

RESPUESTA A GRAHAM HARMAN (II): FENOMENOLOGÍA Y REALISMO ESPECULATIVO

RESPONSE TO GRAHAM HARMAN (II): PHENOMENOLOGY AND SPECULATIVE REALISM

Noé Expósito Ropero y Javier San Martín
SEFE y UNED
noe.filo@hotmail.com; jsan@fsf.uned.es

Resumen: En este artículo continuamos el debate con Graham Harman en torno a la filosofía de Ortega, la fenomenología de Husserl y la relación (compleja y problemática) entre fenomenología y realismo especulativo. Tras exponer los antecedentes y los temas centrales del debate en un apartado introductorio, dividimos nuestro trabajo en tres grandes apartados. En el primero se exponen algunos conceptos fundamentales de la fenomenología, sobre todo el sentido del idealismo trascendental; la peculiaridad fenomenológica del concepto de inmanencia, y en consecuencia los conceptos de reducción y epoché. En el siguiente apartado se clarifica la vinculación de Ortega y Gasset con el movimiento fenomenológico, que se da hasta mitades de 1929 sin ninguna reticencia, y exponiendo la crítica orteguiana a partir de ese momento, pero relativizándola. En el apartado último y tercero, al hilo de la discusión crítica de la interpretación que Harman mantiene de ambas cuestiones, ampliamos el debate a la relación entre fenomenología y realismo especulativo, respondiendo a las objeciones que nos plantea el filósofo norteamericano en su escrito anterior.

Palabras clave: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, idealismo trascendental, inmanencia, reducción, epoché, percepción, Graham Harman, objetos reales, objetos intencionales, metáfora.

Abstract: In this essay we continue the debate with Graham Harman around Ortega's philosophy, Husserl's phenomenology, and the (complex and problematic) relationship between phenomenology and speculative realism. After presenting the background and the central themes of the debate in an introductory section, we divide our paper into three main sections. In the first one, some fundamental concepts of phenomenology are exposed, especially the meaning of transcendental idealism; the phenomenological peculiarity of the concept of immanence, and consequently the concepts of reduction and epoché. In the following section, the link between Ortega y Gasset and the phenomenological movement is clarified, which runs until the middle of 1929 without any reluctance, then the Ortega criticism is exposed from that moment, but relativizing it. In the last and third section, following the critical discussion of Harman's interpretation of both questions, we extend the debate to the relationship between phenomenology and speculative realism, responding to the objections raised by the American philosopher in his previous writing.

Keywords: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, transcendental idealism, immanency, reduction, epoché, perception, Graham Harman, real objects, intentional objects, metaphor.

1. CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO DEL TEMA

En este artículo continuamos el debate iniciado en dos textos anteriores con el filósofo norteamericano Graham Harman en torno a tres grandes temas, a saber, la filosofía de Ortega y Gasset, la fenomenología de Husserl y la relación (compleja y problemática) entre fenomenología y realismo especulativo¹. En esta “tercera estación” respondemos al artículo de Harman publicado en este mismo número de *Investigaciones fenomenológicas*, con el objetivo de aclarar algunos de los puntos centrales de nuestro diálogo. El primero de ellos es, según nos parece, el sentido preciso en que ha de entenderse la noción de “idealismo trascendental” en la fenomenología de Husserl. Ya sabemos que, para Harman, no solo la fenomenología, sino toda filosofía “correlacionista” —para decirlo con Quentin Meillassoux—² sería “idealista”, puesto que, lejos de ocuparse de la auténtica realidad, quedaría aprisionada en la correlación “yo-mundo” o “conciencia-mundo”. Según este planteamiento, toda filosofía que asuma la tesis “correlacionista” no podrá ocuparse más que de “objetos sensuales” —o “intencionales” en términos husserlianos—, pero jamás de “objetos reales”; quedará anclada a la realidad “fenoménica” kantiana, muy lejos, pues, de la realidad “en sí” y de los “objetos reales” que la pueblan. Así, en este sentido amplio, la práctica totalidad de la historia de la filosofía, de Husserl a Platón, sería “idealista”. También, por supuesto, Ortega y Gasset, ya que, según Harman, decir “yo soy yo y mis circunstancias” implicaría asumir el citado “correlacionismo” (cf. Harman, 2020, 380). El realismo especulativo, por el contrario, nos propondría “una metafísica verdadera que libere a los leopardos y a los cipreses, a los billetes de un dólar y a los fuegos fatuos de vuelta a su hogar: un hogar en el que el lenguaje no es el dueño de casa”³. Esta última alusión crítica a la conocida tesis heideggeriana según la cual “el lenguaje es la casa del ser” atañería, en realidad, a toda filosofía

¹ Cfr. Expósito, N., “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Harman” en *Estudios Filosóficos. Revista de investigación y crítica*, LXIX, 2020, pp. 183-197; Harman, G., “Respuesta a Noé Expósito Roperero”, en *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 2020, pp. 369-384.

² Como nos recuerda Zahavi en su ensayo “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism”, en *International Journal of Philosophical Studies*, 24, 3, 2016, pp. 289-309; 305-306, nota 3, aunque la acuñación del término suele atribuírsele a Meillassoux (2008), Maximilian Beck ya lo emplea en 1928 en su trabajo “Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie”.

³ Cfr. Harman, G., *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015, p. 124. Aunque esta obra fue publicada originalmente en 2010, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Washington, Zero Books, en lo que sigue la citaremos por la traducción española de Claudio Iglesias.

“correlacionista”. Frente a este modo de “acceso a la realidad” —imposible, por principio, según las tesis de Harman—, el filósofo norteamericano reivindica “la estética como filosofía primera”⁴, postulando que “el arte, ciertamente, no nos da acceso directo a algo como la cosa-en-sí kantiana o a mis objetos reales”, sino que “nos da un acceso *indirecto* a esa realidad” (2020, 381).

En los siguientes apartados expondremos algunas observaciones críticas a estas tesis de Harman, pero antes, como decíamos, conviene aclarar en qué sentido preciso, y más allá de esta consideración general de “correlacionismo-idealismo”, cabría entender a la fenomenología como un idealismo. Conviene aclarar este punto porque, si constatamos que la fenomenología husserliana, a diferencia, por ejemplo, del “*esse est percipi*” berkeleyano, o de la “fenomenicidad” kantiana, sí supera este paradigma constructivista y pre-fenomenológico al que Harman pretende regresar, tendremos que concluir lo siguiente: primero, que la tesis de Harman según la cual “las lapiceras negras, las coníferas, los buzones, las iglesias ardiendo que describen los fenomenólogos son objetos puramente inmanentes, ya sea que los consideremos un producto de la imaginación o no” (2015, 163) es, sencillamente, falsa; segundo, que la fenomenología husserliana, aun siendo “correlacionista”, no sería, sin embargo, “idealista” en el sentido preciso expuesto, a saber, como una filosofía anclada en una pseudo-realidad “fenoménica” en la que toda experiencia y conocimiento de la realidad “real” (valga la redundancia) nos estarían vedados por principio. Son, pues, estos mismos “principios”, en los que se funda el RE de Harman, los que la fenomenología de Husserl no aceptaría, puesto que seguirían siendo deudores de un esquema constructivista y pre-fenomenológico; y, con ellos, su noción misma de “realidad”.

Una vez aclarada la noción de “idealismo trascendental” en la fenomenología de Husserl, pasaremos, en un segundo apartado, a explicar en qué sentido preciso afirmamos que Ortega es un fenomenólogo, cuestión a la que Harman dedica la primera parte de su respuesta, “Ortega y la Fenomenología”, para concluir, tras citar varios pasajes del famoso “Prólogo para alemanes” de 1934, que “se necesitarían considerables contorsiones para afirmar que hay algo en lo más

⁴ Cfr. Harman, G., “Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human”, en *Naked Punch*, 2012, disponible en: <http://www.nakedpunch.com/articles/147> [consultado por última vez el 7 de diciembre de 2020], así como el segundo capítulo de su libro *Object-Oriented-Ontology: A new theory of everything*, Londres, Penguin Random House Books, 2017, pp. 59-102, titulado, precisamente, “Aesthetics Is the Root of All Philosophy”. En el transcurso de nuestro trabajo nos detendremos en estos textos.

mínimo husserliano en el *rechazo* abierto de Ortega a los rasgos básicos de la posición de Husserl" (2020, 377). Sin embargo, y a pesar de la contundencia de esta afirmación, Harman reconoce unas páginas más adelante que está "de acuerdo en que durante la mayor parte de la carrera de Ortega, «este se mueve en un plano estrictamente fenomenológico, comenzando por su definición misma del objeto»" (2020, 380), tesis nuestra que Harman cita y asume literalmente. Nos queda la pregunta, pues, de cómo compaginar ambas afirmaciones. La solución, según nos parece, pasa por revisar las diferentes críticas de Ortega a la fenomenología, para contrastar su postura explícita con las tesis y conceptos con los que explícita e implícitamente opera en sus escritos. La noción de "objeto", como hemos visto, es uno de esos conceptos fenomenológicos fundamentales de Ortega, pero también lo son, por citar solo los más conocidos, los de "creencia", "valor", "cultura" o "vida biográfica" (sabida y consciente) frente a la pura "vida biológica". Por ello, si pretendemos evaluar con cierto rigor la relación de Ortega con la fenomenología, no queda más remedio que revisar críticamente los textos orteguianos a la luz del legado husserliano, ignorando, incluso, las manifestaciones expresas de Ortega, tales como la citada por Harman, según la cual su primera lectura y crítica de Husserl se remontaría a 1912. Hoy, gracias a las *Obras completas*, sabemos que esto no es así, puesto que su primera crítica a la fenomenología data de 1929, la expuesta en el escrito titulado "Sobre la fenomenología"⁵, de modo que no hay rastro de crítica hasta esa fecha, sino, como el propio Harman reconoce, todo lo contrario. No pensamos, pues, que estemos realizando "considerables contorsiones" cuando llevamos a cabo esta tarea, sino, sencillamente, leyendo a Ortega "a la altura de los tiempos", según el decir del propio filósofo español.

Tras aclarar estas dos cuestiones básicas para nuestro debate, la noción de "idealismo trascendental" en Husserl y la relación de Ortega con la fenomenología, dedicaremos el tercer apartado a comentar nuevamente las tesis de Harman sobre ambos temas, lo cual nos permitirá, por un lado, responder a las objeciones que nos plantea en su texto, y, por otro, exponer algunas observaciones críticas al RE que reivindica el filósofo norteamericano. De este modo, partiendo de

⁵ Cfr. Ortega y Gasset, J., "Sobre la fenomenología", en *Obras completas*, 10 vols., Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus, 2004-2010, vol. VIII, pp. 177-187. En lo que sigue citaremos las obras de Ortega por esta edición, indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

nuestras diferentes interpretaciones de Husserl y Ortega, desembocamos en el debate, mucho más amplio y complejo, entre fenomenología y RE. Este es, como veremos, el auténtico debate de fondo, de ahí el título de nuestro escrito, puesto que, en última instancia, son estas dos visiones antagónicas de la filosofía las que entran aquí en disputa, una entendida como filosofía “especulativa”, la otra como “ciencia rigurosa”. No se trata, pues, de una mera desavenencia “hermenéutica”, sino de un debate entre dos concepciones del quehacer filosófico difícilmente conciliables.

2. EL IDEALISMO DE HUSSERL

Las siguientes líneas recuperan las explicaciones que uno de los autores ha expuesto recientemente en dos textos en los que se habla de los prejuicios que han impedido la comprensión de la fenomenología de Husserl⁶. Y eso no ha ocurrido sólo entre los ajenos a ella, sino también por parte de los más cercanos. De ahí viene el que se diga que lo más interesante de la fenomenología son sus heterodoxias, porque la historia de la fenomenología es la de sus herejías. Todo el mundo conoce el desconcierto con que fue asumido el texto fundacional *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, porque Husserl aseguraba en él que el mundo debía ser puesto entre paréntesis; que la conciencia era un ser que no necesitaba de ningún otro para existir; y que la fenomenología era un idealismo trascendental y, por tanto, que el fenomenólogo debía ser un espectador desinteresado. La deserción de sus discípulos de Gotinga fue inmediata, hasta a amigos suyos como Roman Ingarden les resultó incómodo el giro de Husserl. Desde entonces, para el público filosófico en general, pero también para el más cercano, esa autocalificación de Husserl fue causa suficiente y definitiva para dar por superada la obra del filósofo moravo. Los actuales representantes de esta novísima corriente del realismo especulativo, que a veces se define a sí misma como “bloguera” y “de casinos”⁷, no hace sino explotar esa

⁶ Cfr. San Martín, J., “La motivación básica de Husserl y el sentido de la fenomenología”, en *Anuario Filosófico* 53/3, 2020, pp. 447-470; y Díaz, J. M. y San Martín, J., “Mundo de la vida y curso de la historia”, en *Guía de fenomenología*, Granada, Editorial Comares, (en prensa), especialmente apartado I.1, “1. El mundo de la vida y sus dos dimensiones. Deshaciendo malentendidos”.

⁷ Cfr. la entrevista publicada en 2011 en la que Ray Brassier, uno de los promotores de esta nueva corriente, afirma lo siguiente: “El ‘movimiento realista especulativo’ sólo existe en la imaginación de un grupo de blogueros que promueven una agenda por la que no tengo ningún tipo de simpatía: la teoría del actor-red condimentada con metafísica panpsiquista y trozos de la filosofía del proceso. No creo que

idea, antigua ya de más de un siglo. Husserl reivindicó el idealismo trascendental hasta muy tarde en su vida, exactamente lo podemos decir hasta cuando le escribe al sacerdote Émile Baudin, el 8 de abril de 1934, que: “Ningún ‘realista’ al uso ha sido tan realista y concreto como yo, el “idealista” fenomenológico (una palabra que ya no uso, por cierto)”. Husserl parece haber tomado nota de que esa denominación entorpecía la comprensión de su gran obra filosófica y que no aclaraba nada.

Lo cierto es que pocos se han esforzado por desentrañar qué representa ese “idealismo”, qué es realmente. Entre nosotros, Ortega cumple aquí un importante papel, porque sobre Husserl expresa una opinión que se generaliza y expande — sobre todo en el mundo de habla hispana, pero también inglesa, a través de Julián Marías—: según este prejuicio, Husserl es la última versión del idealismo trascendental moderno, solo que esta vez afinada con el método preciso de la fenomenología. Es cierto que Ortega hasta 1929 nada había dicho de ese “idealismo metodológico”, como le había llamado, pero desde 1929 —exactamente desde junio de ese año y dependiendo de Heidegger, aunque en este caso con la mediación de George Misch— se esfuerza en identificar a Husserl con un idealismo moderno o un subjetivismo ya superado. Además, en ese contexto Ortega concibe, como objetivo suyo personal, superar ese idealismo del que Husserl sería la muestra más sofisticada y elaborada. Este empeño de Ortega —poco acorde, por otro lado, con su propia práctica—, el maestro lo pasó de modo íntegro y militante a sus discípulos, sobre todo los más inmediatos, quienes desde los años cincuenta y sesenta se constituyeron como los intérpretes fundamentales del pensamiento de Ortega en el mundo.

Pocos meses antes de iniciar la época crítica frente a la fenomenología había descrito perfectamente el lugar de esta frente al neokantismo, al descubrir el sentido en las cosas, porque, como había dicho —tomando una frase de Wilhelm Schapp, que a su vez estaba tomada de las lecciones de Husserl de 1907— que

Internet sea un medio apropiado para el debate filosófico serio; tampoco creo que sea aceptable tratar de inventar un movimiento filosófico en la red utilizando los blogs para explotar el desorientado entusiasmo de los estudiantes graduados influenciados”, disponible en: <https://cengizerdem.wordpress.com/2011/03/05/ray-brassier-interviewed-by-marcin-rychte-r-i-am-a-nihilist-because-i-still-believe-in-truth/> [consultada por última vez el 22 de diciembre de 2020]. Respecto a la calificación de “filosofía de casino”, es el propio Harman quien nos invita a discutir los problemas filosóficos que nos ocupan “en una fiesta o en un casino, para darle un poco de color al debate” (Harman, 2015, p. 122).

el mundo no es ni alma ni materia sino una perspectiva, es decir, un sentido en el que se nos da la realidad. Junto con esta idea de Ortega, hay otra tan importante o más para entender la fenomenología de Husserl y que Ortega la pone en *El tema de nuestro tiempo*: que la conversión o reducción del mundo a mundo vital no le quita al mundo ninguna realidad. Pero la palabra "idealismo" conecta la fenomenología con una orientación filosófica de la modernidad muy superada.

Mas, si es así, ¿por qué se había empeñado Husserl durante tanto tiempo en decir que la fenomenología era un idealismo? Pues ante todo porque la experiencia propia es la condición de posibilidad de lo dado en ella. Un caso patente puede servir como ejemplo: regalar a alguien un libro de matemáticas, no es, para nuestra desgracia, regalarle las matemáticas, pues para que ese libro sea de matemáticas requiere de modo ineludible la intelección de alguien; o sea, es necesario poner una experiencia detrás de los hechos. Le exigencia de esa experiencia para hablar de matemática, para saber qué son los colores; para saber qué es la distancia; para poder hablar de una semejanza, de una igualdad, etc., o de este individuo que para mí es mi amigo Pepe, es ineludible, más aún, ineluctable. Sin ella todo eso se desvanece, no hay matemática; no hay colores; no hay distancias; no hay semejanzas ni diferencias ni igualdades, ni amigos. El asumir la necesidad de esa experiencia para todo eso es entrar en una posición "trascendental", porque la condición de posibilidad de todo eso es esa experiencia en la que todo eso aparece.

Llamemos a esta experiencia, en sentido amplio y nada técnico —más bien con escaso rigor y este es el pecado de Husserl—, una idea; y a lo que proviene del sujeto —que no es sino el conjunto de esas experiencias—, la *cogitatio* —otro pecado por su inexactitud— una perspectiva (perceptiva, valorativa o decisoria, lo que se quiera: el espíritu), y veremos que el mundo siempre está referido a esa experiencia, que depende de ella. Porque el mundo se nos da de modo ineluctable en una perspectiva, que no es real física, con predicados físicos, sino algo dependiente del sujeto, y que no es solo tempo-espacial, sino también cultural: lingüística y pragmática. Por tanto, el mundo que se me da en esa perspectiva es necesariamente algo simultáneo pero a la vez posterior al sujeto, pues para que el mundo aparezca debe haber ámbito del aparecer, y eso es el sujeto, el ámbito de aparición del mundo, que aunque inicialmente sea asubjetivo, muy pronto se establece como un yo, por referencia a los "tú" con los que siempre convivimos. Por eso se puede decir que antes del mundo está el sujeto con su

experiencia, la idea, la representación (en términos de Schopenhauer). Ese “antes” no significa una precedencia temporal del sujeto respecto al mundo, porque no hay sujeto sin mundo. Pero, al mundo como voluntad, como la realidad de los hechos, de la resistencia, de la fuerza, antecede el mundo como representación, como experiencia, como idea, solo en la cual se nos da el mundo. Si yo quiero ir al cine o al teatro, lo primero que hago es formularme una “idea” de lo que quiero y de lo que tengo que hacer. Esa idea antecede a mi acción. Si analizamos esa “idea”, vemos, primero, que —en sentido técnico— tiene poco de “idea” en sentido estricto; segundo, que no es sino una experiencia imaginada constituida por retazos de experiencias anteriores, memoraciones, que por su parte tendrán los mismos antecedentes. Así, la experiencia —la proyección del viaje como “idea”— siempre antecede a lo real, a la acción.

No tiene otro sentido el idealismo. Es un “idealismo” de nuevo cuño, que tiene muy poco que ver con la noción escolar de idealismo, y la que se suele usar para distanciarse de Husserl. Me parece muy ilustrativo y útil, como el mejor resumen de lo que Husserl quiere decir bajo la denominación de “idealismo trascendental”, los dos inmortales versos de Machado: “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”. No es otra cosa el idealismo fenomenológico. En ese verso, Machado no indica que el camino no exista, sino solo que el camino es resultado del andar, de una experiencia práctica como es el andar: sea mi andar o, como es el caso, el andar de los antepasados míos que hicieron ese camino, entre los cuales puede incluso que hubiera animales que abrieran el camino en la naturaleza.

Todo este malentendido se cruza con el de la reducción, el concepto peor entendido de la fenomenología, sin el cual, por otro lado, se está perdido en ella. Uno de los argumentos del realismo especulativo es que por la reducción precisamente el filósofo deja el mundo, y puesto que realmente seguimos en el mundo, la reducción es imposible, como se recuerda que dijo Merleau-Ponty. Mas este se revolvería en su tumba si viera el perverso uso de su frase. Uno de los autores de este texto leyó esa frase de Merleau-Ponty mucho antes de que algunos representantes del realismo especulativo fueran siquiera una entelequia, pues estamos hablando de finales de 1967, cuando su director de doctorado le invitó a centrarse en el filósofo francés. Un año entero, todo el 1968, estuvo con Merleau-Ponty hasta que la dificultad del prólogo a su *Phénoménologie de la perception* (aún no estaba traducida) le llevó a la necesidad de estudiar a Husserl para desentrañar las aparentes líneas opuestas de la fenomenología. Ahí leyó,

impresionado, que “yo no puedo cerrar sobre mí el universo de la ciencia”, porque esta sin mi experiencia —recuérdese la matemática—no es nada, porque en definitiva no soy el resultado de ningún sistema de causalidades. Pero también sé que todo lo que haga o diga tiene que asumir una forma determinada en este mundo determinado por las causalidades, que hasta la matemática tiene que aparecer en un libro. En 1969 apenas se podía saber el trasfondo o intertextualidad de esa frase de Merleau-Ponty, que proviene de una inédita *VI Meditación cartesiana* de Fink, que a Merleau-Ponty le llegó por Gaston Berger; pero sí se puede decir que el mencionado autor defendió su tesis doctoral de 1972 que termina diciendo que todo intento de superar la naturaleza o el mundo, mediante la reconversión de este en sentido, en correlato de la experiencia, termina teniendo que aparecer en el mundo, del mismo modo que mi ser consciente es consciente del mundo, fundamentalmente gracias a los sentidos, entre los cuales el del tacto nos sitúa en medio del mundo, porque él mismo está situado por la materialidad del cuerpo en un lugar y tiempo del mundo. La reducción nos descubre este campo de la experiencia que siempre y de modo insuperable nos pone en presencia de ese mundo real, porque la presencia en él de nuestro propio cuerpo impide cualquier duda razonable sobre su existencia, es decir, dentro del uso normal de la razón. La reducción es una operación de ida y vuelta, pero una vuelta no para quedarse sino para reiniciar el camino filosófico, la dialéctica de la filosofía, lo que Fink en la obra citada llama la apariencia trascendental del lenguaje fenomenológico, que es una parte del mundo pero que *excede*, como el libro de matemáticas, cualquier aplanamiento del mundo a mero hecho.

Se dice, en este contexto, que Husserl se mueve en la pura inmanencia y en la vivencia pura, asumiendo sin control sentidos deformados. Y es cierto que vivimos en la inmanencia, pero en la inmanencia de la experiencia. No puedo saltar mi experiencia, eso es vivir en la inmanencia. Husserl pronto se dio cuenta de la trampa de la palabra y la fue aclarando y depurando de falsas comprensiones, pero los intérpretes también hemos asumido esas precisiones de Husserl desde hace años. Uno de los autores ya se hizo eco de ese tema en 1985 cuando, para los alumnos de la Universidad en que se desempeñaba, tuvo la oportunidad de aclarar ese concepto trampa. En realidad, casi todos los conceptos de Husserl son conceptos trampa, en la que el realismo especulativo suele caer con facilidad. El concepto de inmanencia se opone al de trascendencia. Como sobre ellos están montadas la epojé y la reducción, estas solo se comprenden teniendo claridad

sobre esos dos conceptos. Inicialmente Husserl pidió quedarse en la vivencia como aquello que nos es inmanente, dejando lo trascendente. Pero pronto ve que a la vivencia pertenece lo vivido en ella, por ejemplo, a la vivencia de dolor, el dolor vivido. La vivencia del dolor no puede desgajarse del dolor vivido, no tiene sentido. Y así con toda vivencia. La vivencia de una decisión no es algo distinto de la decisión misma, aunque lo decidido es distinto de la decisión, pero inseparable porque sin ello no hay decisión. Por tanto, hay trascendencias —por ejemplo, lo decidido— que pertenecen a la inmanencia, así fue evolucionando el concepto hasta llegar a una trascendencia total porque nunca puede pertenecer a una inmanencia, por ejemplo, la totalidad de un objeto o el otro en cuanto vive su vida. En el primer caso, cualquiera de sus perspectivas me es inmanente, es lo dado en una experiencia, pero nunca me será dada la totalidad de esas perspectivas, el objeto en sí mismo. En el segundo caso, la imposibilidad de vivir la vida de otro, la hace verdaderamente trascendente. Puesto que, entonces, no hay experiencia posible del objeto en su totalidad, este es verdaderamente trascendente, y respecto a él hay que practicar la epojé auténticamente trascendental porque es algo que no se puede dar en la experiencia.

Pero, si no se puede dar en la experiencia, ¿cómo sé de él? Pues gracias a la reducción trascendental, por la que aquella trascendencia inalcanzable como totalidad de las perspectivas, ese objeto como totalidad de las experiencias posibles es la unidad a la que pertenecen todas las perspectivas posibles que de él puedo tener sucesivamente; es el individuo como unidad de todas esas experiencias posibles que se ofrece en sí mismo al hacérseme presente en su propia persona. En realidad, no hay perspectivas de un objeto que no se puede presentar, sino al revés, cada perspectiva lo es de ese objeto que se hace presente en ella como un rasgo topológico de un sistema perfectamente estructurado de experiencias posibles concretas. La primera trascendencia, pues, que ha sido puesta entre paréntesis en una primera instancia, por la reducción ha sido reconducida a la unidad de todas las experiencias actuales y posibles implicadas en la presencia actual, y realizables mediante el sistema correlativo del “si... entonces”, de manera que ha sido reconducido a la experiencia misma, pues de esa unidad que se presenta en cada una de las perspectivas tenemos experiencia al percibir el objeto como este en *esta* posición deíctica. La percepción del “esta” posición solo es viable por la percepción de “este” objeto. El “este” es el conjunto de atributos que se me dan en un momento, color, extensión, límites, etc.; cada uno es una

cualidad de ese objeto, pero solo se dan como cualidad de “ese” objeto porque “este” está presente, como presente está mi cuerpo ante el que aparece⁸.

Y no es distinto el horizonte del mundo, que es solo una parte del mundo, pero es una parte del mundo porque en esa parte está presente el mundo. El horizonte como cada una de las perspectivas de una cosa son realidad virtuales, no reales, porque dependen de nosotros, pero el objeto que en ellas se presenta es real si como real se presenta de acuerdo a los criterios de una posición dóxica, que es la propia de la percepción, porque la percepción incluye justo esa previsión de un desarrollo armonioso de la experiencia que hace que el futuro sea plenamente seguro para la acción práctica que podemos poner en marcha con la percepción.

El objeto, por tanto, ha sido reconducido a la experiencia del objeto. Más allá de esa experiencia real o posible no hay nada. ¿Quiere decir esto que el objeto se agota en esa experiencia? En absoluto, porque el objeto muestra perspectivas diversas y cualidades que me interesa conocer mejor mediante métodos indirectos de detección de causalidades. Es lo que hace la ciencia, que es capaz de descubrir con precisión cualidades que están más allá de la experiencia, y que nunca se van a dar en la experiencia, pero que por la metodología científica sabemos, por la coherencia deductiva que conllevan los experimentos, que son verdaderas. Eso quiere decir que ese objeto, de cuya realidad sabemos por la experiencia, tiene multitud de cualidades descubiertas por la ciencia, pero que por su forma de ser solo son indirectamente accesibles.

Además, he dejado colgada la trascendencia del otro que nos acompaña desde el principio de nuestra vida consciente como un “tú” que nos hace “yo”, pero un “tú” alcanzable en su vivencia original solo indirectamente, es decir, directamente inalcanzable. Ese yo inalcanzable deposita sobre el mundo su mirada y experiencia inalcanzable para mí; ese mundo me muestra así toda una perspectiva opaca a mi vida, absolutamente trascendente, por lo que el mundo que

⁸ Este es el punto clave de la evolución de Husserl, desde una teoría de la *deixis*, presente ya en las *Investigaciones lógicas*, como anuncio de una fenomenología genética, hasta los análisis de *Erfahrung und Urteil*, que provienen de los años veinte, pasando por las importantes aclaraciones de las lecciones sobre *Bedeutungslehre*, de 1908, en las que se contrarresta la oscilación de *Ideas* entre una interpretación fregeana, tendente al idealismo de viejo cuño, y una interpretación deíctica en la que la esfera antepredicativa perceptiva genera toda legitimidad y verdad. Es Pedro Alves el que ha aclarado las importantes oscilaciones de Husserl al respecto, por más que siempre se mantiene en este la importancia de la experiencia directa e inmediata como el soporte de la razón. Ver Alves, P., “Noema e Percepção na Fenomenologia de E. Husserl”, en *Análise. Revista Quadrimestral de Filosofia*, 3, 2002, recogido en *Fenomenologia del tiempo y de la percepción*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 189-284.

se me da en la inmanencia *excede* por todos sus horizontes, internos y externos a la propia experiencia, dándose en ella en esa excedencia, por tanto, en su trascendencia.

3. LA RELACIÓN DE ORTEGA CON LA FENOMENOLOGÍA

La relación de Ortega con la fenomenología se ha convertido en el caballo de batalla para entender a Ortega, e incluso para situar a Ortega en relación con el realismo especulativo. Pero, por suerte, en este caso la academia española no ha quedado atrás en la interpretación. Podríamos decir que de los Estados Unidos nos vinieron importantes incentivos para una revisión de la filosofía de Ortega. Oliver W. Holmes, Nelson Orringer, Philip Silver, Harold Raley y John T. Graham son nombres importantes que hay que tener muy en cuenta. Pero, tal vez solo Oliver W. Holmes disfrutaba de la preparación correcta para abordar el tema con seguridad, pero su obra apenas tuvo incidencia ni en España ni en su propio país porque ninguno de los nombres que vienen tras él le hicieron caso alguno. La ventaja de Holmes fue que conocía directamente el cambio de paradigma en la lectura de Husserl, ventaja que no se hallaba en ningún otro. Por tanto, ese es el primer punto que se ha de considerar, que la fenomenología de Husserl hay que tomarla en un sentido que solo ha podido ser reconstruido teniendo en cuenta las publicaciones póstumas de Husserl. Hasta entonces la fenomenología husserliana se transmitía inmersa en una serie de prejuicios que la invalidaban. De algunos hemos hablado.

Desde esa perspectiva, Ortega capta muy bien el interés y posición filosófica de la fenomenología, como se ve en la primera conferencia que da sobre ella, en junio de 1913, "Sensación, construcción, intuición"; después la utiliza para descripciones fenomenológicas muy ajustadas al método, como los primeros apartados de la "Meditación preliminar" de las *Meditaciones del Quijote*; la asunción de la tesis fundamental del pluralismo ontológico, *suum cuique tribuere*, que indica que a cada uno lo suyo, que cada cosa tiene su modo de darse, y que el mundo, con todas sus cosas se nos da en perspectivas, por lo que no es ni materia, *res extensa*, ni alma, *res cogitans*, sino una perspectiva, no solo visual sino sobre todo cultural. Una aplicación precisa del método nos la ofrece en "Estética en el tranvía"; y esos mismos años, en *Sistema de la psicología*, pone en marcha conceptos fundamentales de la fenomenología, que volverá a utilizar en

Argentina, en 1916, llevando la fenomenología por primera vez a Hispanoamérica. Uno de esos aspectos es la reivindicación de la reflexión, pues negarla implica un salto acrobático, es decir, contra natura, o como dice él: “una tesis... un poco acrobática” (VII, 481), pues al afirmar que el pensar no puede hacerse objeto de sí mismo, saben que hay pensar, y saben que tal pensar es tal que no se puede saber qué es, ni pensar en él o sobre él.

Para exponer hasta qué punto Ortega asume lo más granado del método fenomenológico, se ha citado arriba una frase de *El tema de nuestro tiempo*, en la que Ortega, seguramente sin ser consciente de ello, estaba poniendo palabras claras al objetivo metodológico más importante de la fenomenología: reconducir el mundo cósmico a mundo vital sin quitarle nada de su realidad, al revés, descubriendo lo que el mundo realmente es para nosotros, un haz de facilidades o dificultades, o esta tierra que nos sostiene, y en la que marcamos las direcciones y las distancias. Para entonces ya había escrito Ortega su *Discurso* para el ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y el extracto de este, dando así cumplimiento a una exigencia, primero, al programa enunciado en “Estética en el tranvía” y, luego, a esa ciencia estimativa, que anuncia en Buenos Aires. En 1928, en la necrológica que escribe sobre Scheler, sitúa con precisión la posición de la fenomenología como la novedad del siglo frente al positivismo, ciego para el sentido; frente al neokantismo, que había recluido el sentido en la cultura; Husserl, por su parte, descubre el sentido en el mundo, precisamente porque el sentido es la perspectiva en que las cosas se nos hacen presentes. Incluso, en 1929, en la exposición de *Qué es filosofía*, las dos notas del saber filosófico, que está más allá de la ciencia, y que tiene que ganarse la verdad desde sí misma, para entrar en la filosofía hay que practicar un “desasimiento” de toda creencia, incluso la más firme de todas ellas, la creencia en el mundo. Como esto no es posible en la vida ordinaria, el filósofo tiene que interrumpirla, aunque sea de manera virtual. En ese texto, en el que ya parece haber desaparecido la conciencia, la vida radical es sabida, es decir, consciente de sí misma, la única razón para que podamos saber qué estamos haciendo en cada momento.

Pero para terminar esta primera etapa de la relación de Ortega con la fenomenología, creemos que es necesario aportar un texto publicado por Ortega en *El Espectador IV*, por tanto, en 1925, y lo publica con motivo del centenario del nacimiento de Kant. Se refiere a la conciencia: “Este objeto universal, ubicuo, omnipresente, que dondequiera se halle otro objeto hace su inevitable

presentación, es lo que llamamos conciencia. No podemos hablar de cosa alguna que no se halle en relación con nosotros, y esta su relación mínima con nosotros es la relación consciente" (II, 513), por eso es tan difícil de definir, porque entra en toda definición de lo demás, porque todo se nos da en ella, por eso "va incluso en todos los demás" (ib.). Pero lo interesante es que este texto, de 1925, no se escribe entonces, sino que Ortega lo toma de la lección IX de Buenos Aires de 1916 (VII, 656). La vida radical "sabida", es decir, consciente, no es sino ese darse cuenta de sí misma, aunque en el modo directo de ejecutarse, no está en primera línea ese saber sino la presencia del mundo, de aquello en lo que estamos ocupados.

Ante estas abrumadoras pruebas, por supuesto, para quien quiera verlas y no se ciegue voluntariamente, ¿podríamos decir que con ellas Ortega aparece como un "mini-Husserl", o que por exponer esas ideas ya se lo está identificando con Husserl? Ambas cosas son totales caricaturas, pues ni una cosa ni otra. Lo curioso es que esas descalificaciones no se emplean con ningún otro miembro del movimiento fenomenológico, como si proponer que alguien pertenece a este fuera negar las evidentes diferencias entre ellos, a las cuales ni hace falta referirse; pero esto vale para cada uno de los que pueden ser considerados encuadrados en el movimiento fenomenológico, y dentro de él cada uno desarrolla sus enfoques como estima oportuno, y es ridículo pensar esta pertenencia como asimilación, igualdad. Pensar en que esto es hacer de Ortega un "mini-Husserl" es tratar de acallar la interpretación de todos los datos que antes hemos mostrado, y que su único valor consiste en mostrar que Ortega hace su filosofía en el continente al que desembarcó en 1913, aunque se había acercado a él ya en la estancia en Marburgo en 1911 y siguió estudiándolo en 1912.

Pero todo cambia con la lectura de Misch y de Heidegger, aunque la de este no está clara. No está clara la crítica a Husserl desde el Heidegger de *Ser y tiempo*, de donde Ortega no puede tomar la crítica a la reflexión, porque no aparece. Sí que aparece algo importante, la presencia o ausencia sonora de la "conciencia", sustituida por el Dasein. Pero sí ha leído Ortega en Misch, el yerno de Dilthey, la crítica a la conciencia husserliana, que, ella sí va en consonancia con la crítica que Heidegger le venía haciendo en sus cursos de Marburgo. Y a ella es a lo que se agarra Ortega. Ahora sabemos que la lectura de *Ser y tiempo* le supone a Ortega un aldabonazo, porque justo en 1927 había exigido, y en parte propuesto, una ciencia a priori para las ciencias humanas, que aclarara los

conceptos básicos de la vida humana, en lo que llamó la Historiología. *Ser y tiempo* desarrolla esa "historiología" pero no sólo como una ciencia a priori para las ciencias humanas, sino como comienzo de la filosofía. Esta idea es la que dirige el curso *Qué es filosofía*, en el que el análisis de la realidad radical es el comienzo de la filosofía⁹.

Hasta aquí no hay más cambio que la sustitución de aquella conciencia de 1925 por la realidad radical "sabida", cuyo análisis es el comienzo de la filosofía y que exige para arribar al lugar en el que poder definirla un desasimiento virtual de todas las creencias. A partir de entonces, la posición de Husserl, que aun en 1928 era el comienzo de la filosofía "siglo XX", nada moderna, pasa a ser un idealismo de viejo cuño porque la conciencia se convierte en un puro ojo que ve, resultado de la puesta entre paréntesis del mundo, que de ese modo se convierte en espectáculo; mientras el "sentido", que Husserl había hecho descender a la tierra, porque hasta esta es el suelo firme que pisamos —y eso es el primer sentido en que vivimos y por tanto en que se nos da la tierra—, hace que eso no le quite ni un ápice de realidad; la tierra se nos da en distancias, cercanías, lejanía, todo eso son elementos del mundo, hasta leyes del mundo, de ese mundo que se nos da alrededor. Pero, para Ortega, todo eso que para él es obvio, y que configura el contenido de su filosofía, visto desde la perspectiva de Husserl es "sentido" y, como "sentido", es algo intelectual, una idea, entendida esta de modo riguroso, y por tanto algo pensado, puro pecado idealista, último canto del cisne del idealismo moderno.

Sin embargo, la filosofía que sigue haciendo Ortega no ha cambiado prácticamente en nada; en algunos temas se ha desarrollado, por ejemplo, en la profundización del contenido del yo, más como proyecto y vocación que como ejecución concreta de esa vida¹⁰; en otros incluso se ha olvidado de logros anteriores, por ejemplo, en el tema de las creencias, en el que hay una evidente traición de los ejemplos, que ha pasado desapercibida a la mayoría de los intérpretes, lo que le hizo preguntarse con cierto aire dramático a Ignacio Blanco qué hacía el ejemplo de la impenetrabilidad de los muros en un lugar en el que se dice que

⁹ Prácticamente la totalidad de las afirmaciones que se hacen aquí están desarrolladas con citas precisas en las numerosas publicaciones de Javier San Martín sobre Ortega. Para una síntesis de esta lectura cfr. *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

¹⁰ Sobre este punto José Lasaga es el autor imprescindible. Ver sobre todo sus dos libros, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; y *Figuras de la vida buena: (ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

las creencias son sociales e históricas y, por tanto, perecederas. Pero, globalmente, expurgando algunos puntos debidos más a un circunstancialismo de su obra, que le exigía en cada momento atenerse a algunas tesis excesivamente unilaterales, creemos que, en su conjunto, la filosofía de Ortega no cambia de paradigma, sigue en el mismo, solo que desde 1929 ha expulsado de ese continente a Husserl, como último representante de un idealismo de viejo cuño, que por otro lado no se compagina para nada con la realidad de ese mismo Husserl que pone el cuerpo, el tacto, las sensaciones cinestésicas, como la materia primera que constituye la presencia del mundo, que, por tanto, nada tiene que ver con una "idea", único correlato posible del entendimiento, como si para Husserl no existiera la sensibilidad que nos pone *deícticamente* el mundo presente en sí mismo ante nosotros. En nuestra opinión, podríamos eliminar toda la teoría de la interpretación de Husserl como el epígono del idealismo, y la filosofía de Ortega apenas cambiaría nada, como se ve perfectamente en *El hombre y la gente*, donde la objeción que hace a la explicación de *Meditaciones cartesianas* apenas tiene que ver con esa tesis del idealismo de viejo cuño de Husserl.

4. FENOMENOLOGÍA Y REALISMO ESPECULATIVO

Como indicamos al comienzo, en este último apartado nos ocuparemos de la interpretación que Harman mantiene de Husserl y Ortega, así como de la compleja y problemática relación entre fenomenología y realismo especulativo (en adelante, para abreviar, RE). A estas cuestiones dedicaremos los siguientes epígrafes.

4. 1. *Algunas aclaraciones previas*

Antes de entrar a discutir los temas que nos ocupan, resulta necesario, para evitar malentendidos, aclarar dos puntos "extra-filosóficos" de nuestro debate. El primero de ellos se refiere a la intención o motivación de Harman a la hora de leer a Ortega. En el ensayo que dio pie a este debate, "La estética como cosmología", Harman sostiene lo siguiente:

A Ortega y Gasset, ciertamente, no le temblaba el pulso para pasar de los dilemas del *acceso* humano a la realidad, para entrar en la realidad en sí misma,

y describir un universo sobrecogedor de objetos ocultos y activos que sacan chispas y humo a medida que chocan unos con otros (2015, 107).

Esta afirmación aparece en la segunda página de su ensayo, en el apartado introductorio, de modo que con ella se nos está indicando el esquema general desde el cual se va a interpretar el texto orteguiano. Obviamente, este planteamiento no es neutral, sino que vincula a Ortega al RE que Harman defiende, al tiempo que, a renglón seguido, marca las distancias entre el filósofo español y la fenomenología de Husserl, basándose en “la increíblemente temprana crítica que Ortega y Gasset hace de Husserl, que data del mismo año que su ensayo sobre la metáfora: de 1914, cinco años antes de que la musa se le apareciera por primera vez a Heidegger” (ib., 108). Ya sabemos que esta afirmación no es cierta, puesto que la primera crítica de Ortega a la fenomenología data de 1929, nunca antes. Pero el malentendido que pretendemos aclarar es que, según nos parece, una cosa es poner de manifiesto este planteamiento general de Harman (y criticarlo), y otra muy distinta es especular sobre las “motivaciones” de su autor. Si afirmamos que Harman quiere ver en Ortega a un precursor de su RE, es porque él mismo nos dice que el filósofo español le mostró el camino hacia su propia distinción entre objetos “sensuales” y “reales”, apoyándose en la distinción entre “imagen” y “ejecución”, así como el papel clave del lenguaje metafórico (cfr. Harman, ib., 105)¹¹. Por ello, conviene aclarar este malentendido, al que Harman dedica varias páginas de su respuesta, interpretando que nos permitimos especular sobre sus “motivaciones” para leer a Ortega. Nada más lejos de nuestra intención; y esto, dicho sea de paso, sin entrar a discutir aquí la controvertida tesis orteguiana según la cual hemos de considerar “filosofía ingenua o injustificada toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica” (VI, 24). Por nuestra parte, nos ceñimos aquí a los textos mismos, no a las “motivaciones” de sus artífices.

¹¹ Aunque Harman aclara que el término técnico que emplea es el de objeto “sensual”, no “sensible”, en la traducción española de su ensayo “La estética como cosmología” leemos “objetos sensibles y reales” (cfr. ib.). En lo que sigue, tomamos nota de esta corrección.

El segundo punto “extra-filosófico” —aunque este sí tiene consecuencias filosóficas serias— que debe ser aclarado se refiere al conocimiento que Harman muestra de la obra de Husserl. A ello dedica también varias páginas, tanto en la introducción como en el segundo apartado de su respuesta, interpretando que le negamos “una familiaridad mínima con Husserl” (2020, 379). Es obvio que Harman conoce la obra de Husserl, de modo que no es esto último lo que afirmamos, sino, sencillamente, que su interpretación de la fenomenología se limita a *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. Basta con leer sus escritos y revisar la bibliografía citada en sus libros para constatarlo, desde *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002) hasta *Speculative Realism: An Introduction* (2018), pasando por *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (2005), *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures* (2010), *The Quadruple Object* (2011) y *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (2017). No se trata, pues, como interpreta Harman, de que lancemos “una fuerte acusación sin compartir las pruebas en las que se sustenta” (2020, 378); es más, no se trata de “acusación” alguna, sino, sencillamente, de una constatación, pues, efectivamente, cualquier lector que no limite su interpretación de la fenomenología a estas dos obras de Husserl advertirá la parcialidad y la insuficiencia de esta lectura. Y no, obviamente, porque no sean éstas dos obras clásicas de Husserl, que lo son, sino porque, como bien sabe Harman, la mera lectura del Libro Segundo de *Ideas* ya nos obliga a confrontarnos con la dimensión constitutivamente corporal del “yo”, es decir, con el papel que juega la “corporalidad” (*Leiblichkeit*) en la constitución de todo “yo”. Enseguida comentaremos el tercer apartado de la respuesta de Harman, cuyo título reza, precisamente, “Todo es un «yo»” (2020, 382-384), pero lo que sí nos resulta patente, y esta crítica sí la mantenemos, es que su interpretación de la fenomenología asume algunos de los tópicos y prejuicios característicos de la “lectura convencional” de Husserl¹². Esto se muestra claramente, por ejemplo, en su evaluación del “idealismo” husserliano, de ahí que, como ya advirtiera Dan Zahavi, resulte más que razonable que nos asalte la duda de si los representantes del RE, en este caso Harman, “son intérpretes fiables y concedores de la tradición que

¹² Para una exposición detallada de las tesis hermenéuticas básicas de esta lectura de Husserl, así como de las insuficiencias que presentan, cfr. San Martín, J., *La nueva imagen de Husserl*, Madrid, Trotta, 2015, así como el reciente ensayo, antes citado, sobre “La motivación básica de Husserl y el sentido de la fenomenología” (2020).

están criticando”¹³. Por ello, si remitimos a Harman a los textos del *Nachlass* de Husserl, tales como los publicados en el tomo XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, es porque allí se ocupa amplia y detenidamente de las cuestiones “metafísicas” que le interesan al filósofo norteamericano, de modo que, tal y como nos solicita, podemos remitirnos, por ejemplo, al texto número 10, “Monadología”, de 1908-1909¹⁴, así como al tercer tomo *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XV), donde, como explica rigurosamente Roberto Walton en su ensayo “Monadología y teleología en Edmund Husserl” (2016), el fundador de la fenomenología distingue entre mónadas adormecidas y mónadas despiertas, planteándose la cuestión de hasta dónde ha de seguir la reconstrucción, si ha de “retroceder de los hombres a los animales, a las plantas, a los seres vivos inferiores, a la constitución del átomo en la nueva física...”¹⁵. Ya sabemos que Harman no está muy familiarizado con la fenomenología escrita en lengua española —puesto que es la primera vez, nos dice, que escucha el nombre de Javier San Martín—¹⁶, pero, como también recordaba Zahavi en su citado ensayo, todos estos son temas muy trabajados en la tradición fenomenológica, tanto por el propio Husserl como por sus intérpretes contemporáneos.

4.2. La interpretación de Harman de la fenomenología de Husserl

Una vez aclarados estos malentendidos previos, veamos ahora por qué esta última cuestión resulta relevante para nuestro debate. En primer lugar, es obvio que no es lo mismo hablar de una mónada “dormida” que de una “despierta”; de una sin ventanas (leibniziana), encerrada en sí misma y “extraña” por principio

¹³ Cfr. Zahavi (2016, p. 299), donde expone una serie de consideraciones críticas al RE de Harman. La respuesta de este último puede leerse en su reciente libro *Skirmishes: With Friends, Enemies, and Neutrals*, Punctum Books, 2020, pp. 319-332, disponible en: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/43001/0293.1.00.pdf> [consultado por última vez el 10 de diciembre de 2020]. Se trata, como puede comprarse, de un debate filosófico de plena actualidad.

¹⁴ Husserl, E., *Husserliana XLII, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908 — 1937*, New York, Springer, 2014, ed. de Rochus Sowa y Thomas Vongehr, pp. 137-159.

¹⁵ Cfr. Husserl, E., *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, ed. de Iso Kern, p. 609 [pasajes citados y traducidos por Roberto Walton en su ensayo “Monadología y teleología en Edmund Husserl”, en *Arété*, vol. 28, 1, 2016, pp. 145-165; p. 146].

¹⁶ En la *Encyclopedia of Phenomenology*, editada por Lester Embree (Dordrecht, Kluwer, 1997) se dice: “Recently an intriguing suggestion has been made by Javier San Martín— namely, that Ortega’s critique of the idealist interpretation of phenomenology and his elaboration of a systematic, descriptive account of human life qua radical reality are consistent with many of the posthumously published analyses that Husserl conducted after *Ideen I*” (p. 509).

a toda relación, que de una definida, precisamente, como parte constituida y constituyente de una comunidad monádica intersubjetiva, según nos plantea Husserl en los citados textos de su *Nachlass*. Traducido a los términos de Harman, no es lo mismo hablar de un "yo" u "objeto real" dormido que despierto, consciente que inconsciente, sentiente que inerte. Por ello, frente a la proclama abstracta y general de que "todo es un «yo»", conviene distinguir con precisión los distintos tipos posibles de "yoes" y de "objetos", empezando, como hacen Husserl y Ortega, por la distinción fundamental entre objetos reales, ideales y ficticios. De ello nos ocuparemos más adelante, centrándonos, como nos exige Harman, en el "Ensayo de estética a manera de prólogo" de 1914, para analizar con algo más de detalle las tesis orteguianas que originaron nuestro debate.

Como sabemos, Harman sostiene que el "objeto real" es ajeno, por principio, a toda experiencia, tanto de sí mismo como de otro objeto real, puesto que ambos "se retiran", pero la pregunta que nos surge aquí es la siguiente: si el "objeto real" tampoco puede *vivenciarse a sí mismo como un "sí mismo"*, puesto que esto nos reconduciría, según Harman, a la dualidad entre "ejecutividad" e "imagen", ¿cómo se compadece esta tesis con la evidencia fáctica (vivenciable en primera persona por cualquier "yo") de que tiene conciencia de sí, de que se sabe como "yo", es decir, de que no es *una vida inerte*, sino una *vida sabida*, que se conoce y reconoce a sí misma, no como un "objeto" más del mundo, sino como "subjetividad trascendental"? Este "saber de sí mismo", previo a toda "imagen" explícita, es el que la fenomenología descubre como condición *sine qua non* de toda experiencia "yoica", incluso de aquella que se niega a sí misma como existente. Describir esa *experiencia trascendental* es el propósito de la fenomenología husserliana, experiencia que, *por principio*, incluye en sí misma la "estructura real" de los objetos y del mundo experienciado, de modo que el punto de partida de la fenomenología no es la "imagen" de la realidad, como sostiene Harman, malinterpretando que la "epojé" pone entre paréntesis "la realidad", encerrándonos en el mundo de las "imágenes" y "representaciones". Sin embargo, en contra de lo que sostiene Harman, si acudimos a los citados textos de Husserl comprobamos que el auténtico punto de partida de la fenomenología, radical como ninguna otra filosofía post-cartesiana, no es otro que el siguiente:

Llegamos a "hechos" últimos —protohechos—, a necesidades últimas, las protonecesidades.

Pero yo las pienso, yo me hago cuestión de ellas y, a partir del mundo que ya “tengo”, llego finalmente hasta ellas. Yo pienso, yo pongo en práctica la reducción; yo, que existo y existo para mí en esta horizonticidad.

En toda esta marcha soy yo el factum primordial; yo reconozco que mi capacidad fáctica de variación de esencia, etc., en mi fáctica indagación retrospectiva, depara tales y cuales componentes primordiales míos propios, como estructuras primordiales de mi facticidad. Y reconozco que llevo conmigo un núcleo de lo “protocontingente”, en formas esenciales, en formas de las operaciones de que soy capaz y en que luego se fundan las necesidades de esencia del mundo. Yo no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento, y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la única “sustancia absoluta”. Su necesidad no es la necesidad de esencia que deje abierta una contingencia. Todas las necesidades de esencia son momentos de su factum, son modos de su operar en relación consigo mismo —modos suyos de entenderse a sí mismo o de poder entenderse—¹⁷.

Ignoramos si Harman ha investigado a fondo estos escritos de Husserl, y si está realmente informado del papel central que las tesis anteriores juegan en la arquitectónica fenomenológica, tesis que, como hemos defendido en otros trabajos, en diálogo con el profesor mexicano Antonio Ziri3n, nos obligan a revisar la intrínseca relación entre fenomenología trascendental y antropología filos3fica.¹⁸ Lo que de esto se deriva es que la noci3n de “yo” en Husserl no expresa una categoría general y abstracta, no se trata de un vocablo vacío que pudiera adjudicarse arbitrariamente a cualquier “objeto”, ya sea un ser humano o un ladrillo. Frente a tales extrapolaciones, la noci3n husserliana de “yo” expresa, según hemos visto, la auto-experiencia de una *subjetividad trascendental que se descubre a sí misma como “yo”*; un yo que, lejos de resultar una mera “imagen” u “objeto sensual”, según la interpretación de Harman, se descubre como un yo “fáctico”,

¹⁷ Hua XV, p. 386. La traducci3n espa3ola es de Agustín Serrano de Haro, cfr. Husserl, E., “Teleología”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 14, 1997, pp. 5-14; pp. 13-14. Para un comentario más detallado de este pasaje, cfr. Exp3sito, N., “La relaci3n entre antropología y fenomenología según Ludwig Landgrebe. A propósito del escrito en homenaje a Antonio Ziri3n”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 2020, pp. 323-350.

¹⁸ A esta cuesti3n ha dedicado San Martín buena parte de su producci3n filos3fica, desde comienzos de los a3os 80 (cfr. *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Barcelona, Editorial Montesinos, 1985, 1992, 3ra ed. 2000), cuya síntesis más lograda se nos ofrece en su *Antropología filos3fica I y II*, Madrid, UNED, 2013 y 2015. Sobre la situaci3n del debate con el profesor mexicano, cfr. San Martín, “Quinta estaci3n. En el debate sobre antropología y fenomenología”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 2020, pp. 201-240.

corporal y sentiente, que no puede “trascender el coexistir con los otros”, es decir, que no puede “trascender la realidad absoluta”, sino que forma parte constituida y constituyente de ella. Desde esta perspectiva, la tesis de que “todo es un «yo»” expresa, sencillamente, una proyección o extrapolación de nuestra propia auto-experiencia a objetos inertes tales como los ladrillos. Sin embargo, esto último es, justamente, lo que está por demostrar, que tales objetos inertes tengan “experiencia” alguna, puesto que carecen del requisito indispensable descubierto por la fenomenología trascendental: *ser vida sabida*.

Frente a este planteamiento, Harman, en su libro *El objeto cuádruple*, nos propone que, “en vez de comenzar por la duda radical, partamos de una visión más ingenua”, arguyendo que “si hay algo que la filosofía comparte con la vida de los científicos, los banqueros y los animales es que todos tratan con *objetos*”¹⁹. Estamos, como puede advertirse, ante dos enfoques, no solo diferentes, sino contrapuestos, ya que, mientras Husserl reivindica como punto de partida radical de toda reflexión filosófica la reconducción a la evidencia originaria fundada en los “hechos últimos” o “protohechos” que el fenomenólogo descubre en la experiencia intersubjetiva, Harman aboga por el camino completamente opuesto, por un comienzo ingenuo que “objetualiza” al “yo”, a todo “yo”, ya sea un ladrillo o un ser humano.

Contra a esta “filosofía especulativa”, la fenomenología reivindica un regreso a la auto-experiencia originaria que cada cual tiene de sí mismo como “yo”, según hemos leído en los pasajes anteriores. En este cambio de perspectiva, de la ingenua a la filosófica, consiste la práctica de la epojé y la reducción fenomenológica, cuyo resultado es el descubrimiento del “yo” como subjetividad trascendental, rompiendo así con la concepción ingenua y/o naturalista del yo como un mero “objeto” más del mundo. El yo no es, pues, en su sentido originario, resultado de la “reflexión”, no es una “imagen” que nos forjamos de nosotros mismos al sabernos como “yo”, sino que Husserl nos reconduce, para decirlo con Ortega, al “yo ejecutivo”, a una vivencia de mí mismo, de la “vida radical” de cada cual, que, en rigor, resulta “inexpresable” en conceptos, tal y como sostiene también el filósofo español al distinguir entre “ejecutividad” e “imagen”. No es otra la

¹⁹ Cfr. Harman, G., *El objeto cuádruple: Una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 2016, p. 1. Aunque esta obra fue publicada originalmente en francés en 2010, luego en inglés en 2011, seguimos en lo que sigue la traducción española de Laureano Ralón de la edición citada.

diferencia que nos muestra la siguiente descripción fenomenológica de Ludwig Landgrebe apoyándose en las tesis husserlianas, y que merece la pena citar aquí para mostrar la congruencia entre estas ideas y las defendidas por Ortega en su “Ensayo” de 1914, en el que enseguida nos detendremos:

Pero el discurso de *un yo* violenta y pasa por alto que este pronombre personal en primera persona del singular no designa precisamente una generalidad, sino que esto en cada caso *propio* designa al que habla, de manera que su significado excluye el plural. Por otro lado, el que habla de sí en primera persona, como este individuo, ya se ha diferenciado con ello de los demás individuos —una capacidad de diferenciación que no es autoevidente, sino que se adquiere relativamente tarde en el desarrollo del lenguaje infantil. De modo que solo puedo hablar de mí como *un yo* en tanto que me sé un yo para los otros. Así, cuando hablo de mí como *un yo*, hablo de mí según soy para los demás, y no como soy para mí mismo. Esta referencia inmediata a mí mismo, esta relación mía conmigo mismo, resulta, por consiguiente, inexpresable en su pureza: *Individuum est ineffabile*. Esta relación conmigo mismo, que me permite primeramente y en general hablar de mí como yo, se articula en la reflexión, que, como tal, presupone a esto propio insustituible como fundamento de su posibilidad²⁰.

Estos textos nos muestran claramente lo que un fenomenólogo husserliano quiere decir cuando emplea el vocablo “yo”. No se trata, siguiendo la distinción orteguiana, de “imagen” alguna, sino de un “yo ejecutivo”. Obviamente, Harman puede compartir o criticar este empleo del término, pero lo que no resultaría legítimo, filosóficamente hablando, sería extrapolar y proyectar esta auto-experiencia suya —como “yo”— en los ladrillos, para (¡además!) exigirle después al fenomenólogo que acepte que un ladrillo también es un “yo”, puesto que si no lo hace sería un “idealista”, “correlacionista” y otros tantos “istas” que, al parecer, nos condenan a filosofías obsoletas de siglos pasados.

Ante este planteamiento, el fenomenólogo, como indicamos al comienzo, niega la tesis mayor de Harman, puesto que no aceptamos la ingenuidad constructivista y pre-fenomenológica en la que se fundan tales hipótesis “especulativas”. Si Harman y el RE asumen como punto de partida de su filosofía que “todo

²⁰ Cfr. Landgrebe, L., “Antropología filosófica – ¿una ciencia empírica?”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 2020, pp. 391-406; p. 403. La traducción es de nuestra autoría.

es un «yo», el calificativo de “especulativo” estará más que justificado, pero lo que está por demostrar es que su “realismo” tenga algún fundamento en la realidad intersubjetiva que todos y cada uno de nosotros compartimos en tanto que “yoes”. Por ello, cuando Harman afirma que un ladrillo es un “yo”, resulta evidente que nuestras nociones de “yo” y de “realidad”, además de diferentes, se tornan incompatibles. Harman acusará a la fenomenología de “idealista-correlacionista”, pero si ello significa atenerse a la realidad vivida con evidencia originaria en la auto-experiencia del propio “yo”, experiencia que, como hemos apuntado, implica ya, por principio, una estructura real del mundo común intersubjetivo, pues bienvenido sea este “idealismo trascendental” frente a todo “realismo especulativo”. Se comprende, pues, que no compartamos la proclama de Mario Teodoro Ramírez en su “Prólogo” a la edición española del libro de Harman que comentamos, *El objeto cuádruple*, según la cual el RE “nos coloca plenamente en el siglo XXI” (Ramírez, 2016, VII), puesto que, más bien, nos retrotrae al más puro kantismo del siglo XVIII.

4.3. La interpretación de Harman de la filosofía orteguiana

En lo que sigue nos ocuparemos de la interpretación que Harman nos ofrece de la filosofía orteguiana, centrándonos en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”, con el fin de responder a la pregunta que nos plantea hacia el final de su escrito:

Pero dado que estoy de acuerdo con la interpretación de Expósito Roperero sobre la mayor parte de la carrera de Ortega, nos queda una diferencia filosófica, no una diferencia académica en cómo leer a Ortega más que cuando se trata del “Ensayo”.
¿Por qué Expósito Roperero rechaza el realismo filosófico? (Harman, 2020, 380-381)

Para responder a esta cuestión, veamos un poco más en detalle qué nos está diciendo exactamente Ortega con la frase que Harman celebra: “Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo” (I, 669). Ciertamente, como arguye Harman, “no basta con que Expósito Roperero cite un pasaje del *Discurso* de 1918 o algún otro pasaje de otra parte de la carrera de Ortega, para tratar de mostrar que he leído mal el ensayo sobre la metáfora. Esto únicamente se puede hacer centrándose en ese ensayo en sí mismo” (2020, 378). Conviene aclarar, en primer lugar, que no sostenemos que Harman “lea mal” la teoría sobre la metáfora de Ortega,

a la que, ciertamente, ha sacado un extraordinario partido en sus trabajos sobre el tema. Tampoco que “lea mal” el “Ensayo” de 1914, ni la filosofía de Ortega en su conjunto, sino, más bien, que toma una parte por el todo, es decir, que toma una idea o una tesis aislada de Ortega y nos la presenta —nada menos que— como una ontología o “teoría cosmológica”, tal y como defiende al sostener que “la teoría de la metáfora de Ortega y Gasset es sobre todo una teoría del ser, no del significado” (Harman, 2015, 119). Este “salto ontológico” es el que nos resulta realmente problemático. La razón es muy sencilla, y es que la teoría orteguiana de la metáfora se funda, precisamente, en una ontología fenomenológica. Dicho de otra manera, despojada de sus bases fenomenológicas, no solo la teoría de la metáfora, sino toda su teoría estética carecería de fundamentos filosóficos,²¹ puesto que toda ella se condensa, tal y como aclara Ortega en su “Ensayo”, en la siguiente tesis:

El arte es esencialmente IRREALIZACIÓN. Podrá, dentro del ámbito estético, haber ocasión para clasificar las tendencias diversas en idealistas y realistas, pero siempre sobre el supuesto ineludible de que es la esencia del arte creación de una nueva objetividad nacida del previo rompimiento y aniquilación de los objetos reales. Por consiguiente, es el arte doblemente irreal; primero, porque no es real, porque es otra cosa distinta de lo real; segundo, porque esa cosa distinta y nueva que es el objeto estético, lleva dentro de sí como uno de sus elementos la trituración de la realidad. Como un segundo plano sólo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza sólo en los confines del mundo real (I, 678).

La pregunta que nos surge aquí, y que Harman no aclara en su respuesta, es cómo compagina estas tesis de Ortega con la ontología del RE que él mismo

²¹ No es nuestro objetivo ofrecer aquí una exposición de la estética orteguiana, sino, en el marco de nuestro debate con Harman, mostrar la intrínseca relación de la estética orteguiana con la fenomenología. Sobre esta cuestión cfr. la recopilación de Philip W. Silver de los escritos del filósofo español sobre arte y estética publicada en el volumen *Phenomenology and Art*, New York, Norton, 1975, así como los trabajos del propio Silver, “La estética de Ortega” en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2, vol. 22, 1973, pp. 291-309; Rampérez, J. F., “Sobre la reflexión estética de Ortega y Gasset: desde la fenomenología a una teoría de la vanguardia histórica”, en San Martín, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 137-144; San Martín, J., “Marcel Duchamp: Étant Donnés”, en *Devenires. Revista de Filosofía y filosofía de la cultura*, 6, 2005, pp. 7-22 y “José Ortega y Gasset (1883-1955)”, en Sepp, H. R. y Embree, L. (eds.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Contributions to Phenomenology 59, Netherlands, Springer, 2010, pp. 245-247; Sánchez Muñoz, R., “Ideas sobre la estética y el arte desde el neokantismo de Ortega y Gasset” en *Elementos* 109, 2018, pp. 13-18; Expósito, “*La estética fenomenológica de José Ortega y Gasset (1883-1955)*” (en prensa).

defiende, es decir, cómo hace coincidir la distinción entre “imágenes” y “realidad ejecutante” con su distinción entre objetos “sensuales” y “reales”. Es evidente que la noción de “objeto real” que maneja Ortega nada tiene que ver con el “objeto real” de Harman. Es más, no se trata solamente de que no sean expresiones sinónimas en ambos autores, sino de que, además, se excluyen recíprocamente. El “objeto real” en Ortega se diferencia de los objetos “ideales” y “ficticios”²², y solo sobre esta distinción fenomenológica cobran sentido sus tesis sobre estética. Por ello, afirmar, como hace Harman, que el lenguaje metafórico nos provee de un “acceso a lo real”, ya sea de un modo directo o indirecto, no puede sonar más que como un contrasentido en la ontología orteguiana, puesto que en la realidad ya estamos, esa es la tesis de inicio. El filósofo español no confunde ambos planos, el “real” y el “estético”, y no solo no los confunde, sino que sostiene que este último solo es posible gracias al primero, “como un segundo plano sólo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza sólo en los confines del mundo real”, escribía Ortega. Tal es la tesis que encierra la bella y certera expresión que sintetiza esta idea: “el absoluto empirismo de la poesía” (I, 677). Obviamente, Harman está en su pleno derecho de regresar al kantismo y asumir que el “objeto real” es algo así como el “noúmeno” kantiano, para, a partir de ahí, construir su ontología “especulativa”, pero lo que resulta evidente es que su noción de “realidad” nada tiene que ver con la que maneja Ortega, ni en este “Ensayo” ni en el resto de sus escritos; al menos a partir de 1913, fecha en la que cambia de continente filosófico, del paradigma de la “construcción” al de la “intuición” (cfr. I, 642-654).

Por ello, la tesis que defiende Harman en su ensayo “La estética como cosmología”, y en la que se apoya, a su vez, para defender “la estética como filosofía primera” (Harman, 2012; 2017), no puede ser respaldada por Ortega, puesto que implica una clara transposición y confusión de niveles en la noción misma de

²² Recordemos la definición de “objeto” con la que opera Ortega en todos estos escritos: “De un lado, pues, reservemos de toda esa variedad de actos de conciencia —ver, oír, pensar, mentar, juzgar, querer, afectarse— sólo lo que tienen de última nota común: su carácter de referirse siempre a algo más allá de ellos. Por otra parte, de todas las cosas que pueden ser ese algo, término de esa referencia, quedémonos sólo con esa su función genérica, idéntica en todas ellas, de ser lo que el acto subjetivo encuentra frente a sí, opuesto a sí, como su más allá. A eso que es lo menos que una cosa puede ser, lo que, por lo visto, están forzadas a ser o poder ser todas las cosas, llamémoslo: lo «contrapuesto», lo que está enfrente de mí y de mi acto. En latín *contraponer*, oponerse, se dice *objicere*: su sustantivo verbal, es *objectum*. Y ahora podemos troquelar nuestra humilde, pero importante conquista terminológica diciendo: objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referencia a un objeto” (II, 205; tomadas de la lección V de *Sistema de la psicología* (1915), VII, 467).

“realidad”. No es ninguna casualidad que Harman ignore la tesis central de la estética orteguiana —*el arte es esencialmente irrealización*— y que no aparezca citada en ninguno de sus libros²³, puesto que le obligaría a explicar en qué consiste exactamente esta “irrealización”, lo cual, muy probablemente, echaría por tierra su interpretación “cosmológica” (ontológica) de la estética orteguiana y, en última instancia, de su idea de la estética como filosofía primera. Hasta donde hemos podido comprobar, esta noción clave de la estética orteguiana, “irrealización” (*derealization*), no aparece en los escritos de Harman, ni tampoco la expresión que emplea como (supuestamente) equivalente a esta, “descrear” (*decreate*)²⁴. Sin embargo, sería interesante que Harman explicara cómo podría dar cuenta de ella, puesto que, más allá del escollo que supone para su interpretación de Ortega, parece que resulta realmente difícil —no sabemos si imposible— hacerla compatible, primero, con la ontología del RE, y, segundo, con la defensa de la estética como filosofía primera. Respecto a lo primero, advertimos que Harman, precisamente por la omisión señalada, expone ambiguamente estas tesis centrales del “Ensayo” de 1914:

Este nuevo ser puede estar construido con sentimientos, pero en realidad se trata de un nuevo *objeto* que acaba de ingresar al mundo, y no solo del estado mental de alguien en particular. Crear un objeto tal equivale a *descrear* [*decreate*] las imágenes externas que lo identifican normalmente, y darle nueva forma al plasma de sus cualidades en una estructura híbrida. Lo que llamamos un estilo, dice Ortega y Gasset, no es más que un modo específico de descrear las imágenes y recrearlas como cosas-sentimientos (Harman, 2015, 118; cursivas en original).

²³ No se trata de que Harman ignore esta tesis básica de Ortega, en el sentido de que la desconozca, puesto que ha leído el “Ensayo”, sino de que la omite en sus trabajos, al menos en los libros que hemos revisado, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (2005), *Towards Speculative Realism* (2010), *The Quadruple Object* (2011), *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (2017), *Speculative Realism: An Introduction* (2018).

²⁴ Al igual que sucede con la noción de “irrealización” (*derealization*), este concepto, “descrear” (*decreate*), tampoco aparece en los libros citados de Harman, excepto en *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, ed. cit., pp. 109-110, donde, curiosamente, en el capítulo 8 (cfr. pp. 103-110), encontramos reproducidas literalmente algunas de las páginas del ensayo de Harman “La estética como cosmología” que estamos discutiendo.

Advertimos aquí cómo, muy sutilmente, Harman omite la tesis anterior del arte como *irrealización*, ya que, a diferencia de Ortega, nos sitúa de entrada en el plano de las "imágenes", no de las "cosas", es decir, mientras que Ortega no pierde en ningún momento el anclaje en la realidad, en las cosas reales, Harman nos habla de "*descrear las imágenes*", dando, así, un problemático e injustificado salto del plano de la realidad al de las imágenes, es decir, al de sus "objetos sensuales". Sin embargo, frente a esta ambigüedad, la tesis de Ortega en el "Ensayo" no ofrece lugar a dudas, el punto de partida de su teoría estética es la realidad, las cosas reales:

Son, pues, la superación o rompimiento de la estructura real de éstas, y su nueva estructura o interpretación sentimental, dos caras de un mismo proceso.

La peculiar manera que en cada poeta hay de desrealizar las cosas es el estilo. Y como, mirado por la otra cara, la desrealización no se logra si no es por una supeditación de la parte que en la imagen mira al objeto a la parte que ella tiene de subjetiva, de sentimental, de porciúncula de un yo —se comprende que haya podido decirse: el estilo es el hombre.

Pero no se olvide que esa subjetividad sólo existe en tanto que se ocupa con cosas, que sólo en las deformaciones introducidas en la realidad aparece. Más claro: el estilo procede de la individualidad del «yo», pero se verifica en las cosas (I, 678).

Aunque, a primera vista, estas diferencias puedan parecer detalles menores sin importancia, lo cierto es que, como veremos a continuación, la lectura que nos ofrece Harman del texto orteguiano, al igual que su interpretación de la fenomenología, encierra varios "saltos ontológicos" de este tipo, que, analizados en detalle, resultan realmente problemáticos.

Respecto al segundo problema mencionado, aunque no podamos detenernos ahora en este tema, conviene al menos recordar que, para Ortega, a diferencia de la concepción tradicional, la "Filosofía Primera" no consiste en una disciplina concreta, sea la ontología, la epistemología o la estética, sino en un conjunto de "tareas" que toda filosofía ha de llevar a cabo antes que ninguna otra, puesto que todas las demás se fundan en ellas, de ahí que sean "primeras", tanto en el sentido temporal como fundacional. Estas cuatro tareas o dimensiones de "filosofía primera" serían, según Ortega, la metodológica, la ontológica, la epistemológica y la antropológica, siendo esta última la que, apoyándose en las restantes,

orienta y determina *el sentido* del quehacer filosófico²⁵. Así, haciéndonos eco de la sugerencia de Harman según la cual “una de las mejores maneras de abordar un problema difícil es ampliar el espectro del problema, agrandarlo, expandirlo a una forma sistemática que supere con creces sus límites originales” (2015, 105-106), resulta pertinente recordar que, de acuerdo con las tesis orteguianas, la relación entre estas cuatro “tareas” de “filosofía primera” no sería *vertical*, sino *circular*, es decir, que, por ejemplo, toda ontología presupondría ya —explícita o implícitamente— la asunción de un método, de una teoría del conocimiento y de una antropología filosófica. Por ello, para Ortega, la estética, que “es o pretende ser ciencia”, según aclara en este “Ensayo” (I, 665), nunca podría ser considerada “filosofía primera”, puesto que, como hemos visto, se funda en una determinada ontología, a saber, la fenomenológica. Solo gracias a esta última puede sostener Ortega —en su teoría estética— que *el arte es esencialmente irrealización*, por ello la estética depende de la ontología, pero no a la inversa, de ahí que la estética sea una disciplina “fundada”, pero no “filosofía primera”.²⁶ Veamos cómo se aplicarían estas ideas al pasaje de Harman que desató nuestro debate:

Los objetos inanimados no establecen contacto directo entre sí, al igual que nosotros. Las distorsiones de una relación no son una carga con la que las psiquis humanas o animales cargan en soledad, sino que surgen de la relacionalidad en general. Los objetos inanimados son tal vez más cruentos, incluso, a la hora de reducir la riqueza de las cosas a un pequeño conjunto de rasgos (Harman, 2015, 222).

²⁵ Sobre este tema cfr. San Martín, J., “La antropología de Ortega como filosofía primera”, en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 69-79 y Expósito, N., “La ética fenomenológica de Ortega: una relectura desde la Estimativa”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 40, 2020, pp.147-155, así como el capítulo “Estimativa y filosofía primera según Ortega” de *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, Madrid, UNED (en prensa).

²⁶ Esta misma idea aparece ya en Séneca para mostrar la relación de dependencia y “fundamentación” que unas disciplinas mantienen respecto a otras, en este caso, de la astronomía respecto a la filosofía: “Pero para operar, este tiene que pedir prestado ciertos principios; ahora bien, no es un arte autónomo el que tiene un fundamento prestado. La filosofía no pide nada a nadie, levanta su edificio entero desde el suelo: la astronomía, por así decirlo, es arrendataria, edifica en suelo ajeno; recibe los elementos primarios gracias a los cuales puede llegar a puntos más avanzados” (Séneca, L. A., *Cartas a Lucilio*, Madrid, Cátedra, 2018, edición y traducción de Francisco Socas, p. 480). En la misma situación de “dependencia” estaría, pues, la estética orteguiana (y toda estética) respecto a las tesis fenomenológicas que sustentan su “filosofía primera”. De todos modos, habría que distinguir la estética como disciplina, que trata de hacer comprensible la obra de arte, y que se llama estética porque la obra de arte siempre tiene un elemento sensible como cuerpo básico de su estructura, de la que Kant y Husserl llamaron estética trascendental, que trata de las condiciones de posibilidad de la sensibilidad en general. Cuando Harman quiere hacer de la estética la filosofía primera, entendemos que se refiere al primer sentido.

Todas estas afirmaciones se fundan, explícita o implícitamente, en un conjunto de tesis metodológicas, epistemológicas, ontológicas y antropológicas. Gracias a ellas puede Harman pronunciarse sobre la naturaleza de la “psiquis humana”, incluso hablar de un “nosotros” (humano, se entiende), y puede conocer también cómo se relacionan (o no) los “objetos inanimados” entre sí. Y todo esto presupone, a su vez, la operatividad de una determinada metodología, sea la fenomenológica o la “especulativa” —si es que puede aceptarse que este último proceder ofrece algo parecido a un “método”. Por ello, cuando Harman afirma que “la estética es filosofía primera porque el problema clave de la metafísica ha resultado ser el siguiente: ¿cómo interactúan las sustancias individuales en su proximidad entre sí?”²⁷, la mera enunciación de esta tesis ya pone de manifiesto su inconsistencia, puesto que ella se funda, para empezar, en la noción de “sustancia individual”, es decir, en un concepto ontológico, no estético, de ahí el carácter “segundo” (o “fundado”) de toda estética. Así, habría que preguntarle a Harman si, continuando con las metáforas wittgensteinianas, no estaría asumiendo aquí la conocida —y problemática— propuesta metodológica sugerida en la proposición 6.54 del *Tractatus*: “tirar la escalera después de haber subido”. Esta es la razón por la cual, en lugar de discutir aquí las tesis “segundas” de Harman, nos dirigimos directamente a las bases mismas de su ontología, puesto que, en última instancia, todas las demás nos remiten a ellas.

Detengámonos, pues, en dos tesis básicas de la ontología de Harman. La primera, inspirada en el “Ensayo” de Ortega, es que “todo es un «yo»”. Sin embargo, advertimos que Harman omite, precisamente, el “mirado desde dentro de sí mismo” de la sentencia original orteguiana. No se trata de un detalle menor, puesto que añade varios matices importantes. En primer lugar, Ortega nos advierte de que “esta frase sólo puede servir de puente a la estricta comprensión de lo que buscamos. En rigor es inexacta” (I, 669), aclarando a renglón seguido lo siguiente:

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi

²⁷ “Aesthetics is first philosophy, because the key problem of metaphysics has turned out to be as follows: how do individual substances interact in their proximity to one another?”, en Harman, G., “Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human” en *Naked Punch*, 2012, disponible en <http://www.nakedpunch.com/articles/147> [consultado por última vez el 7 de diciembre de 2020].

situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante (ib.).

Se trata, efectivamente, de la distinción que le interesa a Harman entre "ejecutividad" e "imagen", en la que se apoya Ortega para afirmar que "el «yo» que me parece tener tan inmediato a mí, es sólo la imagen de mi «yo»" (ib.). Sin embargo, unas páginas más adelante, añade Ortega otro matiz interesante, y es que "sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad" (ib.). Advertimos en estas páginas una tensión irresuelta que opera en todo el "Ensayo", ya que, por un lado, Ortega reconoce que "tenemos una relación íntima" con "nuestra intimidad", mientras que, por otro lado, sostiene que "ese yo, a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos" (I, 670). En principio, parece que si afirmamos lo primero, difícilmente podremos sostener lo segundo, puesto que esta "relación íntima" es la que nos permite *vivenciarnos a nosotros mismos desde dentro*, justo lo que no puede hacer el otro con mi yo, ni yo con el ajeno. No parece, pues, que mi yo guarde "los mismos secretos" para mí mismo que para el otro, que me observa desde fuera, a menos que presuponamos que toda relación, incluso esta "relación íntima", implica necesariamente una "representación" y, por ello, una distorsión del objeto conocido, en este caso de mi "yo ejecutivo".

Sin entrar aquí en esta cuestión, que nos obligaría a preguntarnos si es posible algún tipo de experiencia cognoscitiva de mí mismo que no caiga en la "representación objetivante"²⁸, la tesis central aquí es que "*la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno" (I, 670). Ahora bien, ¿supone esta tesis un abandono o "superación" de la fenomenología? La respuesta de Harman ya la conocemos, pero lo cierto es que esta idea, lejos de contradecir las tesis husserlianas, no es

²⁸ Sobre esta cuestión cfr. Melle, U., "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", en IJsseling, S. (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 35-49; Serrano de Haro, A., "Actos básicos y actos fundados", en *Anuario Filosófico*, n. 28, 1995, pp. 61-89.

otra que la expuesta más arriba, sintetizada por Landgrebe, según la cual “esta referencia inmediata a mí mismo, esta relación mía conmigo mismo, resulta, por consiguiente, inexpresable en su pureza: *Individuum est ineffabile*”. No parece, pues, que la distinción orteguiana entre “ejecutividad” e “imagen” implique una ruptura con la fenomenología, sino más bien todo lo contrario. Como ya vimos, la ontología que sustenta la estética orteguiana es fenomenológica, de ahí que encontremos en ella algunas tesis y conceptos que exigen una aclaración técnica y precisa, tales como la noción misma de objeto —real, ideal y ficticio—, de “irrealización”, el recurso a “la intuición de un objeto puramente imaginario que podríamos transportar íntegramente en nuestra fantasía” (I, 671), o la tesis básica de que “la conciencia de la realidad de aquel cuerpo marmóreo no interviene en nuestra fruición estética” (ib.); y, por supuesto, la noción misma de “metáfora”, que, para Ortega, “significa a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado” (I, 673)²⁹.

Obviamente, este “Ensayo”, como cualquier texto de Ortega, puede leerse al margen de la fenomenología, pero el hecho de que ignoremos o decidamos no tener en cuenta todo este trasfondo fenomenológico, condición *sine qua non* de todas las ideas anteriores, no resta ni un ápice de validez a nuestra tesis de que Ortega está poniendo aquí en práctica el método fenomenológico. En tal sentido afirmamos que Ortega es un fenomenólogo, sin que por ello deba entenderse, como alguna vez se nos ha reprochado, que pretendamos hacer de Ortega un “mini Husserl”. En realidad, nuestra propuesta no es otra que leer fenomenológicamente a Ortega, desde sus propios textos, para desentrañar el sentido preciso de las tesis anteriores, expuestas “técnicamente”, pero también de las que se nos ofrecen en su forma “figurativa”³⁰, en imágenes y metáforas, tales como

²⁹ Recordemos la descripción fenomenológica que nos ofrece Ortega tanto de este “proceso” como de su “resultado”, sintetizada como sigue en estas líneas del “Ensayo” de 1914: “Fuera de la metáfora, en el pensar extrapoético, son cada una de estas cosas término, punto de llegada para nuestra conciencia, son sus objetos. Por esto, el ir hacia una de ellas, excluye el ir hacia la otra. Mas al hacer la metáfora la declaración de su identidad radical, con igual fuerza que la de su radical no-identidad, nos induce a que no busquemos aquella en lo que ambas cosas son como imágenes reales, como términos objetivos; por tanto, a que hagamos de éstas un mero punto de partida, un material, un signo más allá del cual hemos de encontrar la identidad en un nuevo objeto, el ciprés a quien, sin absurdo, podamos tratar como a una llama” (I, 675).

³⁰ Sobre esta distinción clave en la obra de Ortega, cfr. Lasaga, J. “La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana”, en *SCIO. Revista de Filosofía*, n. 10, 2014, pp. 81-125; San Martín, “La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore” en *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*, edición de Antonio Scocozza y Giuseppe D’Angelo, Bogotá, Penguin Random House, Tomo 2, 2015, 397-420; Expósito, N., “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, n. 4, 2019, pp. 57-102.

que, así “como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua y un yo-estrella” (I, 669), o la que estamos analizando aquí, “todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo” (ib.)³¹. De acuerdo con esta última, todo “yo”, para serlo, ha de tener un “dentro” desde el cual podría ser “mirado”. Los objetos físicos, como los ladrillos, podrían cumplir este primer requisito, por más que su “dentro” nos resulte, según Harman, tan inaccesible como el noúmeno kantiano. La pregunta que nos surge aquí es si sucedería lo mismo con los demás tipos de objetos, como los ideales. Pensemos, por ejemplo, en el número seis, ¿poseería también un “dentro” análogo al noúmeno kantiano? El número seis, a diferencia del ladrillo, no me oculta ningún “dentro” inaccesible, sino que, como todo objeto ideal, se me da, podríamos decir, “completo”, tal y como es “en sí mismo”, sin matizaciones ni escorzos —sin “Abschattungen”, dirá Husserl. Expresado en los términos fenomenológicos de Ortega, “la intuición de un triángulo nos ofrece un ejemplo de intuición adecuada. Todos los objetos irreales, sean de la clase que sean, pueden ser dados en intuición adecuada” (VII, 716). Si esto es así, de acuerdo con las propias tesis de Ortega, tales objetos no podrían ser considerados “yoes”, puesto que no poseen “dentro” ni escorzo alguno desde el cual podrían ser “mirados”. La razón de ello radica, tal y como explica Ortega, en que los objetos ideales no se “miran” ni se “ven” mediante actos perceptivos, en los cuales cabría plantear la distinción kantiana entre “fenómeno” y “cosa en sí”, sino que se captan en la “ideación”:

Entiendo por ideación el acto psíquico en que son aprehendidos los objetos ideales. La « semejanza » entre dos objetos reales es un objeto ideal. Los dos objetos reales, por ejemplo, las dos torres gemelas de una iglesia, me son dadas en actos de percepción. Su « semejanza », empero, no es visible, sino que se me ofrece en un acto *sui generis*. A esto llamo ideación (VII, 726, nota 1).

³¹ Por otro lado, esta misma tesis podría abordarse desde la trascendencia que el otro introduce, porque, mediante el otro, todo objeto tiene un fondo inasequible a mi experiencia. Además, la experiencia del otro que se basa en la expresión que su comportamiento incorpora es, como dice Ortega, un fenómeno cósmico. Así como ese comportamiento expresa un yo que yo no puedo vivenciar, también las cualidades que yo percibo en las cosas y que las percibo tempo-espacialmente, por tanto, a título de realidad corporal, expresan una intimidad doble, primero, la de los otros y, segundo, la expresada. Todas las propiedades con las que cuento y que son efectivas son a su vez expresión de intimidades que inducen a explorarlas por métodos indirectos. Esa intimidad asequible por lo expresado es la que suscita la ciencia, que no llegará a convertir en experiencia directa esa intimidad sino sólo en experiencia indirecta, a través de las respuestas que le obliga a dar a la naturaleza.

Como hemos visto, este concepto está operando a pleno rendimiento en el "Ensayo", transportándonos al mundo de los objetos ideales, entre los cuales se encuentra el "objeto estético", definido por Ortega como "una intimidad en cuanto tal —es todo en cuanto yo" (I, 672). Ortega nos ofrece el ejemplo de "Don Quijote", que "no es ni un sentimiento mío, ni una persona real o imagen de una persona real: es un nuevo objeto que vive en el ámbito del mundo estético, distinto éste del mundo físico y del mundo psicológico" (I, 677-678). Ahora bien, este "objeto" del que nos habla aquí Ortega no esconde ningún misterio "nouménico", no tiene nada que ver con el "objeto real" postulado por Harman, puesto que estamos en el plano de la idealidad, no de la realidad: "objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa" (I, 673), concluye Ortega. Cómo pueda extraerse de aquí una "teoría cosmológica" afín al RE de Harman o la justificación de que la estética es la filosofía primera, ignorando, además, el método fenomenológico que nos ha permitido formular todas estas tesis ontológicas, epistemológicas y estéticas, eso sí que resulta un verdadero enigma; y, desde luego, exigiría, como advertía Harman, "considerables contorsiones" conceptuales.

Veamos brevemente algunas de las tensiones que se producen entre las ideas anteriores de Ortega y las tesis defendidas por Harman. En primer lugar, Ortega está reconociendo que este tipo de objetos —los ideales— pueden darse en "intuición adecuada", esto es, tal y como son "en sí mismos", sin que "el acto psíquico" que lo aprehende —la ideación— los distorsione ni nos condene al "fenomenismo" kantiano. Con ello, frente a la tesis de Harman, Ortega nos ofrece aquí un ejemplo paradigmático de cómo un objeto, aun siendo "intencional" (Husserl) o "sensual" (Harman), resulta diáfananamente accesible a la conciencia humana. Por su parte, como ya sabemos, Harman sostiene que los objetos "reales" nunca se nos muestran tal y como son "en sí mismos", en su completa desnudez e interioridad. Ahora bien, los objetos ideales parecen no cumplir este requisito. El ladrillo me oculta su "ser real", su "dentro", pero los números y los triángulos no, de modo que, en rigor, los objetos ideales no podrían ser considerados "reales" en el sentido técnico empleado por Harman, puesto que, de serlos, tendría que admitir que existen objetos "reales" que pueden ser conocidos tal y como son "en sí mismos". Así, de afirmar lo primero, que los objetos ideales no son objetos "reales" —en el sentido preciso de Harman—, su noción de "realidad" se vería reducida a la realidad "física", a los objetos que esconden (o pueden esconder)

su “ser real” (nouménico); de optar por lo segundo, que los objetos ideales sí son también “reales” —en el sentido técnico de Harman—, la definición de “real” como análogo al “noúmeno” kantiano resultaría claramente un oxímoron. Esta tensión irresuelta en la definición misma de “objeto real”, en contraposición al “objeto sensual”, se advierte claramente en pasajes como el siguiente, extraído de uno de sus últimos libros, *A New Theory of Everything*:

Husserl y Ortega nos brindan dos descubrimientos completamente diferentes en lo que respecta a los objetos y sus cualidades. La terminología del ensayo de Ortega distingue entre las *imágenes* de las cosas vistas o utilizadas desde el exterior y la realidad *ejecutante* de las cosas por derecho propio, al margen de cómo se ven o se utilizan. Pero usemos, en cambio, la terminología posterior de la OOO, que tiene aproximadamente el mismo significado que las propias palabras de Ortega. Cuando hablemos de objetos por derecho propio, hablemos de objetos *reales*. Pero cuando hablamos del reino en el que los objetos no tienen interioridad, sino que no son más que correlatos de nuestra experiencia, hablemos de objetos *sensuales*. Consideremos el ejemplo de una moto de nieve (Harman, 2018, 78)³².

No sabemos cómo respondería Harman a las cuestiones anteriores, pero no queda nada claro cómo este esquema podría dar cuenta de la autonomía y del “derecho propio” de los objetos ideales, puesto que, como hemos apuntado, parecen no tener cabida en la ontología del RE. Por ello, habría que tomar *cum grano salis* las equivalencias entre los conceptos de Ortega y los propuestos por el RE, puesto que, como bien advierte Harman, ambos guardan “aproximadamente”, “rudamente” (*roughly*, escribe Harman) “el mismo significado”. Pero nos queda todavía una segunda duda.

En la frase de Ortega que comentamos, “todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo” (I, 669), ¿cómo interpreta Harman este “mirado”? Ortega no dice,

³² “Husserl and Ortega actually give us two entirely different discoveries when it comes to objects and their qualities. The terminology of Ortega’s essay distinguishes between the *images* of things as seen or used from the outside, and the *executant* reality of things in their own right, quite apart from how they are seen or used. But let’s use instead the later terminology of OOO, which has roughly the same meaning as Ortega’s own words. When speaking of objects in their own right, let’s speak of *real* objects. But when speaking instead of the realm in which objects have no inwardness but are nothing more than correlates of our experience, let’s speak of *sensual* objects. Consider the example of a snowmobile” (Harman, 2018, p. 78).

como sugiere Harman, que “todo es un «yo»”, sino que lo es, justamente, *mirado desde dentro de sí mismo*. Ciertamente, podría interpretarse que Ortega emplea aquí el verbo “mirar” en un sentido muy amplio, y no solo en el sentido específico de un “mirar consciente”, de ahí que, de acuerdo con Harman, “si un ladrillo es un «yo», no son solo los crueles humanos los que lo pasan por alto, caricaturizando al ladrillo en una pálida imagen exterior. Otro ladrillo le hará lo mismo a su compañero” (2015, 120).

Sin embargo, estas aseveraciones nos vuelven a suscitar la duda de cómo tiene Harman noticia de ellas, de cómo ha podido *mirar desde dentro de sí mismo* a un ladrillo, signifique esto lo que signifique, para saber que lo que dice es realmente así y no son meras afirmaciones gratuitas. Para justificarlas, Harman tendrían que convertirse en un “yo-ladrillo”, vivenciarse como un “yo-ejecutivo-ladrillo”; entonces, y solo entonces, podría hablarnos con rigor de qué son o no son los “yoes-ladrillo”. Mientras tanto, su “realismo”, por más que se nos presente como una crítica al “correlacionismo” fenomenológico, no será sino una “especulación” imaginativa producto de su propio yo-humano. Solo de este último podemos hablar en primera persona, con evidencia apodíctica e intersubjetiva; y este “yo”, tal y como lo definió perfectamente Ortega en 1913, un año antes del “Ensayo” de estética, consiste, antes que nada, en *una unidad de vivencias*: “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias” (Ortega, I, 634, nota). Con esta definición establece Ortega con toda precisión la diferencia entre un “yo” y un mero cuerpo físico, sin negar por ello que, efectivamente, *mirado desde dentro de sí mismo*, también el ladrillo sería un “yo”. La cuestión aquí es *quién* mira desde dentro al ladrillo para constatar que, efectivamente, es un “yo”. Este sería el problema, de alcance no solo epistemológico, sino también ontológico, que, en analogía con la famosa pregunta de Thomas Nagel, “What it is like to be a bat?” (1974)³³, podríamos sintetizar como sigue: “¿a qué se parece ser un ladrillo?” Ante esta pregunta, nos veríamos obligados a responder que no se parece a nada, salvo a ser un ladrillo, puesto que para saber lo que sería ser un “yo-ladrillo” tendríamos que vivenciarlo en primera persona, *desde dentro*, tal y como

³³ Sobre esa lectura fenomenológica del texto de Nagel, cfr. San Martín, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, ed. cit., pp. 199-200.

matiza Ortega, y no *desde fuera*. Ante esta cuestión, el RE de Harman no puede más que reconocerse como una teoría “especulativa”, más próxima a la estética, a la ficción propia del arte, que a la realidad de la que se ocupa la filosofía desde su nacimiento en Grecia. Por ello, y aquí es donde advertimos el gran salto injustificado del RE, no se comprende cómo una teoría tal pretende ofrecérsenos como una ontología “realista”; o, más aún, como *A New Theory of Everything*, según reza el título mismo de uno de los últimos libros de Harman.

En el capítulo segundo de esta obra expone nuevamente la tesis según la cual “la estética es la raíz de toda filosofía” (2017, 59-102), apoyándose en el “Ensayo” de Ortega, que sería, según Harman, “lo más importante que ha escrito” (Harman, 2017, 66). Dejando de lado esta exagerada aseveración, pues resulta más que discutible que a este breve prólogo le corresponda tan privilegiado lugar en la obra orteguiana, nos interesa aquí la síntesis que Harman nos ofrece de su tesis programática:

La estética como primera filosofía (Capítulo 2). La experiencia estética es crucial para la OOO como una forma de acceso no literal al objeto. Esta ocurre cuando las cualidades sensuales ya no pertenecen a su objeto sensual habitual, sino que se transfieren a un objeto real, que necesariamente se retira de todo acceso. Por esta razón, el objeto real desaparecido es reemplazado por el espectador estético mismo como el nuevo objeto real que apoya las cualidades sensuales. Así, podemos hablar de la teatralidad necesaria de la experiencia estética, a pesar de la enérgica condena del teatro por parte del crítico de arte Michael Fried³⁴.

Como puede advertirse, este párrafo nos plantea los mismos problemas e incógnitas que hemos comentado en las páginas precedentes, desde la asunción de la estética como filosofía primera a la distinción misma entre objeto “real” y “sensual”. Detengámonos brevemente en esta última, auténtica clave de bóveda de toda su ontología. Comentando esta distinción, Harman nos aclara lo siguiente en su respuesta:

³⁴ “Aesthetics as first philosophy (Chapter 2). Aesthetic experience is crucial to OOO as a form of non-literal access to the object. It occurs when sensual qualities no longer belong to their usual sensual object, but are transferred instead to a real object, which necessarily withdraws from all access. For this reason, the vanished real object is replaced by the aesthetic beholder herself or himself as the new real object that supports the sensual qualities. Thus we can speak of the necessary teatricality of aesthetic experience, despite the art critic Michael Fried’s forceful condemnation of theatre” (Harman, 2017, p. 260).

Pero también reconozco la existencia de objetos sensuales: téngase en consideración que los llamo sensuales, *no* “sensibles” a la manera de los sentidos, ya que el intelecto solo puede encontrar objetos sensuales. Identifico estos objetos sensuales con los objetos intencionales de Husserl y también con los fenómenos de Kant —si bien en el caso de Kant hay una consideración importante que se mencionará en breve (2020, 379).

Ciertamente, esta distinción básica de Harman es la que ahora, a la luz de las consideraciones precedentes, se torna realmente problemática, puesto que se basa en analogías más que cuestionables. En primer lugar, la analogía entre “objeto sensual” (Harman) y “objeto intencional” (Husserl) parece resultar imprecisa —y no digamos ya la equiparación de este último con el “fenómeno” kantiano—, puesto que el “objeto intencional” abarca, como vimos, tres tipos diferentes de objetos (reales, ideales y ficticios), mientras que el “objeto sensual” de Harman admitiría esta subdivisión husserliana. Siguiendo las indicaciones de Harman en su respuesta, acudamos a su libro *El objeto cuádruple* para analizar esta distinción con algo más de detalle. Allí, al final del capítulo 2, dedicado a los “objetos sensuales”, concluye Harman que, “sea como fuere, el objeto sensual no es más que una ilusión ideal” (2016, 27), reprochándole a Husserl que no puede “ser justo con los objetos, que concibe como puramente sensuales y despoja de su realidad autónoma” (ib., 29). Merece la pena citar el siguiente pasaje, en el que Harman marca distancias con la fenomenología, para mostrar en qué punto concreto pensamos que falla esta analogía clave de la ontología de Harman:

Sin embargo, a diferencia de Husserl, quien consideraba que una intuición adecuada del *eidos* de las cosas era posible, como ya hemos visto ese *eidos* está compuesto en cada caso de cualidades reales. Por consiguiente, el acceso a ellas solo puede ser indirecto y alusivo, quedando descartado cualquier acceso directo de tipo sensual o intelectual. Las cualidades reales de una palmera no se asemejan a las cualidades que le atribuimos y que podríamos enumerar en una lista, del mismo modo que la palmera misma no se parece en nada a la que percibimos. Las cualidades reales se sustraen de todo acceso directo del mismo modo que el objeto real (2016, 29).

Este pasaje, al igual que todos —los que hemos podido revisar— en los que Harman expone su distinción entre objeto “real” y “sensual”, nos muestra a las claras lo que podríamos llamar “la traición de los ejemplos”,³⁵ es decir, cómo Harman, para explicar esta distinción, recurre a objetos físicos, tales como los ladrillos, las palmeras o los útiles —modelo paradigmático de sus análisis desde *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Object* (2002)—, en cuya descripción podría tener cabida su noción de “objeto sensual” como contraparte del objeto “real” (nouménico) que “se oculta” y “se retrae”. Sin embargo, cabe preguntar si el párrafo anterior valdría también para los objetos ideales, esto es, si donde arriba leemos “palmera”, en su lugar escribimos “triángulo”. Este último es también un “objeto intencional”, al que la fenomenología, frente al naturalismo y al psicologismo, le reconoce su “realidad autónoma”, bien que una realidad *sui generis*, en el orden de la idealidad, y no de la realidad física, de modo que tales objetos no son reducidos en ningún momento, como sostiene Harman, a “una ilusión ideal”. Lejos de ello, comprobamos que, a diferencia de los objetos físicos, los objetos ideales, igualmente “sensuales” en la terminología de Harman, no se ajustan a la caracterización anterior, puesto que, como nos recordaba Ortega, “no acontece lo propio con un triángulo: el acto intuitivo *sui generis* en que lo hago presente me entrega entero y sin resto alguno el triángulo de que hablo y teorizo” (VI, 715-716). Puede que el objeto “sensual” físico, en una lectura muy superficial de la fenomenología, como la que comprobamos que mantiene Harman, sí nos permita retrotraernos a la distinción kantiana entre “fenómeno” y “nouménico”, es decir, a la especulación que propone Harman a raíz de la distinción entre objeto “real” y “sensual”, pero la inadecuación de la equivalencia entre esta última noción —“objeto sensual”— y el “objeto intencional” de la fenomenología se nos muestra con toda claridad al aplicar las tesis de Harman a los objetos ideales, que serían, según su esquema, igualmente “sensuales”, pero que, como hemos visto, no obedecen a la caracterización que de estos últimos nos ofrece

³⁵ Sobre esta cuestión cfr. San Martín, “La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore” ed. cit., donde se analizan algunos casos paradigmáticos de “traición de los ejemplos”, tales como el de la metáfora de la cultura “como la balsa que nos salva del naufragio”. Más arriba se ha aludido a la impenetrabilidad de los muros como ejemplo —traidor— de una creencia social, histórica y perecedera, lo mismo que la Tierra como suelo firme que nos sostiene. Hay que maravillarse de que los intérpretes de Ortega hayan estado repitiendo esto, ¿tal vez hasta ese momento en que Ignacio Blanco se dio cuenta de que algo no funcionaba en el ejemplo o en la teoría?

en su ontología. De acuerdo con Harman, la contraposición entre ambos tipos de objetos podría resumirse como sigue:

Cuando analizamos el pensamiento de Husserl, hablamos de objetos sensuales. Estos objetos existen solo para otros objetos que los encuentran y están incrustados de cualidades accidentales en vez de esconderse detrás de ellas. Por contraste, los útiles de Heidegger son objetos reales que se diferencian de los objetos sensuales en dos sentidos. En primer término, el objeto real es autónomo respecto de cualquier otra cosa que encuentre a su paso, poco importa qué o quién. Si cierro mis ojos para dormir o morir, el árbol sensual se hace humo, mientras que el árbol real sigue floreciendo aunque todos los seres vivos sean aniquilados junto conmigo. En segundo término, aunque los objetos sensuales siempre se sitúan en la experiencia y no se esconden detrás de sus cualidades, los objetos reales siempre se ocultan (2016, 44).

Como advertimos, los ejemplos de Harman para trazar sus distinciones y definiciones básicas siempre nos remiten a los útiles, a objetos físicos, de ahí que en el capítulo 3 de este mismo libro —*El objeto cuádruple*—, dedicado a los “objetos reales”, sostenga que “la oposición que verdaderamente importa es la que existe entre la realidad oculta de los objetos y su deformación por vía de la teoría o de la práctica. Si contemplar fijamente un martillo no agota la totalidad de su ser, utilizarlo tampoco” (ib., 39). Esta tesis se funda, a su vez, en la idea de que “ninguna filosofía puede ser justa con el mundo si no trata a todas las relaciones en los mismos términos, es decir, como traducciones o deformaciones del mismo orden” (ib., 42). Sin embargo, como hemos visto, esta tesis no se cumple en todos los objetos “intencionales”, puesto que esto no ocurre con los objetos ideales, de ahí, una vez más, la inadecuación de la analogía básica que establece Harman entre objetos “intencionales” y “sensuales”. Tal es la razón por la cual resultaría inadecuada la extensión de la tesis anterior a todos los objetos del primer tipo, cuando, a lo sumo, podría valer solo para un tipo de ellos, los objetos físicos. Y decimos “a lo sumo” porque, en realidad, esta caracterización de los “objetos sensuales” como puras idealidades, analizada desde la fenomenología de Husserl, resultaría inadmisibles, ya que, como vimos en el apartado inicial dedicado a esta cuestión, la percepción, como presentación de los objetos reales

en sí mismos, no presenta idealidad alguna, el color no es una idealidad, y el ladrillo que yo veo y toco es efectivo, no algo ideal³⁶.

La consecuencia directa del socavamiento de esta equivalencia es que, como advertimos más arriba, la definición misma de "objeto real", en contraposición al "sensual", nos aboca, en el mejor de los casos, y en contra de las pretensiones explícitas de Harman, a una concepción de la "realidad" reducida a los objetos físicos, ya que, al parecer, solo estos cumplirían los requisitos para ser considerados "reales". Sin embargo, frente a estas dicotomías, simplificadoras y reduccionistas cuando se las analiza en detalle, un fenomenólogo como Ortega insistirá en que "no podremos, cuando hablemos de ser, entender la corporeidad. Junto a ésta, como otra especie del ser, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. Conocíamos lo específico de la corporeidad pero no lo que de ser en general tiene ésta" (VII, 709). Nos preguntamos, pues, si esta crítica de Ortega no alcanzaría también, *mutatis mutandis*, al RE de Harman.

Todas estas dificultades teóricas se tornan más acuciantes si cabe en el plano ético-práctico, puesto que, como bien advierte Zahavi (2016, 300-301), el RE de Harman nos aboca a un escepticismo radical, imposibilitándonos por principio el conocimiento de la realidad. Ante este planteamiento, un realista como Lucio Anneo Séneca se llevaría las manos a la cabeza, puesto que las tesis de Harman echarían por tierra los principios básicos de su ética: "Entonces", se pregunta Séneca, "¿qué es el bien? El conocimiento de la realidad. ¿Y qué es el mal? La inexperiencia de la realidad".³⁷ Sin entrar aquí en las paradojas, problemas y dilemas ético-prácticos a los que nos abocaría la ontología de Harman, que espantarían al mismo Séneca, pensamos que las páginas precedentes nos ofrecen razones más que suficientes para tomar muy cautelosamente las entusiastas proclamas de quienes ven en esta nueva filosofía "realista" y "especulativa" una alternativa, incluso una superación, de la fenomenología entendida como "idealismo trascendental" y "ciencia rigurosa".

³⁶ Ya se sabe que en el "Ensayo de estética" dice Ortega que "el sol que yo veo no es el sol real sino una imagen del sol" (I, 669). Ya en 1912 había jugado Ortega con ese ejemplo: "lo que al crepúsculo vespertino vemos caer por occidente no es el sol, sino nuestra imagen del sol" (VII, 229), aquí, el sol real es el de la ciencia, el de la Astronomía. Esta concepción es plenamente neokantiana. Que Ortega la mantuviera en el "Ensayo de estética" solo indica que en 1914 hay restos de neokantismo, como se ve en algunos puntos de *Meditaciones del Quijote* (cfr. San Martín, "Meditaciones del Quijote, un libro de encrucijada", en *SCIO. Revista de Filosofía*, n. 10, 2014, pp. 127-143). En ese momento aún no ha aplicado Ortega al conocimiento el tacto, el cuerpo vivido, porque en ese momento el sol que yo veo ya no sería una imagen porque "cuento con él" para orientarme y si lo miro me daña, por lo que ya no es un mero espectáculo.

³⁷ Séneca, L. A., *Cartas a Lucilio*, ed. cit., p. 212.

