

Una ontología propiamente dicha.

Miguel Candel Sanmartín¹

¹Universidad de Barcelona.
Barcelona, España.
E-mail: candel@ub.edu

Resumen: Partiendo de algunas de las ideas principales que configuran la llamada “ontología orientada al objeto”, el presente artículo reflexiona sobre las dificultades que entrañan cerrar la brecha entre *fenómeno* y *noúmeno* y evitar caer tanto en el escepticismo como en el realismo ingenuo. Un papel clave en este esfuerzo lo desempeña la experiencia estética, tal como Graham Harman, siguiendo a Ortega y Gasset, explica en un libro reciente.

Palabras clave: Objeto, realismo, fenómeno, noúmeno, experiencia estética.

Abstract: On the basis of some of the ideas constituting the main assumptions and principles of the so called “Object-Oriented Ontology”, this paper reflects on the difficulties that a truly realist ontology has to overcome in order to close the gap between *phenomenon* and *noumenon*, and to avoid both radical skepticism and naïve realism. A pivotal role in this undertaking is played by the aesthetic experience, as Graham Harman, following Ortega y Gasset, explains in a recent book.

Keywords: Object, realism, phenomenon, noumenon, aesthetic experience.

Un mundo de objetos

Ha surgido en los últimos años una corriente filosófica autodenominada “ontología orientada al objeto” (OOO)¹. Destaca entre sus impulsores y propagadores el norteamericano Graham Harman, en uno de cuyos últimos escritos, *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything* (2018)², presenta de forma sucinta los principios básicos de dicha ontología, formulados en su mayoría como negaciones de otros tantos principios generalmente asumidos por muchas corrientes filosóficas modernas y que la OOO rechaza:

- 1) Rechazo del reduccionismo materialista conocido como fisicalismo o fisicismo³.
- 2) Rechazo de la reducción de todo objeto a sus presuntos componentes últimos.
- 3) Aceptación de la ficción como parte de la realidad.
- 4) Rechazo del “literalismo”.

El punto 1 es estándar en toda filosofía que no quiera ahorrarse el arduo trabajo de explicar algo mediante el cómodo expediente de suprimir el *explicandum*, por lo que no puede considerarse un rasgo original de la OOO. Conviene recordar, no obstante, que el rechazo del fisicismo no equivale a rechazar la física como ciencia primordial entre las ciencias propiamente dichas, entre las que no se halla la filosofía (aunque haya habido y siga habiendo muchos pensadores que la buscan ahí). En el carácter no propiamente científico de la filosofía insiste Harman con razón, aunque no hacía falta esperar a él para saberlo: ya Aristóteles, aunque con las dudas que señaló en su momento el recientemente fallecido Pierre Aubenque (1966), lo dio a entender en su *Metafísica*. El problema, como el propio Aristóteles muestra con la extrema generalidad de fórmulas como “la ciencia de lo que es en cuanto tal”, es que resulta difícil precisar entonces qué es la filosofía, lo que deja el campo abierto a toda laya de usurpadores del término.

El segundo punto lo sintetiza Harman con el vocablo, tan gráfico como pedestre, “pequeñismo” (*smallism*). La idea, tal como se desarrolla en mi redacción del punto, está clara: es erróneo, aunque frecuentísimo (al menos desde Leucipo y toda la

¹ Expresión que no puede ocultar su origen anglosajón, pues “orientado a” es la traducción literal de un sintagma creado hace tiempo en ese ámbito lingüístico: una expresión equivalente, más usual en castellano, sería “centrado en”.

² Para sus otros escritos sobre el mismo tema o temas afines, véase la Bibliografía. El presente artículo no pretende ser una mera exégesis del libro y las ideas de Harman, sino una reflexión sobre temas idénticos o similares, parcialmente apoyada en dichas ideas. En todo caso, el objetivo central del artículo es la reivindicación de una ontología realista (es decir, de una ontología propiamente dicha).

³ Sería más conforme a la morfosintaxis del español este segundo término, pues el adjetivo del que deriva es ‘físico’, único equivalente en español del inglés ‘physical’.

tradición atomista subsiguiente, de la que participó, entre otros muchos, René Descartes), confinar la verdadera realidad (la *res vera*, en expresión del mismo Descartes) en unas supuestas partículas elementales⁴. La cosa no queda ahí, es decir, en el desmenuzamiento de las cosas hasta reducirlas a sus presuntas *minimae partes*⁵. Descartes, haciéndose eco de esa tradición, según la cual los “átomos” carecen de toda propiedad no meramente cuantitativa (tamaño, figura y, según Epicuro, peso), desarrolla, siguiendo a Galileo, la distinción entre *cualidades primarias* (solidez, extensión, figura, forma, movimiento o reposo y número) y *cualidades secundarias* (color, sabor, olor, sonido, temperatura, etc.), de las que sólo las primeras serían propiedades “reales”, es decir, existentes objetivamente en la cosas, mientras que las segundas serían meramente subjetivas, por hallarse solamente en el sujeto que las percibe o, como máximo, en la “interfaz” entre el perceptor y la cosa percibida. De esa distinción se infiere, según los que la proponen, que unas cualidades, las *primarias*, son también *primeras* en el proceso de percepción, es decir, resultan evidentes de entrada, mientras que las *secundarias* son de segundo rango en cuanto a claridad y sujetas siempre a posible error. Dice Descartes:

En lo que toca a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande y excelente que no me parezca poder provenir de mí mismo, pues si las considero de cerca y las examino, como hice ayer con la idea de la cera, encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo concibo clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la terminación de esta extensión; la situación que los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor, frío y otras cualidades que caen bajo el tacto, hállanse en mi pensamiento tan oscuras y confusas, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que concibo de esas cualidades son efectivamente las ideas de cosas reales o si no me representan más que unos quiméricos seres que no pueden existir (1641, III 19)⁶.

⁴ Las cuales de elementales, de partículas, o de ambas cosas, cada vez parecen tener menos, a medida que cada cierto tiempo se descubre que pueden a su vez descomponerse en otras entidades más y más elementales. Harman, llevando la cosa al último límite propuesto por la física actual, sitúa ese nivel presuntamente elemental en las denominadas “cuerdas” (de la teoría así llamada), especie de interacciones puras que no presuponen “cosas” que interactúen, sino que, al revés, son presupuestas por las cosas, como constituyentes de éstas. Aun suponiendo que dicha teoría llegara a formar parte del consenso científico (algo que es dudoso que consiga, dada la cantidad de objeciones de peso que se le hacen), habría que ver cuánto tiempo tardan las “cuerdas” en dar paso a, digamos, unos “hilos” o vaya uno a saber qué otros entes mínimos aún más adelantados en la carrera hacia lo infinitamente pequeño.

⁵ La expresión es de Lucrecio (1900, 610, 628), como aclaración de la naturaleza del átomo epicúreo. Cf. al respecto el brillante —y probablemente no superado— estudio de David J. FURLEY (1967).

⁶ Citado según la versión española de Manuel García Morente.

Pues bien, es sabido que Aristóteles, en el capítulo sexto del libro II de su *De anima*, adopta el punto de vista exactamente opuesto a éste al establecer la distinción entre los que él llama los *sensibles propios* y los *sensibles comunes*:

Llamo sensible propio a aquel que no puede ser percibido por ningún otro sentido y *sobre el que no es posible equivocarse*; por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, comprende muchos aspectos diferentes; pero cada sentido discierne acerca de [cada uno de] estos sensibles y *no yerra* en que se trata de un color o de un sonido, sino acaso en qué es lo que está coloreado o dónde está, o en qué es o dónde está lo que suena. Así, pues, tales sensibles se dicen propios de cada sentido; son comunes, en cambio, el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño, pues éstos no son propios de ningún sentido, sino comunes a todos. En efecto, algún movimiento es perceptible para el tacto y para la vista (1831, II 6, 418a 11-20)⁷.

Como se echa de ver por las expresiones que hemos subrayado en esta última cita, de lo que, según Aristóteles, al revés que Descartes, no cabe dudar es de las sensaciones percibidas por un único sentido, es decir, de aquello que, a falta de contraste con el testimonio de otros órganos de percepción, captamos como una unidad cualitativa irreducible, realidades que los que modernamente se dedican al estudio interdisciplinario de la mente llaman *qualia*. Donde sí, en cambio, hay margen para el error, según el propio Aristóteles y al revés que para Descartes, es en la percepción de los sensibles comunes. Aunque Aristóteles no lo explicita abiertamente⁸, parece claro que ello se debe a que los sensibles comunes se obtienen por la combinación de varios sensibles propios, y donde hay combinación o síntesis, a diferencia de lo que ocurre con la percepción simple, siempre cabe el error, como señala Epicuro (1960, 50, 8-12).

Descartes, por el contrario, parece como si pensara que el hecho de que los aspectos cuantitativos los percibamos mediante la combinación de varios sentidos es, como cuando varios testigos declaran lo mismo en un juicio, mayor garantía de que la percepción se ajuste a la realidad. Aunque todo apunta a que el sesgo que condiciona, en éste como en otros puntos, el pensamiento cartesiano es similar al prejuicio reduccionista de muchos de los antes aludidos estudiosos contemporáneos de la mente, que les lleva a negar o eliminar (de hecho, una de las más influyentes corrientes actuales en filosofía de la mente se conoce precisamente como *eliminacionismo*) todos aquellos aspectos de lo mental cuya naturaleza estrictamente cualitativa y holística frustra cualquier intento de análisis o descomposición en elementos simples y computables:

⁷ Traducción del autor.

⁸ Una indicación puede atisbarse, sin embargo, cuando dice que podemos errar “acaso en qué es lo que está coloreado o dónde está, o en qué es o dónde está lo que suena”. Referencias, por un lado, a uno de los aspectos cuantitativos o extensionales propios de un *sensible común*, como la ubicación; y, por otro lado, a algo que Descartes también ha situado en el campo de lo claro y distintamente concebible al modo de las cualidades primarias: la substancia, es decir, lo correspondiente a la pregunta “¿qué es?”.

exactamente lo que ocurre con las que Descartes llama “cualidades secundarias”. Pues bien, precisamente por eso resulta llamativo que entre los ejemplos que Descartes considera típicos de un error de percepción⁹ abunden los casos en que nos equivocamos al atribuir cierta figura o tamaño a un objeto, es decir, en la percepción de sensibles comunes. Así dice: “Pues varias veces he observado que una torre que de lejos me parecía redonda, de cerca la veía cuadrada, y que estatuas colosales levantadas en lo más alto de esas torres me parecían, vistas desde abajo, pequeñas figuras” (1641, VI, 13). Es decir que el propio Descartes da a veces sin querer (y sin reconocerlo) la razón a Aristóteles en esta cuestión.

Pero volvamos a lo central del punto 2 arriba mencionado como característica de la OOO. Lo esencial aquí es reconocer, como ya hizo Aristóteles, que las explicaciones *ex quo*, las que se limitan a explicar *de qué* constan, están hechas, constituidas, etc., no agotan la caracterización de las cosas. Ese tipo de explicación es lo que la tradición aristotélica llama *causa material*, y para Aristóteles tiene, entre otras, la limitación de que en realidad sólo considera las cosas desde el punto de vista de su generación¹⁰, es decir, de su *devenir*, dejando de lado su estructura actual, es decir, su *ser*¹¹. De ahí el conocido esquema hilemórfico *materia y forma*, causa material y causa formal, aplicado por Aristóteles a toda realidad¹² y complementado con la referencia al *motor* del proceso que da lugar a las cosas en términos absolutos (la *generación* propiamente dicha) o a la adquisición o pérdida por ellas de diversas propiedades, y a la *meta* o finalidad a la que apunta o se dirige el mencionado proceso (meta que, en el fondo, se

⁹ En realidad, como Descartes aclara en varias ocasiones, particularmente en las respuestas a las objeciones que se le hicieron a sus *Meditaciones*, el error no reside tanto en la percepción en cuanto tal como en el juicio sobre ella. En esto hay total concordancia con lo que dicen Aristóteles, Epicuro e incluso los antiguos escépticos (de ahí su propuesta de “suspender el juicio”). Pero lo que Descartes parece ignorar es que en la percepción de propiedades como el tamaño, la figura, etc. hay ya juicios e inferencias implícitos.

¹⁰ En efecto, pese a la apariencia de que decir *de qué* está constituida una cosa equivale a mostrar su naturaleza profunda, en realidad se trata de una explicación no *ontológica*, sino *ontogenética*, pues presenta esa cosa como mero *resultado* de un proceso de composición. Proceso que, como insistiremos más adelante, se queda siempre corto como explicación, pues tarde o temprano acaba siendo necesario recurrir a un *plus* explicativo, como pueden ser lo que modernamente se conoce como propiedades *emergentes* (con toda la problematicidad añadida que tiene este último concepto).

¹¹ Como heredero de la línea de pensamiento trazada por Platón, Aristóteles no podía dejar de atribuirle prioridad ontológica al *ser* frente al *devenir*. Conviene observar, no obstante, que la identificación, que gran parte del pensamiento posterior a Aristóteles ha establecido, entre el ser con lo *estático*, por un lado, y el devenir con lo *dinámico*, por otro, es completamente errónea. El ser propiamente dicho es, para Aristóteles, *acto*, *enérgeia*, dotado de un dinamismo intrínseco que nada tiene que ver con el *cambio*, con eso que Whitehead (1979) llamó gráficamente el “perpetuo perecer”.

¹² Con la excepción, si acaso, de hipotéticas formas puras, cuyos únicos ejemplos rastreables en sus obras serían los “motores” de las esferas celestes, que en todo caso merecen por parte de Aristóteles la denominación de actos puros más que la de formas puras.

identifica prácticamente con la estructura o forma adquirida por las cosas en la culminación de sus procesos de generación o de cambio).

Esta vieja idea aristotélica (que podríamos resumir diciendo que consiste en afirmar la irreductibilidad de la forma a la materia) encuentra en la OOO un desarrollo mucho más detallado. Sin negar realidad al nivel “micro” de las cosas, sostiene que hay que reconocer carácter real a todo aquello que entra en nuestro campo de experiencia, en todos los niveles de complejidad. El término aplicado en todos los casos es “objeto”. Y tan objeto es un átomo como un libro, un animal, una persona, un edificio, una institución o incluso un acontecimiento (la Segunda Guerra Mundial, pongamos por caso, sin que ello obste para que esté constituida a su vez por infinidad de otros acontecimientos-objetos de menor envergadura espacio-temporal).

Este planteamiento, más generoso seguramente, en la concesión del marchamo¹³ de realidad, que ninguno de los conocidos hasta ahora en toda la historia de la filosofía, rompe con varias restricciones heredadas de la tradición clásica, para la que no cualquier aspecto, parte o elemento de la realidad merece ser considerado realidad en sí mismo. De entrada, sin necesidad de llegar al “minimalismo” de las teorías atomistas antiguas y modernas, un presupuesto básico compartido seguramente por la mayoría de las corrientes filosóficas hasta hoy es que hay grados de realidad y que el grado máximo corresponde a los llamados *elementos* o entidades *elementales*. No es propiamente así en el caso de Aristóteles, pues si bien basa su cosmología en la teoría de los cuatro elementos de Empédocles (tierra, agua, aire y fuego, con la adición de un quinto elemento, el éter celeste), considera no obstante que las entidades en sentido propio, aquellas formas de ser que merecen plenamente la consideración de *reales*, no se reducen a los mencionados elementos (que Aristóteles, por supuesto, considera entidades; de ahí que les aplique el término οὐσία, que en latín se vertió sucesivamente como *essentia* y *substantia*; por eso el quinto elemento se llamó tradicionalmente *quinta essentia*). Además de los elementos, pues, Aristóteles consideró entidades (o, en su denominación tradicional, *substancias*) todos aquellos seres dotados de unidad y existencia independiente: fundamentalmente todos los seres vivos, pero también otras muchas cosas, naturales (los astros, por ejemplo) o artificiales (un ejemplo recurrente en su obra son las casas). La impronta de esa ontología aristotélica quedó indeleblemente fijada en las primeras gramáticas griegas y latinas y, a partir de ellas, en las de todas las lenguas indoeuropeas. Por eso nuestra categoría gramatical básica se llama todavía *substantivo*, del que las gramáticas tradicionales, estructuradas con arreglo a criterios semánticos (no sintácticos, como las más modernas), decían que era aplicable a “personas, animales o cosas”.

¹³ De uso común en algunos países de Hispanoamérica. En sentido amplio, puede entenderse “marchamo” como etiqueta, marca o sello. (Nota del Editor).

Objetos y relaciones. Una relación llamada conocimiento

Pues bien, como hemos visto más arriba, esa concepción amplia de lo que es real en sentido pleno es compartida y reforzada por la ontología de la que aquí nos ocupamos, tal como se expresa en el punto 2. Aunque los defensores de la OOO no siempre lo expliciten, los dos criterios básicos para la atribución de realidad plena a algo son los que arriba hemos visto empleados por Aristóteles: unidad e independencia (Aristóteles llama a lo segundo “separación”). Por eso Harman insiste, como un aspecto esencial de lo que él llama “objeto” (y que coincide, en lo fundamental, con lo que Aristóteles llama οὐσία, entidad o substancia), en su independencia, en el carácter autónomo de su existencia, para la que no es necesario, como tal, el entramado de relaciones que sin duda todo objeto mantiene con el resto de objetos del mundo. Entiéndase: no le es necesario para existir sin más, para dar razón de su presencia *actual*¹⁴ en el mundo, para ser *en sí* (la OOO reivindica sin reticencia alguna la *Ding an sich*, la *cosa en sí*, el *noúmeno* postulado por Kant).

En consonancia, también, con el criterio aristotélico y a diferencia del “elementalismo” tradicional arriba mencionado, la OOO adopta lo que algunos llaman una “ontología plana”, es decir, una visión de lo real que de entrada le atribuye a todo lo existente (y podríamos añadir, mutatis mutandis, a todo lo posible) un mismo tipo o grado básico de existencia. Una ontología no plana, en cambio, sería aquella que de entrada establece oposiciones tajantes entre niveles micro-macro, como el mencionado elementalismo, o entre ámbitos de realidad mutuamente incompatibles, caso, por ejemplo, del dualismo radical cartesiano mente-cuerpo, o pensamiento-extensión. Spinoza, por el contrario, es el ejemplo clásico de ontología plana, al reducir la extensión y el pensamiento a otros tantos de los (infinitos) atributos de una única substancia. Pero aclaremos enseguida que una ontología plana no tiene por qué identificarse sin más con una metafísica *monista*: la OOO de Harman, por ejemplo, frente a la substancia única de Spinoza postula la irreductible multiplicidad de los objetos del mundo, haciendo de la independencia o separación aristotélica un rasgo no ya del todo, sino de cada una de las partes en que de manera más o menos espontánea se nos presenta, fragmentada, la experiencia. Sólo que la OOO es mucho más dadivosa (y, por tanto, más “plana”) que la ontología de Aristóteles al repartir ése que podríamos llamar el don de la substancialidad, como hemos visto por los ejemplos de objetos citados tres párrafos más arriba y, sobre todo, como da a entender el punto 3 enunciado al principio de este texto.

El punto 3 puede ciertamente sorprender. A primera vista cualquiera podría pensar que se trata de algo así como de reivindicar, por ejemplo, la existencia real, en sentido literal,

¹⁴ Otra cosa sería, obviamente, la explicación del proceso o serie causal de acontecimientos que ha llevado a la aparición del objeto, secuencia de hechos que, sin embargo, ha dejado de formar parte del objeto considerado aquí y ahora.

de los Magos de Oriente (no de los personajes citados por el Evangelio de San Mateo, suponiendo que existieran realmente en aquella época como seres de carne y hueso, sino de los que presuntamente traen regalos a los niños de este y otros países la noche del 5 al 6 de enero). Ciertamente que no se trata literalmente¹⁵ de eso, de afirmar que esa noche actúan unos seres humanos semejantes a nosotros (aunque dotados de poderes sobrenaturales) que responden a esa denominación y que realizan físicamente (aunque sin duda “milagrosamente”) la generosa tarea que muchos niños creen que realizan. Se trata simplemente de reconocer que esa ficción, en la medida en que produce efectos reales en varios órdenes (en la mente de los niños, para empezar, pero también en el comportamiento de los muchos adultos que participan de los actos destinados a dar “vida” a la ficción), tiene un innegable grado de realidad. Como lo tienen las obras literarias, no sólo en cuanto a su soporte físico en papel o en circuitos electrónicos, ni tampoco sólo en cuanto presentes en la imaginación de sus lectores u oyentes, ni sólo en su registro en catálogos de bibliotecas, etc. ¿Dónde, entonces? En todo eso y en algo más. Un algo más que ciertamente se nos escapa. Pero que no se nos escapa mucho más que el conocimiento pleno de nuestra propia existencia, como veremos algo más adelante. Quizá el siguiente texto de Ortega y Gasset pueda darnos una pista:

‘Don Quijote’ no es ni un pensamiento 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 (1957: 262, Tomo 6).

¿Quiere esto decir que el precio a pagar por integrar la ficción en la realidad, en el mundo de los objetos, es multiplicar, no ya el número de objetos, sino el de mundos? La cuestión puede ser meramente nominal. No hay por qué entender ‘mundo’ en un sentido tal que presuponga la total *incomunicabilidad* entre distintos mundos, al modo en que muchos autores posmodernos hacen derivar, de Thomas Kuhn y su teoría sobre los cambios de paradigma en la ciencia, la tesis de la inconmensurabilidad entre modelos científicos, esquemas conceptuales y culturas enteras. Los “mundos” de que habla Ortega pueden perfectamente entenderse en un sentido análogo al que tienen en la obra de Giordano Bruno *L’infinito: universo e mondi*¹⁶, donde los mundos no son sino los astros, infinitos en número pero inmersos en el infinito receptáculo de un mismo universo común a todos ellos. Dando, pues, por sentado que la supuesta pluralidad de mundos no rompe la homogeneidad propia de la sana ontología que hemos caracterizado como “plana”, todo el problema reside en determinar qué hay de común y qué de específico en los mundos que Ortega llama, respectivamente, estético, físico y

¹⁵ Concepto, éste, de literalidad que reviste enorme importancia, como veremos al desarrollar el punto 4 de las características de la OOO enunciadas al principio.

¹⁶ Es frecuente alterar erróneamente el sentido de este título prescindiendo de los dos puntos después de ‘infinito’, en cuyo caso se debilita la idea de que el infinito es una propiedad tanto del universo en conjunto como del número de mundos que lo pueblan.

psicológico. Así como qué relaciones guardan entre ellos y si dichas relaciones establecen algún tipo de jerarquía entre ellos.

A primera vista, un orden jerárquico plausible entre un mundo estético, uno físico y uno psicológico sería aquel que situara en la base el físico y, apoyándose en él, el psicológico y el estético. Pero esa simple topología no aclara gran cosa, pues habría que caracterizar con mucha mayor precisión las relaciones que los unen. El fisicismo, justamente descartado por la OOO, no tiene nada que decir aquí, pues su “solución” consiste en negar la existencia propiamente dicha tanto a lo estético como a lo psicológico, reducidos ambos, sin resto alguno, a sus soportes físicos.

Pero sin caer en el fisicismo sí parece razonable considerar que, digamos, la masa y la energía conservan, a pesar de sus continuos cambios, un estatuto ontológico mucho más accesible a una descripción unívoca que la obra de arte o el estado mental. Lo cual se explica porque la realidad que es objeto formal¹⁷ de la física es la más simple y pobre en atributos, comparada con la que es objeto de cualesquiera otras formas de conocimiento (tanto científicas como no científicas). Los elementos y sus interacciones de los que habría que dar cuenta, por ejemplo, para describir adecuadamente un sentimiento de angustia o la naturaleza y función de una novela son infinitamente más numerosos y sutiles que los necesarios para describir adecuadamente la ebullición del agua.

Parecería, pues, que la jerarquía entre realidad física, realidad psicológica y realidad estética se establece a lo largo de una escala de menor a mayor complejidad y según una relación de inclusión: lo físico como elemento de lo psicológico y ambos como elementos de lo estético.

Pero en modo alguno hay que inferir de ahí que el paso de un nivel al superior sea simplemente el resultado de una adición, es decir, un mero crecimiento cuantitativo. De la misma manera que el reconocimiento de un rostro no se obtiene simplemente sumando rasgos sueltos (boca, nariz, ojos, orejas...), como se puede comprobar con los pasatiempos consistentes en adivinar a qué personaje conocido pertenece un rostro previamente troceado y cuyos trozos aparecen desordenados. Hasta que no se da la visión de conjunto, con todos los rasgos en su sitio, no se produce el reconocimiento. Y quienes al hacer el pasatiempo adivinan de qué rostro se trata lo consiguen porque tienen muy presente en la memoria dicho rostro al completo y son capaces, a la vista de

¹⁷ Es lamentable que la vieja distinción escolástica medieval entre *objeto material* (la “cosa en sí”) y *objeto formal* (el aspecto de la cosa considerado en cada caso) haya caído en desuso en el vocabulario filosófico habitual. Evitaría muchos equívocos. Pero ya se sabe que ‘moderno’ deriva de ‘moda’ y que lo nuevo tiende a enterrar lo viejo, no por peor, sino por viejo.

uno o varios trozos, de recordar el conjunto. En cambio, cuando se presenta fragmentado un rostro desconocido, es imposible imaginar el rostro completo.

Para Graham Harman, y exactamente al revés de lo que postula el fisicismo, el nivel sobre el que mejor puede operar la filosofía y, por tanto, el nivel ontológico fundamental entre los tres mencionados es el estético. En efecto, es en él donde la realidad se presenta en su máxima complejidad, donde ningún aspecto de ella es suprimido o reducido y, por tanto, donde el objeto se ofrece al pensamiento en plenitud, con toda su riqueza.

Y aquí es donde cobra sentido el cuarto rasgo que caracteriza a la OOO: la renuncia al literalismo o a la literalidad. Se entiende por tal el principio según el cual hay una forma adecuada o “recta” (según la clásica distinción semántica “sentido recto” /vs/ “sentido oblicuo”) de describir un objeto, y todo enunciado verdadero acerca de éste debe adoptar esa forma. Dicha formalidad alcanza su máximo rigor en el lenguaje científico, pues éste aspira al mayor grado posible de univocidad y una expresión se considera tanto más literal cuanto más unívoca.

Pero lo cierto es que, tal como sostiene Harman, por muy exento de ambigüedades, por muy coherente que sea y bien estructurado que esté un lenguaje, siempre fracasa si lo que se exige de él es que nos dé acceso a la realidad tal como es. Y no está solo en su fracaso: en efecto, ya la percepción sensorial, tal como vio Kant, se queda, por así decir, a las puertas de los objetos que esperamos que nos dé a conocer, sólo nos brinda *fenómenos*, *apariencias* o, según la iluminadora alegoría platónica, *sombras* de las cosas. De modo que el lenguaje, que está todavía un paso más lejos de la realidad que la experiencia sensorial (aunque en cierto sentido está más cerca, como veremos), con más razón tiene que frustrar nuestro afán de conocimiento pleno.

No es la OOO una variante más de irracionalismo o escepticismo, actitudes éstas recurrentes a lo largo de la historia de la filosofía, debido precisamente a las insalvables dificultades con que topa nuestro natural afán de conocer. Es simplemente una variante de realismo moderado, es decir, de la convicción de que existen realmente cosas más allá (o, en el caso de esas “cosas” que somos nosotros mismos, *más acá*) de los fenómenos, y que nuestras facultades cognitivas “envuelven”, como si dijéramos, las cosas pero no “penetran” en ellas.

Puede parecer que esa barrera es sorteada o derribada por la llamada introspección, incluso por cualquier experiencia que tenga por objeto al propio sujeto de ella. Pero no es así. O lo es sólo al precio de que lo que encontramos al otro lado de la barrera es simplemente una *representación*, pero no la *presentación* desnuda, sin envoltorio alguno, de lo que queremos captar. Unas reflexiones de Ortega y Gasset, extraídas del mismo texto citado más arriba, nos serán nuevamente de ayuda. Habla el autor del

conocimiento que podemos tener de algo tan íntimamente ligado al sujeto cognoscente como el dolor:

¿Cómo expresaríamos de un modo general esa diferencia entre la imagen o concepto del dolor y el dolor como sentido, como doliendo? Tal vez haciendo notar que se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor que no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por una sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen; en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler (1957: 252, Tomo 6).

En efecto, “Cuando yo siento un dolor —dice Ortega—, cuando amo u odio yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando” (*loc. cit.*). Y prosigue:

Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve el otro 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 (1957: 252-253, Tomo 6).

En el conocimiento *explícito* de la propia experiencia se produce, pues, un desdoblamiento del sujeto, que impide el acceso directo, inmediato (es decir, sin intermediarios), del *yo* al *yo mismo*:

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 y viceversa: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo (Ortega y Gasset, 1957: 253, Tomo 6).

No se trata, por supuesto, de algo que haya descubierto Ortega. En Plotino, por ejemplo, leemos:

El contemplante ¿cómo se conocerá a sí mismo en lo contemplado, puesto que se identifica con el contemplar? No puede darse la contemplación en lo contemplado¹⁸. Más bien, al conocerse a sí mismo de ese modo, se pensará como contemplado, y no como contemplante. Así que no se conocerá a sí mismo del todo ni entero. Al que vio, lo vio como contemplado y no como contemplante, y así, habrá visto a otro, pero no a sí mismo¹⁹.

¹⁸ Es decir, el que contempla y su acto, la contemplación, en cuanto *activos*, no parece que puedan reconocerse en algo *pasivo* como es lo contemplado.

¹⁹ Πῶς ἑαυτὸν γινώσεται ὁ θεωρῶν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τάξας ἑαυτὸν κατὰ τὸ θεωρεῖν; οὐ γὰρ ἦν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τὸ θεωρεῖν. ἢ γνοὺς ἑαυτὸν οὕτω θεωρούμενον ἀλλ’οὐ θεωροῦντα νοήσει· ὥστε οὐ πάντα

Permítaseme, en la misma línea, un par de autocitas:

Como muestra la más elemental retrospección²⁰ sobre nuestros actos de conocimiento de cualquier clase, nuestro Yo, en el momento de conocer algo, queda, por así decir, embargado por su objeto, plenamente “absorbido” —*absorto*— en él. Observación ésta, por cierto, que priva de toda base al *cogito* cartesiano como garante de una presunta intuición de nuestro Yo en el acto mismo de pensar cualquier cosa; pues si así fuera, es decir, si cada acto de pensamiento nos pusiera, a la vez que ante la consideración de su objeto, ante la consideración de él mismo como tal acto (...), se produciría una escalada sin límite de actos de pensamiento superpuestos, una monstruosa inflación de la mente, a saber: pensar X implicaría pensar que se piensa X y, por tanto, pensar que se piensa que se piensa X, y así hasta el infinito (2018: 27).

Por ello:

El *cogito* cartesiano no puede garantizar su propia existencia sin salir de sí mismo, sin proyectarse en una representación de su acto que *no* es su propio acto y que, por tanto, *no es él mismo*, ya que su naturaleza es precisamente la de un acto²¹. Acto doble, además: activo productor, por un lado, de la representación y pasivo registrador o perceptor, por otro lado, de ella (he ahí, insoslayables, las dos caras, funciones o naturalezas²² asignadas al intelecto por Aristóteles) (Candel, 2018: 50).

Sigue Ortega:

De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una cosa tenemos relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. Cuando decía que en el “yo ando” nos referíamos a un andar que fuera visto por su interior, aludía a una relativa interioridad; con respecto a la imagen del moverse un cuerpo en el espacio es la imagen del movimiento de mis sensaciones y

οὐδὲ ὅλον γνῶσεται ἑαυτὸν· ὄν γὰρ εἶδε, θεωρούμενον ἀλλ’ οὐ θεωροῦντα εἶδε· καὶ οὕτως ἔσται ἄλλον, ἀλλ’ οὐ ἑαυτὸν ἑωρακώς. PLOTINO (1977, V 3, 5, 10-15). Versión española de Jesús Igal.

²⁰ Al decir aquí “retrospección” en lugar de “introspección” ya se da a entender que hay un desfase entre el acto de conocer y el conocimiento de ese acto.

²¹ O, mejor, una fuente de actividad; pues tampoco se circunscribe la naturaleza del Yo a ninguno de sus actos, ni siquiera a la totalidad de éstos.

²² Se alude, naturalmente, a la distinción aristotélica entre “entendimiento agente” y “entendimiento paciente”. Precisar el grado de autonomía ontológica de ambos aspectos es una de las tareas inacabadas de la tradición filosófica hasta nuestros días. Véase al respecto: (Alejandro de Afrodisia, 2013: 8-11).

sentimientos como una interioridad. Pero *la verdadera intimidad* que es algo en cuanto ejecutándose está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno. La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar imaginativo, y sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud (1957: 254, Tomo 6).

No sólo la intimidad de las cosas —nosotros mismos incluidos— a la que alude Ortega se nos escapa cuando tratamos de aprehenderla, sino que incluso suele estar ausente la conciencia de ese hiato insalvable entre “contemplante” y “contemplado”, como dice Plotino. Ambas cosas quedan oscurecidas por el lenguaje en tanto mayor proporción cuanto más estandarizado, coherente y unívoco es el sistema de signos que lo constituye. Lo que en realidad nos brinda un lenguaje bien organizado (cuyo paradigma es el lenguaje científico) es un entramado de *relaciones* entre cosas, no las cosas mismas. En cambio, como sostiene convincentemente Harman, en línea con Ortega, aquello a lo que aspiramos es a “penetrar” en los objetos, no simplemente a compararlos y conectarlos unos con otros: “La intimidad (...) es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud” (Ortega y Gasset, 1957: 254, Tomo 6). Y lo primero que hay que saber es que esa contemplación “por dentro”, aunque así la llamemos, no se da realmente. Ciertos autores medievales —como Tomás de Aquino— atribuían erróneamente al verbo latino *intelligere*, “entender”, una etimología que hacía de éste un compuesto derivado de *intus*, “dentro” y *legere*, “leer”, según lo cual significaría “leer el interior” de las cosas; nada más lejos de la verdad: *intelligere* deriva de *inter-legere*, “ligar o relacionar entre sí” las cosas. Así que, lamentablemente, como en las citas precedentes queda claro, el acceso a la intimidad de las cosas aludida por Ortega es imposible... salvo quizá proyectando en ella nuestra propia intimidad. Eso es lo que, siguiendo también a Ortega, afirma Harman que sucede en la experiencia estética. Pero veamos hasta qué punto.

La metáfora: apertura del lenguaje al ser

En efecto, Ortega, según Harman, sostiene que el reino de lo nouménico al que se refiere Kant no nos está totalmente vedado, pues es virtud del arte abrirnos una ventana por la que asomarnos a él. ¿Cómo? Presentando las cosas de tal manera que truequen su aspecto anodino por otro sugerente, sorprendente incluso. Para lo cual se trata, por así decir, de sacarlas de su “lugar natural” dentro del campo de la experiencia a fin de que la trama de relaciones ordinarias en que están inmersas deje de absorber todo su ser, deje de hacerlas irrelevantes dentro de un conjunto cuyos límites no alcanzamos a ver, para volverlas “especiales”, o mejor, “únicas” e “irrepetibles”, en una palabra, *individuales*.

Más precisamente: el objeto de arte (en el que la ficción como parte *sui generis* de la realidad tiene un papel crucial), en virtud de su “descolocación” respecto del entorno, nos hace cobrar conciencia de que hay en él algo más que apariencia, más que una sombra proyectada sobre una pantalla tras la cual no hay nada. Los objetos ordinarios, en cambio (salvo que los contemplemos con esa mirada “estética” con que miramos las obras de arte), no reivindicán su ser profundo y exclusivo, no nos asaltan con su individualidad irreductible a cualquier trama de conexiones, sino que se deslizan ante nuestros sentidos como una procesión de máscaras sin cuerpo, reducidos a meros “haces de impresiones”, como quería Hume.

Pero ¿acaso el arte nos pone realmente en contacto con la *substancia* de las cosas que subyace al envoltorio de propiedades que de ellas percibimos? No ciertamente; como reconoce Ortega, no nos revela “el secreto de la vida”: sólo nos hace adquirir la certeza de que ese “secreto” está ahí, aunque no lleguemos a tocarlo. ¿De dónde viene, pues, la certeza? Ortega dice que del placer estético, que hace que *parezca* que la intimidad de las cosas se abre ante nosotros. En realidad ni siquiera es necesario que el sentimiento estético sea de placer: basta con la *perplejidad* producida por la anomalía que el arte introduce en lo consabido y ordinario (como señala Kant y, con él, todos los que han tratado de lo bello y lo sublime o *elevado*²³, hay efectos estéticos agradables y efectos que se expresan mejor con el término *pasmo*).

Pero si todo se redujera, como dice Ortega, a una nueva *apariencia*, la de que la intimidad de las cosas se nos hace manifiesta (sabiendo como sabemos que eso es imposible), seguiríamos en el fondo de la caverna. ¿Qué es lo que diferencia esa apariencia de las que cotidianamente presentan las cosas ordinarias, hasta el punto de —presuntamente— hacernos ver a través de ella la entraña de las cosas? Nada salvo que, como adelantábamos al final del apartado anterior, lo que hace el sentimiento estético al rasgar la cubierta ordinaria y previsible de los objetos es introducir, proyectar a través de la hendidura nuestro propio Yo y ver a partir de ese momento los objetos como dotados también cada uno de su “Yo” respectivo.

Pero ¿qué adelantamos con eso si, tal como hemos visto más arriba al refutar la argumentación cartesiana en torno al *cogito*, nuestra incapacidad para aprehender el propio Yo no es menor que la de aprehender la realidad en sí de las cosas que nos rodean? Sencillamente, lo que adelantamos es que esa proyección del Yo en las cosas nos permite estar tan seguros de la existencia independiente (o separada) de los objetos externos como lo estamos de nuestra propia existencia, aunque ni de la una ni de la otra seamos capaces de poseer un conocimiento explícito que vaya más allá de una mera representación vicaria. Porque en último término —y aquí está la clave del asunto— la certeza no es un *conocimiento*, sino un hecho precognoscitivo, un *sentimiento*: el sentir general en que se sustenta toda sensación concreta, la atmósfera

²³ Cf. Immanuel KANT (1764).

en la que respira la conciencia *habitual* previa a todo conocimiento *actual*. Quizá convenga recordar aquí que Aristóteles fundamenta la posibilidad del conocimiento propiamente dicho, el conocimiento riguroso, incluido el más riguroso de todos, el científico, no en una imposible —por infinita— cadena de demostraciones, sino en la *intuición*, intuición que en el griego de la época, significativamente, se designaba con el mismo término que el entendimiento: νοῦς²⁴:

El principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia (...) y el principio del principio (Aristóteles, 1831b, II, 100b 13-16).

La importancia de lo que acabamos de señalar es vital tanto para el conocimiento en general como para la ontología en particular (“vital” literalmente hablando, pues sin el fundamento de esa intuición, no habría conocimiento de nada y la vida sería sueño sin posible despertar). El sentimiento estético es el paradigma de la intuición que nos enraíza en la certeza de la existencia, certeza que es la premisa mayor del razonamiento que permite refutar el empirismo radical y el fenomenismo²⁵ y afirmar el ser de las cosas más allá de su mero parecer. En el bien entendido de que se trata aquí de una demostración que no es posible obtener directamente, como pretendía Descartes a través de la presunta transparencia del *cogito* a sí mismo, sino de una demostración indirecta que adopta la forma de refutación de quienes niegan el ser objetivo, al modo como Aristóteles refuta en el libro Gamma de la *Metafísica* a quienes niegan el principio de no contradicción.

El rechazo del “literalismo” por la OOO es perfectamente coherente con lo que acabamos de exponer, pues los sentimientos en general, y el estético en particular, son tan innegables como “inafirmables”, pues es inútil todo intento de describirlos mediante el lenguaje formalmente estructurado, apto sólo para la designación de objetos externos observables por los interlocutores o para la formulación de conceptos cuya estructura está calcada sobre las propias estructuras semánticas y sintácticas del lenguaje natural y —no digamos ya— de los lenguajes formales. Por eso Peter Munz, en una obra relativamente antigua pero cuyas tesis son perfectamente vigentes, tras sostener que los sentimientos y sensaciones (“feeling-states”, que traduciremos por

²⁴ Cosa que, aunque neguemos la existencia de una supuesta “intuición intelectual” (es decir, una intuición que nos ponga en contacto inmediato con presuntas realidades ultrasensoriales, puramente inteligibles), tiene su fundamento en el hecho de que el acto de comprensión, de *entender* un concepto, un argumento, etc., comporta también un cierto carácter intuitivo, al ser instantáneo y sintético, no descomponible como tal en fases ni partes (aunque, obviamente, para llegar ahí habremos tenido que pasar por varias fases y combinar distintas partes, como ocurre en toda forma de razonamiento o reflexión).

²⁵ Que es como en realidad debería llamarse la corriente filosófica habitualmente designada, por calco de la lengua inglesa, como “fenomenalismo” (cf. la nota 3 *supra*).

“estados sensoriales” en aras del mayor paralelismo posible con el original) sólo pueden ser aludidos mediante símbolos, no descritos con palabras, afirma:

La idea de la simbolización de los estados sensoriales es fundamental para nuestra tesis. Ocurre, no obstante, que muy poco puede decirse al respecto. Es posible demostrar, como yo he intentado hacer, que los estados sensoriales han de simbolizarse más que describirse literalmente. Por lo demás, sólo cabe insistir en que el concepto de significado en dicha simbolización es en sí mismo indefinible. O bien un símbolo significa algo o bien no significa nada. Quizá se podría añadir que la presencia de dicho significado suele venir indicada por un estado de claridad e iluminación en el que uno identifica el estado sensorial. Pero como el estado sensorial mismo no puede describirse con propiedad mediante unas cuantas palabras, resulta imposible explicar que “tal o cual” estado sensorial está simbolizado por un árbol bajo el sol. En efecto, es precisamente nuestra incapacidad para decir qué es ese “tal o cual” lo que hace necesario recurrir a la simbolización. Por lo demás es muy posible ver diferencias en los símbolos; pero no es igualmente posible expresar en unas cuantas palabras las diferencias en los estados sensoriales que aquéllos simbolizan (Munz, 1964: 59).²⁶

Ahora bien, el hecho de que para los sentimientos no haya descripción lingüística adecuada se debe a que de un sentimiento es imposible obtener un conocimiento propiamente dicho —tal como dábamos a entender más arriba al contraponer sentimiento y conocimiento—, pues el conocimiento propiamente dicho implica *objetividad* y, por tanto, una aprehensión con contenido —como quería Descartes— *claro y distinto*: estrictamente delimitado frente a otros contenidos y con rasgos característicos perfectamente detallables. Nada de eso se da en los sentimientos (o “estados sensoriales” en general): sus límites son siempre imprecisos y es imposible analizarlos en detalle. Lo cual vale, por supuesto, no sólo para la vivencia sensorial interna, cuya manifestación básica y más elemental es lo que en fisiología se llama *propiocepción*, sino también para las sensaciones provocadas por estímulos externos, cuyos límites respectivos se van fijando desde la infancia a lo largo de un proceso paulatino de aprendizaje en el que el lenguaje como vehículo de comunicación intersubjetiva desempeña el principal papel “fijador”.

Pero conviene distinguir aquí el lenguaje “en estado naciente” del lenguaje establecido, incorporado al uso habitual de los hablantes o escribientes. Todo signo lingüístico ha tenido un primer uso (generalmente imposible de rastrear) para luego hacerse habitual. En su primer uso, todo término viene a ser una *metáfora*, es decir, una “traslación” (que eso significa etimológicamente el término griego μεταφορά) de un contenido sensorial (visual, auditivo, etc.) a otro diferente, v.g.: el sonido ‘trueno’ o su equivalente gráfico aplicado (“trasladado”) al ruido que parece surgir de las nubes

²⁶ Traducción de Autor.

durante una tormenta. Esa traslación tiene, en su momento inaugural, el efecto de una *revelación*, efecto sentido continuamente por los niños en el proceso de aprendizaje de la lengua materna. Efecto que, como es obvio, se atenúa hasta extinguirse pasado cierto tiempo de uso de los términos aprendidos, lo que constituye un rasgo “entrópico” común a todo instrumento, cuya función es inseparable del desgaste causado por el uso. Pues bien, la metáfora literaria —que Ortega considera el prototipo del objeto estético— no es más que la renovación o reviviscencia de aquel sentimiento de revelación original que se da en el aprendizaje, revivido mediante la alteración del uso habitual de las palabras para construir, mediante sintagmas novedosos, imprevistos contenidos semánticos que renueven el viciado aire de los estereotipos sin vida que, como capas de polvo, ocultan el brillo del metal precioso de nuestras vivencias, es decir, de la *existencia* (no porque existencia y vivencias se identifiquen, sino porque éstas presuponen necesariamente aquélla y a su modo la revelan, aunque no al revés).

Con esto no hemos dicho sino que el lenguaje es, *per se*, metafórico. Pero las metáforas que lo constituyen se van desgastando hasta caer en la literalidad. Es decir que una expresión literal no es más que una metáfora desgastada, un significante cuyo significado se ha reducido al mínimo, hasta el punto de diluirse en el flujo del discurso, el cual a partir de ahí, para no quedarse también él sin significado (sin sentido), ha de recurrir, o bien al expediente trivial de hacerse *ostensivo*, es decir, apoyarse en datos inmediatamente observables, o bien al más elaborado —y arriesgado— de enroscarse sobre sí mismo para construir conceptos más y más complejos en los que el esfuerzo exigido por su comprensión constituya una nueva experiencia significativa.

El ser-verdad al que aspira el conocimiento (aquel ser sin sujeto ni predicado que nos fue desvelado/revelado por Parménides —padre quizá involuntario de la ontología²⁷— como “corazón de la verdad bien redonda”) es sin duda el blanco al que apuntan todos los actos (no sólo humanos). Que permanezca sistemáticamente más allá de lo que directamente percibimos y deseamos no es pretexto para declarar inútil todo esfuerzo teórico y práctico, tal como el nihilismo, siempre al acecho de nuestra mente a la espera de su desfallecimiento, sostiene, apoyado por sus fieles colaboradores, el escepticismo

²⁷ Mucho se ha discutido sobre la finalidad que perseguía el Eleata al escribir su célebre poema a modo de pequeña epopeya del saber. Pero cada vez parece estar más claro que parte, al menos, sustancial de su propósito fue proponer una nueva cosmología superadora de todas las conocidas hasta entonces, insatisfactorias para él, según él mismo apunta, porque eran incapaces de dar una visión unitaria del universo, cuyos aspectos contrarios, aparentemente incompatibles, la mayoría de los humanos, como si pensarán “con dos cabezas” (fr. DK6 B 5), eran incapaces de conciliar. Que de dicha cosmología se conserven menos y más breves fragmentos que del resto de los temas tratados en el poema, particularmente de lo que me atrevo a llamar “ontología”, cabe explicarlo seguramente porque dejaron de interesar al quedar su “ordenación del mundo” (διάκοσμον, como la llama Plutarco) superada muy pronto por las cosmologías nacidas en el seno o el entorno de la Academia platónica, obra del propio Platón, de Heráclides, Eudoxo, Calipo o Aristóteles). Sobre la cosmología parmenídea véase, por ejemplo: (Bredlow, 2010: 275-297; 2013: 5-22) y Id. - (Calvo, 2018). Sobre el lugar de la ontología en el texto de Parménides, cf. el Apéndice I de (CANDEL, 2018): “Ser, verdad y misterio: el poema de Parménides”.

y el relativismo. Ni es excusa para refugiarse en el pancismo posmoderno que, en lugar de igualar la verdad a cero, la multiplica al infinito, repartiéndola a diestro y siniestro, lo que es otra manera, más insidiosa, de negarla. Por eso es reconfortante observar síntomas de regreso al realismo (un realismo ciertamente no ingenuo) como el representado por la OOO. Intentos de recuperar la vigencia de una ontología digna de tal nombre, centrada en lo que las cosas son *en sí*, no en lo que son *para nosotros* ni en lo que son *entre sí*²⁸. Una ontología que, sin dejar de reconocer la imposibilidad de romper la envoltura fenoménica de los objetos (más allá de aproximaciones como la permitida por la experiencia estética²⁹), afirme con rotundidad que *hay objetos* irreductibles a los *aspectos* que éstos presentan, cosas que *son* y no sólo *parecen* y que están ahí tanto cuando las miramos como cuando dejamos de hacerlo y desde mucho antes de que empezáramos a mirar. Empeño que no tiene nada de irracional, sino que responde a una exigencia de la razón misma, como vieron los griegos fundadores de la empresa filosófica y siguieron viendo la gran mayoría de sus herederos. Como ve también la mayoría a la que su ignorancia en materia filosófica la salva de caer víctima de la sofística moderna y posmoderna (porque es preferible la ignorancia a la falsa conciencia).

Esta concepción, pues, está a años luz de cualquier forma de irracionalismo. Que nos veamos forzados, por honestidad intelectual y para huir de los “sueños visionarios” contra los que nos previno el sabio de Königsberg, a sostener que la realidad en sí no es fenoménica (directamente perceptible) sino nouménica (sólo pensable o inferible³⁰), lo cual la convierte, para nuestras capacidades cognoscitivas, en un relativo *misterio*, no hace automáticamente de nosotros unos “místicos”, esotéricos o cultivadores —como dice Harman— de una especie de “teología negativa” aplicada a la realidad³¹. No hay esoterismo alguno en decir que el ser de las cosas queda más allá de lo sensorialmente perceptible en ellas y que sólo indirectamente podemos concebirlo mediante el entendimiento. Esotérico sería, en cambio, pretender que hay procedimientos

²⁸ Sin que, por supuesto, sea lícito cortar todo nexo entre los objetos como parte de la comprensión de éstos. Porque el *ser* de un objeto es ciertamente *intrínseco* y exclusivo de éste. Pero como también es ése el caso para todos los demás, el ser los conecta a todos *desde dentro*. La ciencia, por su parte, debe conformarse con descubrir esos nexos entre objetos, sus relaciones mutuas, prescindiendo de si éstas son meramente extrínsecas o constitutivas: con constatar si son o no sistemáticas y regulares tiene bastante para cumplir su función. Sólo la filosofía no se queda ahí y busca, por ejemplo, aquel “algo más” que mencionábamos antes al preguntarnos qué es lo que da entidad a una ficción o a una obra de arte además de sus componentes físicos y psicológicos. Lo busca y, por supuesto, no lo encuentra. Pero sin embargo lo postula, porque sin eso no encontraría nada de lo que sí encuentra.

²⁹ Razón por la que Harman, por ejemplo, considera la estética como “la raíz de toda la filosofía”.

³⁰ No parece que se haya reparado demasiado a menudo en la etimología de ‘nouménon’, participio pasivo del verbo griego *noeîn*, “concebir con el entendimiento”.

³¹ Se denomina “teología negativa” la corriente de pensamiento inaugurada por el anónimo autor cristiano del siglo VI conocido erróneamente durante mucho tiempo como Dionisio Areopagita —de ahí que hoy se lo conozca como Pseudo-Dionisio—, según la cual no podemos decir de Dios lo que es, sino sólo lo que *no es*. Dicha doctrina fue compartida y desarrollada por muchos pensadores posteriores, particularmente por Juan Escoto Erígena o Eriúgena.

prácticos, como ciertos rituales o técnicas de meditación, que permiten alcanzar una especie de “unión espiritual” con la realidad profunda de las cosas. Lo más aproximado a semejante vía de acceso privilegiado al misterio de lo real es, repito, lo que hemos visto al hablar de la experiencia estética.

Desgraciadamente, la confusión a la que acabamos de aludir está muy extendida, y no es infrecuente ver cómo las publicaciones de filosofía expuestas en las librerías están —si están— dentro o al lado de las secciones de “espiritualidad”, “religión” o “autoayuda”. Eso, por un extremo. Por el otro, la consabida filosofía “antimetafísica” en sus múltiples variantes: positivismo cientificista, relativismo socio-cultural, etc. Pero forma parte del destino de la filosofía —y es prueba indirecta de su grandeza— el que casi todo el mundo la elogie en abstracto y en cambio le salgan tantos enemigos —o falsos amigos— en cuanto se pone uno a filosofar en concreto. Por nuestra parte consideramos preferible ser atacados por realistas a serlo por lo contrario. Aunque sólo sea por una razón: quien ataca al realista negando la realidad hace irreal, y por tanto inocuo, su propio ataque. No hay ratón más ridículo que el parido por los estériles montes del antirrealismo a los que tantos supuestos filósofos se han encaramado estos últimos tiempos. **¶**

BIBLIOGRAFÍA:

ALEJANDRO DE AFRODISIA (2013). *Del alma (suplemento)*, versión española de Bredlow, Luis y Candel, Miguel., Saarbrücken: Akademiker Verlag.

ARISTÓTELES (1831a). *De anima (Opera omnia, vol. I, ed. I. Bekker)*, Berlín.

ARISTÓTELES (1831b). *Analytica posteriora, (Opera omnia, vol. I, ed. I. Bekker)*, Berlín.

AUBENQUE, Pierre (1966). *Le problème de l'être chez Aristote* París: P.U.F.

CANDEL, Miguel (2018). *Ser y no ser. Crítica de la razón narcisista*, Barcelona: Montesinos.

BREDLOW, Luis (2010). “Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides”, *Emerita* LXXVIII 2.

BREDLOW, Luis (2013). “Parménides científico y las opiniones de los mortales (apuntes para una nueva interpretación)”, *Méthexis* XXVI.

- BREDLOW, Luis y Calvo, Agustín (2018). *Parménides*. Zamora: Lucina.
- DESCARTES, René (1641). *Meditationes de prima philosophia* [Meditaciones metafísicas]. París.
- EPICURO (1960). *Epistula ad Herodotum (Opere)*, Turín, Einaudi.
- FURLEY, David (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- HARMAN, Graham (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.
- HARMAN, Graham (2005). *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
- HARMAN, Graham (2007). *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*. Chicago: Open Court.
- HARMAN, Graham (2010). *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester (RU): Zero Books.
- HARMAN, Graham (2011). *The Quadruple Object*. Winchester (RU): Zero Books.
- HARMAN, Graham (2016). *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge (RU).
- HARMAN, Graham (2018). *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. Reino Unido: Pelican Books.
- KANT, Immanuel (1764). *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime]. Königsberg.
- LUCRECIO (1900). *De rerum natura* (ed. C. Bailey). Oxford: Clarendon.
- MUNZ, Peter (1964). *Relationship and Solitude*. Londres: Eyre & Spottiswoode.
- ORTEGA y Gasset, José (1957). *Ensayo de Estética a manera de prólogo (1914) (Obras Completas, tomo 6)*. Madrid: Revista de Occidente.

PLOTINO (1977). *Opera* (vol. II, *Enneada V*). Oxford: Clarendon.

WHITEHEAD, Alfred (1979). *Process and Reality* [Proceso y realidad]. Nueva York: The Free Press.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>