

## RESPUESTA A NOÉ EXPÓSITO ROPERO\*

## RESPONSE TO NOÉ EXPÓSITO ROPERO

**Graham Harman**

Southern California Institute of Architecture (SCI-Arc)  
graham\_harman@sciarc.edu

**Resumen:** Este artículo es una respuesta a la crítica de Noé Expósito Ropero —que se basa en gran medida en la visión de Javier San Martín— a mi interpretación de la filosofía de José Ortega y Gasset. El resultado del argumento de Expósito Ropero es que Ortega es más fenomenólogo de lo que yo considero, que me equivoco al pensar que existen los “objetos reales” más allá de los objetos intencionales de Edmund Husserl, y que ningún objeto inanimado puede ser tratado como un “yo”. Como réplica, respondo a cada una de estas acusaciones.

**Palabras clave:** José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, Javier San Martín, objetos reales, objetos intencionales, metáfora.

**Abstract:** This article is a response to Noé Expósito Ropero’s critique —which draws heavily on the views of Javier San Martín— of my interpretation of the philosophy of José Ortega y Gasset. The upshot of Expósito Ropero’s argument is that Ortega is more of a phenomenologist than I realize, that I am wrong to think there is any such thing as “real objects” beyond Edmund Husserl’s intentional objects, and that no inanimate object can be treated as an “I.” In response, I answer each of these charges

**Keywords:** José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, Javier San Martín, real objects, intentional objects, metaphor.

### INTRODUCCIÓN

Noé Expósito Ropero ha elaborado una crítica de mi interpretación del ensayo sobre la metáfora de José Ortega y Gasset de 1914 “Ensayo de estética a manera

\* José Luis Guzón Nestar y Jimmy Hernández Marcelo tuvieron a cargo la tarea de coordinar y editar un número especial sobre los “Nuevos realismos” en la revista *Estudios Filosóficos*. Las numerosas contribuciones —entre las que podemos mencionar la de Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Jocelyn Benoist, Paul Boghossian y Graham Harman— se publicaron, finalmente, en dos números consecutivos: Vol. 68, N.º 199, 2019, pp. 413-609 y Vol. 69, N.º 200, 2020, pp. 5-197. En el Segundo número aparece la contribución de Graham Harman titulada “Un giro a Aristóteles” (pp. 51-71). En este mismo número también se publica una nota crítica de Noé Expósito Ropero sobre la interpretación de Harman del pensamiento de Ortega y Gasset. El escrito que ahora se publica es, precisamente, la respuesta que Harman hace a las críticas hechas por Expósito Ropero en su nota crítica.

La traducción castellana del original inglés ha sido elaborada por Jimmy Hernández Marcelo.

de prólogo”, abreviado en adelante como “Ensayo”<sup>1</sup>. Esta crítica se basa en que, en opinión de Expósito Ropero, no tengo en cuenta que Ortega era, en realidad, un fenomenólogo husserliano, especialmente en el momento en el que fue redactado el ensayo sobre la metáfora<sup>2</sup>. A partir de aquí, la crítica consiste en que soy responsable de una simplificación de Husserl o de una lectura “convencional”, fundada sobre mi atención exclusiva a sus obras centrales *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, en lugar de considerar algunos de los escritos del *Nachlass* de Husserl publicados más recientemente, como es el caso del Volumen XLII de *Husserliana*<sup>3</sup>.

Aunque estoy complacido de responder a los comentarios de Expósito Ropero, hay factores que hacen que esta discusión sea más difícil de lo habitual. Por mi parte, la principal dificultad es que su lectura de Ortega como fenomenólogo se basa, en gran medida, en el trabajo de Javier San Martín, a quien no conozco directamente, y no tengo tiempo para estudiarlo apropiadamente dado el limitado espacio de tiempo entre la crítica de Expósito Ropero y mi réplica. Por lo tanto, al expresar mi opinión de que Ortega *no era* un fenomenólogo, en un sentido decisivo, no podré abordar los argumentos que San Martín propone en sentido contrario. Los otros problemas surgen del lado de Expósito Ropero y no del mío. Porque como él sostiene:

He de reconocer desde el comienzo que plantearé mis cuestiones desde la ingenuidad, esto es, como lector no especialista 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<sup>4</sup>.

Por supuesto, hay dificultades evidentes cuando uno se limita a la consideración de un solo libro de cualquier autor. Pero también debo señalar que la

<sup>1</sup> Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, pp. 183-197.

<sup>2</sup> José 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.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*. Tomo I-II, Madrid, Alianza Editorial, 2006; Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962; Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke 42, Dordrecht, Springer, 2014.

<sup>4</sup> Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, pp. 186-187.

traducción española de *Towards Speculative Realism*<sup>5</sup> es parcial y no completa, según acordamos con el traductor Claudio Iglesias. Además, Expósito Roperó considera la lectura específica de Ortega hecha en mi artículo “Estética como cosmología”<sup>6</sup>. Este, ciertamente, no es mi escrito más conocido acerca del ensayo sobre la metáfora de Ortega, y también tiene una historia especial. A saber, “Estética como cosmología” era originalmente el texto de una conferencia expuesto ante una audiencia reducida en Leeds, Inglaterra, en 2003. A partir de entonces permaneció inédito durante más de una década, hasta que una conferencia sobre arte en Trondheim (Noruega) en 2014 lo incluyó en su catálogo. Mientras tanto, había publicado un ensayo sobre la teoría de la metáfora de Ortega en 2005 en mi segundo libro, *Guerrilla Metaphysics*<sup>7</sup>. Solo más tarde, a través de una lectura crítica del crítico e historiador de arte Michael Fried, he desarrollado mi lectura explícitamente *teatral* de la metáfora, una que sigue estando profundamente en deuda con Ortega<sup>8</sup>.

Después de señalar estas limitaciones estructurales sobre mi capacidad para debatir adecuadamente con Expósito Roperó, añadiría que todavía es posible que tengamos una discusión útil sobre algunos de nuestros desacuerdos más básicos. Procedamos en tres pasos. En primer lugar, me centraré brevemente en la afirmación de Expósito Roperó (que, al parecer, se basa directamente en la obra de San Martín) según la cual Ortega es esencialmente un fenomenólogo. En segundo lugar, será el turno de la cuestión filosófica de si puedo o no hablar de algo como “objetos reales” en contraposición a los objetos intencionales de Husserl. En tercer y último lugar, está la importante cuestión de la afirmación de Ortega hecha en el ensayo sobre la metáfora de que cualquier cosa, incluyendo un objeto inanimado, puede ser tratado como un “yo”.

## 1. ORTEGA Y LA FENOMENOLOGÍA

En primer lugar, Expósito Roperó informa que me refiero al “Ensayo” de Ortega como una contribución “olvidada” a la filosofía. Solo está dispuesto a ceder

<sup>5</sup> Graham Harman, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Winchester, UK, Zero Books, 2010. En castellano *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015.

<sup>6</sup> Graham Harman, “Aesthetics as Cosmology,” in *Metamorf 2014: Lost in Transition*, Espen Gangvik (Ed.). Trondheim, TEKS Publishing, 2014, pp. 168-175. En castellano “Estética como cosmología”, en *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015, pp. 105-124.

<sup>7</sup> Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics*, Chicago, Open Court, 2005, pp. 102-110.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, el capítulo 2 de Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London, Pelican, 2018.

a regañadientes sobre este punto, ya que, como señala, es “un texto bien conocido entre los estudiosos del filósofo español”<sup>9</sup>. En concreto, hay un ensayo de 1957 en el que Julián Marías se refiere al “Ensayo” como el lugar en el que se da la primera superación de la fenomenología de Ortega, una tesis que San Martín afirma haber refutado en 1997<sup>10</sup>. Pero por muy conocido que sea todo esto en el mundo de habla hispana —me fío de lo que dice Expósito Ropero— no hay duda de que el “Ensayo”, como la obra de Ortega en su conjunto, está en gran parte olvidado en el mundo de la filosofía continental anglófona a la que pertenezco. Si bien numerosos libros de Ortega han sido traducidos al inglés, estos alcanzaron su máxima popularidad hace algunas décadas, casi al mismo tiempo que cuando se puso de moda el “existencialismo”, aunque esa etiqueta no se ajuste a Ortega. Los críticos culturales más antiguos todavía se refieren a veces a *La deshumanización del arte* y, ocasionalmente, se oye a un viejo conservador político referirse a *La rebelión de las masas*<sup>11</sup>. Pero aparte del pequeño número de especialistas en filosofía de habla hispana en los Estados Unidos, casi nunca oigo a nadie en filosofía referirse siquiera a Ortega, y mucho menos a Julián Marías o a Javier San Martín. La única razón por la que soy diferente en este aspecto es por puro accidente biográfico: cuando me interesé por primera vez en la filosofía durante mi adolescencia, mis padres me dieron por casualidad la traducción inglesa de la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías para las navidades de 1984<sup>12</sup>. A través de ese libro me animé a intentar leer a Ortega, y rápidamente me sedujo su brillante prosa y su vasta gama de intereses; a través de Ortega, llegué más tarde a Xavier Zubiri, que también dejó una profunda influencia en mi ontología orientada a objetos<sup>13</sup>. Y aunque más tarde convertí a algunos amigos personales en lectores de filósofos de habla hispana, solo una vez he conocido a alguien de mi edad o más joven que había descubierto a Ortega de manera independiente: Jonathan Trejo-Mathys, profesor asistente del Boston College, quien

<sup>9</sup> Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, p. 185.

<sup>10</sup> Julian Marías, “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, en *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 139-147; Javier San Martín, “¿La primera superación de la fenomenología? El “Ensayo de Estética a manera de Prólogo” de Ortega y Gasset”, en Domínguez, A., Muñoz, J. y De Salas, J., *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha y Universidad Complutense, 1997, pp. 109-131.

<sup>11</sup> José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art: And Other Essays on Art, Culture, and Literature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968; José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, New York, Norton, 1994.

<sup>12</sup> Julián Marías, *History of Philosophy*, New York, Dover, 1967.

<sup>13</sup> Xavier Zubiri, *On Essence*, Washington, D.C., Catholic University Press, 1980.

desafortunadamente murió joven de cáncer en 2014. Dentro del mundo intelectual en el que vivo, por tanto, es indudable que la obra de Ortega ha sido en gran parte olvidada —e incluso cuando se le recuerda, el ensayo sobre la metáfora no es uno de los escritos que, por lo general, se mencionan. El interés por el “Ensayo” entre los jóvenes lectores anglófonos es casi siempre el resultado de mis varios escritos sobre el tema.

Como ya se ha dicho, el caso de Expósito Roperó, quien considera a Ortega como fenomenólogo parece depender en gran medida de la interpretación de San Martín, un académico que aún no he leído. Ahora bien, ¿qué significa llamar a alguien “fenomenólogo”? En los Estados Unidos, al menos, hay cierta equivocación sobre este punto, como ha discutido Tom Sparrow en su libro titulado *The End of Phenomenology*<sup>14</sup>. Si “Ortega es un fenomenólogo”, esto significa que Ortega sigue siendo esencialmente husserliano en su posición, entonces creo que este es un caso casi imposible de plantear. Esto se ve más fácilmente en su “Prólogo para alemanes” de 1934, de cuya crítica sobre la fenomenología, que se extiende a lo largo de muchas páginas, solo puedo citar algunos pasajes importantes:

En los últimos años del pasado siglo Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, pulcritud... La fenomenología, pues, precisa por vez primera [en la historia de la filosofía] lo que son la conciencia y sus ingredientes. Pero al estudiar yo en serio la fenomenología —en 1912— me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo<sup>15</sup>.

Ortega explica estos errores de la fenomenología de la siguiente manera:

Pues bien, Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que *ve* su sentir y los valores

<sup>14</sup> Tom Sparrow, *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.

<sup>15</sup> José Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes,” en *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 154-155.

sentidos; en fin, *no piensa*, esto es, *no cree* lo que piensa, sino que se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa<sup>16</sup>.

Poco después, nos dice por qué no existe esta conciencia pura:

Esto significa que esa «conciencia primaria» no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que *hay* cuando yo vivo primariamente, es decir, sin *ulterior* reflexión. Lo único que entonces *hay* soy yo y son las cosas de todo género que me rodean —minerales, personas, triángulos, ideas, pero no hay además y junto a todo eso “conciencia”<sup>17</sup>.

En aras de la brevedad, citaré solo un pasaje más del “Prólogo” de Ortega, pero esto debería ser suficiente:

La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un «acto de conciencia primaria e ingenua». Pero esta no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real<sup>18</sup>.

La especial importancia de este pasaje final, para nosotros, es su referencia al dolor de muelas como algo a lo que la idea de “conciencia” no puede hacer justicia. ¿Por qué? Porque un dolor de muelas es el mismo ejemplo que Ortega daba en el “Ensayo” veinte años antes sobre la realidad *ejecutiva*, en contraposición a la mera imagen que resulta de la observación del dolor de muelas de otra persona. No puede haber evidencia más clara de que el ensayo sobre la metáfora *no está* escrito desde un punto de vista husserliano. Incluso el argumento histórico de Expósito Roperó —lo veremos en breve— según el cual la fecha de 1914 de este ensayo señala un punto de inflexión husserliano en la carrera de Ortega se ve socavado por el primero de los pasajes que acabamos de citar, en el que el filósofo español informa de que su primera lectura y crítica de Husserl se remonta a 1912, dos años *antes* de su pionero ensayo sobre la

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 157.

metáfora del ciprés-llama. No tengo idea de qué argumentos adicionales podría ofrecer San Martín para contrarrestar lo que acabo de decir, pero se necesitarían considerables contorsiones para afirmar que hay algo en lo más mínimo husserliano en el *rechazo* abierto de Ortega a los rasgos básicos de la posición de Husserl. Y permítanme añadir que digo esto como un gran admirador de Husserl, dado que según me parece su tratamiento de la distinción de objetos/cualidades es un progreso irreversible en la historia de la filosofía.

Para concluir, he de decir que no hay un camino viable para leer a Ortega en perspectiva básicamente husserliana. Por supuesto, la frase "Ortega es un fenomenólogo" podría simplemente representar la opinión más inofensiva de que Ortega pertenece a la corriente general de pensadores que comprendieron la importancia de Husserl y se mantuvieron hasta cierto punto en deuda con él. Esto sería muy parecido a decir "Heidegger es un fenomenólogo": una afirmación que en un sentido es obviamente cierta, pero en otro es gravemente engañosa a menos que también consideremos las formas en las que Heidegger se aparta bruscamente de Husserl. Por supuesto, hay estudiosos que sostienen que Husserl descubrió primero todas las ideas características de Heidegger: por ejemplo, ven la *Seinsfrage* estando ya presente en la teoría de los horizontes de Husserl. Pero estos esfuerzos siempre parecen depender de una hagiografía de Husserl, lo cual minimiza indebidamente la significativa evolución que se encuentra en los pensadores posteriores. No sé si San Martín es un husserliano de este tipo, pero he visto esta forma de proceder en autores tan respetados como Rudolf Bernet y Burt Hopkins<sup>19</sup>.

Finalmente, Expósito Ropero se permite especular sobre mis *motivaciones* para leer el "Ensayo" de Ortega de la forma en que lo hago: "Por ello, y por más que Harman quiera ver en el filósofo español a un precursor de su «realismo especulativo», lo cierto es que... Ortega se mueve, precisamente, en el paradigma fenomenológico que Harman pretende superar —o, más bien, descartar *ab initio*"<sup>20</sup>. La idea de que suprimo el supuesto husserlianismo de Ortega para que parezca un precursor del realismo especulativo tiene dos defectos graves. El

<sup>19</sup> Rudolf Bernet, "Phenomenological Reduction and the Double Life", en T. Kisiel and J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, Albany, NY, SUNY Press, 1993, pp. 245-268; Burt Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger: The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Norwell, MA, Kluwer, 1993.

<sup>20</sup> Noé Expósito Ropero, "La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham", en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, p. 192.

primero es que, independientemente de los argumentos en contra de San Martín, es poco probable que el lector promedio de Ortega lo vea como un husserliano, debido a pasajes como los citados anteriormente en su "Prólogo para alemanes". Tiene poco sentido atribuir un motivo psicológico oculto a alguien que simplemente dice lo que es probable que la mayoría de las personas digan sobre un tema determinado. Si mi supuesta motivación para separar a Ortega de Husserl era potenciar el realismo especulativo, entonces, ¿cuál fue la motivación de Julián Marías, que no tenía ese motivo y que, por lo demás, era muy cercano a Ortega? Ahora bien, por lo que sé, San Martín puede presentar algún tipo de caso brillantemente contra-intuitivo según el cual Ortega tiene más en común con Husserl de lo que Julián Marías o del que a mí me parezca; sin embargo, la carga de la prueba parece ser bastante clara para él y, por extensión, para el mismo Expósito Ropero.

El segundo problema de afirmar que suprimo a Husserl para poder leer a Ortega como precursor del realismo especulativo es que es biográficamente falso. Leí por primera vez el "Ensayo" de Ortega a los 19 años, una edad temprana en la que aún no conocía bien ni a Husserl ni a Heidegger. La teoría de la metáfora de Ortega me impactó a tal extremo que nunca me abandonó, y ninguna de mis lecturas de Husserl, de Heidegger o de cualquier otra persona durante los años siguientes hizo mucho para aclarar sus misterios. Solo en 2003 llegué a las características básicas de mi interpretación del "Ensayo", y únicamente en 2005 esa interpretación se publicó por primera vez en *Guerrilla Metaphysics*. El realismo especulativo ni siquiera existía como movimiento. Este surge en 2007 en un encuentro realizado en Londres que llevaba ese nombre<sup>21</sup>. Una imagen más precisa de la situación es que el "Ensayo" planteó una paradoja única en mi mente, provocándome desde allí durante años, precisamente porque pensaba que tanto Husserl como Heidegger —mis dos filósofos favoritos durante muchos años— *no* nos proporcionaban las herramientas adecuadas para entenderla. Sigo pensando que el "Ensayo" es una de las piezas más radicales e importantes de la filosofía desde los días de Immanuel Kant, aunque también creo que dejó una huella muy pequeña en el resto de la carrera de Ortega.

<sup>21</sup> Ver Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, & Quentin Meillassoux, "Speculative Realism," *Collapse III* (2007), pp. 306-449. En castellano *Realismo especulativo*, Segovia, Materia Oscura Editorial, 2019.



## 2. OBJETOS REALES

Pasamos ahora a la cuestión de lo que yo denomino el “objeto real”, que en algunos aspectos es el heredero de la infame cosa-en-sí de Kant. Para resumir, el objeto real es el objeto que está, por derecho propio, separado de cualquier relación con la conciencia humana, la cual nunca puede captarlo directamente. Por supuesto, existe la importante diferencia con respecto a Kant —que será el tema de la siguiente sección— de que los objetos reales se alejan *unos de otros* no menos que de los humanos. Es aquí donde veo la limitación esencial de Kant, de la que se hace eco incluso Heidegger en su constante negativa a hablar de las relaciones objeto-objeto fuera de la accesibilidad de tales relaciones al *Dasein*. Ahora bien, cualquiera puede ver que Husserl rechaza la cosa-en-sí en su versión kantiana; para Husserl, simplemente no tiene sentido hablar de objetos que en principio no podrían ser objeto de algún acto intencional: por el contrario, la cosa-en-sí de Kant, *por definición*, no sería accesible a ningún acto de este tipo. Sospecho que Expósito Ropero estaría de acuerdo conmigo en este punto y, en todo caso, no hay rastro en su artículo de ningún desacuerdo sobre este tema.

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—. Antes de llegar allí, citemos el desacuerdo con Expósito Ropero, quien me temo es bastante poco generoso de espíritu. Como él dice: “Cualquier lector mínimamente familiarizado con la obra de Husserl, o que no limite 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”<sup>22</sup>. Por tanto, no se trata solo de alguien que se adhiere a los argumentos específicos de San Martín, sino que ¡“cualquier lector mínimamente familiarizado con la obra de Husserl” inmediatamente verá que estoy equivocado! Al parecer, Expósito Ropero quiere negar que yo tenga una familiaridad mínima con Husserl. Es, en realidad, una fuerte

<sup>22</sup> Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, pp. 189-190.

acusación, aunque nunca da ninguna razón para esta afirmación inusualmente dura. Y, además, aunque me remite más de una vez al volumen 42 de *Husserliana* con el fin de que descubra mis errores, nunca se toma la molestia de indicar qué secciones o argumentos de ese volumen son relevantes para nuestra disputa. En cambio, hace la extraña afirmación de que simplemente me aprisiono en el universo limitado de *Investigaciones lógicas e Ideas I*, aunque sea cierto que estos escritos deben ser designados como los dos textos centrales de la carrera de Husserl. En resumen, Expósito Roperero simplemente ha hecho una acusación sin compartir las pruebas en las que se sustenta, una táctica que sería rechazada en cualquier tribunal de justicia y que sería igualmente rechazada por cualquier filósofo imparcial.

Presumiblemente, su argumento equivaldría a la conocida afirmación husserliana según la cual el tema de la intencionalidad de alguna manera pone a la fenomenología “más allá” de la antigua distinción noumenal/fenomenal o real/ideal. Pero como no se toma la molestia en hacer esta afirmación en persona, todo lo que puedo hacer es responder con una breve explicación de cómo veo la esfera intencional de Husserl como semejante y diferida del modelo de Kant de lo fenomenal. El punto evidente de similitud es que la esfera fenoménica de Kant es accesible a la conciencia, y también lo es el reino intencional de Husserl. Kant da una carga negativa adicional al fenómeno al contrastarlo con lo noumenal: lo que, por supuesto, Husserl no está dispuesto a hacer, ya que no acepta la existencia de nada parecido a lo noumenal. Esto está claro. Pero hay una diferencia más importante entre Kant y Husserl aquí, una que define el progreso más importante de Husserl, a saber, el objeto intencional de Husserl posee dos tipos diferentes de cualidades: las que aparecen en las adumbraciones cambiantes o apariencias del objeto, y las que esencialmente necesita para ser lo que es. Llamo a estos dos tipos de cualidades “sensual” y “real”, y en este punto yo —como en todos los demás— tengo una profunda deuda con Husserl<sup>23</sup>. Nuestro único desacuerdo, aunque es importante, es que Husserl piensa que las cualidades esenciales de un objeto intencional pueden ser potencialmente captadas *por el intelecto*, en su famosa *Wesensschau* o intuición de esencias. Pero para mí,

<sup>23</sup> Cf. Graham Harman, *The Quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011. En castellano *El objeto cuádruple: una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona/Morelia, Anthropos/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.

contrariamente a Husserl, la diferencia entre los sentidos y el intelecto no es muy profunda, en la medida en que ambas facultades humanas *se relacionan* necesariamente con el objeto y, por lo tanto, ambas son incapaces de agotar su realidad. Por eso pongo tanto énfasis en las formas *indirectas* de acceso al objeto, siendo las formas estéticas de acceso el principal ejemplo: de ahí mi especial interés en el "Ensayo" de Ortega. Sin embargo, la distinción de Husserl entre el objeto intencional y sus dos tipos de cualidades es un paso filosófico importante, ya que equivale a un rechazo de la teoría empírica según la cual un objeto es simplemente un "conjunto de cualidades". Incluso Kant sigue siendo devoto de esta teoría empírica, ya que nunca alcanza el nivel de comprensión de Husserl sobre la distinción entre objeto y cualidades, a la que solo aborda en su doctrina del "objeto trascendental = x": leyéndolo erróneamente como una forma vacía de pensamiento, mientras que Husserl lo ve más propiamente como perteneciente a las cosas que encontramos.

Expósito Roperó objeta, además, que Ortega no puede aceptar nada que se parezca a mis "objetos reales" o a las "cosas-en-sí" de Kant, dado que abandonó su temprano neokantismo de Marburgo por la fenomenología. En general, es una afirmación acertada, a pesar de que nunca he creído que Ortega siguiera siendo un neokantiano y, por tanto, no estoy en desacuerdo cuando Expósito Roperó cita el siguiente pasaje, de corte fenomenológico, del *Discurso* de Ortega de 1918:

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<sup>24</sup>.

Esto, por supuesto, encaja muy bien con el Ortega que todos conocemos, el Ortega de "Yo soy yo y mis circunstancias"<sup>25</sup>. Es cierto que no suele estar de

<sup>24</sup> José Ortega y Gasset, "Discurso para la Real Academia de la Ciencias Morales y Políticas", en *Obras Completas, op. cit.*, vol. VII, p. 713.

<sup>25</sup> José Ortega y Gasset, "Meditaciones del Quijote", en *Obras Completas, op. cit.*, vol. I, p. 757.

moda hablar de una “realidad” más allá de lo que los humanos pueden encontrar y, en este sentido, realiza una ruptura definitiva tanto con Kant como con el neokantianismo. En efecto, si Ortega estuviera vivo hoy, lo más probable es que no estuviera de acuerdo con todo el proyecto del Realismo Especulativo. Después de todo, decir “yo soy yo y mis circunstancias” —probablemente la frase más famosa y más característica de Ortega— significa comprometerse con lo que Quentin Meillassoux —y con él todos los autores del Realismo Especulativo, incluido yo mismo— criticó como “correlacionismo”<sup>26</sup>. Sin embargo, nunca he afirmado que Ortega estuviera, en general, comprometido con realidades más allá de las que se encuentran en la vida humana: *solo he sostenido que su teoría de la metáfora en el “Ensayo” está comprometida con tales realidades*. De hecho, siempre he dejado claro que leo el “Ensayo” como una rareza en la carrera de Ortega: un momento en el que vislumbró algo más allá de su posición filosófica habitual, sin intentar nunca aplicarlo más allá de la limitada esfera de la metáfora. Por lo tanto, no basta con que Expósito Ropero 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.

En resumen, estoy 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»...”. Expósito Ropero también tiene razón en que trato la esfera de la intencionalidad como una especie de prisión, algo que no puede superarse con los recursos habituales del pensamiento de Husserl u Ortega. Soy un realista filosófico, después de todo, y sería difícil decir esto en un sentido directo de cualquiera de estos dos importantes pensadores. En este sentido, es cierto que existe una “enorme distancia entre la «fenomenología de la objetividad» de Ortega y la «filosofía orientada a objetos» de Harman”<sup>27</sup>. Pero dado que estoy de acuerdo con la interpretación de Expósito Ropero 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 Ropero rechaza el realismo filosófico? La razón no

<sup>26</sup> Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2005. En castellano *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

<sup>27</sup> Noé Expósito Ropero, “La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham”, en *Estudios Filosóficos*, Vol. 69 (200), 2020, p. 194.

declarada parece ser que acepta la famosa afirmación de Husserl de estar “más allá” del debate entre realismo e idealismo. Pero también hay una razón explícita, como se ve cuando expresa su acuerdo con la declaración final del *Tractatus* de Wittgenstein según la cual de lo que no se puede hablar hay que callar<sup>28</sup>. De esta manera, Expósito Ropero repite eficazmente el conocido tropo filosófico de que o bien podemos hablar de algo clara y llanamente en términos de prosa directa, o bien nos quedamos sin nada más que gestos místicos. Desafortunadamente para él, hay al menos dos contra-ejemplos importantes. El primero, por supuesto, es el arte: el mismo tema del “Ensayo” de Ortega, cuyo significado ahora discutimos. El arte, ciertamente, no nos da acceso directo a algo como la cosa-en-sí kantiana o a mis objetos reales. Pero el arte tampoco es una forma vacía de agitar las manos que no nos ofrece nada en absoluto. Por el contrario, nos da un acceso *indirecto* a esa realidad. El segundo contra-ejemplo, aún más importante, es el de la *philosophia* socrática. Una de las principales lecciones del *Menón* de Platón es el rechazo de Sócrates a la llamada “paradoja de Menón”, que sostiene que no podemos buscar algo si lo conocemos y que tampoco podemos buscarlo si no lo conocemos<sup>29</sup>. La solución de Sócrates, a diferencia de la de Husserl, no es decir que lo que buscamos debe ser el correlato de algún posible acto intencional: esto sería *sophia*, no *philosophia*, o sabiduría en lugar de *amor* a la sabiduría, que siempre es filosofía. Al contrario, como Sócrates nunca logra dar una definición de nada, nunca ofrece un momento en el que el filósofo esté en contacto directo con una definición verdadera. Reducir todos los objetos a objetos intencionales es, en efecto, acabar con la filosofía en el mal sentido de finalizarla, al declararla imposible y sustituirla por algún conocimiento imaginario de un tipo que la filosofía nunca ha producido. Aquí, las tendencias racionalistas de Husserl lo llevan por mal camino: tendencias que no fueron compartidas por Sócrates, ni siquiera por Platón, a pesar de su afición a las matemáticas.

### 3. TODO ES UN “YO”

Con nuestro desacuerdo filosófico de fondo ya establecido, podemos ahora pasar brevemente a las dos principales objeciones de Expósito Ropero sobre la forma en la que leo el “Ensayo”. En *Guerrilla Metaphysics* de 2005, escribí lo siguiente, con palabras que aún mantengo hoy:

<sup>28</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002.

<sup>29</sup> Platón, *Menón*, 80d-e.

En una de las frases más radicales de la filosofía del siglo XX, [Ortega] nos dice que «como hay un yo-Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua y un yo-estrella. Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo. En otra parte, [él] habla de la verdadera interioridad como «cualquier cosa en el acto de ejecutarse a sí mismo», como «el verdadero ser de todas las cosas, lo único suficiente y lo único cuya contemplación nos satisfaría por completo»<sup>30</sup>.

Expósito Ropero dice que soy culpable de una “ambigüedad” en la medida en que “suprimo” la condición de Ortega de que el arte no puede realmente darnos esta verdadera interioridad, sino que únicamente *parece* dárnosla. Pero aquí comprende mal mi tesis. De ninguna manera pienso que el arte nos da las cosas directamente; esto sería contrario a toda mi posición filosófica, la cual sostiene la imposibilidad de cualquier relación directa con los objetos reales. Pero el hecho de que no podamos acceder a ellos directamente no significa que no existan, a pesar del decreto arbitrario (y anti-socrático) de Wittgenstein en sentido contrario. Lo más importante aquí es que lejos de ser “suprimido” por mi interpretación lo que Ortega dijo sobre “parecer”, incorporo explícitamente esta visión, especialmente en mis escritos posteriores sobre el tema de la metáfora. A saber, la metáfora “el ciprés es como el espectro de una llama muerta” no nos da ni el ciprés ni la llama directamente, ya sea en un acto intencional o de cualquier otra manera. Lo que sucede, en cambio, es que el verdadero ciprés se retira del acceso en la metáfora, aunque las cualidades de la llama permanecen: por esta misma razón, yo como espectador estético debo reemplazar el ciprés que falta. En resumen, realizo teatralmente un ciprés con cualidades de llama. El “yo ejecutivo” nunca es el mismo que el “yo” observado en la auto-conciencia y, por lo tanto, yo mismo nunca soy el objeto realizable de un acto intencional. Y cuando el yo ejecutivo realiza un ciprés-llama, este extraño objeto también es retenido del acceso intencional, por la simple razón de que el yo ejecutivo y el yo que aparece como objeto en la conciencia de sí mismo nunca pueden coincidir. Pensar que lo hacen es confundir los dos sentidos del “yo” que Ortega distingue explícitamente: el yo que siente un dolor de muelas y el yo que observa un dolor de muelas (ya sea el “yo” que padece el dolor sea yo u otro). Así, el esfuerzo de

<sup>30</sup> Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics*, Chicago, Open Court, 2005, p. 104. La referencia se toma de José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo,” en *Obras completas, op. cit.*, vol. I, pp. 668-670.

Expósito Ropero por transformar lo ejecutivo en un objeto intencional socava todo el punto del ensayo de Ortega. Al hacerlo, simplemente repite el error hegeliano de decir que no podemos pensar una cosa-en-sí sin pensarla, convirtiéndola así en una cosa pensada. Hay muchas diferencias entre Hegel y Husserl, pero esta no es una de ellas: aquí son igualmente culpables de pasar por alto la distinción realista fundamental que Ortega ve claramente en el "Ensayo".

Expósito Ropero se pregunta "¿qué filosofía, excepto la de Harman, se piensa estar en condiciones de elaborar un discurso sobre *objetos no intencionales*?" Después de considerar mi punto de vista de que dos ladrillos también distorsionan la verdadera realidad del otro cuando entran en contacto, pregunta más adelante: "¿Pueden también los ladrillos *percibir*? ¿Qué nociones de «percepción», «relación», «interacción», «realidad» o «existencia» se están manejando aquí? ¿Qué significan las nociones de «acceder» o de «la relacionalidad en general» en pasajes como el siguiente?"<sup>31</sup> El pasaje al que se refiere es uno en el que digo, entre otras cosas, lo siguiente: "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"<sup>32</sup>.

En efecto, hace dos objeciones separadas aquí. La primera se refiere a si es incluso posible hablar de objetos que no sean intencionales. He tratado de responder a esto arriba citando los ejemplos del arte y de Sócrates, ambos dan acceso indirecto a las cosas de una manera que no puede reducirse a una presencia intencional. He presentado esta situación en el caso del arte al sugerir que el yo ejecutivo que realiza un ciprés-llama no puede identificarse con el yo que tiene intención de realizar esta actuación; siempre habrá una brecha, como Ortega enfatiza en el "Prólogo para alemanes". Y lo he expuesto en el caso de Sócrates al argumentar que las definiciones que busca y, que fracasa siempre al hacerlo, no pueden reducirse a una posible definición de virtud o justicia o amor que algún día podría alcanzarse en algún hipotético acto intencional. A este respecto, Sócrates está más cerca del artista que del científico, y cualquier intento de convertir la filosofía en una ciencia —"rigurosa" o de otra manera—, revelaría su misión fundamentalmente socrática.

<sup>31</sup> Noé Expósito Ropero, "La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset, Una respuesta a Graham Graham", en *Estudios Filosóficos*, vol. 69 (200), 2020, p. 196.

<sup>32</sup> Graham Harman, "Estética como cosmología", en *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015, p. 105.

La segunda objeción de Expósito Ropero equivale a la afirmación de que no podemos hablar de "relación" en el mismo sentido para los humanos y para los ladrillos. Pero esto es simplemente el prejuicio moderno central de la filosofía: el que supone que ni siquiera podemos hablar de una relación a menos que esté fundada en la relación humano-mundo. Es un prejuicio al que me he referido en otros lugares como "onto-taxonomía"<sup>33</sup>. Y aquí es Expósito Ropero, no yo, quien vuelve al neokantismo. Esto es así porque no hay una tesis más típicamente kantiana que la visión según la cual no podemos hablar de dos bolas de billar colisionando, sino solo de las condiciones de posibilidad para que esta colisión esté presente en la conciencia. Esencialmente, es la tesis según la cual la relación humano-mundo sería la raíz necesaria de *todas* las relaciones. Si este no es el *sine qua non* del idealismo, entonces no sé cuál es.

<sup>33</sup> Graham Harman, *Dante's Broken Hammer: The Ethics, Aesthetics, and Metaphysics of Love*, London, Repeater, 2016, p. 237.