. I, Dâr Ihyâ’ al-Turâth al- ‘Arabî, Beirut, 1990.
- YAZDÂN PANÂH, S., “Mabânî wa ústûl ‘irfân nazharî” ed. Muasase Omuzeshi Imam, Qom, 2015.

NOTAS

ⁱ Ver el capítulo V, Causalidad indirecta, de “*El objeto cuádruple, Una metafísica de las cosas después de Heidegger*.” Ed. Anthropos, Madrid, 2016.

ⁱⁱ Graham Harman, “*Hacia el realismo especulativo*”, ed. Caja Negra, p. 85, Buenos Aires, 2015.

ⁱⁱⁱ Así lo deja ver en la introducción a su artículo “On Vicarious Causation” escribe:

“Este artículo presenta los contornos de una metafísica realista, a pesar de la impopularidad continua tanto del realismo como de la metafísica en la tradición continental. En lugar del realismo aburrido de átomos sin sentido y bolas de billar que generalmente se invoca para estropear toda la diversión en filosofía, defenderé un realismo extraño. Este modelo presenta un mundo lleno de objetos reales fantasmales que se señalan entre sí desde profundidades inescrutables, incapaces de tocarse mutuamente por completo. Aquí hay un vínculo obvio con la tradición conocida como ocasionalismo, el primero en sugerir que la interacción directa entre entidades es imposible. Existe otro vínculo claro con la tradición escéptica relacionada, que también visualiza los objetos como si estuvieran lado a lado sin conexión directa, aunque aquí los objetos en cuestión son percepciones humanas en lugar de cosas reales independientes. Sin embargo, este artículo abandona la solución de una súper entidad mágica solitaria responsable de todas las relaciones (ya sea Dios para Malebranche y sus precursores iraquíes, o la mente humana para escépticos, empiristas e idealistas), a favor de una causalidad indirecta desplegada localmente en cada porción del cosmos. Si bien su extrañeza puede conducir al desconcierto más que a la resistencia, la causalidad indirecta no es un rayo de luna autista que ingresa a la ventana de un asilo. En cambio, es a la vez la plataforma de lanzamiento de una rigurosa filosofía post-heideggeriana y un resurgimiento apropiado del venerable problema de comunicación entre sustancias.”

Graham Harman, *On Vicarious Causation*, Collapse, Volume II, p.188, (traducción del autor) 2012.

^{iv} Escuela teológica (siglo IX y X) *mu'tazilî* o *mu'atazilât* (المعتزلة), “los que se separan” (‘*itizâl* - عتزال), surgida en la ciudad iraquí de Basora y extendida hasta Bagdad donde luego de la guerra civil abbasí (809-827) fue tomada como ideología de estado. Se caracterizó por el empleo de una dialéctica racional pura, que operaba sobre conceptos teológicos, y de profesar un atomismo aproximado al de Demócrito y Epicuro, pero con diferencia en varios puntos. Su doctrina contaba con un principio de trascendencia y de unidad absoluta en el tema de Dios, y un principio de libertad individual que implica la responsabilidad

inmediata de los actos en el tema del ser humano. Dichos principios se asentaban en cinco tesis: I- La unidad divina (*al-Tawhid*-التوحيد), concepción estática o no dinámica del ser divino limitada ontológicamente al plano del ser incondicionado, además de la negación de sus atributos. II- La justicia (*al-‘adl* - العدل), la voluntad divina profunda no implica los actos de volición (*irâdah*-إرادته) ni los mandamientos (*âmr*-أمر). III- Las promesas del más allá (*wa‘d wa‘id* - الوعد و الوعيد). IV- La situación intermedia (*al- manzila bain al- manzilataîn* بين المنزلة بين المنزلتين), una singular categorización de las faltas. V- El imperativo moral (*al-âmr bil-m‘arûf*-بالمعروف).

^v Según Ernesto Castro:

“El ocasionalismo es la tradición filosófica que concibe a los entes como instantes sin continuidad espacio-temporal propia, de manera que una fuerza externa tiene que intervenir constantemente para preservar su existencia o para asegurar su mutua interacción. El origen de esta tradición se encuentra en el teólogo islámico Abu al-Hasan al-Ash‘ari que interpretó algunos pasajes del Corán como si afirmasen que no hay ninguna relación de causa y efecto que no esté mediada por Alá. No es de extrañar, por lo tanto, que históricamente el ocasionalismo esté vinculado con filosofías altamente teológicas —desde los cartesianos como Jean-Louis de Cordemoy o Nicolas de Malebranche, quienes intentaron solucionar el problema de la interacción entre la res extensa y la res cogitans apelando a la intercesión de Dios; hasta Alfred North Whitehead, quien creía que los universales estaban en la mente divina, culminando de este modo una larga tradición neoplatónica.”

Ernesto Castro, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, p.188, Tesis Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, 2019.

^{vi} La escuela teológica *âsh‘arî* (الاشعري), movimiento creado por Abûl- Hasan Al-Âsh‘arî (873-935) de la ciudad iraquí de Basora, quien en su juventud fue un activo *muta‘zilî*, renegando más tarde de esta escuela por su racionalismo en puntos de doctrina, aunque no desdeñó el racionalismo al modo de los literalistas. Âsh‘arî adopta así una postura contraria a los *muta‘zilî*. Ésta defendía una trascendencia o incomparabilidad (*tanzîh* - تنزيه) de la divinidad respecto al cosmos, en cambio Âsh‘arî validó una similitud o inmanencia (*tashbîh*-تشبيه) en esa correlación, pero alejada de la visión literalista antropomorfista (*mushbbihûn* - مُشَبِّهُونَ) y corporealista (*muyassimûn*-مُجَسِّمُونَ), al dar paso a la necesidad de interpretación alegórica para expresiones coránicas de estos tipos. Las tesis *âsh‘arî* se dan en los puntos de: La razón (*‘aqil*-العقل), al

considerarla insuficiente para comprender el aspecto oculto (*ghaib*-غيب) de la divinidad. Los atributos divinos (*sifât ilahî* - صفات الهى), que poseen una realidad positiva, siendo distintos de la esencia, pero sin existencia ni realidad fuera de ella. La libertad humana (حرية الانسان), donde para resolver este problema los *âsh'arî* no acuden a la noción *muta'zili* de *qudra* o potencia creadora (قدر), sino que acuden a la noción *kasb* o adquisición (كسب). Si para la visión *muta'zili* el ser humano es libre, y tiende a su potencia creadora o facultad de crear sus propias obras, los *âsh'arî* sustituyen esta potencia por la adquisición de obras, la libertad estaría en un término medio entre la acción obligada y la acción libre, colocándose esta posición entre la potencia creadora (libertad absoluta) y una predestinación fatalista o *yabr* (جبر), aunque más cercana por exceso a esta última.

^{vii} Idoia Maiza Ozcoidi, “La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del *Tahâfut al-tahâfut*”, p. 256, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

^{viii} “La incoherencia de los filósofos”, o el latino “*Destructio Destructionum Philosophiae*”.

^{ix} La primera causa (علة الاولى) o causa de las causas (علة العلل), traducida del griego τὸ πρῶτον αἴτιον (A. Post. 90^a 9).

^x En la filosofía peripatética se utiliza el término *âzhâr* (الأثار), pero Mullâ Şadrâ prefirió utilizar *ma'alûl* (المعلول).

^{xi} Ibn Sinâ, “*Al-Ishârât wa al-tanbihât*” (“*Directrices e instrucciones*”), *al-namat* cuarto, *fasl* octavo, p. 554. Ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2015.

^{xii} Ġazâlî, “*Tahâfut al-falâsifa*” p. 463. Ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2000.

^{xiii} Ġazâlî exponía que en los mundos posibles se da esta misma combustión entre el fuego y el algodón, aunque hay la posibilidad que en otros mundos no ocurra así. Entonces por qué se vive en este mundo donde se da esta combustión y no en uno donde no exista. Ġazâlî responde que esto es porque hay un particularizador o *tajsîs* (تخصيص) que es Dios.

^{xiv} Graham Harman, “*Hacia el realismo especulativo*”, ed. Caja Negra, p. 85, Buenos Aires, 2015.

^{xv} Ernesto Castro Córdoba, “*Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*”, p.188, Tesis Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, 2019.

Esta crítica se basa en planteamientos de Harman anti naturalistas como el siguiente:

El término “vicario” está diseñado para oponerse a todas las formas de naturalismo, al indicar que todavía no tenemos idea de cómo son posibles las relaciones físicas (o cualquier otro tipo) en primer lugar. Como sostendré, los objetos se esconden unos de otros sin cesar e infligen sus golpes mutuos solo a través de algún vicario o

intermediario. Durante varios siglos, la filosofía ha estado a la defensiva contra las ciencias naturales, y ahora ocupa un punto de menor prestigio social y, sorprendentemente, un tema más estrecho. Una breve mirada a la historia muestra que este no fue siempre el caso. Para reanudar la ofensiva, solo necesitamos revertir las tendencias de renunciar a toda especulación sobre objetos y ofrecerse como voluntario para el toque de queda en un gueto cada vez más pequeño de realidades exclusivamente humanas: lenguaje, textos, poder político. La causalidad vicaria nos libera de tal encarcelamiento al devolvernos al corazón del mundo inanimado, ya sea natural o artificial. La singularidad de la filosofía está asegurada, no cerrando una zona de preciosa realidad humana que la ciencia no puede tocar, sino tratando con el mismo mundo que las diversas ciencias, pero de una manera diferente. En términos clásicos, debemos especular una vez más sobre la causalidad mientras prohibimos su reducción a una causalidad eficiente. La causalidad vicaria, de la cual la ciencia hasta ahora no sabe nada, está más cerca de lo que se llama causa formal. Decir que la causa formal opera vicariamente significa que las formas no se tocan entre sí directamente, sino que de alguna manera se derriten, fusionan y descomprimen en un espacio común compartido del que todos están parcialmente ausentes. Mi afirmación es que dos entidades se influyen entre sí solo al encontrarse en el interior de una tercera, donde existen una al lado de la otra hasta que sucede algo que les permite interactuar. En este sentido, la teoría de la causalidad vicaria es una teoría del núcleo interno fundido de los objetos – una especie de placas tectónicas de ontología.

^{xvi} Graham Harman, *On Vicarious Causation*, Collapse Volume II, pp. 202-203.

^{xvii} Idem, p.p. 201-202.

^{xviii} Idem, pp. 199-200.

^{xix} Harman, usando un léxico específico (*proxy*, *buffer*, *firewall*) hace una metáfora con referencia a la terminología informática y de Internet.

^{xx} Graham Harman, *On Vicarious Causation*, Collapse Volume II, pp. 200-201.

^{xxi} Idem, pp. 197- 198.

^{xxii} Mullâ Şadrâ, *Kitâb al-Mashâ'ir*, p. 23, § 57 Ed. Entezârât Müllâ, Teherán.

^{xxiii} Este grupo de causas son propias de la filosofía sadriana yendo más allá de las causas de la escuela peripatéticas.

موضوع تقسيم به علل اربعه «فاعلى، غانى، مادى، صورى» از موضوع تقسيمات ارسطويى است - Cuatro son las causas aristotélicas: Causa activa, causa final, causa material, causa formal. Allamah Tabâtabâ'î.

^{xxiv} Javâdî Âmulî, “*Tasnim: tafsîr-e Qurân*” (*Exégesis del Corán*), *sura al-Baqarah*, aleya 30, volumen VII, Ed. ISRA, Qom, 2011.



^{xv} En la teoría de Harman no da prioridad a una visión antropocéntrica, él mismo dice que rechaza cualquier privilegio del acceso humano al mundo, y pone los asuntos de la conciencia

humana en la misma posición que el duelo entre canarios, microbios, terremotos, átomos y alquitrán.