

LA FENOMENOLOGÍA DE LA OBJETIVIDAD DE ORTEGA Y GASSET. UNA RESPUESTA A GRAHAM HARMAN

ORTEGA Y GASSET'S PHENOMENOLOGY OF OBJECTIVITY.
AN ANSWER TO GRAHAM HARMAN

Noé Expósito Ropero*
UNED

Resumen: *Este trabajo persigue dos objetivos. En primer lugar, exponer una revisión crítica de la lectura que Graham Harman mantiene de la filosofía de José Ortega y Gasset, centrándome, principalmente, en su ensayo titulado La estética como cosmología. En segundo lugar, partiendo de este diálogo crítico en torno a la filosofía de Ortega, plantear algunas cuestiones críticas al "realismo especulativo" de Graham Harman, así como a su interpretación de la fenomenología de Edmund Husserl.*

Palabras clave: *Graham Harman, José Ortega y Gasset, Husserl, fenomenología, realismo especulativo, ontología*

Abstract: *This work has two objectives. Firstly, to present a critical review of Graham Harman's reading of José Ortega y Gasset's philosophy, focusing mainly on his essay entitled Aesthetics as Cosmology. Secondly, starting from this critical*

* Noé Expósito Ropero ha sido beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED, donde ha defendido su tesis doctoral sobre *La ética fenomenológica de Husserl y Ortega: del deber al imperativo biográfico* bajo la dirección del profesor Javier San Martín. Es miembro del proyecto de investigación "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P), dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

dialogue around Ortega's philosophy, to raise some critical questions about Graham Harman's speculative realism, as well as his interpretation of Edmund Husserl's phenomenology.

Keywords: *Graham Harman, José Ortega y Gasset, Husserl, Phenomenology, Speculative realism, Ontology*

1. CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

En primer lugar, quiero agradecer a mi colega Jimmy Hernández Marcelo el haberme dado la oportunidad de participar en este volumen monográfico dedicado a los realismos contemporáneos o, como también han dado en llamarse, "neorrealismos". A esta nueva corriente filosófica se adscriben algunos de los filósofos más relevantes e influyentes de la actualidad, tales como Maurizio Ferraris en Italia, Markus Gabriel en Alemania, Jocelyn Benoist en Francia o Graham Harman en Estados Unidos, por citar solo algunos de los representantes más conocidos y con los que, además, tengo el privilegio de colaborar en esta publicación. Creo, pues, que este volumen nos ofrecerá una magnífica síntesis –en castellano y expuesta por sus propios protagonistas– tanto de las tesis básicas de esta nueva corriente filosófica como de las distintas vertientes que desde ella o en torno a ella han ido surgiendo en los últimos años. Una de ellas es, precisamente, el "realismo especulativo" propuesto por Graham Harman, sobre el que, por los motivos que enseguida expondré, trataré mi trabajo.

Mi participación en este volumen, en condición de fenomenólogo, y no de "neorrealista" –aunque quizás compartamos más tesis de las que sospechamos– se debe, justamente, al interés que me despertó un breve ensayo de Harman sobre José Ortega y Gasset titulado "La estética como cosmología".¹ Aunque pudiera parecer una cuestión menor, circunstancial o extrínseca al tema que nos ocupa, lo cierto es que, como nos relata el propio Harman, en el filósofo español encontró formuladas algunas de las tesis y conceptos básicos de su propia propuesta, de ahí la importancia de este escrito de 2003:

"En el verano de ese año estuve trabajando en las secciones sobre la metáfora y el atractivo para mi segundo libro, *Guerrilla Metaphysics*, que se publicó finalmente dos años después. Esta era la culminación de años enteros de fascinación y desconcierto frente a la figura importante pero olvidada de José Ortega y Gasset, a quien había leído por primera vez en 1987, en mi

¹ Agradezco a José Lasaga el haberme puesto sobre la pista de este ensayo de Harman, así como sus valiosos comentarios a la primera versión de este escrito, que han contribuido notablemente a mejorar mi trabajo inicial, agradecimiento que extiendo, igualmente, a Javier San Martín.

primer año en la universidad, y que ya entonces me había provocado la sensación de contener algo importantísimo, aunque no supiera qué era. En 2003 pude entender finalmente el ensayo de Ortega y Gasset y reconocer que me había guiado a lo largo de todo mi desarrollo filosófico. Su distinción entre imágenes y realidad ejecutante, una distinción nueva por completo, muestra el camino hacia mi propia distinción entre objetos sensibles y reales, y el rol clave del lenguaje metafórico para proveer de un acceso siempre indirecto a lo real².

El ensayo de Ortega al que se refiere Harman se titula “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914)³, un texto bien conocido entre los estudiosos del filósofo español, especialmente por dos motivos. En primer lugar, porque en él encontramos, efectivamente, las ideas centrales de Ortega sobre arte y estética –así como su teoría sobre la metáfora–, que años más tarde, en 1925, quedarán sintetizadas en su escrito más famoso sobre esta temática, *La deshumanización del arte*. En segundo lugar, porque en él han visto algunos de sus intérpretes más notables, como Julián Marías, “la primera superación orteguiana de la fenomenología”, tal y como reza un conocido artículo de este último publicado en 1957⁴. Por ello, si bien es cierto que, como señala Harman, comparado con la repercusión que han tenido otros ensayos sobre la metáfora, como “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy” (1974) de Jacques Derrida, el de Ortega sería “un ensayo olvidado” (cf. pp. 106-107), no debemos olvidar, sin embargo, que además de haber sido traducido y publicado en inglés en 1975 por Philip Silver –edición citada por Harman–, fue también en torno a este escrito como se inició explícitamente la polémica cuestión de la relación de Ortega con la fenomenología. Este tema ha sido investigado a fondo durante las últimas décadas por Javier San Martín, quien defiende, como es sabido, que la fenomenología es la filosofía de Ortega⁵. Por tanto, antes de entrar a discutir la interpretación que Harman mantiene de este ensayo, debemos tener en cuenta, como mínimo, tanto el citado estudio de Marías como el publicado en 1997 por San Martín en respuesta a este último, donde intenta –y consigue, a mi juicio– refutar la supuesta “superación orteguiana de la fenomenología”⁶.

² G. HARMAN, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015, p. 105. En lo que sigue, salvo que se indique lo contrario, las citas de Harman se refieren a esta obra, de modo que las incluiré en el cuerpo textual para agilizar la lectura.

³ J. ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *Obras completas*, 10 vols., Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus, 2004-2010, vol. I, pp. 664-680. En lo que sigue, como es habitual, citaré las obras de Ortega por esta edición indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

⁴ Cf. J. MARIAS, “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas* 126 (1957); recogido también en su libro *Acera de Ortega*. Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 139-147.

⁵ Cf. J. SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

⁶ J. SAN MARTÍN, “¿La primera superación de la fenomenología? El «Ensayo de Estética a manera de Prólogo» de Ortega y Gasset”, en A. DOMÍNGUEZ, J. MUÑOZ Y J. DE SALAS, *El primado*

En este contexto se enmarca, pues, mi interés por el citado trabajo de Harman, en el que lee el texto orteguiano desde las coordenadas de su “realismo especulativo”, considerándolo, incluso, como precursor y posible –para Harman decidido– miembro de este movimiento filosófico. Pues bien, discutir esta lectura será el primer objetivo de mi trabajo, defendiendo, por contra, la adscripción de Ortega a la fenomenología desde 1913 y, por tanto, también en el ensayo de 1914 –fecha, recordémoslo, de la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. Mi intención no es, sin embargo, exponer aquí un análisis técnico y minucioso sobre esta cuestión⁷, sino, más bien, animar amistosamente a Harman a participar en el debate actual sobre las distintas lecturas de Ortega, ya que, como he intentado mostrar en otro trabajo⁸, se trata de un tema complejo y controvertido, y creo que su interpretación –por más que me parezca parcial y no del todo correcta–, podría enriquecer este diálogo crítico entre los estudiosos de Ortega. No es ninguna casualidad que haya sido precisamente el ensayo de 1914, de innegable pregnancia fenomenológica, el que despertara el interés de Harman, lo cual indica que este es, efectivamente, el marco de discusión en el que cobra relevancia internacional la filosofía de Ortega, de ahí, una vez más, la importancia de reivindicar su relación con la fenomenología. En realidad, coincido con Harman en ver en Ortega a uno de sus precursores, pues, como mostraré más adelante, el filósofo español ya reivindicó a comienzos del siglo XX –en un ensayo de 1918– la necesidad de elaborar una especie de “filosofía orientada a objetos”, para emplear la expresión popularizada por Harman, solo que –y este es el punto decisivo– para Ortega este proyecto solo es viable en el marco de la fenomenología; concretamente, en la de Husserl. A estas cuestiones, especialmente a la lectura orteguiana de Harman y su interpretación de la fenomenología, dedicaré el primer epígrafe de mi trabajo, sin ánimo, insisto, de exhaustividad, sino de invitación al diálogo.

Ahora bien, lejos de reducir este diálogo crítico a un “conflicto de interpretaciones”, para decirlo con Paul Ricoeur, en torno a las distintas lecturas del texto orteguiano, mi segundo y principal objetivo será plantear una serie de cuestiones –quizás objeciones– al “realismo especulativo” de Harman que me han surgido al hilo de su ensayo. He de reconocer desde el comienzo que plantearé mis cuestiones desde la ingenuidad, esto es, como lector no

de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset, Madrid, Universidad de Castilla la Mancha y Universidad Complutense, 1997, pp. 109-131. Recogido posteriormente en J. SAN MARTÍN, Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación. Madrid, Tecnos, 1998, pp. 115-145. Más adelante citaré este trabajo por esta última referencia.

⁷ Cf. J. SAN MARTÍN, “Las tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset” y “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto «Sobre el concepto de sensación»”, en *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994, pp. 133-160 y 161-246, respectivamente.

⁸ N. EXPÓSITO, “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica* 4 (2019) 57-102.

especializado en la obra de Harman, ya que, aunque he manejado otros estudios recientes suyos, solo he podido analizar con cierto detalle su libro de 2010 titulado *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias* –publicado en castellano en 2015. A él me referiré, pues, en lo que sigue, comenzando por el citado estudio sobre Ortega. Mi objetivo será, así, plantear algunas cuestiones de más largo alcance, puesto que apuntan, si las he entendido bien, a las ideas nucleares del “realismo especulativo” de Harman.

La tesis de fondo que mantengo, tomando a Ortega como intermediario, si puedo decirlo así, es que, como fenomenólogo, el filósofo español no asume –ni podría asumir según sus propios postulados filosóficos– las tesis “realistas especulativas” de Harman, ya que, desde una perspectiva fenomenológica, estas se nos ofrecerían, en última instancia, como *peticiones de principio injustificadas*, puesto que son planteadas como hipótesis “metafísicas” y “especulativas” de las que nos está vedado alcanzar, no ya *evidencia fenomenológica*, sino el criterio metodológico mismo para lograrla. Y esto porque, por principio, y creo que aquí Harman intenta apoyarse infructíferamente en Ortega, los “objetos reales” postulados por Harman –en los que después me detendré– solo parecen cobrar sentido en un esquema pre-fenomenológico anclado en la distinción entre *el mundo en sí* y *el mundo como representación o fenómeno (en sentido kantiano)*. Tal es, precisamente, el esquema que Ortega superó en la temprana fecha de 1913, tal y como nos muestra su escrito significativamente titulado “Sensación, construcción e intuición”, donde se adscribe explícitamente a la fenomenología de Husserl en detrimento de las tesis neokantianas que había asumido hasta esa fecha.

Así, las cuestiones que en el tercer epígrafe de mi trabajo plantearé al “realismo especulativo” de Harman surgen, como ya he indicado, al hilo de nuestras distintas lecturas de Ortega, pero, en última instancia, brotan de la ingenuidad del fenomenólogo que pide mínima cuenta –a sabiendas de la imposibilidad de obtener una “evidencia apodíctica absoluta”– de las tesis “especulativas” postuladas por Harman. En este sentido, y ateniéndome a mi básica lectura de sus trabajos, creo que el “realismo especulativo” de Harman, más que una propuesta filosófica sólida y sistemática, se nos presentaría, más bien, como una serie de objeciones más o menos interesantes a la fenomenología. De hecho, como nos relata el propio Harman, cuando nació este “movimiento” en 2006 se encontraba en Islandia en el congreso anual de la Sociedad Nórdica de Fenomenología, participando con una conferencia titulada “La naturaleza física y la paradoja de las cualidades”, que su autor considera “interesante por varios motivos: en especial por la conexión entre el asunto de la causación física y el drama interior de los objetos intencionales de Husserl. La distinción propuesta entre objetos reales e intencionales fue recibida con perplejidad amistosa por parte de la audiencia particularmente husserliana de aquel día” (p. 125).

Sin embargo, no deja de resultar llamativo que en su libro *Hacia el realismo especulativo* no encontremos ni una sola cita directa de las obras de Husserl, más allá de algunas alusiones directas e indirectas a las *Investigaciones lógicas*. Y lo mismo constatamos en sus libros más conocidos, tales como *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (2005) o “Speculative Realism: An Introduction” (2018), donde solo aparecen referidas esta primera obra de Husserl y las *Ideas I* de 1913. Desconozco si Harman se ocupa de la fenomenología de Husserl con más detenimiento en algún otro trabajo, pero sospecho, tanto por esta constatación como por el carácter de algunas de las críticas que plantea a la fenomenología –después aludiré a algunas de ellas– que probablemente sigue anclado en lo que San Martín ha denominado “el Husserl convencional”⁹, asumiendo, pues, una serie de prejuicios y clichés –asentados, en parte, por el propio Heidegger– que hoy estarían radicalmente superados.

Esta última observación no resta ni un ápice de validez y de interés a la obra de Harman, pues la Historia de la Filosofía bien podría interpretarse como una sucesión de réplicas y contrarréplicas fundadas en malinterpretaciones y tergiversaciones de la teoría contraria, pero sí resulta relevante para las dos cuestiones principales que planteo en este trabajo. Por este motivo, además de por los ya expuestos, he planteado mi diálogo crítico con Harman tomando como mediación la figura por ambos conocidos de José Ortega y Gasset, para, a partir de ahí, ampliar el debate a la relación entre fenomenología y realismo especulativo. Quizás a partir de este diálogo pueda llegar a comprender cómo puede seguir denominándose “realista” una teoría cuyo rasgo distintivo es –frente a la fenomenología– la postulación “especulativa” de “objetos” y entidades metafísicas de las que no cabe experiencia humana, discurso lingüístico-conceptual ni, por tanto, conocimiento. En este sentido, si entiendo bien las tesis de Harman, parece que solo nos queda la salida wittgensteiniana: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*. Sin embargo, Harman no se resigna a ello, y para mostrarlo recurre a Ortega y Gasset; veamos, pues, de qué modo.

2. LA LECTURA ORTEGUIANA DE HARMAN Y SU INTERPRETACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

El estudio de Harman sobre Ortega se compone de unas breves páginas introductorias (pp. 105-107) y tres epígrafes titulados “Ejecución versus imagen” (pp. 107-113), “El sentimiento ciprés-llama” (pp. 113-119) y “El problema cosmológico” (pp. 119-124). Tal y como desde el comienzo nos advierte el autor, se va “a limitar casi a describir las virtudes de la teoría de Ortega y Gasset,

⁹ Cf. J. SAN MARTÍN, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.

pero al final voy a sugerir la teoría cosmológica total que podemos extraer de ella, y que supera con creces al horizonte, todavía contemporáneo, de la filosofía de Heidegger" (p. 107). Para los objetivos que persigo en este trabajo no nos interesa tanto entrar en detalle en la teoría estética de Ortega ni en la "descripción" que de la misma nos ofrece Harman, sino, sobre todo, "la teoría cosmológica total" que extrae de ella, es decir, las tesis expuestas en el tercer epígrafe. Con todo, conviene comentar brevemente la *descripción* de Harman porque, en realidad, contiene ya, a mi juicio, una serie de *interpretaciones* que deben ser discutidas, puesto que tendrán consecuencias importantes para la cuestión ulterior.

Como ya sabemos, la distinción central que le interesa a Harman es la establecida entre "ejecución" e "imagen", entendida por el filósofo norteamericano como "una especie de diferencia ontológica" (p. 108). Esta distinción, entiende Harman, situaría a Ortega frente a la fenomenología, puesto que "La conciencia no es, primariamente, un observador, sino un ejecutante" (pp. 108-109). La lectura orteguiana de Harman presupone, así, toda una *interpretación* de la fenomenología, asumiendo, primero, que para Husserl la conciencia primaria sería la "observadora" y "reflexiva", y no la *directa* o *trascendental* –para decirlo con los términos de Husserl, que Harman no emplea–; segundo, que la fenomenología pretende reemplazar a esta última por aquella, de ahí su asunción de que "la vigilancia de Husserl o del mismo Dios sobre mi alma no *reemplaza* a mi alma ni se pone a vivir mi vida por mí" (p. 110); tercero, que "Husserl rechaza los objetos del mundo exterior y se embarca en su famosa puesta entre paréntesis, su encierro en la esfera fenoménica", asumiendo, pues, que "Husserl no abandona jamás el reino fenoménico" (p. 224); cuarto, que la *epojé fenomenológica* nos conduce al dilema de que "una vez que el mundo es puesto entre paréntesis, hemos perdido cualquier forma de realidad por fuera de la que se nos anuncia", de ahí que, para Harman, "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" (cfr. p. 163). Con esta *interpretación* de la fenomenología, la conclusión de Harman no puede ser otra que la siguiente:

"El error fatal de la fenomenología es que falla en la tarea de capturar la objetualidad de los objetos al no poder asegurarles una interioridad recóndita y propia. Permitir que los objetos dejen de ser el blanco visible de la conciencia y se conviertan en potenciales objetivos ocultos en un segundo plano no es suficiente si lo que deseamos es liberar a los objetos y restaurarles la autonomía plena que merecen" (pp. 110-111).

Cualquier lector mínimamente familiarizado con la obra de Husserl, o que no reduzca la fenomenología –y los 42 tomos de la *Husserliana*– a lo expuesto en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, como hace Harman, advierte perfectamente

la parcialidad e insuficiencia de esta interpretación.¹⁰ Salta a la vista, por ejemplo, la confusión de la noción de realidad “fenoménica” (kantiana) que maneja Harman con la lograda por la reducción –o *reconducción*, como ha insistido San Martín–¹¹ trascendental, que es el nivel en el que auténticamente se mueve la fenomenología de Husserl, y no solo en el de la epojé y la reducción alcanzada en el nivel de la psicología fenomenológica.

Sobre tales presupuestos no es de extrañar, pues, que Harman sitúe a Ortega fuera o más allá de la “fenomenología”. Sin embargo, sucede que Ortega no comparte con Harman esta concepción de la filosofía husserliana, sino más bien todo lo contrario, y más en las fechas de estos escritos, puesto que la primera crítica expresa de Ortega a la fenomenología data de 1929, y nunca antes. Por ello, la “teoría ontológica” que el filósofo norteamericano atribuye a Ortega, según la cual “el mundo se fragmenta perpetuamente entre la vida interior de las cosas y sus efectos sobre nosotros: el extraño dualismo entre la cosa como imagen y la cosa como ejecución” (p. 114), debe ser contextualizada y muy matizada. En primer lugar, hemos de recordar que el “Ensayo de estética a manera de Prólogo” de 1914 está escrito justo en la fecha de tránsito del neokantismo a la fenomenología, esto es, que pertenece a un conjunto de textos, tales como el citado de “Sensación, construcción e intuición” (1913), “Sobre el concepto de sensación” (1913), *Sistema de la psicología* (1915) o el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (1918), en los que Ortega está comenzando a reelaborar y sistematizar su repertorio conceptual en el marco de la fenomenología de Husserl. Tanto es así que, como es sabido, Ortega no duda en “pedir auxilio en una cuestión terminológica a los que se interesan por la filosofía española”, solicitando ayuda para traducir el concepto de *Erlebnis* que ha leído, según nos indica con toda precisión, en las *Ideen* de Husserl (cfr. I, 634, nota). Desde ese año, 1913, existe en castellano el término “vivencia”, introducido por Ortega. No es de extrañar, pues, que en 1914 encontremos todavía algunas ambigüedades terminológicas de cuño neokantiano, como podría ser el caso, entre otros, en el ensayo que nos ocupa.

Así, habría que señalar, en segundo lugar, algunas de estas ambigüedades, ya que, a mi juicio, son las que le permiten a Harman encontrar en este ensayo algunas tesis y conceptos que podrían tener cierta afinidad con su “realismo especulativo”; siempre, empero, dentro de límites muy precisos, como señalaré enseguida. Una de estas ambigüedades radica, por ejemplo, en la contradicción implícita entre el concepto de “cosa” tal y como es empleado por Harman en su referencia al citado “extraño dualismo entre la cosa como imagen y la cosa como ejecución” y la definición que nos ofrece Ortega en

¹⁰ Como me señaló San Martín al leer la primera versión de este escrito, la interpretación de Harman solo sería plausible hasta la sección segunda de *Ideas I*, pues ya en la tercera y en la cuarta sección no sería viable esa posición.

¹¹ Cf. J. SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.

el ensayo de 1914: "Usar, utilizar sólo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria" (I, 667). Tomada en rigor esta última definición, la noción de *cosa* ejecutándose por y para sí misma –como postula Harman– con independencia de la actividad humana, sería un oxímoron, una *contradictio in terminis*, puesto que la *cosa* es definida por Ortega, precisamente, en relación a "nuestra actividad". Ortega es plenamente consciente de esta ambigüedad, por ello, precisando estos conceptos, distinguirá claramente en el citado ensayo de 1918 entre "cosas", "valores" y "bienes", entendiendo por esto último la suma de "cosas + valores" (cfr. VII, 729). Según esta distinción, la noción de *cosa* empleada en el ensayo de 1914 equivaldría a lo que en 1918 se definirá como *bien* (cosa + valores). Tenemos, así, una primera ambigüedad –o contradicción– en relación con el concepto de *cosa* que debe ser precisada. Una segunda sería, por ejemplo, la relativa al concepto de "yo" que maneja Ortega en este ensayo, basada en la distinción expuesta entre "imagen" y "ejecución":

"Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro, ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo –hombres, cosas, situaciones–, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose. Cada uno de nosotros es *yo*, según esto, no por pertenecer a una especie zoológica privilegiada, que tiene un aparato de proyecciones llamado conciencia, sino más simplemente porque es algo" (I, 668).

Esta noción de "yo" es la que le permite afirmar a Ortega que "Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*" (I, 669), cita de la que Harman toma nota (cfr. p.109) para, a partir de ella, dar un salto "cosmológico" que, efectivamente, como advierte el propio filósofo norteamericano, Ortega no da:

"Sin embargo, Ortega y Gasset no llega a mencionar una implicancia más radical de su teoría. Si una cosa existe al actualizarse o ejecutarse a sí misma, entonces no puede ser solo la percepción humana la que la petrifica en una pura imagen, reduciéndola a un fantasma. Lo mismo ocurrirá en la interacción causal entre dos ladrillos. 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, y los dos les harán lo mismo a las ventanas que destrozan en una tarde de disturbios en la vía pública o a los autos que golpean durante un terremoto. En definitiva, la grieta permanente entre la cosa como ejecución y la cosa como imagen no surge con la llegada milagrosa del cerebro animal en nuestra galaxia. El dualismo de Ortega y Gasset no lleva a una fenomenología de la percepción o del lenguaje poético" (pp. 119-120).

En el siguiente epígrafe expondré algunas cuestiones que, desde la ingenuidad fenomenológica, me surgen al leer estas y otras tesis "realistas" de

Harman. Si nos preguntamos ahora por qué Ortega no da ese salto, advertimos que el propio filósofo español nos dice que la citada frase según la cual “Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*”, en realidad, “sólo puede servir de puente a la estricta comprensión de lo que buscamos. En rigor es inexacta” (I, 669). Sin embargo, Harman no toma nota de esta inexactitud –de hecho, omite esta frase en su comentario–, pasando así por alto la distinción entre “«YO» Y MI YO”, tal y como reza el título mismo del epígrafe en el que la expone Ortega (cfr. I, 669-670). Como advierte San Martín, este recurso gráfico, la distinción entre *yo* y “*yo*” (entrecomillado), es empleado para señalar la inexactitud que Ortega ve en la denominación de *yo*, de ahí que, explica San Martín,

“a la frase de que todo mirado desde dentro es un *yo*, Ortega responderá, que en realidad no es así, porque *yo* no soy *yo* sino «*yo*», es decir, una realidad previa, que ejecuta su ser en el modo de la intimidad y que sólo en segundo término se llama a sí misma *yo*. Por eso *yo* no soy lo más inmediato a mí, ese *yo* es ya resultado de la reflexión, algo no ejecutivo, sólo pensado, imagen, concepto del verdadero *yo*, que es el que Ortega ha llamado «*yo*»”¹².

Esta ambigüedad descansa, a su vez, en una tercera, a saber, en la noción misma de *ejecutividad*, que, como también insiste San Martín, no coincide exactamente con la empleada por Ortega en un ensayo inmediatamente anterior, “Sobre el concepto de sensación” (1913), donde nos remite tanto a las *Investigaciones lógicas* de Husserl como a *Ideas I*, mientras que en el ensayo de 1914 se emplea este concepto en “un sentido mucho más metafísico, muy cercano, si no identificado, con el de la *enérgeia* aristotélica que cumple su *entelécheia*”, lo cual explica que “*yo*, en cuanto lo que no puede darse como cosa, porque ante él no nos podemos situar, no soy sólo *yo*, sino cada ser, todo ser es un *yo* en ese sentido, es una ejecutividad, una *enérgeia* que cumple o ejecuta su ser”¹³.

Como ya he indicado, no es mi intención analizar con detalle las complejidades conceptuales que encierran cada uno de los puntos señalados, sino, sencillamente, llamar la atención sobre todas estas dificultades que, al parecer, pasan desapercibidas en la lectura de Harman al no tener en cuenta el trasfondo fenomenológico que sustenta todas estas tesis de Ortega. Por ello, y por más que Harman quiera ver en el filósofo español a un precursor de su “realismo especulativo”, lo cierto es que, como él mismo reconoce, Ortega no se compromete con tales tesis “cosmológicas”. Y esto, como intentaré mostrar en el siguiente epígrafe, porque Ortega se mueve, precisamente, en el paradigma fenomenológico que Harman pretende superar –o, más bien, descartar *ab initio*.

¹² J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega*, p. 121.

¹³ *Ibid.*, p. 118.

3. LA “FENOMENOLOGÍA DE LA OBJETIVIDAD” DE ORTEGA VS LA
“FILOSOFÍA ORIENTADA A OBJETOS” DE HARMAN

En las páginas anteriores he intentado señalar, sin ánimo de exhaustividad, algunos puntos problemáticos tanto de la lectura orteguiana de Harman como de su interpretación de la fenomenología. Creo que es en este último punto donde encontramos, efectivamente, la mayor distancia entre la propuesta de Harman y la de Ortega. A todas las dificultades y ambigüedades que he señalado más arriba debemos añadir ahora una última que, por ser la más relevante para nuestro propósito, merece mención aparte. Me refiero a la noción misma de “objeto” que maneja Ortega tanto en el ensayo de 1914 comentado por Harman como en los escritos inmediatamente anteriores y posteriores a los que ya he hecho referencia. En uno de ellos, el citado *Discurso* de 1918, inédito hasta su publicación en 2007, nos dice Ortega lo siguiente:

“Llamo «objeto» en sentido riguroso, a la vez el más amplio, cuanto es o puede ser término de mi conciencia: lo que al ver veo, lo que al comparar comparo, aquello de que al juzgar juzgo, lo que en el amor amo y odio al odiar, lo que al apetecer apetezco y al querer quiero. [...] Ser, pues, término de la conciencia es la nota que formalmente define el objeto como tal. Habrá, por tanto, objetos reales, ficticios e ideales. Y a su vez entre los objetos reales habrá los físicos y los psíquicos” (VII, 713).

Apoyándose en esta noción de “objeto”, tomada explícitamente de Husserl (cfr. VII, 716, nota 2), postulará Ortega la siguiente tesis:

“Mientras no se parta de una rigurosa y suficiente *clasificación de los objetos* la filosofía será una aventura campo atraviesa. En el mundo antiguo no llegó el filosofar a su plenitud hasta que no consumó Aristóteles su tabla de las *categorías* o clases del Ser. Hoy no nos sirve ésta porque está hecha para clasificar la realidad y no la objetividad, concepto mucho más amplio” (VII, 714, nota 1; cursivas en el original).

Se entiende ahora por qué afirmaba al comienzo que, en cierto sentido, no estamos muy lejos de la propuesta de Harman de elaborar una “filosofía orientada a objetos”. Sin embargo, lo cierto es que estamos en las antípodas, puesto que todo el planteamiento de Ortega quedaría enmarcado –o encerrado, que diría Harman– en “el claustrofóbico mundo fenoménico husserliano” (cf. p. 223), en esa cárcel en la que, si entiendo bien sus tesis, estaría aprisionada toda filosofía que tome como punto de partida la noción de *objeto intencional*. Frente a estos últimos tendríamos, postula Harman, los *objetos reales*: “Los objetos reales se retraen. Los objetos intencionales no, incluso si nunca aparecen de cuerpo entero en la percepción” (p. 131). Con todo, como explica Harman, la diferencia más importante entre los objetos reales y los intencionales radicaría

en que los “objetos reales se encuentran separados unos de otros, excluidos por un vacío que intermedia entre todos ellos. Ningún objeto real toca jamás a sus vecinos. En cambio, en cierto sentido, los objetos intencionales pueden pasar gradualmente unos a otros” (p. 131).

Sin entrar a discutir aquí las tesis de Harman, me limito a señalar cómo Ortega se mueve en un plano estrictamente fenomenológico, comenzando por su definición misma de “objeto”, mientras que Harman se movería en ese campo “abierto” por la oposición entre este y el “objeto real”. Dicho de otra manera, mientras que para Ortega “objeto” y “objeto intencional” vienen a ser sinónimos, Harman parece querer articular una noción de “objeto” no intencional, sino “real”, para superar, con ello, el “idealismo fenomenológico”:

“Incluso en casos en los que los objetos intencionales se corresponden con algo en la realidad, el buzón que describe mi conciencia no es un buzón sacudido por el viento real, protegiendo paquetes y cartas reales de la nieve real. Solo hay un nombre para la perspectiva que resulta de la puesta entre paréntesis, y ese nombre es idealismo. Otro nombre para la intencionalidad es ‘objetividad *inmanente*’, mientras que no existe nada parecido a un ‘realismo inmanente’, un ‘realismo interno’ o la ‘cosa-en-sí para nosotros’, por más populares que sean estas nociones hoy en día. Una filosofía que no permite que dos objetos no humanos se afecten mutuamente fuera del rango de la mirada humana no puede titularse con honestidad más que idealista” (p. 163).

Podríamos analizar con mayor o menor precisión los distintos conceptos que operan en los párrafos citados, discutiendo las diferentes exposiciones que nos ofrece Harman en su libro *Hacia el realismo especulativo*, pero creo que la mera presentación general de ambos planteamientos nos muestra a las claras la enorme distancia entre la “fenomenología de la objetividad” de Ortega y la “filosofía orientada a objetos” de Harman. Dejemos para futuras ocasiones, pues, si las hubiere, un análisis pormenorizado de la relación entre ambos enfoques. Para concluir me limitaré a plantear una serie de cuestiones al “realismo especulativo” de Harman que, como indiqué al inicio, me han surgido al hilo de la lectura de estos ensayos.

4. ALGUNAS CUESTIONES DESDE LA INGENUIDAD FENOMENOLÓGICA

La primera cuestión, de entrada y más general, es la planteada al comienzo, y es cómo, o en qué sentido, puede seguir considerándose “realista” una teoría que entiende por “objetos reales”, precisamente, aquellos que, por definición, escapan a nuestra experiencia, a nuestra “realidad”, que no son ni pueden ser objeto del discurso lingüístico-conceptual, y que escapan, en fin, a nuestro conocimiento. Esta descripción es la que nos ofrece Ortega en su

ensayo de 1914 de la noción de *ejecutividad*, siendo el *objeto estético* lo más próximo a lo que Harman entendería por “objeto real”, de ahí su interés por el filósofo español: “Mi hipótesis es que la vida misma de las cosas, esas cosas que han venido siendo aplazadas del interés filosófico en los últimos tiempos, tiene una estructura estética” (p. 106). Ahora bien, cuando digo que el *objeto estético* definido por Ortega sería *lo más próximo* a lo que Harman entiende por “objeto real”, quiero decir que, en realidad, esta proximidad está atravesada insuperablemente por el abismo que entre ambos filósofos establece la noción misma de “objeto”. Y esto porque, una vez más, incluso ese *objeto estético* que *parece* –y Ortega lo resalta en cursivas– entregarnos la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva, incluso ese *objeto*, insisto, quedaría “aprisionado” para Ortega en la dimensión intencional de la que Harman pretende escapar:

“Pues bien, pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose.

Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto *yo*.

No digo –¡cuidado!– que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético, por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva –frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos” (I, 672; cursivas en original).

Me pregunto, pues, si también Ortega sería para Harman un “fenomenólogo idealista” o si, por el contrario, seguiría aceptándolo en el privilegiado y reducido grupo filosófico que escapa de tal prisión. Y digo reducido porque, según la frase antes citada de Harman según la cual “una filosofía que no permite que dos objetos no humanos se afecten mutuamente fuera del rango de la mirada humana no puede titularse con honestidad más que idealista”, me pregunto, en primer lugar, ¿qué filosofía, excepto la de Harman, se pretende en condiciones de elaborar un discurso sobre *objetos no intencionales*?, ¿qué puede significar realmente tal pretensión, si tales “objetos reales” son, por definición, ajenos a toda experiencia, discurso y conocimiento humano, puesto que, como afirma Harman, “se retraen”? ¿Estamos, pues, “mentando en vacío”, como diría Husserl, especulando sobre una supuesta “realidad” que, en realidad, no existe?

La segunda cuestión, o grupo de cuestiones, que me surgen es si, en realidad, como apuntaba al inicio, el “realismo especulativo” de Harman se nos presenta como una propuesta filosófica sólida y sistemática, o, más bien, como un conjunto de objeciones más o menos interesantes a la fenomenología, pero

que, en realidad, muchas de ellas, como las que he apuntado someramente, se basan en una lectura parcial y sesgada de la filosofía de Husserl. Esto no quiere decir, como también indiqué, que la obra de Harman carezca de interés –como sucede en mi propio caso–, pero sí que muchos de los “dilemas” que nos plantea están tratados, incluso solventados, en los escritos de Husserl, de ahí que se eche en falta, a mi juicio, un tratamiento más cuidadoso de los mismos. Y esto, por supuesto, no por una cuestión meramente “académica” o “doxográfica”, sino porque creo que sería fructífero y enriquecedor para la propia propuesta de Harman. Así, en lugar de limitar su lectura a las primeras obras de Husserl, podría resultar interesante una confrontación con uno de los últimos materiales de *Husserliana*, a saber, el tomo XLII publicado en 2014, en el que Husserl se ocupa, precisamente, de la *Metaphysik* y de los *Grenzprobleme der Phänomenologie*, temas predilectos de Harman.

En tercer lugar, e insisto en que planteo mis cuestiones desde la ingenuidad fenomenológica, me pregunto qué puede querer decir en boca de Harman una tesis como la siguiente: “En realidad, la perspectiva panpsíquica pretende que todo lo que existe debe también percibir. Lo que yo digo, en cambio, es que todo lo que *se relaciona* debe también percibir” (p. 226), y si esta tesis se aplicaría también a los ladrillos, puesto que, como afirmaba Harman, “si una cosa existe al actualizarse o ejecutarse a sí misma, entonces no puede ser solo la percepción humana la que la petrifica en una pura imagen, reduciéndola a un fantasma”, sino que “lo mismo ocurrirá en la interacción causal entre dos ladrillos. 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”. ¿Pueden también los ladrillos *percibir*? ¿Qué nociones de “percepción”, “relación”, “interacción”, “realidad” o “existencia” se están manejando aquí? ¿Qué significan las nociones de “acceso” o de “la relacionalidad en general” en pasajes como el siguiente?:

“Cuando el fuego quema el algodón, ¿accede al color o al olor que los humanos detectamos normalmente en el algodón? 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 crueles, incluso, a la hora de reducir la riqueza de las cosas a un pequeño conjunto de rasgos” (p. 222).

Más allá de la ambigüedad o la indefinición en la que pueda moverse Harman en pasajes como este –divertidos, por otro lado–, mi pregunta es: ¿cómo sabe Harman, por ejemplo, que “los objetos inanimados no establecen contacto directo entre sí, al igual que nosotros”, o que son “crueles”? ¿acaso los está sometiendo a la represión de la “jaula intencional” haciéndolos

presa de su discurso descriptivo?, ¿no nos está hablando, muy a su pesar, de *objetos intencionales*?

Es muy probable que, como el trascurso mismo de la Historia de la Filosofía, todas estas cuestiones se funden en confusiones y malinterpretaciones, pero si llegaran a despertar el interés del lector y, especialmente, de ese objeto real del mundo denominado Graham Harman, mis dos objetivos habrán sido felizmente cumplidos.

Noé Expósito Ropero
Calle de Galileo 55, 2-B
28015, Madrid, España
nexposito@fsof.uned.es