

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**EL SER IDEAL EN TRES FILOSOFOS
CONTEMPORANEOS**

HUSSERL, HARTMANN Y HEIDEGGER



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

TESIS QUE PRESENTA

FERNANDO SALMERON ROIZ

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFIA

MEXICO, D. F., 1965.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E.

Nota Preliminar.

Primera Parte.

Husserl y la Idealidad de la Significación

- 1.- La crítica del Psicologismo.
- 2.- Expresión y significación.
- 3.- La unidad ideal de la especie.
- 4.- La intuición sensible y la intuición categorial.
- 5.- Hechos y esencias.
- 6.- Las esencias y la fenomenología.

Segunda Parte.

El ser ideal en la Metafísica del conocimiento de N. Hartmann

- 1.- El problema del conocimiento y la metafísica.
- 2.- Fenomenología y aporética.
- 3.- Ontología y gnoseología.
- 4.- La esfera lógica y las esferas ontológicas.
- 5.- La cosa en sí, lo irracional y la esfera lógica.
- 6.- Conocimiento a priori y conocimiento a posteriori.
- 7.- Conocimiento de los objetos ideales. Ser ideal y ser real.
- 8.- Irrealidad e Idealidad.
- 9.- El conocimiento de los objetos ideales.
- 10.- Los problemas de la aprioridad ideal.
- 11.- El sistema de dos instancias en el conocimiento de lo ideal.
- 12.- El criterio de verdad en el conocimiento de lo ideal.
- 13.- Lo irracional y los límites de la evidencia.
- 14.- Sobre la ontología y la metafísica del conocimiento a priori.

Tercera Parte.

Los fundamentos ontológicos de la verdad en "El Ser y el Tiempo" de Heidegger.

- 1.- El análisis del mundo circundante.
- 2.- El sentido como estructura del ser-ahí.
- 3.- El habla y el lenguaje. Los fundamentos de la verdad.

Consideraciones Finales.

Notas.

Bibliografía.

NOTA PRELIMINAR.

El presente trabajo constituye un intento de reconstruir ciertos momentos culminantes de la trayectoria del problema del ser ideal en el pensamiento contemporáneo de lengua alemana. Viejo asunto que encontró -- nuevos tratamientos en Brentano y Meinong, amplios desarrollos dentro del neokantismo y especialmente dentro del movimiento fenomenológico y, por fin, entró en aguda crisis con la aparición de alguna de las obras fundamentales del existencialismo. Hemos indicado que el tema no es nuevo, hay que añadir que tampoco ha permanecido limitado a las corrientes del pensamiento de lengua alemana, ni siquiera a aquellas de otras lenguas que constituyen sus derivaciones o que presentan algunas afinidades con ellas. La filosofía de lengua inglesa, por ejemplo, ha abordado el asunto teniendo en cuenta el desarrollo de ciertos motivos de su propia tradición. Pero es indudable que la trayectoria del tema del ser ideal en el pensamiento de lengua alemana, ofrece momentos de entusiasmo y plenitud que aseguran el interés de una reconstrucción histórica, aunque fuera parcial, de la discusión filosófica sobre el asunto.

Dentro del movimiento fenomenológico destaca la obra del fundador, Edmundo Husserl, quien pasa por ser el gran restaurador contemporáneo de los entes ideales. Uno de los momentos de plenitud y de entusiasmo por el tema del ser ideal, puede registrarse sin duda alguna en la obra de Nicolai Hartmann que hace llegar algunas tesis a extremos que probablemente no había previsto el iniciador de la fenomenología. Los trabajos de Martín Heidegger aparecen también dentro del mismo movimiento guiado por Husserl, aunque en verdad encierran críticas demoledoras en contra de algunas de las posiciones fundamentales del maestro, en es-

pecial las que tienen relación con el problema del ser ideal. Esta breve indicación parece suficiente para sostener que la elección de estos tres filósofos contemporáneos en torno al tema señalado no procede de una decisión arbitraria.

Pero aún habría que añadir algo más: el estudio conjunto de pensadores pertenecientes a una misma tradición permite eliminar el análisis de una serie de antecedentes, supuestos y temas conexos, que de otra manera serían indispensables para hacer inteligibles las diferencias. Los filósofos elegidos, en cambio, nos permiten acercarnos directamente a la cuestión del estatuto ontológico del ser ideal sin otra cosa que meras alusiones a sus respectivas filosofías, y concentrar la atención solamente en este punto. Nos interesa precisamente la cuestión del estatuto ontológico del ser ideal en su conjunto, sin entrar en las distinciones y detalles conexos que pudieran plantear otras diferencias de matiz en cuanto a las especies y formas de lo ideal, salvo en los casos en que resulten indispensables para ilustrar tesis más generales. Con esta limitación, intentaremos enfrentar las tesis de los tres filósofos alemanes sobre el ser ideal, como un ensayo para esclarecer un pequeño tramo de la historia de este tema en la filosofía contemporánea.

Hay, además, otra limitación importante. No se ha considerado indispensable hacer un estudio de la obra entera de cada uno de los autores. Se han elegido aquellas obras que, siendo capitales para el tema, puede decirse que constituyen un capítulo cerrado de discusión. La enseñanza que puede derivarse de un estudio de esta naturaleza, no se fundamenta tanto en la consideración exhaustiva de las circunstancias históricas o de la evolución intelectual de cada uno de los autores tratados, como en el mero enfrentamiento de determinadas tesis filosóficas en conflicto. Es

indudable que Husserl volvió a ocuparse del tema del ser ideal en escritos posteriores a los que aquí estudiamos; con Hartmann sucedió lo mismo, porque volvió sobre el tema en sus escritos sobre ética, en sus ensayos históricos y en su gran tratado de ontología; en cuanto a Heidegger, nadie ignora que la dirección inaugurada por él siguió por muchos caminos el análisis crítico de la cuestión. Pero el estudio de todos estos desarrollos que pudiera ser un complemento indispensable de un punto de vista estrictamente histórico, resulta secundario frente a las enseñanzas que un análisis parcial puede derivar de la consideración meramente filosófica de los problemas.

Por otra parte, es indudable el anlace histórico de las obras cuyo estudio nos proponemos. Las Investigaciones Lógicas (cuya segunda y definitiva edición se inició en 1913), y el libro primero de las Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (editado el mismo año de 1913), inician nuestra historia. La obra de Hartmann, Rasgos fundamentales de una Metafísica del conocimiento (cuya segunda y definitiva edición es de 1925), nació bajo la inspiración de varios estímulos, pero fundamentalmente bajo el signo de aquellas dos obras de - - - Husserl. Y El ser y el tiempo de Heidegger es, en parte una prolongación de ciertos temas husserlianos contenidos en aquellas dos obras -y en alguna otra obra menor-, y en parte una actitud crítica muy a fondo sobre las tesis del propio Husserl y, desde luego, sobre las que Hartmann desarrolla en su libro sobre el conocimiento. Este lapso, de 1913 a 1927, - bien puede ser considerado como un capítulo completo y cerrado de la historia contemporánea del tema clásico de la filosofía que es el ser ideal.

El episodio podría parecer demasiado breve, pero no puede negarse que se trata de un caso relevante por muchos conceptos en el pensa--

miento contemporáneo. Podemos ver en él, la restauración de un tema clásico de la filosofía, su desarrollo detallado y, por último, su desaparición como tema promovida por el surgimiento de nuevos centros de interés. Y lejos de ser esto una mera anécdota erudita, puede resultar un caso ejemplar para ver de cerca de qué manera progresa el pensamiento filosófico, descubrir sus resortes y sus modos de proceder. Tal vez pocos momentos de la historia contemporánea puedan resultar tan adecuados como esta discusión de Husserl con sus seguidores, para mostrar la complejidad del movimiento de las ideas dentro de la historia, la estructura dinámica de la filosofía.

Con el campo limitado de esta manera, hemos procedido, en el empleo directo de los textos nombrados, resumiendo y parafraseando las doctrinas de los autores, más que haciendo cita directa. Hemos procurado que la exposición resulte por sí misma inteligible y convincente, a pesar de que altera el orden de las cuestiones para hacer resaltar los puntos de interés para el ser ideal. En la traducción de todos los términos de Husserl y Heidegger hemos seguido sin ningún cambio las ediciones españolas preparadas por Manuel García Morente y José Gaos para las Investigaciones Lógicas (Revista de Occidente 1929); y por el segundo de ellos para las Ideas (Fondo de Cultura Económica 1962), y para El ser y el tiempo (Fondo de Cultura Económica 1962). Al mismo Dr. José Gaos debemos agradecer su dirección en el desarrollo de este trabajo que, como otros anteriores del autor, no hubiera sido posible sin su consejo.

Primera Parte.

HUSSERL Y LA IDEALIDAD DE LA SIGNIFICACION.

1.- LA CRITICA DEL PSICOLOGISMO.

Edmundo Husserl había partido de la convicción, imperante en su tiempo dentro de los círculos en que se formó, de que la psicología debía dar explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas y de toda la lógica en general, y esta convicción orientó sus primeros trabajos. Pero pronto reaccionó contra este punto de vista e inició en 1901, la publicación de una "nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento", con el título de Logische Untersuchungen. Las últimas líneas del prólogo de la primera edición anunciaban la crítica del psicologismo recordando las palabras de Goethe: "contra nada somos más severos que contra los errores apenas abandonados" (1).

En el prólogo de la segunda edición, algunos años más tarde, Husserl insistía en que sus Investigaciones Lógicas habían sido para él un libro de emancipación y tenían el valor mucho más de un principio que de una obra terminada. Y este carácter parece conservarse en la segunda edición, que es la definitiva, a pesar de que ésta constituye una refundición planeada desde el nivel de las Ideen zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie, en que el pensamiento del autor alcanzó plena claridad sobre la esencia de su propia doctrina. Tal punto es explicable, porque la parte crítica de la obra primera siguió siendo decisiva, no tanto como intento de eliminar opiniones superadas sino como parte inseparable del descubrimiento de la fenomenología:

al mostrar la imposibilidad de la fundamentación psicologista, - Husserl descubre su propia concepción de la esencia de la lógica.

Según Husserl, el psicologismo parte de una reflexión general que parece eliminar de antemano toda discusión ulterior. Considerada la lógica como arte de pensar o de demostrar, siempre encontramos que se trata de actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica. En consecuencia, "la lógica es una disciplina psicológica, tan cierto como que el conocimiento sólo se da en la psique y el pensamiento, que llega en él a su plenitud, en un proceso psíquico" (2). En vez de discutir esto en términos generales, Husserl toma al psicologismo desde el primer momento en su referencia concreta a determinados principios y leyes lógicas, para verificar aquellas afirmaciones en ejemplos particulares. La referencia expresa a las leyes lógicas es el instrumento metódico que servirá para descubrir la falsedad del psicologismo y hará aparecer además, el sentido propio de esas mismas leyes, que no supone ningún hecho de la vida psíquica.

Planteadas así las cosas, Husserl adelanta la distinción entre disciplinas teóricas y disciplinas normativas y prácticas, y aclara en qué sentido las primeras son fundamento de las normativas y prácticas. Con estos antecedentes se hará más clara la discusión sobre el psicologismo, porque según esta doctrina, la lógica se concibe como una disciplina normativa y práctica, como un arte que ha de establecer normas y reglas para el pensamiento y el juicio. Y en virtud de esto último, esas mismas leyes lógicas tienen de hecho su fundamento en las leyes de la psicología que es

una disciplina teórica.

La crítica de Husserl consiste en una refutación por reducción al absurdo. En primer lugar, presenta las consecuencias inherentes al psicologismo y hace ver que son contradictorias. En segundo lugar, indica los errores fundamentales de las tesis mismas, mostrando que son tan falsas como sus consecuencias. Finalmente, denuncia al psicologismo como un relativismo escéptico.

No es indispensable intentar aquí la exposición completa de la crítica husserliana, que abarca cinco largos capítulos de las Investigaciones Lógicas (3). Para los fines de nuestro trabajo será suficiente resumirla haciendo resaltar los aspectos que nos interesan, entendiendo de momento la lógica en el sentido de lógica de las significaciones, porque a ella se refiere la discusión de Husserl con el psicologismo; pero además, reduciendo toda esta discusión a un solo argumento que, sin ser precisamente infiel a la exposición de Husserl, nos lleve con claridad por el camino por el cual éste mismo llegó a su concepción de la esencia de las leyes lógicas -y prescindiendo de todo lo demás.

La psicología, según Husserl y sus contendientes, es una ciencia de hechos y, por eso mismo, una ciencia de experiencia. Sus leyes -por ejemplo, las de la asociación de ideas- constituyen meras generalizaciones de la experiencia, enunciados de aproximadas regularidades en la coexistencia o la sucesión, indudablemente valiosas pero carentes de exactitud. La primera consecuencia de esto es que en tales leyes no pueden encontrar fundamento sino otras que participen de las mismas características, de tal

manera que si las leyes lógicas tuvieran por fundamento exclusivo a las de la psicología, serían, como ellas, generalizaciones vagas, inductivas y meramente probables. Pero sucede que las leyes lógicas -por ejemplo, las de la silogística son de una exactitud absoluta y, por tanto, toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas, altera su verdadero sentido.

Ahora bien, si para escapar a esa primera consecuencia, los psicólogos pretendieran negar la inexactitud general de las leyes psicológicas y fundar las leyes lógicas en supuestas leyes exactas del pensamiento, la consecuencia sería igualmente absurda. Porque ninguna ley natural es cognoscible a priori ni demostrable con evidencia intelectual, sino que ha de fundarse -partiendo de los hechos de la experiencia y por este camino no se alcanza otra cosa que la mera demostración de la probabilidad. Por consiguiente, las leyes lógicas tendrían también, sin excepción, el rango de meras probabilidades. Pero si algo resulta patente es precisamente lo contrario: las leyes lógicas son válidas a priori y su validez no se demuestra o justifica por inducción, sino por evidencia apodíctica, que Husserl llama intelección. Lo que aprehendemos por intelección no es una mera probabilidad sino la validez absoluta de las leyes lógicas, la verdad misma, y contra la verdad no puede prevalecer la probabilidad -por poderosa que sea, como no puede ninguna presunción contra la evidencia apodíctica (4).

Si, como piensan los psicólogos, las leyes lógicas -tuvieran su fuente en los hechos psicológicos, nos encontraría-

mos con una tercera consecuencia: que tales leyes serían leyes para los hechos psíquicos y supondrían la existencia de estos hechos. Pero esta consecuencia también es falsa. Las leyes lógicas no se formulan como leyes empíricas, las cuales -dicho de una manera general-, se limitan a afirmar que con arreglo a la experiencia y en ciertas circunstancias suelen darse ciertas coexistencias y sucesiones. Lo cual implica, naturalmente, la existencia de tales circunstancias y sucesiones. Hemos hablado de las leyes empíricas de una "manera general", porque no todas se formulan con arreglo a esas características, pero es necesario aclarar que cuando no sucede así -como en el caso de la ley de la gravitación, por ejemplo, que es de una exactitud matemática-, hay que admitir que precisamente en lo que tienen de exactitud matemática no están fundadas en la experiencia. Aceptado esto, basta con abandonar los prejuicios del psicologismo y acercarse a las leyes mismas de la lógica, para comprobar que ni una sola de ellas se formula como ley empírica y que no suponen ningún hecho de la vida psíquica, ni en sus fundamentos ni en su contenido. Las leyes del silogismo, por ejemplo, pueden servir como normas a los actos de juzgar, pero no implican la existencia de ningún acto de juzgar. Suponer otra cosa sería confundir los elementos psicológicos de la afirmación de una ley con los elementos lógicos de su contenido (5).

Hasta aquí las consecuencias contradictorias del psicologismo. A lo largo de la discusión ha ido apareciendo la convicción propia de Husserl, en la que viene a apoyarse su crítica, -

que es la objetividad ideal del orden lógico y su evidencia intelectual. Detengámonos un momento en aquellos pasajes en que esto se hace claro, antes de exponer la segunda parte de la argumentación.

Son absurdas las consecuencias del psicologismo porque conducen a un probabilismo extremo. La misma afirmación de que todo saber es meramente probable sería sólo probablemente válida; y también esta afirmación -y así hasta el infinito. Todo esto sólo ha sido posible por ciertas confusiones fáciles de cometer: - los psicólogos confunden las leyes lógicas, como contenidos de los juicios, con los juicios mismos considerados como actos de -- juzgar. Estos últimos son acontecimientos reales que tienen sus causas y efectos. Las leyes lógicas, en cambio, son para Husserl leyes ideales.

Una segunda confusión se añade a la anterior: la confusión entre la ley como miembro del proceso causal y la ley como regla de este proceso. Lo que equivale a esta mítica concepción de las leyes naturales como potencias que gobiernan el curso de -- la naturaleza, como si fuera posible que las reglas de las conexiones causales pudieran funcionar en algún sentido como miembros de dichas conexiones. Frente a todo esto, Husserl acude al ejemplo de la máquina de calcular: el orden y el enlace de las cifras resultantes en una operación de la máquina, está regulado indudablemente por leyes naturales del modo exigido por la significación de las leyes de la aritmética; pero nadie aducirá estas leyes aritméticas en lugar de las mecánicas para explicar físicamente la --

marcha de la máquina. Lo que sucede a los lógicos psicólogos es que desconocen las diferencias "esenciales y eternas" entre la ley real y la ideal, entre el fundamento lógico y el fundamento real, como ignoran también que no hay gradación posible ni término medio entre lo real y lo ideal (6).

Unas páginas más adelante Husserl insiste en que las leyes de hechos surgen de la experiencia, en el sentido muy preciso de que se apoyan en la inducción, en un proceso que se eleva de los hechos singulares o las universalidades empíricas de orden inferior a las leyes generales. Pero si hay leyes conocidas por intelección -como las de la lógica- no pueden ser leyes para hechos. A este argumento añade Husserl lo siguiente: entre las leyes de la lógica hay algunas que se refieren a verdades en general, es decir, leyes en las cuales los objetos regulados son verdades como tales. Basta un ejemplo: es válido para toda verdad . A, que la proposición contradictoria no es una verdad. Ahora bien, una verdad puede significar que una cosa es, o un estado existe, o un cambio tiene lugar, pero la verdad misma no es nunca un hecho y no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer. Luego las leyes de las verdades no pueden regular ese ir y venir de hechos que nacen y perecen, sino precisamente aquello que es ya verdad, por siempre igual, independientemente de que sea práctico o no -y esto ya no es real nos dice Husserl, es otra cosa, es un objeto ideal que se nos entrega con evidencia intelectiva. La diferencia entre estos dos géneros de objetos funda la diferencia correspondiente entre las leyes ideales y las rea

les, que los psicólogos desconocen (7).

Volvamos ahora a anudar el hilo de la argumentación en que Husserl señala los errores fundamentales de las tesis mismas del psicologismo, lo que llama también sus tres prejuicios.

El primer prejuicio del psicologismo está en considerar que las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología. Y esto va unido a la idea de que las leyes lógicas son, en primer lugar, normativas. Pero Husserl insiste en que - las leyes lógicas, consideradas en sí y por sí, no son proposiciones normativas, en el sentido de que corresponda a ellas enunciar cómo se debe juzgar. Se trata de proposiciones puramente teóricas y, para mostrarlo, basta formular una ley, como el principio de contradicción o cualquiera de las leyes del silogismo, para ver que no contienen ninguna idea normativa, sino que simplemente enuncian determinadas relaciones objetivas.

Lo que sucede es que toda verdad general, como toda ley puramente teórica puede dar lugar a normas o reglas en la medida en que introducimos en ellas pensamientos normativos, pero esto no las hace perder su carácter teórico. El no hacer esta distinción impidió a los psicólogos ver la diferencia entre el contenido propio de los principios lógicos y el de las reglas derivadas de su función práctica. Si miramos a su contenido, los principios lógicos se refieren solamente a lo ideal y tienen su origen en axiomas inmediatamente intelectivos; en tanto que los principios metodológicos o reglas prácticas para el conocimiento, se refieren a lo real, a los hechos empíricos, en último tér

mino psicológicos (8).

Ahora resulta claro que lo contrario de la ley natural, como regla empíricamente fundada del ser y de los procesos reales, es la ley ideal, en el sentido de la ley fundada puramente en conceptos (ideas, esencias conceptuales puras) y por tanto no empírica. Pero nada de esto podían ver los psicólogos que desconocían el carácter teórico de los principios lógicos puros e ignoraban su diferencia con las leyes normativas que tienen esencialmente el carácter de preceptos.

El segundo prejuicio del psicologismo trata del contenido de la lógica. Según sus partidarios, la lógica se ocupa de representaciones y de juicios, de raciocinios y de demostraciones, de verdad y probabilidad y de otros conceptos semejantes que en último término se refieren a fenómenos psíquicos. Y, puesto que la normación y regulación de un objeto supone el conocimiento de sus leyes, el fundamento de la lógica tiene que ser la psicología. - Aquí se expresa según Husserl el error básico de esta concepción y, para combatirlo, además de aludir a todo lo que ya se ha expuesto, se sirve ahora de la comparación de la lógica pura con la matemática pura.

Todas las operaciones aritméticas aluden a ciertos actos psíquicos en que aquellas se llevan a cabo. Pero a pesar de esto nadie se atrevería a considerar a las leyes matemáticas como psicológicas. La psicología es una ciencia empírica de los hechos psíquicos en general, mientras que la aritmética limita su esfera de investigación a la serie de especies ideales que llamamos

números, objetos completamente distintos de las representaciones en que son representados en cada caso. Y esto que se dice de la aritmética pura es aplicable en todas sus partes a la lógica pura: los conceptos de que se componen las leyes lógicas no pueden tener una extensión empírica, sino que son necesariamente conceptos generales, cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies. Por otra parte, es claro que los conceptos de la lógica son necesariamente equívocos, en el sentido de que, por un lado, significan conceptos de clases de productos psíquicos, y por otro conceptos generales de individualidades ideales (9).

Pero todos aquellos equívocos se pierden en el momento en que desaparece el punto de vista sobre los procesos aperceptivos en que brotan las representaciones y se acentúa el estudio de las formas del juicio, la teoría de las formas del silogismo y las correspondientes leyes del pensamiento. Ya no se entiende el juicio como asentimiento, es decir, como vivencia de la conciencia, sino que para la lógica, juicio significa proposición, naturalmente que no en sentido gramatical, sino entendida como unidad ideal de significación.

A partir de este momento se trata de análisis de significaciones, es decir, todo menos análisis psicológicos. Veamos un ejemplo: el juicio categórico "Dios es justo", desde el punto de vista lógico, puede ser pensado ahora por varios sujetos, puede haber sido pensado ayer por esos mismos sujetos o por otros, y puede volver a ser pensado mañana, pero pese a la multiplicidad de vivencias posibles, la proposición "Dios es justo" es una. Ahó

ra bien, objetos caracterizados por notas contradictorias son necesariamente distintos, es el caso de los actos psíquicos que son una pluralidad indefinida y se distinguen por el sujeto o por el momento en que se efectúan, frente a las significaciones que se caracterizan por una rigurosa unidad y una identidad absoluta imposible de reducir a realidad empírica.

El contenido de la lógica, por tanto, no sirve para corroborar las tesis de los psicólogos, sino para probar una vez más su falsedad. Esto determina además, el verdadero sentido de los principios lógicos y aclara la diferencia entre el punto de vista psicológico y el objetivo o ideal, diferencia que, advierte Husserl, no es puramente subjetiva ni secundaria, sino que separa ciencias esencialmente distintas (10).

La distinción entre lo real y lo ideal vuelve a servir a Husserl para rechazar lo que él llama el tercer prejuicio del psicologismo. Para los psicólogos la evidencia es un carácter psíquico peculiar que garantiza la verdad del juicio, y como el estudio de este sentimiento corresponde a la psicología, la lógica viene a ser una psicología de la evidencia. Husserl no niega la existencia de una relación entre las proposiciones o los principios lógicos y la evidencia, pero sostiene que esta relación es indirecta y meramente ideal. Un enunciado cualquiera puede ser evidente o no, pero sus posibilidades de evidencia son estrictamente ideales y pueden darse, inclusive al lado de la imposibilidad psicológica: hay números con trillones de cifras y hay verdades que se refieren a ellos, pero nadie puede representarse real-

mente tales números ni llevar a cabo realmente operaciones aritméticas con ellos.

Este acentuar la idealidad de las posibilidades que pueden derivarse de las leyes lógicas, con respecto a la evidencia del juicio, que se nos presentan como válidas a priori en evidencias apodícticas, no quiere decir que carezcan de utilidad psicológica, pero este es otro asunto que se refiere a las condiciones naturales de las vivencias. Es bien claro que la evidencia de un juicio no está sometida solamente a condiciones psicológicas, sino también a condiciones ideales: unas son las condiciones naturales o psicológicas que derivan de la peculiar constitución de las distintas especies de seres psíquicos; las otras son las condiciones de la evidencia sujetas a leyes ideales que consideran la misma forma del juicio -por ejemplo las leyes lógicas puras- que son válidas para toda conciencia posible (11).

Y esto supone algo más, supone que la evidencia no es un carácter psíquico que se adhiere a ciertos juicios de un modo accidental o sujeto a ciertas leyes naturales. La evidencia es una conciencia inmediata de la verdad misma, de algo dado originariamente, porque la verdad es una idea, una unidad de validez en la esfera de lo ideal cuyo caso individual se da en el juicio evidente. Así como los hechos son accesibles a través de la percepción -y los psicológicos a través de la percepción de sí- que los aprende de una manera originaria y exhaustiva; así también, lo juzgado con evidencia no es meramente mentado en el juicio, sino dado como presente en sí mismo.

Esta concepción, según Husserl, es la única que elimina toda duda, porque establece un nexo esencial entre la verdad y la vivencia de la verdad, y establece también que la intelección nuestra no puede entrar en disputa con la de otros, con tal que la una y las otras sean realmente intelecciones. Al contrario, la concepción de la evidencia como sentimiento accidentalmente agregado, - equivale al escepticismo (12).

Hemos expuesto en primer lugar la forma en que Husserl reduce al absurdo las consecuencias del psicologismo; en segundo lugar indicamos los errores de las tesis mismas de la doctrina criticada; debemos referirnos ahora a la denuncia del psicologismo como relativismo escéptico que, indudablemente, se funda en algo de lo que ya hemos dicho. La argumentación de Husserl para esta denuncia no nos interesa ahora, simplemente queremos hacer notar el alcance de la objeción que el autor desarrolla en el capítulo séptimo del primer volumen de sus Investigaciones.

Husserl acusa al psicologismo de "escepticismo en sentido riguroso", que es la más grave objeción que se puede hacer a una teoría lógica, porque equivale a decir que contradice las condiciones evidentes de la posibilidad de toda teoría en general, - por tanto, que se niega a sí misma. El psicologismo, como probabilismo extremo, niega condiciones esenciales del conocimiento, por ejemplo la evidencia y la certeza; como relativismo, cambia totalmente el sentido de las leyes lógicas al querer fundarlas en la experiencia y otra vez cae envuelto en una serie de contradicciones que lo conducen necesariamente a renunciar a sus propias tesis;

finalmente, como empirismo extremo, niega el conocimiento evidente y, en consecuencia hace imposible también un conocimiento fundado.

Frente a estos peligros escépticos de tan acusada gravedad, Husserl ha buscado el camino que permita asegurar que las leyes del pensamiento son conocidas con intelección apodíctica, es decir, con evidencia intelectual y racional. Ahora bien, este camino debía conducir necesariamente al establecimiento de la autonomía de la lógica frente a las leyes de la psicología y, naturalmente, a los supuestos ontológicos de esta autonomía que permitirían oponer al orden real de los fenómenos, un orden ideal independiente de significaciones; y establecer, por otra parte, dos tipos distintos de leyes y dos órdenes de explicación con arreglo a estas leyes. Esto es lo que significa la "nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento", inseparable, según ya hemos advertido, de la crítica del psicologismo.

2.- EXPRESION Y SIGNIFICACION.

Después de la crítica del psicologismo, Husserl presenta los estudios preliminares para una "lógica filosófica, aclarada en las fuentes prístinas de la fenomenología". Se trata de una lógica nueva a la que la crítica del psicologismo ha abierto el camino, en el sentido de hacer posible que se desprenda de todo lazo psicológico y gramatical y, en esta medida, se trata de lógica pura. Cuando se ocupa de conceptos, juicios, raciocinios, se ocupa exclusivamente de esas unidades ideales llamadas significaciones que, no obstante ser expresadas y pensadas en diferentes vivencias de actos, se distinguen plenamente de estas. "La lógica -nos dice Husserl- ha de ser la ciencia de las significaciones como tales y sus especies y diferencias esenciales, así como de las leyes fundadas puramente en ellas (también ideales)"(13).

Sin perder de vista lo anterior, podemos iniciar el estudio de la Primera Investigación, que Husserl dedica al tema de la significación, desarrollada precisamente a partir del fenómeno de la expresión.

El primer capítulo empieza por distinguir los dos sentidos del término signo. Signo se puede emplear en el sentido de señal (señal, nota, distintivo) que se refiere a objetos o situaciones objetivas cuya función es puramente indicativa -sin perjuicio de que pueda ir acompañada de un elemento significativo. Pero además, se puede hablar de un signo significativo, en un segundo sentido que se refiere a expresiones (palabras, frases, enunciados) que desempeñan una función significativa -sin perjuicio de que va-

yan unidas a cierta cantidad o proporción de señal. Ahora bien, la expresión significativa no es una especie de la cual venga a ser la señal el género -aunque se trate de un concepto de mayor - extensión puesto que comprende muchos objetos que no son expresio- nes- puesto que la significación puede existir, según se dijo, sin cumplir ninguna función indicativa.

A partir de esta distinción, Husserl desarrolla, de un la- do la esencia de la señal, y de otro, las funciones de la expre- sión significativa, cuyos elementos tienen un singular interés pa- ra nuestro tema. En relación con la señal o signo indicativo nos dice lo siguiente: abarca las notas o propiedades características de objetos, pero aún es más amplio que el concepto de nota, abar- ca los signos memorativos, los monumentos, en una palabra, todo - aquello que sirve efectivamente a un ser pensante como señal o in- dicio de otra cosa. Es decir, ciertos objetos o situaciones obje- tivas, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, in- dican la existencia de otros objetos o situaciones objetivas -en el sentido de que la convicción de que los primeros existen, es vivida por ese alguien como motivo (motivo no basado en intele- ción) para la convicción o presunción de que también los segun- dos existen. La situación objetiva no dice otra cosa que esto: - que unas cosas pueden existir o deben existir porque otras son - dadas. Ese porque, concebido como expresión de una conexión en- tre cosas, es el correlato objetivo de la motivación, como forma peculiar descriptiva del enlace de varios actos de juicio. La mo- tivación establece una unidad descriptiva entre los actos de jui- ci:

cio en que se constituyen para el pensante las situaciones objetivas indicadoras e indicadas -en esta unidad descriptiva reside la esencia de la señal.

La relación entre la señal y lo señalado se ha presentado con cierta generalidad, de tal manera que conviene también a la relación que se da en la demostración, propia de la auténtica deducción y fundamentación -salvo en un punto. La relación entre la señal y lo señalado es un mero mostrar, cuyo carácter absolutamente no intelectual se ha querido acentuar al designarla como motivación. La relación entre el fundamento y la consecuencia es una demostración en el sentido propio de la lógica, que indica una deducción intelectual, un raciocinar que, hablando objetivamente, alcanza el conocimiento de un enlace ideal entre los contenidos de ciertas proporciones (14).

De los signos significativos o señales, ha distinguido Husserl los signos significativos o expresiones, que son los que ahora nos interesan. Por expresión debemos entender todo discurso y toda parte de discurso, así como todo signo que esencialmente sea de la misma especie, sin que importe que el discurso sea o no dirigido a otra persona. En cambio, se excluyen los gestos y ademanes que suelen acompañar involuntariamente a un discurso y que no tienen ningún propósito comunicativo; también se excluyen aquellos gestos y ademanes que, ajenos a todo discurso, pueden ser comprensibles para alguien en el sentido de señales indicativas, pero que no son expresiones en el sentido del discurso, porque falta en el sujeto la intención de presentar unos pensamientos en

modo expresivo, sea a sí mismo o a otros. Estas expresiones que se excluyen de nuestro estudio carecen, según Husserl, de significación o sentido.

En la expresión se distingue la parte física -signo sensible, signo escrito, complejo vocal articulado-, de cierto conjunto de vivencias psíquicas que, enlazadas por asociación, convierten a la expresión en expresión de algo. Pero esta distinción, además de que puede ser interpretada de modo inexacto, es insuficiente. Para los fines lógicos se requieren otras distinciones -- esenciales, que Husserl establece a partir de la expresión considerada en su función comunicativa.

El complejo vocal articulado o el signo escrito, se hacen palabra, es decir, discurso comunicativo, merced a que el sujeto -- que las produce, les presta en ciertos actos psíquicos un sentido, que quiere comunicar. Y la comunicación es posible porque el que escucha comprende esa intención. Todas las expresiones en el discurso comunicativo funcionan como señales --señales de las vivencias psíquicas que dan sentido- y esta función de las expresiones es lo que Husserl llama función notificativa. En sentido estricto se limita a los actos de dar sentido, pero en sentido amplio comprende todos los actos del sujeto que habla, que el oyente puede comprender en virtud del discurso. Por ejemplo, cuando expresamos un deseo, el juicio acerca del deseo es notificado en sentido estricto, pero el deseo mismo es notificado en sentido amplio (15).

Mas ya sabemos que la función comunicativa no es esencial a la expresión. Las expresiones desempeñan un gran papel en lo

que Husserl llama la vida solitaria del alma, y conservan en la soledad la misma significación que en el discurso comunicativo. La palabra no deja de ser palabra sino cuando se la contempla como mero sonido, pero cuando vivimos en su comprensión, entonces la palabra expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona. Según esto, la significación de la expresión y todo lo que esencialmente le pertenece, no coincide con su función notificativa. En el monólogo del solitario las palabras no operan realmente como señales, no son signos que motiven la convicción de que una cierta significación existe; en primer lugar, porque como meras palabras representadas se dan al mismo tiempo que las vivencias intencionales que les dan sentido, y el sujeto las vive en el mismo momento, de tal manera que la función de señalar sería inútil; en segundo lugar, las palabras no pueden ser señales porque no llegan a existir como tales signos, no son palabras reales sino representadas(16).

Después de estas aclaraciones podemos hablar de la expresión y de las distinciones que le convienen, independientemente de que funcione en el discurso comunicativo o en el monólogo interior. En primer lugar, parecen distinguirse dos cosas: la expresión misma y lo que la expresión expresa como su significación o su sentido. Pero aquí hay entretreídas otras relaciones que deben ser puestas en claro para evitar equívocos. El fenómeno concreto de la expresión dotada de significación, se articula de esta manera: por una parte, el fenómeno físico en el cual se entrega la expresión; por otra, los actos que le dan significación y eventualmente plenitud intuitiva. Por virtud de estos actos, la expresión es algo

más que una simple voz y puede mentar algo referido a una situación objetiva.

En este punto hay que distinguir dos clases o dos series de actos, por una parte los que son esenciales para la expresión y - que Husserl llama actos de dar sentido o también intenciones significativas. Por otra parte, los actos que no son esenciales a la expresión como tal, pero que mantienen con ella la relación lógica fundamental de cumplir -confirmar, robustecer, ilustrar-, la intención significativa actualizando su referencia al objeto. A estos los llama Husserl actos de cumplir el sentido, o más brevemente, de cumplimiento significativo. Lo mismo estas series de actos de dar y - cumplir el sentido que el fenómeno de la expresión, constituyen en la conciencia una unidad íntimamente fundida y de un carácter peculiar.

Todo el mundo conoce por experiencia interna que la representación verbal y el acto de dar sentido son vividos simultáneamente, de tal manera que un sonido o un signo escrito no acompañado de un acto psíquico o vivencia intencional mediante el cual nos referimos a un objeto, no llega a ser expresión puesto que carece - por completo de significación. Todo el mundo sabe también que no nos sumergimos en el mero representar la palabra, sino precisamente en - el acto de darle significación. Al hacer esto, nuestro interés se - vierte íntegramente sobre el objeto de la intención, sobre la cosa mentada en el acto de dar sentido. En pocas palabras, resume Husserl, el elemento fenomenológico característico de la expresión es la intención significativa, por oposición al vano sonido verbal no refe-

rído a objetos. Toda expresión supone, en consecuencia, un acto de dar sentido -aunque la función significativa, por su parte, pueda darse en algún caso desligada de toda expresión (17).

Hasta ahora hemos considerado la expresión como una vivencia, es decir, como resultante de unos actos psíquicos de dar sentido --o de cumplir el sentido. Pero es indispensable considerarla por sí misma, desde un punto de vista objetivo que apartándose de las relaciones reales entre las vivencias, se vuelva hacia la relación ideal de sus objetos y de sus contenidos. Aquí veremos reaparecer un tipo de argumento que ya se ha presentado en la discusión contra el psicologismo; se trata de hacer patente la idealidad de la significación y de la expresión enfrentándonos al hecho de que cuando preguntamos por la significación de una expresión, no entendemos el producto sonoro, exteriorizado aquí y ahora por una voz que no se presentará más de manera idéntica, sino entendemos la expresión in specie, siempre igual, pronúnciela quien la pronuncie. Otro tanto puede decirse de la significación que ya no es, naturalmente, la vivencia de dar sentido, sino una unidad de validez en sí, la mención de un objeto, la descripción de una situación objetiva, que podemos traer a la conciencia pero que, en su contenido, no nos dice nada de un acto de juzgar ni de una persona que juzga. Claro está que los actos de juzgar, nuestras vivencias efímeras, tienen relación con la significación en cuanto hacen posible que sea expresada, pero sólo en lo perteneciente a la notificación, porque la significación como tal no tiene nada de subjetivo. Quien se negara a aceptar estas distinciones no podría explicar la unidad de los enunciados frente a la pluralidad de los actos de juicio.

Y lo anterior vale para todos los enunciados, aún para aquellos que dicen algo falso o incluso absurdo. El hecho de que el contenido sea falso no impide distinguirlo de las vivencias efímeras, porque el enunciado conserva su carácter idéntico con independencia de quien lo exprese. Para que una expresión sea significativa no es necesario que sea verdadera, porque la significación no depende de la existencia de la situación objetiva mencionada. La significación se constituye con la mera mención de la situación objetiva, y para esto basta, según vimos antes, la intención significativa. Para que el enunciado cumpla su función de conocimiento se requiere que pueda confirmar o robustecer su intención en las intuiciones correspondientes (18). Para esto alude a otro problema, el del cumplimiento significativo, que Husserl trata en la Sexta Investigación.

Los análisis que Husserl presenta en la segunda mitad de la Primera Investigación, ofrecen muchos problemas en que no podemos detenernos, sin embargo es necesario hacer referencia a algunas de esas distinciones en la medida en que son útiles para acentuar la distinción fundamental del plano de la realidad psíquica frente a la idealidad de la significación.

De la expresión, por ejemplo, se puede distinguir claramente lo que significa o dice -su contenido- de aquello acerca de lo cual lo dice -es decir, su objeto. Es indiscutible que varias expresiones pueden tener la misma significación; y al contrario, puede haber distintas significaciones referidas a un mismo objeto. Los nombres nos ofrecen ejemplos claros de esto último: el vencedor de Jena y el vencido de Waterloo; el triángulo equilátero y el triángulo

equiángulo, son dos casos de distintas significaciones que mientan el mismo objeto.

Pero una vez asegurada esta distinción, por lo demás bastante clara, Husserl piensa que es necesario marcar la conexión estrecha que se da entre la objetividad mentada en la significación y -- ésta misma, para evitar el error de suponer que en el acto de dar sentido hay dos actos distintos, uno de los cuales daría a la expresión la significación y el otro le daría la determinada dirección objetiva. Debe quedar bien claro que la esencia de la expresión reside exclusivamente en la significación, y que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa; en consecuencia, se puede decir que la expresión nombra al objeto mediante su significación; y respectivamente, que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto, solamente que este modo de mentar y, por tanto, la significación misma, pueden cambiar dejando idéntica la dirección objetiva (19).

Toda expresión expresa una significación, mienta un objeto o situación objetiva y, además, notifica ciertas vivencias. Pero no le es esencial la referencia a una objetividad dada actualmente, con la cual se realiza la función del conocimiento mediante la intuición correspondiente, es decir, la confirmación o cumplimiento significativo. Mas si este cumplimiento se incluye en nuestras consideraciones, resultará que la expresión expresa, además de lo dicho, lo siguiente: por una parte el objeto mismo; por otra su correlato ideal en el acto de cumplimiento significativo, que es lo que Husserl llama sentido impletivo. En efecto, cuando la intención significativa está

cumplida sobre la base de la intuición correspondiente, entonces - se constituye el objeto como dado -y nos es dado de la misma manera que lo muestra la significación. En la unidad del cumplimiento - coinciden este contenido impletivo con aquel contenido intencional; de modo que en la vivencia no se dan como duplicados, sino sólo como uno. Pero desde un punto de vista objetivo Husserl distingue: el contenido como sentido intencional o como sentido o significación - pura y simple; el contenido como sentido impletivo; y por último el contenido como objeto (20). Mucho más habría que decir sobre este - tema, al que Husserl dedica íntegra una Investigación posterior, pero no es esencial para el asunto nuestro.

Lo que ahora debemos retener es lo siguiente: lo.- El concepto de expresión implica la significación, justamente por esto se -- distingue de los demás signos. Los sonidos articulados como abracadabra, o los complejos de expresiones a los que no corresponde ninguna significación unitaria) como Verde lo casa, no son propiamente expresiones. 2o.- En la significación se constituye la referencia al objeto. Por tanto, usar con sentido una expresión es lo mismo - que referirse expresivamente al objeto. Poco importa que el objeto exista o sea ficticio o aún imposible. 3o.- Pero si la afirmación anterior sobre el sentido de una expresión se interpreta en el sentido de que incluye también la existencia del objeto, entonces la expresión tiene significación o sentido solamente cuando existe un objeto que corresponde a ella. Pero en este caso se está confundiendo la significación pura y simple, originada en la intención significativa, con la imposibilidad a priori de su sentido impletivo, -

es decir, la imposibilidad de confirmación o cumplimiento significativo (21). Sin duda hay relaciones apriorísticas entre la significación y el conocimiento, pero no es indispensable estudiarlas ahora. Basta con insistir en la distinción entre la significación y el sentido impletivo.

Sin embargo, queda todavía una cuestión pendiente que puede conmover nuestra convicción de la idealidad y objetividad de la significación. Se trata de las expresiones subjetivas y ocasionales, - que Husserl llama también esencialmente ocasionales. Son aquellas - a las que pertenece un grupo de posibles significaciones, de manera que les es esencial el orientar su significación actual, en cada caso por la ocasión y la persona que habla y por la situación en que ésta se encuentra. Considerando en cada caso las circunstancias efectivas, puede constituirse para el oyente una significación determinada entre varias posibles. A estas expresiones se oponen las llamadas objetivas -por ejemplo las expresiones teóricas- que no tienen ningún influjo de las circunstancias del discurso actual.

Pero ni estas expresiones ocasionales ni otras que tienen este mismo carácter de vacilación en su sentido, afectan la doctrina de la idealidad de la significación. En rigor, toda expresión de esta clase, se mantiene idéntica la intención significativa que de momento le conviene, puede ser substituída por una expresión objetiva. Y esto es comprensible, porque lo que está determinado en sí fijamente debe poderse determinar objetivamente y, por tanto, expresarse en significaciones verbales fijas y unívocas. Tal cosa podrá presentar más o menos dificultades, pero en principio no debe encontrar obstáculo porque no existe diferencia esencial entre unas y otras -

significaciones. La vacilación es propiamente una vacilación del significar, son los actos los que se inclinan en cada caso hacia una u - otra significación posible, pero las significaciones mismas permanecen idénticas a través de personas y situaciones, siempre distintas de las expresiones accidentales como de las vivencias también accidentales de quien las piensa. Permanecen como unidades ideales (22).

3.- LA UNIDAD IDEAL DE LA ESPECIE.

Cuando el investigador científico desarrolla teorías sistemáticas y expone el fruto de su trabajo, nunca habla de juicios, representaciones u otros actos psíquicos. El investigador define expresiones -dice por ejemplo: se entiende esto o aquello por fuerza viva, por masa, por integral-, pero se refiere con esto a la significación objetiva de sus expresiones. No le interesa el acto de comprensión sino el concepto que vale para él como unidad de significación. Después el investigador establece proposiciones, afirma y juzga con ellas, pero no se interesa por los actos de juzgar sino por las correspondientes situaciones objetivas, y en sus consideraciones se refiere a proposiciones que se enlazan con otras proposiciones y le permiten edificar raciocinios. Aquí también se desentien- de de los actos de raciocinar para atender a sus contenidos, es decir, a las unidades objetivas de significación. Y así en todo: el investigador sabe que la expresión es lo accidental y que el pensamiento, la significación ideal idéntica es lo esencial. Sabe también que no es él quien hace la validez objetiva de los pensamientos y conexiones de pensamientos, ni la de los conceptos y verdades, como si se tratase de accidentalidades suyas o del espíritu humano en general, sino que simplemente las descubre, las ve con intelección. Por que el ser ideal no significa un ser psíquico en nuestro espíritu, ya que tal cosa equivaldría a anular la objetividad de la verdad y en último término todo ser real.

La ciencia, concluye Husserl, está constituida como teoría por esa única materia homogénea que es su contenido objetivo. La ciencia es una complejión ideal de significaciones y constituye ella misma una unidad de significación. Y todo esto es el objeto general de la investigación en la lógica, que es la ciencia que trata de la esencia de la ciencia (23).

La esencia de la significación no tiene nada que ver con lo que la psicología pueda entender como el contenido de la vivencia que da significación. En sentido lógico, este contenido representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles de los sujetos, por más que todas ellas puedan tener mucho en común. Y Husserl advierte, que si insiste sobre esto no es sólo por afición a las distinciones sutiles, sino por la convicción teórica segura de que así se responde a una situación real, fundamental para la comprensión de la lógica. Tampoco se trata de una mera hipótesis defendible por su eficacia explicativa, sino de una "verdad inmediatamente aprehensible", de acuerdo con la suprema autoridad en todas las cuestiones del conocimiento: la evidencia. Veo con intelección -dice Husserl- que en repetidos actos de representar y juzgar, miento, o puedo mentar, idénticamente lo mismo, el mismo concepto, la misma proposición.

Ahora bien, la identidad que aquí se afirma no es otra que la identidad de la especie. Porque de otra manera no podría explicarse que como unidad ideal abrazara la multiplicidad de las singularidades individuales. La significación mantiene, pues, con los actos de significar (como la representación lógica con los actos de representar, el juicio lógico con los actos de juzgar y el raciocinio -

lógico con los actos de raciocinar) la misma relación que una especie con sus instancias o casos singulares. Sin embargo, nada de esto puede concebirse en el sentido de un modelo ideal, con relación al cual los casos singulares fueran aproximaciones más o menos perfectas. Las significaciones en sí son unidades específicas, frente a las cuales puede vacilar o no el acto de significar, pero de ninguna manera son unos ideales. Los ideales son modelos concretos que incluso pueden existir como cosas reales, la idealidad de lo específico, en cambio, es lo opuesto a la realidad y a la individualidad; no es un fin de alguna aspiración posible, es la idealidad de la unidad de lo múltiple.

Hasta aquí hemos hablado de significaciones que, de una manera general, son significaciones de expresiones. Pero no podemos afirmar que todas las unidades ideales sean significaciones expresadas. Cada caso de nueva formación de conceptos nos enseña cómo se realiza una significación que nunca antes fue realizada. Así como los números forman un conjunto de objetos generales objetivamente fijo, así sucede también con las unidades ideales puramente lógicas. Estas unidades forman un conjunto de objetos genéricos a los cuales les es accidental el ser pensados o expresados. Sin duda hay muchas significaciones que permanecen como meramente posibles, es decir, que no llegan a ser expresadas e incluso que no podrán serlo nunca a causa de las limitaciones de la capacidad cognoscitiva del hombre.

En relación con esto, podría decirse también que las significaciones constituyen una clase de conceptos en el sentido de ob-

jetos universales. Con lo cual no se quiere decir que tales objetos existan en alguna parte del mundo, en un lugar celeste o en un espíritu divino. Pero se afirma que es posible hablar de objetos universales y del ser de estos objetos, si estas expresiones se toman, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios, a saber: aquellos en que se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas etc. Y en este caso, se puede conceder el título de objeto que verdaderamente es, al correlato de la validez de cada uno de aquellos juicios (24). Pero esta es una cuestión demasiado grave, a la que Husserl dedica la Investigación Segunda.

De acuerdo con lo que hemos dicho antes, la unidad ideal de la significación es concebida con referencia al carácter de acto que tiene el significar -no al acto de cumplimiento de la significación, que es completamente diferente. Pero esto no quiere decir, advierte Husserl, que el carácter de acto de significar sea el elemento concreto sobre el cual se constituye para nosotros la significación como especie. El elemento concreto correspondiente es la vivencia total de la expresión, vivencia que incluye aquél carácter. La relación entre la significación y la expresión es la misma que, por ejemplo, se da entre la especie "rojez" y el objeto rojo intuído en un cierto momento. Al mentar la rojez in specie -nos aparece un objeto rojo y en este sentido miramos hacia él, pero no es ese objeto rojo lo que mentamos, como tampoco mentamos su rasgo singular de rojez. Lo que mentamos es la rojez misma, la rojez idéntica que, en un modo de conciencia nuevo, se nos hace pre-

sente como especie y no como rasgo individual. Sobre estas bases se produce la significación como especie- y al procedimiento lo nombra Husserl precisamente abstracción.

Ahora bien, la abstracción de que aquí se habla no es la noción dominante en la psicología empirista, y en la teoría empirista del conocimiento que, entre otras cosas, se caracteriza justamente por no aprehender lo universal. Lo que Husserl viene a afirmar es que existe una distinción categorial fundamental, la distinción entre ser real y ser ideal, entre objetos individuales y objetos universales, y que sobre esta oposición debe fundarse la lógica. Pero además, porque las significaciones, en el sentido de unidades específicas, son la materia de la lógica pura, y el desconocimiento de la esencia de la especie alcanza a la esencia de las significaciones. Por esto resulta indispensable atacar el problema de la abstracción en la psicología empirista, y defender la legitimidad de los objetos específicos o ideales, junto a los individuales o reales.

Este punto de oposición al empirismo es para Husserl la única posibilidad de una teoría del conocimiento congruente consigo misma: una forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de la posibilidad del conocimiento objetivo, en vez de eliminarlo fundándose en consideraciones psicológicas. - Justo por esto se define, frente a todo psicologismo, el idealismo (25).

Como consecuencia de lo anterior, la investigación entera tiene un carácter polémico, especialmente frente al empirismo y --

frente a todas las teorías modernas de la abstracción. Para nuestro asunto no interesa seguir la discusión paso a paso, pero como Husserl aprovecha la crítica de las concepciones ajenas para ir afirmando - y completando la propia, destacaremos simplemente estos aspectos - afirmativos.

La evolución de las doctrinas sobre los objetos universales, dice Husserl, ha estado dominada por dos malentendidos. El primero es la hipóstasis metafísica de lo universal, que consiste en aceptar la existencia real de las especies fuera del pensamiento. Es la tesis del platonismo y, contra ella, surgió en la antigüedad el nominalismo. El segundo malentendido es la hipóstasis psicológica de lo universal, que consiste en aceptar la existencia real de las especies en el pensamiento. La lucha contra esta doctrina, especialmente dirigida contra Locke, ha determinado la evolución de la teoría moderna de la abstracción desde Berkeley hasta el nominalismo extremo. De manera que a los dos malentendidos originales se ha venido a añadir un tercero, el nominalismo, que cree poder resolver los problemas de lo universal disolviéndolo en lo singular.

La tesis de Husserl frente a estas concepciones es bien clara: real significa tanto lo que está "en" la conciencia, como lo que está "fuera" de ella; real es el individuo con todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora cuya nota característica es la temporalidad. Ser real y ser temporal no son conceptos idénticos, pero tienen exactamente la misma extensión, de modo que se puede definir la realidad por la temporalidad -sobre todo porque lo que aquí importa es la oposición al ser intemporal de lo ideal.

Por otra parte, es verdad que lo universal -cuando de él hablamos- es pensado por nosotros. Y esto no quiere decir que sea un elemento real en la vivencia del pensamiento, simplemente quiere decir - que es objeto pensado- de la misma manera que pensamos lo ficticio y lo absurdo sin que por esto pasen a ser elementos reales en la vi vivencia del pensamiento.

Naturalmente que el ser ideal y el ser pensado de lo ficticio o absurdo no están en el mismo plano. Del ser pensado de lo ficticio o del contrasentido no puede decirse nada en sentido propio, porque no existe: hablamos de él como si existiera, como si tuviera un modo propio de ser que es el modo "meramente intencional", - pero esta es una manera de hablar impropia. En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que podemos hablar de estos objetos con sentido, que podemos representarlos como dotados de predicados y, principalmente, que aprehendemos intelectivamente ciertas verdades categóricas que se refieren a ellos. Por ejemplo: si veo con intelección que 4 es número par, que el predicado enunciado conviene realmente al objeto ideal 4, entonces este objeto no puede ser una mera ficción, sin duda existe. Porque verdades como esa que hemos enunciado valen, y solamente si existe todo aquello que presupone objetivamente su validez, pueden valer verdades como ésta.

Otra cosa distinta es que el sentido de la predicación, en el ejemplo que hemos dado, no sea el mismo que en los casos en que a un sujeto real le es atribuido o negado un predicado real. A Husserl le interesa acentuar esta diferencia y afirma categóricamente

camente: dentro de la unidad conceptual del ser (o, lo que es lo mismo, del objeto en general), existe una diferencia categorial -- fundamental; de la que justamente nos hacemos cargo al distinguir -- entre ser ideal y ser real, ser como especie y ser como individualidad. E igualmente la unidad conceptual de la predicación se divide en dos especies esencialmente distintas: según sean atribuidas o negadas a una individualidad sus propiedades o a una especie sus determinaciones genéricas. Pero esta distinción no anula la unidad suprema en el concepto del objeto, de la cual partimos (26).

La garantía de todo esto --de la diferencia entre objetos específicos e individuales y la manera diferente de presentarse a la conciencia unos y otros-- es la evidencia. Basta --dice Husserl--, remontarse a los casos en los cuales se cumplen instintivamente representaciones individuales o específicas, para ver con claridad las -- diferencias esenciales. La comparación nos enseña que en un caso, -- el fenómeno es la base representativa para un acto de mención individual, es decir, un acto en el cual mentamos eso mismo que se ofrece en el fenómeno, una cosa o una nota de ella; en el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y -- mención especificante; lo que quiere decir que, manifestándose la cosa o una nota de ella, no mentamos sin embargo, esa cosa ni su -- nota objetiva, sino que mentamos su contenido, su idea. No mentamos, por ejemplo, el momento de rojez de la cosa sino la rojez misma en especie. Sobre la intuición de la cosa individual y, en este caso, de su nota de rojez, se edifica un nuevo modo de aprehensión que es constitutivo para el hecho de darse intuitivamente la idea

de rojo, la especie rojo como objeto universal.

Pero, ¿es necesario concebir las especies como objetos? ¿Podrían ser interpretados esos enunciados de tal modo que los objetos propios de la intención resulten ser objetos individuales? -- Husserl se plantea expresamente las dos preguntas y responde lo siguiente: al analizar la significación de esas expresiones resulta que su intención directa y propia no va enderezada directamente a ningún objeto individual, sino precisamente a unidades ideales específicas. Cualquier ejemplo puede convencernos de que una especie se convierte en el conocimiento verdaderamente en objeto y de que en referencia a ella son posibles juicios de iguales formas lógicas que en referencia a objetos individuales. Toda significación vale como unidad, sobre ella cabe juzgar con evidencia, puede ser sujeto idéntico de muchos predicados y punto idéntico de referencia de múltiples relaciones. Y por esta identidad puede ser también objeto con respecto a muchas nuevas significaciones (27). En todo caso, el criterio de la objetividad consiste en que ciertas formas de intención significativa son elevadas a la conciencia de la unidad.

En el capítulo siguiente, para preparar nuevas objeciones al nominalismo, Husserl hace una breve recapitulación que nos permite resumir sus ideas casi con sus propias palabras; nos son dadas ciertas diferencias en la esfera de los nombres; una de ellas es la diferencia entre los nombres que nombran algo individual y los que nombran algo específico. Si de estos grupos de nombres nos limitamos, por ejemplo, a los nombres propios, veremos que se con-

trayonen, por una parte los de la índole de Sócrates o Berlín, y por otra, los nombres como cuatro (miembro de la serie de los números) o rojez (nombre de un color). Los primeros se refieren al hombre Sócrates, a la ciudad alemana o a cualquier otro objeto individual. Pero los segundos se refieren a objetos ideales. Es evidente que cuando usamos las palabras con sentido, cuando decimos - por ejemplo: cuatro es primo con relación a siete, mentamos la especie cuatro, tenemos la especie objetivamente ante la vista lógica y juzgamos acerca de ella como objeto (subjectum) y no acerca de una cosa individual. Nuestra mención, aunque se cumpla aquí y ahora, mienta el cuatro, que es la unidad ideal, intemporal (28).

Aquí se trata claramente de afirmar, al lado de las representaciones de lo individual, las representaciones de lo específico, y de mostrar la plena objetividad de ambas. La objetividad de lo específico, no implica por sí misma ninguna hipóstasis metafísica, - contra la que el propio Husserl nos ha prevenido antes. La palabra objeto es tomada, en los diversos pasajes, en el sentido lato de - la lógica formal, como todo sujeto de posibles predicaciones. La - identidad de que se ha venido hablando, es precisamente la identidad de la especie que, como unidad ideal puede abrazar la multiplicidad de las singularidades individuales. Pero ya nos ha dicho en los pasajes estudiados antes, que esta identidad puede abrazar los casos individuales en virtud de su irrealdad, es decir, en virtud de la trascendencia de la especie a toda realidad. Y nos ha dicho también que la existencia de estos objetos es el supuesto absolutamente necesario para la validez de muchas verdades indiscutibles.

4.- LA INTUICION SENSIBLE Y LA INTUICION CATEGORIAL.

El sentido de la idealidad de la especie ha quedado claro en los pensamientos acabados de exponer, que pertenecen a la Segunda Investigación. Pero como a todas las unidades ideales, a las -- significaciones corresponden posibilidades reales y, eventualmente, también realidades; a las significaciones in specie corresponden -- los actos de significar, de manera que las primeras vienen a ser momentos ideales de los segundos. Esto plantea una serie de cuestiones sobre el origen del concepto de significación y, en conexión -- con ellas, otras sobre el cumplimiento de la intención significativa cuya forma más alta se da en la evidencia. A estos asuntos dedicará Husserl las últimas dos Investigaciones. La quinta, aunque encaminada a esclarecer algunas cuestiones generales sobre el conocimiento y a definir con precisión algunos términos, es en realidad un estudio de psicología descriptiva sobre los actos que tienen lugar en el discurso expresivo y una teoría de la estructura de la conciencia pura. En conexión indudable con el resto de la obra, esta parte viene a presentar un aspecto del pensamiento husserliano, que se distingue del propiamente eidético, que se encuentra acentuado a lo largo de todo el tratado, del cual hemos destacado nosotros lo que es de mayor interés para nuestro tema. La sexta y última investigación, en que Husserl expone su doctrina fenomenológica del conocimiento, ofrece, sin embargo, algunos materiales de interés sobre nuestro asunto.

Desde el punto de vista de la posibilidad, a toda intención

significativa corresponde el cumplimiento -o su correlato objetivo que Husserl llama decepción. Cumplimiento o decepción son formas de síntesis, vivencias peculiares que hacen alcanzar su objetivo al acto de intención en un nuevo acto. El acto impletivo no siempre tiene el mismo carácter, pero, de una manera general y dejando en reserva otras precisiones, puede hablarse de una unidad de conocimiento, que es una unidad de identificación desde el punto de vista de los objetos (29). Dentro de la serie de grados que pueden darse en el conocimiento, y que corresponden a ciertas formas de identificación desde el punto de vista de los objetos, puede afirmarse que en todo cumplimiento tiene lugar una intuición más o menos perfecta. El cumplimiento, es decir, el acto que comunica su fin a la intención, pone directamente delante de nosotros lo que la intención muestra, de una manera más o menos adecuada que va desde los actos de menor plenitud cognoscitiva hasta los de un grado más alto, por ejemplo la percepción, o mejor dicho, la síntesis total de la serie de percepciones que robustece o confirma una mención (30). Hay aumento del cumplimiento en la continuidad de los actos intuitivos que representan al objeto con una exactitud y plasticidad cada vez mayor.

No podemos detenernos aquí en la división ideal de las significaciones o el estudio de las relaciones de cumplimiento ni, en general, en la fenomenología de los grados del conocimiento que Husserl lleva a cabo en la última de sus Investigaciones, pero es indispensable apuntar algo en relación con la doctrina de la intuición categorial.

Hemos visto ya que en el ejemplo de la percepción se da un proceso: nosotros accedemos a la cosa por los aspectos infinitos - que ella nos ofrece y este carácter siempre inacabado de la percepción es constitutivo de nuestro conocimiento de las cosas. Aunque lo que se cumple en cada caso no son solamente las representaciones aisladas, sino la significación enunciativa en su conjunto. Los actos no quedan separados como en espera de una síntesis posterior, sino que la síntesis se da de un golpe, junto con cada uno de los aspectos de la cosa.

Ampliando la esfera de ejemplos, podemos hablar de los juicios que no hacen referencia a nada individual que pueda ser dado - en intuición, sino que expresan de un modo general relaciones entre unidades ideales. También hemos visto antes que estos juicios tienen su origen en una intuición, pero lo individual intuitivo no es lo - mentado en este caso que, cuando más, funciona como ejemplo de lo - universal que es lo que apunta la intención, como cuando hablamos - de la rojez a propósito de una cosa individual de color rojo. Por - otra parte, también sucede que se designe el enunciado general como una expresión de la intuición. Por ejemplo, cuando se dice que un - axioma aritmético expresa lo que está contenido en la intuición o - que un geómetra expresa lo que ve en la figura en vez de deducirlo formalmente. Esta manera de hablar tiene sentido, pero mienta algo distinto que en los casos anteriores: la intención no se dirige, ni puede hacerlo, al fenómeno intuitivamente dado, pues la figura geométrica es un límite ideal que no puede mostrarse a la intuición. No obstante esto, la intuición tiene un lugar en esta esfera general:

en el ejemplo dado, como en la mayoría de los enunciados generales, los enunciados pueden funcionar sin ninguna intuición aclarativa, porque la significación no reside en la intuición, esta intuición se limita, sin embargo a comunicar la plenitud de la claridad y, a veces, de la evidencia. De modo análogo a como sucede en la esfera individual, también en la esfera general el uso del término conocimiento se refiere a los actos de pensamiento fundados en la intuición. Cuando la intuición falta totalmente, el juicio no conoce nada; pero intenta de manera puramente intelectual aquello que entraría en el conocimiento con el auxilio de la intuición.

Husserl explica esto diciendo que cuando pensamientos genéricos encuentran su cumplimiento en una intuición, se erigen nuevos actos sobre las percepciones y además fenómenos de igual orden; actos nuevos que se refieren al objeto aparente de un modo totalmente distinto que estas intuiciones que lo constituyen en cada caso: el objeto intuído no se presenta como el mismo objeto que es mentado sino que funciona como un ejemplo aclarativo de la mención genérica que es la propia. La intención significativa se dirige a algo universal, de lo cual la intuición suministra un ejemplo, pero cuando la nueva intención se cumple adecuadamente por medio de una intuición base, queda además mostrada la posibilidad objetiva o la realidad de lo universal.

Por los ejemplos expuestos sabemos que no en todos los casos se da una correspondencia exacta entre las formas de la significación y las formas de la percepción. Tal correspondencia sería el ideal del cumplimiento perfectamente adecuado: paralelismo del men-

tar significativo con el intuir impletivo, en el que la expresión - vendría a ser una imagen de lo expresado. Pero tratándose de ciertas expresiones o partes de expresiones, la idea de un expresar que opere como una imagen es, no sólo inaceptable, sino completamente inútil. Veámoslo todavía más de cerca.

Los enunciados de percepción son, generalmente, frases estructuradas, de forma cambiante, por ejemplo: N (un nombre) es P; un S es P; este S es P; algunos S son P, etc. Mediante el influjo de la negación, la introducción de diferencias entre predicados, enlaces conjuntivos, disyuntivos etc. surgen aún más variadas y complicadas formas. En esta diversidad se expresan graves diferencias y, sin embargo, es evidente que las significaciones que se cumplen en la percepción no pueden encontrarse más que en los lugares de los juicios de nuestro ejemplo que van señalados mediante letras mayúsculas del alfabeto, siendo vano y absurdo buscar directamente en la percepción lo que pudiera dar cumplimiento a las significaciones formales complementarias, a los enlaces conjuntivos y disyuntivos que no pueden darse por la vía sensible. Esto quiere decir que en todo enunciado que da expresión a una intuición -no sólo en los enunciados de percepción-, se pueden hallar elementos últimos: los que encuentran cumplimiento directo en la intuición (percepción, imaginación etc.) y que Husserl llama materiales; y las formas complementarias, que Husserl llama elementos formales y que, aún cuando piden cumplimiento, no encuentran nada conforme a ellos ni en la percepción ni en los actos coordinados a ella (31). ¿Dónde encuentran pues, su cumplimiento las formas categoriales de las significaciones?

Ya hemos dicho que este cumplimiento no puede lograrse a través de la percepción externa ni interna, ni por consiguiente, de la intuición sensible en general. Las formas categoriales de los enunciados, lo mismo las determinaciones numéricas que los enlaces conjuntivos o la palabra ser en su función atributiva y predicativa, - carecen de correlatos objetivos en la esfera de los objetos reales, lo que quiere decir exactamente: en la esfera de los objetos de una posible percepción sensible externa o interna. Pero es necesario - que exista un acto que, desde el punto de vista de los elementos - categoriales, cumpla la misma función que la percepción sensible - realiza frente a los elementos materiales.

Ahora bien, Husserl afirma una esencial homogeneidad de la - función impletiva y esto le permite ampliar los conceptos que hemos venido empleando en su sentido más usual, hasta el punto de llamar percepción a todo acto impletivo que se refiera a una presentación confirmativa; e intuición a todo acto impletivo en general, siendo entonces su correlato intencional el objeto. Esto quiere decir que las significaciones con formas categoriales están referidas al objeto mismo en su formación categorial, y que este objeto no es meramente mentado sino puesto delante de los ojos: intuído o percibido. Así decimos que el objeto nos es dado "en persona", se presenta él mismo como algo real, y al distinguir esta manera de aparecer frente al pensar puramente significativo o al mero representar en la imaginación, volvemos a emplear los términos intuir y -- percibir en este nuevo sentido original de Husserl que tienen más bien un carácter suprasensible o, más exactamente, categorial. A -

la intuición sensible, que se refiere al objeto individual, o sea temporal, se opone ahora la intuición categorial que es un contemplar las situaciones objetivas universales.

Esta distinción acarrea una serie de consecuencias que no estudiaremos aquí, pero no podemos dejar de anotar algunos puntos que sirven a Husserl para caracterizar las intuiciones categoriales. En primer lugar, decimos que toda percepción aprehende directamente su objeto, pero este directo aprehender tiene distinto carácter según se trate de la intuición sensible o categorial o, dicho de otra manera, según se trate de la aprehensión de un objeto real o ideal. En la aprehensión de un objeto real -que constituye el grado inferior de toda intuición posible- el objeto se constituye de modo simple - en el acto de la percepción, en un solo grado de actos sensibles. La aprehensión de un objeto ideal, en cambio, está sometida a otras relaciones - relaciones unificantes, de conjunción, disyunción, generalización etc. - y fundada en otros actos que traen a la percepción sensible objetos distintos, sobre los cuales se constituyen, en actos de grado superior las nuevas objetividades. Esta esfera de nuevas objetividades sólo puede aparecer en actos fundados (32).

Aclarado el sentido del percibir simple, que es el percibir sensible, se puede definir el objeto sensible o real justamente como el objeto posible de una simple percepción. Y en virtud del necesario paralelismo entre la percepción y la imaginación, se debe ampliar también este último concepto y de esta manera dar una definición equivalente de los objetos sensibles como los objetos posibles de una imaginación sensible y de una intuición sensible.

La totalidad de los objetos que pueden ser dados explícita o implícitamente en simples percepciones constituye la esfera de los objetos sensibles tomada en su máxima amplitud.

Pero ¿qué sucede con los momentos abstractos? La aprehensión de un momento y, en general, de una parte como parte de un todo dado; la aprehensión de una nota sensible como forma, acusa actos relacionantes claramente fundados. Lo mismo sucede en las relaciones extrínsecas -la predicación ser mayor que, estar a la derecha de-, que suponen un fondo de objetos más amplios, es decir, la relación de una parte a las demás partes de un todo (33).

Hay otros actos categoriales a los que ya se ha aludido antes, aquellos en que los objetos de los actos que fundan no entran concomitantemente en la intuición de lo fundado, aunque denoten su relación estrecha con él. A este grupo pertenece la esfera de la intuición universal en la que, sobre la base de intuiciones primarias, la abstracción -abstracción ideatoria en que se hace presente a la conciencia no un momento dependiente sino su idea- hace surgir una nueva especie de objetividad. Llevando a cabo repetidas veces este acto ideatorio, sobre la base de varias intuiciones individuales, adquirimos conciencia de la identidad de lo universal que aparece a nuestros ojos como una y la misma especie frente a multitud de sus distintos momentos. En la abstracción ideatoria no pensamos lo universal de un modo meramente significativo, sino que lo aprehendemos, lo intuimos, de tal manera que se puede hablar de una percepción de lo universal.

Sin embargo, aquí se da una característica que es importan-

te registrar. La percepción supone la posibilidad de una imaginación correspondiente, pero esta distinción -que entra en el sentido del concepto general de intuición- no se da en el caso de la abstracción ideatoria: el rojo o el triángulo de la mera fantasía no se distinguen del rojo o el triángulo de la percepción. La conciencia de lo universal se edifica lo mismo sobre la base de la percepción que sobre la de la imaginación y, una vez edificada, aprehende lo universal mismo en el modo único que no distingue entre la imagen y el original -por lo menos en la percepción adecuada (34).

La interpretación de los actos categoriales como intuiciones -la intuición es percepción o imaginación- es una tesis fundamental de Husserl. A ella va unida otra doctrina no menos decisiva que asegura que cada objeto aparece a un tipo determinado de acto, a un tipo determinado de pensar, de manera que la especificidad del objeto está garantizada por el análisis del acto de aprehensión que le es propio. Así los conceptos sensibles encuentran su fundamento inmediato en los datos de la intuición sensible; los categoriales en los datos de la intuición categorial. El método fenomenológico permitirá establecer en cada caso la diferencia entre la estructura esencial del objeto y su concepto empírico en que se mezclan lo esencial y lo accidental. La afirmación de objetividad de lo ideal asegura no caer en el empirismo, mientras el análisis de la intuición específica de lo general garantiza que no se trata de un nuevo platonismo. Las Investigaciones Lógicas, más que inclinarse al realismo de las formas, se orientan decisivamente a situar la lógica en el plano del objeto, presentando a los entes ideales como unidades de sentido. A partir -

de la distinción de los elementos materiales y los formales de la significación, en que se muestra que los segundos no pueden cumplirse por la vía sensible, Husserl elige, frente a todo nominalismo, - una doctrina que sostiene la existencia de los entes ideales fuera del pensamiento. Pero al mismo tiempo se opone a considerar que estos entes ideales estén provistos de una realidad metafísica y se conforma con afirmar su validez lógica, es decir, su objetividad - en el sentido amplio de la lógica formal como todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas.

5.- HECHOS Y ESENCIAS.

En 1913 aparece la primera edición del primer volumen de las Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica, cuya tarea principal es el acceso a ese nuevo mundo -- descubierto en las Investigaciones Lógicas, que Husserl llama la fenomenología pura, una ciencia completamente nueva que quiere, por lo menos en parte, llegar exclusivamente a conocimientos esenciales y no se cuida en absoluto de los hechos. A partir del análisis de la actitud natural, del mundo tal como se ofrece a la conciencia, se trata de desarrollar un método de reducciones para despejar las limitaciones que se imponen al conocimiento hasta acabar ganando el horizonte de los fenómenos purificados de facticidad, es decir de las esencias, que son un primer aspecto del campo peculiar de la nueva ciencia (35). El libro se articula en dos grandes porciones, de dimensión bastante desigual. La primera presenta la doctrina general de las reducciones fenomenológicas que, en una de sus partes nos hace accesibles la conciencia purificada en el sentido ya indicado y sus correlatos que son las esencias. La segunda porción de la obra está destinada al estudio de las estructuras de la conciencia pura, y a precisar un grupo de problemas propios de la fenomenología. El tema de esta segunda parte, que encontramos también en las Investigaciones Lógicas, ha crecido en importancia y ocupa más de la mitad del volumen, en tanto que el estudio de las esencias queda reducido prácticamente a la Sección Primera, aunque se puedan encontrar afirmaciones dispersas a lo largo de todo el libro.

La fenomenología se presenta como una ciencia eidética, pero no simplemente como una ciencia de esencias de los fenómenos reales, una vez que estos han sido purificados de la facticidad psicológica y empírica y elevados a la universalidad esencial. La fenomenología se presenta además como una ciencia de fenómenos irreales, es decir, de fenómenos sujetos a nuevas reducciones que los privan de todo aquello que les otorga realidad y con ello su lugar en el mundo. Esta oposición de real y no real, como la de hecho y esencia, vienen a substituir a la oposición entre real e ideal, o empírica y apriorística cuando se trata de la distinción de las ciencias. Husserl advierte en la Introducción que este cambio de terminología encontrará justificación en el segundo tomo de las Ideas, pero adelanta algunas cosas. Las vivencias trascendentalmente purificadas son irrealidades exentas de toda inserción en el mundo real, y justamente estas irrealidades tomadas en su esencia son el objeto de estudio de la fenomenología: el paso a la esencia pura da un conocimiento esencial de algo real, pero además un conocimiento esencial de algo irreal. Con el empleo de la palabra alemana esencia ("Wesen"), y del vocablo griego eidos, se previenen erróneas interpretaciones de las expresiones ideas e ideal, y se asegura la separación del concepto general de esencia (formal o material) del concepto kantiano de Idea. En cuanto a la palabra real, Husserl confiesa no haber hallado un substituto aceptable, pero advierte que este concepto ha de manester de una restricción en virtud de la cual se distinga entre el ser real y el ser individual que es el ser temporal pura y simplemente (36).

Pero como la fenomenología es una ciencia de esencias -ciencia apriorística o eidética-, es indispensable una discusión previa sobre las esencias y una defensa del conocimiento esencial frente al naturalismo. A esto consagra Husserl la primera de las cuatro secciones de este primer tomo de las Ideas que lleva como subtítulo el de Introducción General a la Fenomenología Pura. En su estudio hallaremos algunas consideraciones que completan lo dicho en las Investigaciones Lógicas, y nuevas distinciones que muestran que entre ambas obras no hay un mero cambio de terminología, sino un --ahondamiento del asunto que revela que el autor ha ido descubriendo nuevas dificultades en el problema del ser ideal.

Las ciencias empíricas son ciencias de hechos y encuentran su fundamento en actos de conocimiento que experimentan lo real como individual, como existente en el espacio y en el tiempo, pero en tal lugar preciso del espacio y tal punto del tiempo que revela su facticidad, su contingencia. Ahora bien, es inherente al sentido de todo lo contingente el tener una esencia, un eidós que hay que aprehender en su pureza, y este eidós se encuentra sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad. Todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo otro individuo, y los mismos universales esenciales acotan regiones o categorías de individuos.

Ante todo -dice Husserl-, designo esencia lo que se encuentra en el ser autártico de un individuo constituyendo lo que él es. De manera que toda intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial y esta intuición, sea adecuada o no, tie-

ne el carácter de un acto en que algo se da. Esto último implica lo siguiente: así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual lo dado en la intuición esencial es una esencia pura (eidos), que ya es un objeto de otra índole.

Ahora bien, esta intuición de esencias es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto. La intuición opera como conciencia de algo, de algo que se da en sí mismo y que puede, en otros actos, convertirse en sujeto de predicaciones - verdaderas o falsas - exactamente como todo objeto en el amplio sentido de la lógica formal. Pero aunque la intuición esencial lo es - en sentido plenario, aunque no es una mera y quizá vaga representación, en principio es una intuición de índole totalmente nueva y peculiar frente a las intuiciones en sentido corriente. Es verdad que en la intuición esencial entra un capital ingrediente de intuición individual, pero no es esto lo que se aprehende, es solamente el - ejemplo, el hecho a partir del cual se lleva a cabo otra intuición absolutamente distinta. A la distinción entre estas intuiciones corresponde la distinción entre existencia individual y esencia, entre hecho y eidos. Y ya sabemos que el eidos o esencia pura puede - ejemplificarse intuitivamente en datos empíricos - percepción, recuerdo etc. - o en intuiciones no experimentativas, en meros datos de la fantasía (37).

La relación que hay entre el objeto individual y la esencia, según la cual a cada objeto individual corresponde una esencia como suya, tiene su equivalente inverso porque a toda esencia corresponden individuos posibles que serían los casos particulares

y fácticos de ella. Ambas constituyen el fundamento de una mutua - relación paralela entre ciencias de hechos y ciencias de esencias. Por una parte, hay ciencias de esencias puras -como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo etc.- en las que no - puede funcionar la experiencia como fundamentación, es decir, no se puede aprehender la realidad o la existencia. Cuando el geómetra dibuja sus figuras, no las experimenta en cuanto trazos físicos real- mente existentes y lo mismo puede valerse de construcciones fantás- ticas. Pero es muy distinto lo que le pasa al investigador de la na- turalaleza; cuando observa y experimenta constata una existencia em- pírica: el experimentar constituye un acto de fundamentación nunca reemplazable por el mero imaginar. Pero el geómetra no investiga - realidades, sino posibilidades ideales, no investiga relaciones rea- les sino esenciales, y el fundamento último de su tarea no es la - experiencia sino la intuición esencial.

Lo que constituye la esencia de la ciencia eidética pura es, por tanto, el proceder exclusivamente eidético. Esto quiere decir - que, en principio, excluye todo tomar en cuenta resultados de las - ciencias empíricas. Pero lo contrario sucede con las ciencias de he- chos que no pueden desarrollarse con independencia de los conoci- mientos eidéticos: tienen que proceder, como las ciencias eidéticas, con arreglo a los principios formales de que trata la lógica formal; pero además, deben sujetarse a las leyes inherentes a la esencia de la objetividad en general, dado que se dirigen a objetos. A esto - se añade que todo hecho implica un contenido esencial material y - toda verdad eidética inherente a este contenido de una ley a que es- tá sujeto cada hecho singular dado.

Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material sumo, a una región de objetos empíricos. A la esencia regional corresponde una ciencia regional eidética que bien puede llamarse ontología regional y que viene a ser el fundamento teórico de las respectivas ciencias de hechos. Pues se comprende que los conocimientos que se refieren de un modo absolutamente válido a la objetividad en general o al eidos propio de la región, sean decisivos para la investigación de los hechos empíricos. Por ejemplo a las ciencias de la naturaleza corresponde la ontología de la naturaleza o ciencia eidética de la naturaleza física en general, en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un eidos captable en su pureza. Y de igual modo acontece con todas las ciencias, cuyo desarrollo teórico y logro de los ideales de racionalización, depende especialmente de que se desarrollen a su vez las disciplinas ontológico-materiales que tratan de las formas esenciales de los objetos (38).

Frente a las esencias materiales que son, en cierto sentido, las verdaderas esencias, Husserl distingue una mera forma de la esencia que es algo eidético sin duda, pero radicalmente distinto: una esencia vacía, una forma que se ajusta a todas las esencias posibles. Esta forma no constituye propiamente una nueva región, sino la forma vacía de la región en general a la que se subordinan todas las regiones. Tal subordinación de lo material a lo formal se explica porque la ontología formal -entendida como lógica pura en su sentido más amplio-, alberga en su seno las formas de todas las ontologías posibles. Las verdades fundamentales que

funcionan como axiomas en estas disciplinas puramente lógicas y que determinan la esencia lógica del objeto en general se llaman categorías. Y en ellas se deben distinguir los conceptos entendidos como significaciones que son los conceptos categoriales, de las esencias formales mismas que se expresan en aquellas significaciones y son propiamente las esencias categoriales (39).

La distinción expuesta está en la misma línea que la que hallamos en las Investigaciones Lógicas sobre la intuición sensible y la intuición categorial. Y a la vez se enlaza con otra que Husserl enuncia pero no desarrolla en detalle, la distinción, que se da dentro del dominio de las objetividades en general, entre formas sintácticas y materias sintácticas o sustratos. En todas ellas, pero principalmente - en la que se acaba de exponer, puede verse la aparición, por decirlo así, del ser ideal dentro de la doctrina de Husserl: distinguidas las esencias materiales que son las verdaderas esencias, se separan las esencias formales o categoriales que determinan la estructura lógica de los objetos y que pueden entenderse como significaciones o conceptos categoriales. Pero al lado de estos conceptos, Husserl se refiere a las esencias formales mismas, que son propiamente las esencias categoriales.

Pero volvamos al texto. Todavía encontramos un nuevo grupo de distinciones categoriales, incluido en la esfera total de las esencias. Porque toda esencia -material o formal- se inserta en una serie gradual de esencias, en la serie gradual de lo general y lo especial. A esta serie son inherentes dos límites que jamás coinciden: descendiendo se llega a las ínfimas diferencias específicas que se llaman también singularidades eidéticas y bajo las cuales ya no hay esencias

más especiales; ascendiendo a través de las esencias específicas y genéricas se llega a un sumo género, que ya no tiene sobre sí ningún otro. Se trata de relaciones caracterizadas por el género y la especie, pero debe tenerse en cuenta que en la esencia especial está contenida, directa o indirectamente, la esencia general de un sentido determinado cuya índole peculiar se puede aprehender en la intuición eidética (40).

En estos conceptos, Husserl vuelve sobre análisis llevados a cabo en el curso de las Investigaciones Lógicas, pero añadiendo en muchos casos modificaciones de detalle, como en el caso de los objetos dependientes e independientes. Por ejemplo, una forma categorial es dependiente en cuanto que remite necesariamente a un sustrato del que es la forma. De aquí se derivan otros conceptos categoriales: individuo, concreto y abstracto. Un abstracto es una esencia dependiente; un concreto es una esencia absolutamente independiente; algo que está aquí y cuya esencia dotada de contenido material es un concreto, se llama un individuo. Y el individuo es el objeto último requerido por la lógica pura, el absoluto al que remiten todas las variaciones lógicas.

Con ayuda de estos elementos se define en todo su rigor el concepto de región del que ya hemos hablado antes: una región es la unidad total de los sumos géneros inherentes a un concreto. El conjunto de las verdades sintéticas fundadas en la esencia regional es lo que constituye el contenido de la ontología regional; dentro de la cual se distinguen a su vez las verdades fundamentales o axiomas que constituyen las categorías regionales. El propio Husserl señala en este punto una cierta afinidad con Kant y afirma que, desde ese ángulo,

podrían entenderse los axiomas regionales como conocimientos sintéticos a priori y habría tantas clases de semejantes conocimientos como regiones. Los conceptos sintéticos fundamentales o categoriales serían los conceptos regionales fundamentales, y habría que distinguir tantos grupos de categorías como regiones.

Pero todas estas consideraciones no se mueven en ninguna región determinada: se refieren en general a regiones y categorías en el terreno de la lógica pura. Constituyen, según advierte Husserl, un esquema inicial y originario de la constitución fundamental de todo posible conocimiento, de acuerdo con el cual han de fundarse todas las ciencias empíricas en correspondientes ontologías regionales. A la vez surge de aquí una tarea: determinar dentro del círculo de nuestras intuiciones individuales los géneros sumos de concreciones, y de este modo repartir a todo ser individual intuitivo en regiones del ser, cada una de las cuales señala una ciencia o un grupo de ciencias (41).

En verdad, estas tesis de Husserl constituyen todo un programa, una empresa filosófica de gran alcance que, sin embargo, no puede ser desarrollada en las Ideas, menos en este primer volumen cuya mayor porción está destinada a precisar pensamientos acerca de la estructura de la conciencia, que después de la reducción fenomenológica se revela como el reino de un ser absoluto en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser. Sin embargo, a lo largo de todo el volumen se encuentran alusiones y afirmaciones importantes sobre el tema que investigamos, además del breve capítulo con que termina la Sección Primera, que se refiere a los errores de las interpretaciones naturalistas.

A pesar de que Husserl se ha propuesto en estas consideracio

nesnes generales exclusivamente exponer indicaciones de principio, en el sentido de limitarse a expresar con fidelidad las distinciones que se dan directamente a la intuición y, en consecuencia, abstenerse de juzgar otras doctrinas filosóficas, encuentra justificada la discusión con el empirismo porque ésta puede sostenerse en relación con puntos que admiten una comprobación inmediata. Una discusión en este campo, - sobre cosas que son independientes de toda ciencia filosófica porque sólo pueden fundarse en intuiciones, es además necesaria porque el empirismo niega las ideas, las esencias y los conocimientos esenciales.

El error de la argumentación empirista, señala Husserl con toda claridad, radica en confundir la exigencia fundamental de un volver a las "cosas mismas" con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia. La verdadera exención de prejuicios no requiere simplemente que se rechacen los juicios extraños a la experiencia sino - que se les rechace sólo en el caso de que el sentido propio de los juicios requiera una fundamentación empírica. La ciencia verdadera requiere, como base de toda prueba, juicios que saquen directamente su validez de intuiciones en que se dé algo originariamente. Pero estas intuiciones son de una índole determinada según el sentido de los juicios o, dicho de otra manera, según la esencia de los objetos y las relaciones entre los juicios. Las regiones de objetos, los tipos de intuiciones y los correspondientes tipos de juicios no pueden postularse en una construcción especulativa a priori, sino que deben ser comprobados con evidencia intelectual, mostrarse en una intuición en que se den originariamente y quedar fijados en juicios que se ajusten fielmente a lo dado en la intuición. Esto significa proceder sin prejuicios.

La visión directa no es meramente la visión sensible, sino la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, y cualquiera que sea esta forma de conciencia, ella constituye el fundamento último de toda afirmación racional. Esto significa la substitución del concepto de experiencia por el concepto más general de intuición y, en consecuencia, el rechazo de la identificación entre ciencia en general y ciencia empírica. Se trata de un auténtico positivismo que se atiene a lo que puede aprehenderse originariamente y que sabe atender por igual a las proposiciones que son expresión de hechos de experiencia, como a las que dan expresión a datos de una intuición eidética (42).

Mas del lado opuesto al empirismo reina también la oscuridad. Ciertamente que se admite un pensar puro, a priori, pero según Husserl no se llega a un claro concepto de intuición pura en que se dan originariamente esencias como objetos. Como tampoco se acepta que todo -- juicio intelectualmente evidente cae bajo el concepto de intuición en que se da algo. Sin duda los idealistas hablan de evidencia, pero no de evidencia intelectual sino de un sentimiento de evidencia que viene a colorear los juicios afectivamente. Esta doctrina emocional de la evidencia es enteramente errónea, como puede corroborarlo quien haga que se le dé en forma realmente intuitiva un caso cualquiera de -- evidencia y lo compare con un caso de no evidencia del mismo juicio.

Esto permite insistir en otro tema. La acusación de "realismo platónico" hecha contra las Investigaciones Lógicas lleva a Husserl a precisar la diferencia entre la esencia y el concepto con las siguientes consideraciones: objeto que no es lo mismo que cosa real en sentido estricto, como no es igual realidad en general y realidad en

sentido estricto. Objeto es un algo cualquiera -por ejemplo un número de la serie de los números naturales- que puede ser sujeto de una proposición verdadera. Pronunciar juicios sobre tales objetos -en el caso del ejemplo, sobre un número-, no es operar con entidades psíquicas o hipostaciones gramaticales, sino pronunciar juicios esenciales, operar en el pensamiento con esencias, aunque la ceguera de los prejuicios impida confesarlo. Podemos aceptar que la serie de los números naturales es una serie de conceptos, pero no si entendemos por concepto una formación psíquica, sino justamente una esencia. La representación numérica no es el número mismo, de manera que llamar al número -producto psíquico es un contrasentido, es pecar contra la validez del lenguaje aritmético susceptible de ser vista con evidencia intelectual. Si los conceptos son productos psíquicos, entonces cosas tales como los números no son conceptos. Pero si son conceptos, entonces los conceptos no son productos psíquicos.

Ciertamente que la formación de conceptos como la libre ficción, se lleva a cabo de manera espontánea. Podemos imaginar un centauro que toca la flauta, pero es bien claro que el centauro imaginado no existe en la conciencia ni es nada psíquico, sino que es pura y simplemente algo imaginado, y sería un error confundir la vivencia imaginativa con lo que en ella se imagina en cuanto tal. De la misma manera, tampoco en el abstraer espontáneo es la esencia lo engendrado, sino la conciencia de ella. No hay ningún motivo -salvo la confusión- para identificar la conciencia de esencias con las esencias mismas y declarar a estos productos psíquicos. Y menos todavía cabe suoner que la esencia sea una mera ficción, un algo imaginado como quieren los escépticos. Las cosas pueden ser percibidas, recordadas y, por tanto,

pueden ser conscientes como cosas reales; o en un acto de otra modalidad pueden aparecer a la conciencia como dudosas o ilusorias; por último, en una modalidad enteramente distinta, las cosas pueden hacerse conscientes como meramente flotantes en la imaginación, como inanes. Lo mismo exactamente pasa con las esencias que pueden ser mentadas, como otros objetos, de manera justa o de manera falsa. Pero la intuición de esencias es un acto en que se dan originariamente las esencias. Y en cuanto tal, esta intuición es un acto análogo a la percepción sensible -de ningún modo un acto análogo a la imaginación (43).

Este último argumento, que hemos seguido en todo su detalle - hace ver hasta que punto el peso de toda la discusión viene a apoyarse en una sola cosa: la evidencia.

6.- LAS ESENCIAS Y LA FENOMENOLOGÍA.

La Sección Segunda de las Ideas inicia el análisis de la actitud natural y describe los mundos que circundan al yo: el mundo circundante natural y los mundos circundantes ideales. En la actitud natural nos encontramos las más de las veces referidos a la realidad de nuestro derredor, pero a veces nos ocupamos, por ejemplo, con números puros y sus leyes. Pero el estar ahí frente a nosotros del mundo aritmético es de otra índole al de las cosas reales: si me ocupo con números, estos permanecen en el foco de mi atención solamente durante mi actividad, y rodeados de un horizonte aritmético en que se insertan precisamente aquellos números a que atiendo; en cambio, el mundo natural está ahí constantemente frente a nosotros mientras nos dejamos vivir naturalmente; si cambiando esto atiendo a objetos matemáticos, el mundo natural sigue ahí delante, y aunque esté fuera de mi consideración, permanece como un fondo de toda mi actividad, pero no como un horizonte en que se inserte el mundo aritmético. Salvo en su referencia al yo, los dos mundos carecen de conexión en la actitud natural (43).

Pero la actitud natural cambia radicalmente con las reducciones. Sin detenernos en el estudio de estas y haciendo a un lado toda consideración sobre la reducción fenomenológica del mundo real, es indispensable decir algo sobre la reducción de los mundos ideales. Lo mismo que las realidades individuales, los objetos universales, las esencias, son trascendentes a la conciencia pura, en la medida en que no constituyen sus ingredientes. Sin embargo, no pueden desconectarse todas las trascendencias, porque entorpeces sería imposible una ciencia de la conciencia pura. Pueden desconectarse, por ejemplo, las ciencias

eidéticas, las esferas de esencias que corresponden a cada dominio del ser como almacenes de conocimientos esenciales a que debe acudir el investigador de cada dominio. También pueden desconectarse la ontología formal, la lógica formal y, con ellas, todas las disciplinas formales -el álgebra, la teoría de los números etc.- porque la fenomenología no se plantea otros problemas que los que derivan de un análisis descriptivo y se resuelven en una intuición pura, para lo que no requiere teorías lógicas o disciplinas matemáticas. Cuando apela la fenomenología a proposiciones lógicas, lo hace frente a determinados axiomas, como el principio de contradicción, cuya validez y universalidad puede hacerse evidente en los ejemplares de sus propios datos.

Solamente hay una esfera eidético-material que no puede ser desconectada: la esfera esencial de la conciencia misma fenomenológicamente purificada. Desconectar equivale a reducir lo condicionado a sus condiciones, por tanto, toda trascendencia reducible -lo mismo la real - que la ideal- tiene el mismo fundamento de su posibilidad en la conciencia. Precisamente por esto no es posible, en el campo de la desconexión fenomenológica del mundo, dispensarnos de la priori de la conciencia. La fenomenología como ciencia eidética, trabaja con las esencias inmanentes de la conciencia, esto es, aquellas que tienen sus manifestaciones individuales en los procesos singulares de una corriente de conciencia.

Según Husserl, hay dos series de hechos: los hechos trascendentes, condicionados, y frente a ellos, los hechos inmanentes de la conciencia pura, que condicionan a los primeros. Por tal motivo, es también inevitable hablar de esencias inmanentes y trascendentes, con arreglo a la ley expuesta más arriba, de la inseparabilidad del hecho y la esencia. A la distinción que se da en las objetividades individuales, co-

responde la distinción de dos esferas de lo eidético. Así por ejemplo, cosa, hombre, figura espacial, movimiento, color de rosa etc., son esencias trascendentes, cuyo lugar lógico está en las ciencias eidéticas de las objetividades trascendentes. Pero la fenomenología no tiene que tomar posición frente a semejantes esencias, sino que al vincularse exclusivamente a la región pura de las vivencias, desconecta junto con la naturaleza física y las ciencias naturales empíricas, también las ciencias eidéticas de los objetos de la naturaleza física en cuanto tales (geometría, física pura); las ciencias empíricas del espíritu y sus correspondientes ciencias eidéticas (psicología racional, sociología); y todas las formas y producciones de la cultura (44).

En este camino a la región buscada de la conciencia pura, ha sido un primer paso la justificación de lo eidético en general y la defensa de las esencias y las relaciones esenciales frente a todo peligro de psicologismo, primer paso que se dió resueltamente en las Investigaciones Lógicas. Un segundo paso en este camino es la distinción que ahora se presenta entre las esencias trascendentes y las inmanentes, cuyo conjunto integra la estructura eidética de la conciencia pura.

Finalmente, en el Capítulo I de la Sección Tercera de las Ideas, que se ocupa del método de la fenomenología, hallamos algunas afirmaciones de interés, porque la fenomenología trata de aprehender esencias y describirlas, para lo cual Husserl establece ciertos procedimientos propios para llevar a cabo los pasos lógicos con plena claridad y evidencia intelectual. No entraremos a su estudio, pero es importante poner de relieve, por lo que se verá más adelante, lo que resulta peculiar de una doctrina de la esencia de las vivencias en contraste con lo peculiar de las disciplinas matemáticas.

Husserl parte de la división de las esencias y de las ciencias en materiales y formales. Elimina en seguida las formales y con ellas - el conjunto entero de las disciplinas matemáticas formales, puesto que la fenomenología pertenece evidentemente a las ciencias eidéticas materiales. Para que la analogía resulte útil se limita a disciplinas matemáticas materiales como la geometría y se pregunta por la posibilidad - de una fenomenología como una geometría de las vivencias (45).

No interesa desarrollar aquí la comparación que se propone, basta con mostrar alguno de los problemas que derivan de las condiciones - que ella supone. Una de estas condiciones es la exactitud de los conceptos, que a su vez presupone la exactitud de las esencias mismas aprehendidas. Pero hasta dónde es posible encontrar esencias "exactas", es algo que depende por completo de la índole peculiar del dominio de que se trata. El problema que aquí se plantea se enlaza con otros que surgen de la relación entre la descripción con sus conceptos descriptivos por una parte, y la definición exacta con sus conceptos ideales por otra. Y paralelamente los que surgen con la relación entre ciencias descriptivas y explicativas.

El investigador que describe la naturaleza forja conceptos de - vagos tipos de formas, que se aprehenden directamente sobre la base de la intuición sensible. La vaguedad de estos conceptos, que Husserl llama morfológicos, no es un rasgo negativo, porque para la esfera del conocimiento a la que sirven son absolutamente indispensables y son los - únicos justificados. Estos conceptos tienen esferas fluidas de aplicación y dan expresión conceptual adecuada a las cosas y sus caracteres - esenciales que se dan intuitivamente; se trata justamente de tomarlas como se dan. Y no se dan de otra manera que como fluidas y en ellas se

pueden aprehender solamente esencias típicas mediante la intuición. Tales conceptos son esencialmente inexactos y por ende no matemáticos. La más perfecta geometría es incapaz de ayudar al investigador que describe la naturaleza a dar expresión justa a lo que no puede ser expresado sino de manera inexacta.

La geometría, en cambio, no se interesa por las formas fácticas que se intuyen sensiblemente y sus conceptos no dan expresión a esencias directamente tomadas a la simple intuición. Los conceptos geométricos son conceptos "ideales" y su contenido es esencialmente distinto al de los conceptos descriptivos. Los conceptos exactos tienen por correlato esencias que tienen el carácter de "Ideas" en sentido kantiano. A estas ideas o esencias ideales se oponen las esencias morfológicas que son correlatos de los conceptos descriptivos. La ideación que da por resultado las esencias ideales como límites ideales, a los cuales se acercan, sin alcanzarlos nunca, esencias morfológicas, esta ideación es algo esencial y radicalmente distinto del aprehender esencias por medio de una simple abstracción de un aspecto de algo que es en principio vago. Además, concluye Husserl, hay que ver con evidencia intelectual que las ciencias exactas y las puramente descriptivas, aunque puedan combinarse, no pueden remplazarse mutuamente, no habiendo desarrollo ninguno de la ciencia exacta que pueda volver sobre los problemas originales y legítimos de la descripción pura (46).

Consecuencia clara de todo lo anterior es que la fenomenología, que se presenta como una ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, pertenece a una clase fundamental de ciencias eidéticas totalmente distinta de las ciencias matemáticas. Pero este asunto a que Husserl se ha visto

llevado para justificar el derecho a existir de la fenomenología como ciencia rigurosa, aunque no como ciencia exacta, solamente nos interesa en cuanto ha puesto al descubierto una nueva distinción dentro de la esfera de lo eidético, que no se había presentado en las Investigaciones Lógicas, la distinción entre esencias exactas, ideales o matemáticas, y esencias vagas, morfológicas o descriptivas.

La distinción se funda en que las esencias exactas se refieren a una multiplicidad definita, que se caracteriza porque un número finito de conceptos y de proposiciones, determina de manera completa y unívoca la totalidad de las formas posibles. Es el ejemplo de la geometría que a partir de unas cuantas formas fundamentales que son los axiomas, establece leyes y deriva deductivamente todas las formas espaciales posibles y sus relaciones esenciales. También la naturaleza física puede ser tratada como una multiplicidad definitiva concreta y, por tanto, la ciencia física como una disciplina matemática en sentido estricto. Es completamente distinto lo que sucede con las multiplicidades indefinitas y las disciplinas que a ellas se refieren. Estas multiplicidades no pueden determinarse exhaustivamente partiendo de un número finito de conceptos y proposiciones. Y según esto, sus formas son en principio vagas e inexactas, sobre ellas no se puede fundar un sistema deductivo; sino que es inevitable precisar sus objetos descriptivamente y aprehenderlos en la simple intuición (47). Ahora bien, sobre esta distinción que se da en la estructura misma de las esencias se funda la otra distinción que ya hemos expuesto, la que se refiere al modo de ser estas cognoscibles y expresables en conceptos científicos,

Segunda Parte.

EL SER IDEAL EN LA METAFISICA DEL CONOCIMIENTO

DE N. HARTMANN.

1.- EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.

A partir de las obras de Husserl, estudiadas en la primera parte, el tema del ser ideal cobra gran importancia en el pensamiento de lengua alemana. Uno de esos momentos de plenitud y de entusiasmo - puede registrarse, sin duda alguna, en la obra de Nicolai Hartmann. - Las notas que siguen se reducen al tratamiento de una sola obra de este pensador: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, cuya primera edición es de 1921, pero que en su segunda edición, cuatro años después, sufrió cambios y adiciones, entre ellas, la adición de la quinta parte del volumen relativo precisamente al conocimiento de los objetos ideales.

La presentación del pensamiento de Hartmann, aunque reducida a la obra capital que él destinó al asunto, nos obligará a exposiciones más complejas y en algún aspecto más detalladas que las que fueron necesarias para Husserl, porque de otra manera no sería posible mostrar el lugar que el ser ideal ha venido a ocupar dentro de su sistema y su importancia decisiva para tantas cuestiones fundamentales. Por otra parte, ni la parte añadida ni el resto del tratado se reducen a plantear puras cuestiones del conocimiento del ser ideal, sino que presentan también afirmaciones de orden ontológico que constituyen un avance de las doctrinas que Hartmann desarrolló en obras posteriores. Esta presencia de la ontología es explicable por razones de fondo que el mismo autor aduce en su libro. Una buena parte de la tradición filosófica estaría de acuerdo con él en aceptar que, en un cierto momento, - el problema del conocimiento se convierte en un problema ontológico. La cuestión que muchos clásicos trataron como la relación entre la lógica

y la ontología --que para Hartmann no puede ser una mera relación de identidad--, y que suele conducir a la completa separación de dos dominios desligados, un mundo real y un mundo ideal, impone como tarea inevitable la delimitación de estos dominios que, según Hartmann, sólo se cubren parcialmente. Lo anterior no quiere decir que la teoría del conocimiento deba entregarnos un sistema de ontología, siquiera en forma abreviada; simplemente queda obligada a una primera orientación y a algunas indicaciones en la medida en que los problemas gnoseológicos vayan presentando la ocasión de hacerlo, sin la menor preocupación --según declaración expresa del autor-- por la posible sistematización de esas afirmaciones ocasionales (1).

Pero una teoría del conocimiento no solamente entra en relación con la ontología, asunto del cual hablaremos más adelante, sino con la metafísica misma, como lo anuncia con firmeza el título de la obra. - Porque la obra supone una cierta idea de la metafísica que permite afirmar, desde las primeras páginas, que en el fondo el problema del conocimiento no es lógico, ni psicológico, sino problema metafísico. Por esto mismo, la teoría del conocimiento no puede evitar convertirse en una metafísica del conocimiento (2). Después de todo, a los ojos de Hartmann, lo mismo le acontece a toda la filosofía: todos los problemas filosóficos son, en su último fondo, problemas metafísicos y, en general, no pueden tratarse sino sobre la base de una conciencia crítico-aporética de su contenido metafísico. Pero sobre estas ideas conviene que nos detengamos un momento para dejar en claro cuáles son los terrenos sobre los que se mueven las afirmaciones de Hartmann que caracterizan al ser ideal y a su conocimiento.

La metafísica no debe entenderse como un determinado sector

de problemas, menos como una cierta manera de enfrentarse a ellos mediante procedimientos especulativos. Hay problemas que nunca pueden resolverse totalmente y siempre conservan un núcleo impenetrable, irracional, a pesar de que algunos de sus contenidos, en el curso del tiempo, resultan comprendidos con el progreso de la inteligencia. Estos son los únicos problemas metafísicos, y su carácter deriva precisamente de ese núcleo insoluble. Ahora bien, el trabajo filosófico en ese núcleo no penetrable del contenido de los problemas, es lo que se llama metafísica, y a ella corresponde señalar lo no conocido en la dirección del progreso del conocimiento (3). En este sentido, la metafísica es ineludible, está enraizada en los problemas mismos y resiste todas las precauciones críticas.

En su más amplio significado, el problema del conocimiento, presenta, además de un aspecto psicológico y de un aspecto lógico, otro de indiscutible naturaleza ontológica, que se plantea en relación con el objeto de conocimiento, y cuyo centro de gravedad está precisamente en el carácter de ser que como tal corresponde a dicho objeto. Como quiera que se conciba este "ser" del objeto, la conciencia cognoscitiva lo sabe distinguir de la imagen que de él se forma.

Al lado del ontológico, se da otro aspecto de la cuestión que es el problema gnoseológico propiamente dicho: se refiere precisamente a la aprehensión del objeto y se distingue con claridad de los otros tres aspectos. Hasta qué punto es posible separar unos de otros puede discutirse en algún caso, pero hay algo que con seguridad no tiene duda: la imposibilidad de separar la cuestión ontológica, relativa al modo de ser del objeto, de la gnoseológica, porque la dificultad en el concepto de "aprehender" radica justamente en el concepto del "ser" que debe

ser aprehendido. Esta inseparabilidad, que es un asunto básico en todo el tratado de Hartmann, determina además, el carácter metafísico del problema del conocimiento. A diferencia de los otros dos aspectos --el lógico y el psicológico--, que constituyen el lado no metafísico del problema.

El problema del conocimiento en su sentido amplio, envuelve la cuestión del proceso psíquico, pero tomado en su sentido estricto es completamente indiferente a este proceso y a sus leyes (5). No sucede lo mismo con el aspecto lógico, que penetra más hondamente en el fenómeno del conocimiento.

A partir de Bolzano, señala Hartmann, la lógica se asentó sobre sí misma, emancipada definitivamente de toda subjetividad y de toda referencia a la realidad, pasando a tener el carácter de una esfera de ser en sí, puramente objetiva, en un sentido lógico ideal. De tal manera que las leyes lógicas son únicamente leyes del ser ideal y de las relaciones en él contenidas, a ellas queda ligado el pensar, pero este pensar no afecta para nada al ser ideal mismo ni a sus relaciones (6).

Con la autonomía de lo lógico va pareja otra tesis, la de la ampliación de la esfera lógica, promovida por las investigaciones fenomenológica y por la teoría del objeto. En principio, todo contenido puede entrar en la esfera lógica cualquiera que sea la región de donde proceda, con tal que se destaque en él lo que tiene de puramente estructural. De aquí se sigue una consecuencia de extraordinaria importancia para el problema del conocimiento: que todo contenido posee una estructura lógica, es decir, ideal, independiente por completo de la manera y el grado en que pueda ser conocida. De hecho, la esencia de la estructura lógica existe como un elemento en la idea del contenido de que se trata,

no sólo como algo gnoseológicamente actual.

Las estructuras ideales y las relaciones de la esfera lógica son obligatorias para todos los grados del conocimiento. Todo conocimiento está penetrado de este elemento lógico. Y esto explica la tendencia a conocer el objeto puramente en sus estructuras ideales, tendencia manifiesta claramente en las ciencias y fundamento de sus aspiraciones de racionalidad y exactitud. Todo ello, prueba del inseparable influjo de la lógica en el fenómeno del conocimiento (7).

Entre las estructuras de carácter lógico, en el contenido del conocimiento, se da otra correlación puramente objetiva, la de la dependencia de lo concreto respecto de principios a priori. Desde Kant, esta cuestión que no es ni puramente lógica ni puramente gnoseológica, se plantea como problema de las categorías. Es verdad que las formaciones categoriales son parte de la esfera lógica por su carácter de universalidad, necesidad, intemporalidad y aprioridad, y también es verdad que poseen por sí mismas una estructura puramente lógica, pero es importante acentuar que no se pueden reducir a ella.

La relación de subsunción que rige la dependencia de lo concreto respecto de las formas categoriales, impregna de un carácter lógico todo el campo en que se aplica. En tal sentido puede hablarse de una primacía metódica de lo lógico en este tema, porque en cuanto al contenido, las categorías -las del ser, las del conocer, las lógicas mismas-, no son absolutamente lógicas y presentan, a pesar de sus estructuras lógicas, multitud de aspectos alógicos que hacen a las categorías salir de la esfera lógica para entrar a otra irracional completamente distinta(8).

De esta manera, la intrusión de lo lógico muestra sus límites. Hartmann sostiene que lo lógico no tiene sitio para la tensión categorial.

entre el sujeto del conocimiento y su objeto, que desconoce el carácter trascendente del conocimiento, su pretensión de verdad como concordancia con un ser que le es ajeno, y sólo atiende al acuerdo interno de las puras estructuras. Pero por esencial que sea la estructura lógica del objeto y la tendencia del conocimiento a acordarse con ella, todo esto no es sino una especie de aspecto exterior del fenómeno: su aspecto racional. Se comprende entonces que la capa profunda -el problema gnoseológico en sentido estricto- quede fuera de su alcance (9).

Mas la indicada ampliación de la esfera lógica, apunta a otra tesis: la de que esa esfera no es sino un miembro de un conjunto mucho más amplio de estructuras y conexiones puras que se puede llamar la esfera del ser ideal en general.

Hartmann se refiere -probablemente alude una vez más a Meinong y a la fenomenología- a los intentos recientes de reflexionar sobre el carácter de ser de las formaciones de la esfera del ser ideal en general. Afirma que toda teoría de esta esfera es en el fondo ontología, pero que no parece conveniente calificarla de "formal", porque aunque esto pudiera ser adecuado en el terreno estrictamente lógico, no vale como característica del modo de ser específico de la más vasta esfera del ser ideal y contribuye a decidir de antemano una serie de puntos muy discutibles. Aun prescindiendo de las dificultades más complicadas, esto llevaría a oponer la ontología formal a la material y a presentar esta última como la ontología de lo real. Con todas sus consecuencias: como todo lo real tiene una estructura formal, habría que admitir que toda estructura discernible en el mundo real es originariamente ideal; por otra parte habría que aceptar que toda estructura ideal es forma de una realidad posible, o sea que vale de inmediato como estructura de lo real. Pero na-

da de esto puede decidirse por anticipado. Bien pudiera suceder que el ser real tuviera sus propias estructuras y que estas fueran no sólo aló-gicas, sino ajenas a la idealidad en general. Como podría suceder tam-bién que hubiera estructuras ideales incapaces de efectuarse en el mundo real, por tanto sin valor, para la realidad posible.

Lo que realmente importa de todo esto es separar la esfera ideal de la esfera de lo real, que patentementé tiene otra manera de ser. Esto quiere decir que la diferencia no puede reducirse a la relación de for-ma y materia y, por lo mismo, debe ser distinta a la oposición entre on-tología formal y ontología material (10).

Puesto que la esfera lógica es solamente una parte del ser ideal en general, es fácil concluir que son también ontológicos los fundamen-tos de la lógica, es decir, sus leyes, estructuras y relaciones de de-pendencia. Esto no significa que sea en la esfera del ser ideal donde - se forman los conceptos y se formulan los juicios y las conclusiones, - quiere decir, con toda precisión que estas operaciones del pensar que - se llevan a cabo en otra esfera, están sujetas a determinadas leyes que son leyes del ser, puras e ideales. Lo propiamente lógico en toda afir-mación y en todo conjunto de afirmaciones es la pura estructura ideal, la pura legalidad de un estado de cosas ideal como tal. Esta legalidad ontológica ideal es la que domina al pensamiento y, en parte, al ser - real, pero aunque el ser dominado es esencial al pensamiento y conditio sine qua non de todo su esfuerzo cognoscitivo, a la legalidad misma le es indiferente dominar sobre pensamiento y realidad.

Este doble dominio -sobre pensamiento y realidad- es lo que ha-ce posible la comprensión de las relaciones reales: se da el caso de que en la sucesión de pensamientos conforme a la legalidad ideal puedan des-

cubrirse circunstancias reales ignoradas, porque la estructura lógica es, por lo menos en parte, estructura real. De otro modo todas nuestras conclusiones relativas a objetos reales serían simplemente erróneas -aunque en sí mismas fueran enteramente consecuentes (11).

Pero con esto tocamos los límites del problema del conocimiento en sentido estricto y precisamente en un punto que aquí nos interesa destacar.

2.- FENOMENOLOGIA Y APORETICA.

Para restablecer la relación entre sujeto y objeto, es decir, restablecer el carácter trascendente del conocimiento, Hartmann propone hacer a un lado el punto de vista lógico -y cualquier otro punto de vista- para describir el fenómeno del conocimiento considerado como un hecho y tratando de abarcar el mayor número de datos, sin someterlos a previa selección y sin distinguir su rango, tan sólo para ordenarlos bajo conceptos puramente descriptivos. El método para semejante empresa es la fenomenología, a la que va unida la aporética, como un segundo paso indispensable de la investigación que se hace cargo del análisis de los problemas, descubre sus elementos metafísicos, establece el rango de cada cuestión y hace resaltar las dificultades. Ambas preparan el camino a la teoría, a la que corresponde la interpretación del fenómeno descrito y la solución de las dificultades puestas de relieve.

En la descripción del fenómeno del conocimiento -que nosotros no podemos repetir aquí, ni siquiera en resumen-, Hartmann insiste en el hecho de que el sujeto sale de sí para aprehender al objeto, pero esta operación deja al objeto como tal intacto. Ni se hace inmanente al objeto, ni cambian en nada sus determinaciones aunque sean aprehendidas por el sujeto y reproducidas en su interior como una "imagen". En el objeto no ha nacido nada nuevo con el conocimiento, pero en el sujeto nace la conciencia del objeto, cuyo contenido es precisamente la imagen del objeto (12).

La misma relación, vista desde el objeto, se presenta invertida: es el objeto quien entra en la esfera del sujeto, quien transfiere al sujeto sus propias determinaciones. En realidad, se trata de dos aspectos

tos de un mismo momento de contacto o determinación. Solamente que a quien corresponde en verdad el papel de determinante es al objeto, el sujeto es lo determinado. Aunque determinado no quiere decir pasivo en absoluto: el sujeto puede dar prueba de espontaneidad y participar creadoramente en la construcción de la imagen que es su propio contenido, pero el surgimiento de la imagen no alcanza al objeto como tal.

Lo decisivo de todo esto es que la trascendencia del objeto de conocimiento se registra como propia del fenómeno. Además, el hecho de que el carácter trascendente de la determinación del sujeto por el objeto vale no solamente para el conocimiento de las cosas concretas, sino absolutamente para todo conocimiento de objetos. También para el objeto ideal (por ejemplo, una proposición matemática) y aún para una formación subjetiva específica (por ejemplo un sentimiento) si pasa a ser objeto de un sujeto cognoscente, su enfrentarse al sujeto no puede ser suprimido y permanece, por eso mismo, trascendente (13).

Desde el punto de vista de los rasgos esenciales de la relación de conocimiento a que se alude en los párrafos anteriores, no se establece ninguna diferencia entre el conocimiento a priori y el a posteriori. Esta diferencia surge en el aprehender mismo.

Es a posteriori todo aprehender en el cual el caso individual real se da como tal y, a través de él, como existente y presente, algo es comprendido. Se trata de un conocimiento acerca del caso presente, que si resulta válido para otros casos, es claro que esta extensión no ha sido aprehendida en el caso presente. En cambio, conocimiento a priori es todo aprehender en el cual no existe un caso real individual del cual pueda proceder lo dado. Porque lo dado es un rasgo esencial general, no la presencia de este rasgo en el caso real presente. El conocimiento

a priori no aguarda a la presencia real del objeto: sabe de antemano cómo está éste constituido, y rebasa el contenido del caso particular aun cuando éste exista.

Las dos maneras de conocer -a priori y a posteriori-, apuntan a objetos trascendentes, lo mismo a objetos internos que a externos. La diferencia esencial estriba en que solamente hay conocimiento a posteriori de objetos reales; por el contrario, conocimiento a priori lo hay de objetos reales y de objetos ideales. Esta diferencia, según Hartmann, está condicionada ontológicamente: el ser ideal no tiene casos individuales, a sus estructuras les falta el ser individual aquí y ahora; al contrario del ser real que es precisamente el caso individual en su aquí y ahora (14).

Se ve la importancia que tiene para nuestro tema el estudio del conocimiento a priori. Es a propósito de este conocimiento y de las condiciones ontológicas que lo hacen posible que surgirá el problema del ser ideal. Detengámonos un momento en los problemas que la aporética del conocimiento descubre en el fenómeno. Al lado de las que conciernen al conocimiento en general, al criterio de la verdad, a la conciencia del problema y al progreso del conocimiento, aparecen las aporías del conocimiento empírico y del conocimiento a priori.

La aporía general del conocimiento resulta de la contradicción entre la esencia del conocer que exige a la conciencia salir de sí, y el principio de la conciencia que la define como ser para sí, prisionera en la esfera de sus contenidos. Vista desde el objeto, la misma contradicción aparece entre la esencia del objeto que se define como trascendencia, y el hecho de transferir sus rasgos al sujeto en la imagen que se origina en el conocimiento (15). Esta aporía general se matiza -

de cierta manera en el conocimiento empírico o a posteriori, pero se hace más grave todavía en el a priori.

En el conocimiento a priori lógico o matemático no se ve la gravedad. Una estructura lógica que es objeto de conocimiento tiene un ser en sí ideal y trasciende a la conciencia tanto como el objeto real, pero es inmanente a la esfera lógica. Y entre la esfera lógica y la conciencia se da una especie de proximidad que permite a las estructuras más generales de esa esfera, repetirse como estructuras del pensar. En cambio, la aporía hace sentir todo su peso en el conocimiento a priori de los objetos reales. Sin duda no son estos más trascendentes que los ideales, pero la envergadura de su trascendencia es otra y su distancia respecto a la conciencia es diferente. Aquí el sujeto afirma algo sobre el objeto real con anterioridad a toda experiencia, y queda persuadido de que lo que afirma está de acuerdo con el objeto. En este punto la aporía alcanza su forma más rotunda: ¿cómo lo aprehendido en la contemplación del ser ideal puede valer para el ser real? Ni siquiera la intuición a priori de los objetos ideales serviría para explicar esto, porque de lo que se trata aquí es del conocimiento a priori de lo real (16).

Pero ni esta ni las otras cuestiones que plantea el fenómeno del conocimiento pueden ser respondidas si antes no se da solución a un problema previo que se encuentra en el fondo de todas ellas: el que se refiere, en términos ontológicos, a la esencia de la cosa, del sujeto existente y de la relación fundamental que los une. Las cuestiones medulares del conocimiento se reducen a una de carácter ontológico: esta es la aporía del ser (17).

3.- ONTOLOGIA Y GNOSEOLOGIA.

La aporética del conocimiento viene a parar a la cuestión del ser, mostrando de esta manera que el problema gnoseológico vuelve al ontológico y no puede ser tratado sin él. Lo que no quiere decir que coincidan totalmente.

El análisis del fenómeno puso en claro que la relación de conocimiento es una relación de ser: detrás del objeto está la cosa existente que es, en fin de cuentas, lo que el sujeto considera. Por tanto, un tratamiento teórico de la relación del conocimiento tiene que explicarla como relación ontológica. Y esta prelación de la ontología no es una construcción artificial sino el orden natural de las cosas: el conocimiento está siempre dirigido a lo existente, en consecuencia, el problema del objeto es la vía natural de acceso al problema del ser. La teoría del conocimiento se une a la del ser en un doble sentido: como punto de partida un problema ontológico, pero además, se ve obligada a desembocar en la ontología. Solamente una teoría que se hace cargo de esta doble metátesis puede impedir la violación de fronteras y mantener la investigación en un nivel crítico.

Pero si la relación entre ser y conocer es simple, la de la ontología con la gnoseología ya no lo es tanto. Todo lo que sabemos del ser lo sabemos por el conocimiento, pero todo lo que hay en el conocimiento vale, en primera línea, no para él mismo sino para el ser. Sin embargo, apenas planteado el problema ontológico conduce nuevamente al gnoseológico: una teoría del conocimiento no puede fundarse sobre una teoría del ser sin apoyarse a su vez sobre ciertas consideraciones elementales del conocimiento. El ser es independiente del conocimiento.

pero el conocimiento del ser, no es independiente de la conciencia que el conocimiento tiene de sí mismo. Por tanto, no hay contradicción en que la marcha de la investigación haga partir el estudio del problema ontológico de consideraciones gnoseológicas, porque una vez cumplida una parte del camino y abierto el acceso al ser, el papel de la gnoseología se muestra como de orden secundario. Y en este nivel de la investigación la gnoseología se subordina a la ontología y pasa a ser una de las muchas relaciones que afectan al ser (18).

La ontología de que aquí se trata se distingue de la vieja ontología constructiva, deductiva y racionalista, que pretendía ser una lógica de lo existente y, en realidad, lo que hacía era transferir estructuras lógicas a la esfera del ser, sin dejar sitio alguno para lo irracional. Pasar de la esencia a la existencia era solamente la consecuencia normal de un proceder que consistía esencialmente en hipostasiar la esfera lógica. En rigor esto no era una ontología, sino una lógica del ser ideal cuyas estructuras eran confundidas con las del ser real. La confusión se apoyaba en verdad en dos tesis, la que identificaba la forma lógica con la forma de ser de las cosas o dicho más exactamente: la forma del ser ideal con la del ser real. Y la segunda, que identificaba la forma ideal de ser con el pensamiento puro.

Precisamente, lo que según Hartmann puede reemplazar esa vieja ontología, es una analítica del ser fundada estrictamente sobre los fenómenos. La nueva ontología tiene que distinguir, en primer lugar, el carácter de ser de la posibilidad de su conocimiento. Y frente al realismo ingenuo y la ontología especulativa debe elegir un camino intermedio cuyas tesis son éstas: existe un ente real fuera de la conciencia, fuera de la esfera lógica y de los límites de la razón; el conocimiento

del objeto se relaciona con lo ente y reproduce en imagen una parte de él, pero la imagen del conocimiento ni es perfectamente adecuada ni de la misma naturaleza que lo existente (19).

En verdad, la antigua ontología tomaba como idénticas tres esferas de estructura esencialmente diferente: la esfera del ser real, la del ser ideal y la del pensamiento. Y lo cierto es que no le faltaban razones, porque si no se diera ninguna identidad, el conocimiento a priori de lo real sería imposible. Ahora bien, el apriorismo en el conocimiento de lo real es un hecho del que no cabe dudar, pero que no exige una absoluta identidad de las esferas, sino que puede ser explicado por una identidad parcial. Por otra parte, tampoco debemos olvidar otro hecho: ese conocimiento a priori tiene sus límites y la experiencia nos da pruebas incesantes de que la razón se encuentra con realidades impenetrables. Esto significa que las esferas no son absolutamente idénticas, pero exige una identidad parcial de sus estructuras. Establecer las fronteras de esta identidad no es tarea fácil, pero lo menos que, según Hartmann, debe quedar abierto en el panorama ontológico, es la posibilidad de un irracional.

De la misma manera que la lógica ya no puede ser tratada como una mera doctrina del pensar, las otras esferas del ser ideal en general tienen que considerarse como algo autónomo, que no debe ser deformado en su relación con el pensamiento u otros actos de la conciencia. En qué medida las estructuras lógicas y las otras esferas del ser ideal en general se encuentran en el pensamiento, es algo que queda para ser discutido, como queda también por determinar hasta qué punto se reproducen en el ser real. Dejarlo en claro es tarea que no corresponde a la teoría del conocimiento, sino a la ontología y, específicamente, a una poste--

rrior teoría general de las categorías que se encargue de la determinación positiva de las esferas del ser que están parcialmente en oposición. Para esto habrá que esperar a la doctrina de las categorías. Pero lo dicho basta para saber que tal doctrina es posible como parte de una ontología crítica y posible a base de un análisis de fenómenos de estructura (20).

Esta orientación es bastante, según Hartmann, para el problema del objeto del conocimiento. Más adelante volveremos sobre lo mismo en el tratamiento del problema de lo a priori.

Independientemente de todo punto de vista especulativo, se dan varios estratos de lo real; el de la actitud natural, el de la visión científica, y el de la propiamente filosófica. Estas tres capas se mantienen en la estructura de la ontología, pero aquí se hacen homogéneas y todas tienen una significación ontológica, porque suponen siempre un existente real en sí. La diferencia queda solamente en los límites de lo que se reconoce como existente en sí. Para la actitud natural los límites son estrechos; para la visión científica son más amplios, en principio ilimitados y para la ontología propiamente dicha se trata de la esfera del ser que lo abarca todo, en la cual se encuentran sin diferencia, lo conocido y lo desconocido, lo racional y lo irracional. La esfera del ser que no sólo es independiente del conocimiento, sino que encierra en sí misma al conocimiento como un caso particular del ser (21).

El problema del conocimiento no se hace actual ni en la actitud espontánea ni en la científica, sino en el estrato ontológico propiamente dicho, en que se da indisolublemente vinculado a la cuestión del ser. Ontología y gnoseología se encuentran en el problema del objeto, aunque no coincidan exactamente, porque el conocimiento es más limitado que el

ser: sólo alcanza aquella parte del ser que se convierte en objeto para el sujeto. Es decir, el sujeto -que como sus objetos es existente- forma junto con sus objetos un sector de la esfera del ser, determinado precisamente por el límite de la objetivación. Ontológicamente, este sector es en potencia ilimitado, en principio nada se opone a que el avance del conocimiento convierta en objeto nuevas porciones del ser.

Con esto se revela una nueva estratificación fundada según relaciones de objetivación y, en consecuencia, distinta de la señalada antes, relativa a los puntos de vista del conocimiento. Aunque, naturalmente, en cada una de estas capas -la natural, la científica, la filosófica-, se reproduzca la nueva disposición de las relaciones de conocimiento efectivo. En torno a un sujeto se da como un halo de objetos que constituyen - la zona de alcance del conocimiento efectivo, la zona de lo existente -- que se determina por el límite de la objeción y que puede llamarse la -- "aureola de los objetos". Más allá de este límite se constituye la nueva esfera de lo transobjetivo: aquella porción del ser que puede devenir objeto, puesto que el límite de lo objetivado puede correrse con el progreso del conocimiento. Esta capacidad para ampliar la aureola de los - objetos corriendo las fronteras de la objetivación, encuentra una barrera en el límite de la cognoscibilidad que separa la esfera de lo transobjetivo de lo incognoscible.

Pero ni el límite del conocimiento efectivo ni el límite de la - cognoscibilidad existen por sí mismos, ambos valen solamente en relación al sujeto. Desde el punto de vista ontológico no hay diferencia entre lo conocido y lo desconocido. El sujeto mismo, como sus objetos, es miembro existente de la misma esfera del ser y obedece a las mismas condiciones generales de la realidad. El esquema expuesto es una forma de expresar

la subordinación de las relaciones del conocimiento a las condiciones - ontológicas que son más amplias y que les sirven de supuesto, porque el encuentro de la conciencia con el objeto en el plano de la realidad, es un requisito previo del conocimiento, y este encuentro contiene ya, como condición propia, una sólida articulación de relaciones de ser.

Ya hemos dicho que el conocimiento es una determinación, unilateral e irreversible, del sujeto por el objeto. Esto quiere decir que, de esos dos entes, solamente el sujeto resulta modificado por la relación. El objeto no sufre cambio alguno con el conocimiento, permanece igual - que antes de ser estrictamente objeto. Por esta razón, la disposición de las esferas que hemos expuesto es solamente gnoseológica, aunque, por - inscribirse en la más amplia esfera del ser adquiere un secundario carácter ontológico.

Consecuencia de todo lo anterior es que, el sujeto de que aquí se trata es el sujeto empírico. Pero el esquema anterior se puede transferir sin violencia a la pluralidad de los sujetos empíricos. Naturalmente que el alcance del conocimiento efectivo no suele ser el mismo, - en absoluto, para cada diferente sujeto, pero en general puede decirse que los sujetos viven en un mundo de objetos común. Es decir, que en la aureola de los objetos debe haber al menos una cierta esfera central que sea común a todas las conciencias (22).

En la relación de las esferas del esquema acabado de exponer, - el sujeto no es un punto de referencia ontológicamente simple, sino una esfera gnoseológica completa de contenido muy diverso que encierra todo un mundo de estructuras de conocimiento. Los entes existentes se han hecho objetos, precisamente en la medida en que están representados -adecuada o inadecuadamente- en el sujeto. Y estas estructuras representati-

vas, aunque propiamente son actitudes del sujeto; tienen un contenido objetivo puesto que representan a los objetos. Pero como los objetos son estructuras de ser, su contraesfera, que está constituida por las representaciones contenidas en el sujeto, es también una esfera de ser, es decir, que desde este punto de vista, la esfera del sujeto es un miembro más de la esfera general del ser y, por tanto, un problema ontológico.

No basta decir que el sujeto se distingue de otras estructuras existentes por ser la estructura más elevada, la más diferenciada etc., porque así se alude a diferencias secundarias; lo específico del sujeto se debe determinar a partir de la relación de conocimiento. Ahora bien, desde el punto de vista ontológico, la relación de conocimiento significa la unilateral modificación del sujeto por un objeto que permanece completamente intacto. El conocimiento es, por tanto, una estructura de ser en la cual entran en relación las esferas del ser introduciendo ciertas modificaciones características en una de ellas, la del sujeto. Esta última esfera es el punto en que el ser se refleja a sí mismo, mediante la representación de todas sus estructuras. El conjunto de representaciones viene a constituir una imagen del mundo existente, una esfera cerrada que corresponde a aquella parte del ser que ha sido objetivada. Vista por un lado interno, la esfera de las representaciones es la conciencia misma, por su otro lado es una esfera de contenido objetivo que constituye una especie de contramundo del mundo existente.

Estas indicaciones, advierte Hartmann, no pretenden ser una ontología de la conciencia, son apenas un intento de señalar la posición y la función ontológica del sujeto como esfera central en medio de la aureola de los objetos (23).

4.- LA ESFERA LÓGICA Y LAS ESFERAS ONTOLÓGICAS.

A pesar de su posición central, el sujeto es, entre todas las estructuras de ser, la más condicionada y compleja, la más frágil y efímera. Si sus contenidos se consideran en su carácter subjetivo, es decir, desde un punto de vista psicológico, son todavía más débiles, cambiantes y perecederos que el sujeto mismo. Pero, aunque esto parezca sorprendente, cuando esas mismas estructuras de contenido se consideran en su carácter objetivo, adquieren una independencia particular que va más allá del sujeto y constituyen otra esfera supraindividual y metaempírica cuyas leyes internas no son ni las del sujeto, ni las del conocimiento, ni menos las de los objetos reales, sino que son leyes ideales-supratemporales: un mundo sub specie aeternitatis, que es en sí objetivamente pero no realmente. Esta es la esfera lógica ideal a que ya nos referimos al comienzo. Como ente en sí, es la contraesfera con relación al sujeto; como ideal, lo es con respecto a lo real.

Para una consideración superficial puede parecer que la existencia de la esfera lógica viene a quebrantar la superposición ontológica de las esferas de que hablamos en el número anterior. En cierto sentido es algo fluctuante que se superpone a la aureola de los objetos, aunque la sobrepasa porque se extiende más allá de lo transobjetivo, y de ningún modo coincide con los objetos como tales. Cabría caracterizar esta esfera lógica diciendo además, que no depende del conocimiento, sino que son éste y el sujeto mismo quienes dependen de ella, bien que esta dependencia no es ópticamente real, sino solamente lógica ideal. El sujeto no puede remover las estructuras lógicas, sólo puede aprehenderlas. El ser ideal en sí de las formaciones lógicas no está ligado,

en absoluto, a ninguna conciencia real y, sin embargo, puede significar para el sujeto el contenido ideal de la conciencia de la cosa. De este ser en sí lógico, se distingue el ser en sí óntico real de las cosas, - tanto como la representación empírica del objeto se distingue de este mismo. Se podría interpretar este ser en sí lógico como si se tratara de la toma de conciencia de las cosas por un sujeto en general. Pero si se olvida la significación del como si y se hipostasía al sujeto en general, resulta que también se hipostasía la esfera lógica y entonces, la esfera del ser se idealiza y racionaliza, con lo cual se pierde la cuestión fundamental: hasta qué punto el ser real es racional y lógico, es decir, - hasta qué punto las estructuras de la esfera lógica ideal corresponden a las de la óntica real.

Para la conciencia, la esfera lógica ideal y la esfera ontológica real son distintas, a pesar de que sus contenidos puedan coincidir parcialmente. Frente a la conciencia, la esfera lógica ideal y la óntica real, - tienen idéntica independencia y, al menos en apariencia, igual valor: ambas muestran un ser en sí situado más allá del sujeto, al cual aspira todo conocimiento. De ahí que la lógica tienda a confundirlas, el punto de vista ontológico, al contrario, las distingue con precisión y señala su diferente valor. Desde el punto de vista ontológico, el sujeto es una realidad que existe y pertenece a la esfera del ser; de igual manera, la esfera lógica en su totalidad, considerada desde el mismo punto de vista, es un ente. Si lo lógico no quedara incluido dentro de la totalidad de la esfera de los entes, no habría manera de explicar su coincidencia parcial con las representaciones del sujeto, también enraizado en lo real. Gnoseológicamente esto significa que las imágenes producidas en el sujeto por el conocimiento, en la medida en que son representaciones de lo existente, parti-

cipan también de la estructura ideal que caracteriza a la esfera lógica.

De cómo esto último ocurre sabemos muy poco, pero sabemos al menos que entre las esencias, los principios de orden ideal y los principios ontológicos generales, se da una relación. Sabemos que los principios del orden ideal enraizan de alguna manera en el ser, lo cual explica que formen, por decirlo así, el módulo lógico del ser. La esfera lógica es una especie de contraimagen de lo existente, aún cuando limitada exclusivamente a esencias y, desde luego, no enlazada a ningún soporte real. Y como ya se ha dicho, este reino de esencias como tal, se eleva por encima de la tensión de la relación sujeto-objeto y de la disposición de sus esferas; no menos nítidamente que la realidad óptica de lo existente (24).

Recordemos la estratificación ontológica de las esferas. El sujeto, con su mundo interior de representaciones, queda absorbido entre los entes como un elemento homogéneo, pero en derredor del sujeto se disponen concéntricamente las esferas de objetos según relaciones de objetivación. La esfera lógica cae por completo fuera de este esquema y se inserta en el ser de una manera distinta. Lo lógico añade, por decirlo así, una nueva dimensión a lo existente, poniéndose sobre él, sin que sus contenidos coincidan totalmente.

En este punto se encuentran la lógica, la psicología y la ontología. El problema del conocimiento no coincide con los problemas de estas disciplinas y no tiene una esfera particular entre ellas sino que, en cierto modo, se extiende a todo el engranaje como tal y constituye, además, el acceso natural a aquellos dominios y su forma de enlace (25).

La ontología, por su parte, no es nada más el fundamento de la -

teoría del conocimiento, porque la relación de conocimiento es sólo una entre muchas relaciones de ser, el sujeto existente no es solamente cognoscente y las otras formaciones no son exclusivamente objetos de conocimiento. Toda existencia, toda vida, historia, cultura, espíritu y productos del espíritu pertenecen a la misma esfera del ser que el conocimiento y todos los sectores de problemas que surgen de esa diversidad de la existencia conducen de nuevo al mismo fundamento ontológico que el problema del conocimiento. Por eso la ontología sólo puede tener consistencia como fundamento de una concepción del mundo multilateralmente orientada, abierta a todos los sectores de problemas del pensamiento humano y en condiciones de abordar las cuestiones metafísicas últimas y reducir las a su residuo insoluble mediante el análisis crítico.

Hartman indica, sin entrar a fondo en el asunto, algunas ramas principales de problemas no teóricos que surgen en estos sectores de la existencia. En primer lugar, el gran miembro antitético de lo teórico - que es lo práctico, en cuyo centro -el problema de la ética- encuentra su criterio natural toda concepción del mundo orientada teóricamente. - Este mundo de los problemas éticos no es un segundo mundo al lado de -- las cuestiones teóricas. En una y la misma esfera del ser se conoce y se actúa; y a los mismos objetos se refieren, al menos en parte, el conocimiento, el juicio de valor, el sentimiento, la voluntad y la acción. Por lo tanto, debe ser también una misma estructura ontológica fundamental la que forme el escenario real de todos esos fenómenos diferentes (26)

En la acción, por ejemplo, la relación entre sujeto y objeto es inversa a la que se da en el conocimiento: no es el objeto quien determina al sujeto, sino al contrario. La acción surge de la conciencia y - tiende a transformar el objeto existente, guiada en su dirección por los

principios del deber que son los valores morales. Aunque los valores morales no se agotan en esto. Se trata, según Hartmann, de esencias ideales por las cuales todo lo que existe se puede dividir en dos categorías: la de lo valioso y la de lo contrario al valor. Ante todo, los valores son estructuras de una esfera ética ideal que ofrece una estricta analogía con la esfera lógica. Tienen un ser en sí ideal que es completamente independiente de la naturaleza de los objetos, acciones o personas, y poseen un carácter metaempírico y supratemporal más tangible, si cabe, que las esencias lógicas. A diferencia de estas últimas, los valores morales pretenden ser absolutos y conservan su validez independientemente de la oposición de contenido con las determinaciones de los objetos reales: su coincidencia con lo real no puede buscarse en una rectificación de su contenido sino, por el contrario, en una rectificación de lo real mismo. Esto quiere decir que la idealidad de las estructuras éticas es más absoluta que la de la esfera teórica.

De esta manera, el contenido del valor deriva de su idealidad y se convierte en principio de realizaciones éticas, de una esfera ética actual que corresponde exactamente a la esfera gnoseológica actual y tiene en común con ella la relación de tensión entre sujeto y objeto -aunque la determinación se haga en sentido inverso. Veamos esto más detenidamente: en sí: los valores son puramente objetivos, de todo lo real afectan únicamente al objeto del deber ser, no al sujeto de la acción. Pero aunque conciernen al objeto no pueden determinarlo realmente de modo directo, pues el objeto tiene ya su propia determinación -de acuerdo con los principios del ser-, que puede o no ser contraria al valor. En este sentido, deber ser es menos que ser, los valores son más débiles que los principios ontológicos y son impotentes para configurar el ser. Para su

realización, los valores necesitan que entre en juego una fuerza activa: esta fuerza se encuentra sólo en el sujeto real, que es capaz de tendencia libre, de voluntad.

Toda realización se efectúa por mediación del sujeto que es como el representante de los valores en el reino del ser. Ahora bien, cuando el deber ser se actualiza, se convierte en deber hacer, el sujeto sale de su esfera en la acción, no para aprehender algo sino para cambiar las determinaciones del mundo real. En este sentido, los principios de valor no crean imágenes de lo existente como el conocimiento, sino que ellos mismos son prototipos de lo que existe y muestran con ello un poder más alto (27).

Pero si en la acción el sujeto tiene un poder mayor, su campo de operación es más restringido que en el conocimiento; el sujeto puede conocer muchas más cosas de las que puede efectuar por la acción. Por tanto, mientras la esfera del sujeto para el conocimiento y la acción es la misma, la aureola de los objetos se divide en dos zonas, la más amplia que es al propio tiempo la de los objetos de conocimiento y de acción; la más estrecha la de los objetos de conocimiento únicamente. Aunque esto vale simplemente de una manera general y el límite de lo teórico incluye el círculo de alcance práctico sólo a grandes rasgos, porque según Hartmann es posible en casos particulares actuar sobre lo no conocido y aún sobre lo no cognoscible -por ejemplo sobre la esencia íntima de la personalidad.

Ontológicamente, lo práctico constituye un correlato estricto de lo teórico, con estructura y disposición análoga dentro de la totalidad del ser. Así como hay un ser de la relación de conocimiento, también hay un ser de la relación de acción y de las relaciones similares

de intención y voluntad. En el fondo todas son relaciones de ser, y esto explica que la acción opere directamente sobre las estructuras ontológicas y pueda conferir nuevas determinaciones a las cosas dentro del proceso del acontecer real.

Los principios de valor son también, en última instancia, principios ontológicos, pero se distinguen de los demás en que no determinan directamente a la cosa sino por mediación del sujeto y a través de una constelación de condiciones por las cuales cada acción alcanza su meta (28).

Finalmente, puede considerarse como un hecho, que dentro del dominio de la estética existe otra relación entre sujeto y objeto, distinta a las de conocimiento y acción. Al rededor del sujeto se da una aureola de objetos estéticos, en el mismo ámbito en que se disponen también los objetos teóricos y prácticos y coincidiendo con ellos, al menos parcialmente. El mundo de lo estético no se limita a las creaciones del espíritu artístico, alcanza además lo bello natural y, asimismo, las aspiraciones humanas, las situaciones y conflictos morales -raíces, en la vida concreta, de lo dramático y lo lírico que luego viene a expresar la poesía.

La esfera de los objetos estéticos, al menos en apariencia, es más amplia que la de los objetos de la acción y la de los objetos de conocimiento. Ciertas estructuras de ser no pueden ser dadas a la conciencia sino en forma de intuición estética. Y precisamente porque la contemplación estética es una relación más libre y menos ajustada de vinculación entre sujeto y objeto, puede penetrar más a fondo en el núcleo irracional de lo existente. Sin embargo, lo que esta contemplación puede alcanzar es solamente un valor de intuición, que también tiene -

significación ontológica pero sólo como valor de relación del objeto para el sujeto: no en tanto que es algo por sí o en tanto que debe ser, sino solamente en tanto que es para el objeto algo determinado. El modo de ser del objeto estético es un mínimo de realidad, mientras que los objetos teóricos y prácticos representan un máximo.

Lo decisivo es que no hay varios mundos separados, sino que vivimos un solo mundo de objetos reales que es para nosotros, al mismo tiempo, -teórico, ético o estético. De estas tres zonas -podrían ser más las estructuras ontológicas que se encuentran en la zona interior, alrededor del sujeto, son a la vez objetos de acción, de conocimiento y de contemplación estética; las de la zona intermedia son de conocimiento y de contemplación, finalmente las de la exterior son sólo objetos estéticos. Aunque el esquema vale nada más de una manera general, porque en casos particulares las fronteras se entrecruzan en una misma zona.

El contorno del sujeto -una sola esfera de ser- se organiza en zonas dispuestas más o menos concéntricamente, de acuerdo con distintas -características de objetivación. Sobrepuesta a esta esfera, está otra -igualmente única, la del ser ideal dentro de la cual se encuentran a su vez otras menores que la constituyen: la lógica ideal, la ética ideal y la más amplia de las tres, la esfera estética ideal. El conjunto tiene la forma de un sistema complejo de esferas cuya multiplicidad no cerrada se adapta a la común estructura ontológica fundamental de lo real (29)

El único sector del ser directamente accesible al conocimiento, junto con su disposición en zonas y en esferas ideales superpuestas, es el que Hartmann llama aureola de los objetos. A este sector de ser está ligado el conocimiento y en él se hace actual; allí se encuentra la más -- amplia base de datos, tanto empíricos como a priori y reflexivos. Es el

Es el sector de los fenómenos en el sentido primario y más estricto del término, puesto que es la esfera de los objetos y todos los datos inmediatos son inherentes al objeto, no al sujeto ni al ser. Pero también todo conocimiento mediato se refiere originariamente al objeto como tal. La dirección al objeto es la actitud natural de todo conocimiento.

También las esferas ideales solamente son accesibles en su integridad en la medida en que están superpuestas a la aureola de los objetos o que la rebasen muy poco. Las ideales son también puras esferas de objetos (30).

5.- LA COSA EN SÍ, LO IRRACIONAL Y LA ESFERA LÓGICA.

Puestos los problemas del conocimiento sobre estas bases de ontología, muchos conceptos se hacen más precisos y muchas dificultades se resuelven. El concepto de fenómeno, por ejemplo, si se examina más de cerca, no significa el objeto sino la imagen del objeto producida en la conciencia por el acto de conocimiento. Esta imagen no es una mera apariencia sino una estructura objetiva que representa al objeto, aunque no se identifique con él, porque el objeto es cosa en sí, es un sector del ser existente en sí, pero considerado en tanto que aparece al sujeto. Dicho de otra manera, lo existente en sí es el objeto tomado en su totalidad: tanto en la parte que aparece al sujeto (objetivada), como en la que no aparece (transobjetiva). La noción de fenómeno pierde objetividad y, además, pierde todo su sentido cuando no se le considera como fenómeno de algo, como representante de un existente en lo que tiene de objeto.

En este sentido, lo existente en sí es el objeto mismo del conocimiento sólo que sobreentendido como totalidad y aprehendido solamente en parte. Entre la porción cognoscible de lo existente en sí (que es el objeto) y lo irracional que no se manifiesta, no hay ruptura alguna, no hay solución de continuidad ontológica (31).

Lo que interesa de estas aclaraciones conceptuales es su aplicación al ser en sí de orden ideal. Para Nicolai Hartman es indudable que las estructuras de la esfera lógica -y no menos todas las demás -estructuras de las otras esferas ideales en general-, son sin excepción alguna seres en sí independientes del conocimiento, tal como lo hemos venido diciendo, desde el número 2 de este trabajo. Estas estruc-

turas ideales adoptan frente a la conciencia y la función cognoscitiva, la misma indiferencia que acabamos de describir en el ser en sí ontológico real: para la conciencia el ser ideal es tan trascendente como el real. Y si se abandonara este concepto ontológico positivo de la cosa en sí, afirma Hartmann, habría que abandonar también la idea de la autonomía de las esferas del ser ideal. La diferencia entre las dos maneras de ser en sí, ser real y ser ideal, no estriba en su relación con la conciencia, sino precisamente en el tipo de realidad que son y, además en el grado de racionalidad de cada una (32).

Lo irracional, sin embargo, tiene sus raíces en el sujeto -en el ser mismo no puede haber límites para la cognoscibilidad, como tampoco para la objetivación. Estas fronteras, según se ha dicho antes, no tienen carácter ontológico.

En la terminología de Hartmann este irracional, no se confunde con lo alógico -aunque lo alógico sea una de las formas de lo irracional. Como tampoco se funde con lo incognoscible sin más -aunque ésta sea otra forma de lo irracional. Lo alógico puede ser cognoscible (como en el caso de las cualidades sensibles); y lo incognoscible puede participar de la estructura lógica (como lo irracional matemático). Cuando ambos irracionales coinciden se da una tercera forma: el grado eminente de lo irracional. Por el contrario, se llama racional solamente a una determinada especie de cognoscibilidad, una especie de penetrabilidad del objeto o, mejor aún, de comprensibilidad. Comprensibilidad que se distingue del puro conocer, porque requiere esencialmente la participación de la estructura lógica, ideal, exacta (33).

La esfera lógica -y con ella la esfera del ser ideal en general- no puede evidentemente contener nada alógico, pero esto no quiere decir

que sea necesariamente inteligible y, por lo tanto, que no pueda haber objetos de la esfera ideal no cognoscibles. Hartmann señala como ejemplo de éstos el número trascendente (34). Pero el impacto de lo irracional puede alcanzar además, incluso a los principios de la esfera ideal y a las leyes fundamentales de la lógica.

El hecho de que la legalidad y la relacionalidad estén próximas a la racionalidad no garantiza que sean idénticos a ella. Por ejemplo, el principio de la identidad, que para Hartmann no es una mera tautología sino un juicio sintético que solamente se comprende por las consecuencias que de él se siguen, no es un principio comprensible de suyo ni absolutamente evidente. Su certidumbre se basa en que constituye la condición de posibilidad del juicio en general.

Y lo mismo sucede con el principio de contradicción. Enunciado a la manera de Aristóteles supone una cuádruple identidad, pero esta -- identidad no es de suyo evidente. Lo evidente es más bien que juicios, raciocinios y conocimientos sólo pueden existir si el principio es válido, o mejor dicho, el hecho de que aquellos juicios, raciocinios y conocimientos sólo son unívocos si el principio tiene validez absoluta. Pero esto equivale a decir que el principio en tanto que tal es irracional, lo que no significa que sea dudoso sino que su validez no depende de su cognoscibilidad.

Esto puede verse también en los axiomas matemáticos. Ni se pueden demostrar por procedimientos matemáticos, ni son evidentes por sí mismos puesto que es necesario confirmarlos con sus consecuencias. La racionalidad de las matemáticas no alcanza a sus primeros principios sino solamente al sistema de relaciones que existe entre esos principios y las consecuencias que de ellos se derivan (35).

Desde el punto de vista de la ontología esto se explica fácilmente: el entendimiento demuestra ser incapaz de aprehender todas las leyes del ser -y aun sus propias leyes. Esto quiere decir que las leyes del ser no provienen del entendimiento como creyó el idealismo; que el ser es en sí y que el conocimiento, en la medida en que existe, es representación del ser en sí (36). Si se da a la palabra lógica un sentido muy amplio, se puede decir que el ser está sometido a una lógica particular, distinta de la que rige las estructuras ideales. Pero esta lógica del ser real no tendría más relación con la racionalidad que la que tiene el ser mismo. En qué medida esta lógica del ser podría ser accesible al conocimiento es otra cuestión. Pero si se acepta que se hable de tal lógica, se debe entender con ella la estructura categorial, la relacionalidad en general del ser mismo, independientemente del grado de racionalidad, de la esfera lógica ideal, y también del entendimiento, del pensar y del sujeto en general (37).

6.- CONOCIMIENTO A PRIORI Y CONOCIMIENTO A POSTERIORI.

Como lo adelantamos anteriormente conocer a priori es aprehender interiormente un estado de cosas con certidumbre inmediata y con pretensión de universalidad y necesidad. Pero el problema del conocimiento a priori no se limita a la explicación de las condiciones de posibilidad de ciertos juicios, tampoco es una cosa específica del pensar, sino que puede encontrarse en todos los grados y tipos de conocimiento como un momento constante de la intuición, común a la percepción y al pensamiento (38).

En su forma más aguda, la cuestión se plantea como necesidad de explicar el hecho de que este aprehender interno que es el conocimiento a priori, puede dar cuenta, a veces completamente exacta de rasgos esenciales de la realidad -como en el conocimiento matemático de la naturaleza. El sujeto, según Hartmann, no considera a las leyes matemáticas - como leyes de la naturaleza sino que más bien las intuye en forma de estructuras lógicas ideales, y esta contemplación se mueve dentro de la esfera lógica. La aplicación de esas leyes a los objetos reales es para el entendimiento un acto secundario y claramente separable de la contemplación. Con esto el problema se desplaza: no será necesario explicar que determinados principios sobrepasan la esfera del sujeto y valen también para los objetos sino que habrá que mostrar cómo esas leyes de la esfera lógica ideal valen también para la óptica real.

Aunque indirectamente esto significa que las formaciones de la esfera lógica ideal son trascendentes al sujeto y, sin embargo, interiormente aprehensibles de modo directo.

La esfera lógica forma un miembro intermedio entre las estructu-

ras del conocimiento y las estructuras de los objetos reales, puesto que comparte con las primeras la irrealidad y con las segundas el ser en sí. Pero de esto no se sigue que constituya un puente entre las dos esferas que resuelva de golpe el problema del conocimiento a priori: el hecho indiscutible de que hay estructuras lógicas ideales que coinciden con otras del mundo existente real, no quiere decir que todas las estructuras del mundo real sean también ideales, ni lo contrario (39).

El carácter de ser de la esfera lógica ideal subsiste aun en el caso de que no coincida con la objetividad óptica lo real, porque se trata de una estructura ideal en sí. Esto permite distinguir claramente la estructura ideal en sí como objeto de representación, de la representación misma. La representación es la aprehensión de un objeto -- trascendente, y por mucho que puedan distinguirse la aprehensión interna de las estructuras ideales, de la de los objetos reales, en ambos casos se trata de una aprehensión de carácter trascendente.

En rigor, la cuestión del conocimiento a priori permanece. Y según Hartmann no hay otra manera de responderla que aceptando, en términos generales, que las categorías del ser son a un tiempo categorías del conocimiento y, por esa razón, valen lo mismo para los sujetos que para los objetos. Aceptar que las categorías del ser constituyen la tercera instancia que determina a la vez al objeto y a la representación, permite comprender aún los casos más agudos sin tener que suponer que el entendimiento prescribe leyes a los objetos ni menos suponer una identidad total de las esferas. Las mismas leyes categoriales del ser valen -- para la naturaleza y para el entendimiento; cuando éste obedece a su -- propia legalidad, al mismo tiempo sigue la de la naturaleza (40).

Pero aún esto debe ser limitado. No todas las categorías del --

ser coinciden con las del conocimiento, si así fuera todo lo existente sería cognoscible, y cognoscible a priori. Lo cual entraría en contradicción de manera manifiesta con el fenómeno del conocimiento, por lo menos en dos puntos: con respecto a la irracionalidad parcial del objeto y con relación al saber empírico, porque no se puede substituir con el conocimiento de leyes el dato empírico del hecho particular. A esta cognoscibilidad parcial a priori de los objetos que deja margen para una aprehensión empírica de los hechos y encuentra su límite en la irracionalidad de los objetos, corresponde necesariamente una identidad parcial de las categorías del ser y del conocimiento (41). Insistimos en que se trata de identidad parcial, porque como quedó expuesto en el apartado anterior en que tratamos de lo irracional, hay categorías del ser que el entendimiento no es capaz de aprehender y, por otra parte, el conocimiento tiene categorías que le corresponden a él en cuanto tal y no se encuentran en el objeto real: principios regulativos que señalan el camino para la elaboración del conocimiento, así como principios propiamente metodológicos distintos de cualquier determinación de validez objetiva.

Además, aquí entra en juego la posición intermedia de la esfera ideal. Sus principios son también objetivos y constitutivos, pero no son válidos sin más para la esfera del objeto real; ellos valen primordialmente sólo para el orden ideal, y no es un hecho comprobado que en su condición de categorías del ser ideal sean a la vez categorías del objeto real. Piénsese, por ejemplo, en magnitudes imaginarias a las que no corresponde ninguna situación objetiva y, sin embargo, lógicamente pueden tener una validez absoluta. Por tanto, ni todas las categorías del ser son al mismo tiempo categorías del conocimiento, ni todas las del conocimiento son al mismo tiempo categorías del ser. En ambos lados

hay principios que no encuentran equivalente en el otro (42).

En el fenómeno del conocimiento de objetos reales se encuentran dos fuentes heterogéneas e independientes, que al confrontarse dan las condiciones que hacen posible la relación tan compleja en que puede consistir el único criterio de verdad trascendente. Estas dos fuentes son: el conocimiento a posteriori y el conocimiento a priori. El primero entendido simplemente como la sensibilidad, como los datos últimos de los sentidos que proceden de la intuición de cada objeto. El segundo entendido como un elemento implícito en todo conocimiento de objetos, independiente de que pueda o no presentarse aisladamente como sucede en las fases tardías de la investigación científica: en forma de intelección de principios puros a priori. Ambas fuentes tienen su propia legalidad y son fundamentalmente autónomas, por más que hallemos siempre mezclados sus elementos y sólo artificialmente sean separables.

La heterogeneidad se manifiesta en la diferencia de contenido: el conocimiento a priori en sus elementos últimos significa la intuición de una ley general, por eso tiene carácter de universalidad y necesidad, y es susceptible de una formulación en juicios y conceptos. El conocimiento a posteriori al contrario, permanece ligado siempre a un caso particular y este rasgo de singularidad en su objeto se resiste a ser expresado en juicios y conceptos. Menos patentes son otras formas de distinción. En cuanto a la legalidad, por ejemplo, la condición de posibilidad del conocimiento a priori reside en una relación fundamental de categorías: la identidad parcial entre los principios del ser y los del conocimiento; y el objeto concreto se presenta indirectamente a base de las leyes que lo rigen. En el conocimiento a posteriori, la condición general de posibilidad estriba en una relación fundamental completamen-

te irracional que no es una relación de principios; aquí el objeto se representa directamente, con las determinaciones que lo definen como objeto individual. La dignidad de esta fuente de conocimiento como testimonio de la realidad deriva de este aprehender directamente determinaciones de lo concreto, aunque esto no quiere decir que pueda aprehender lo concreto en plenitud. Por último, estas dos fuentes se oponen por el hecho de que el conocimiento a posteriori está unido a ciertos sistemas de símbolos cuyas leyes de conversión y límites de aplicación a determinados sectores de la realidad no pueden cambiarse. El conocimiento a priori, por el contrario, puede crear con relativa libertad sistemas de símbolos móviles cuya adaptación a la realidad puede buscarse metódicamente.

En el conocimiento concreto de los objetos, las dos fuentes concurren con una distinta función: los sentidos suministrarán algo dado, acabado e inmodificable, una "materia" de conocimiento; el conocimiento a priori proporciona formas, relaciones, dependencias en las cuales aquellos datos son interpretados y ordenados. Ambas instancias se corrigen mutuamente, los datos no pueden suprimirse nunca pero sólo adquieren sentido en la ordenación orientada por el conocimiento a priori. Este mutuo corregirse y concordar que puede comprobarse en la conciencia, permite construir el conjunto de relaciones que intervienen en el criterio de la verdad. No es un criterio vacío porque no es la mera concordancia inmanente sino que lleva, por la referencia de ambas instancias, al objeto trascendente común. Y como el testimonio de la sensibilidad y la anticipación a priori provienen de diversas fuentes y tienen tan distintos funcionamiento y legalidad, difícilmente pueden coincidir en sus errores. Esta improbabilidad puede acercarse a la imposibilidad cuando aumenta el complejo de testimonios. La concordancia inmanente adquiere valor gnoseoló-

gico porque es una coincidencia de contenidos heterogéneos, un criterio de verdad trascendente y además positivo, seguramente no absoluto pero de relativamente elevada certidumbre (43).

El engranaje acabado de describir y, sobre todo, la función del a priori en el conocimiento de los objetos reales, permiten a Hartmann -enfrentarse a otra cuestión de rasgos aparentemente paradójicos: la conciencia del problema. En principio es posible mostrar en el objeto mismo, conexiones entre la parte objetivada por el conocimiento y la trans-objetiva, dado lo que se ha dicho sobre la estructura continua de ser del objeto y sobre su ser en sí. Por otra parte, este "saber del no saber" - que está implícito en la conciencia del problema, debe tener necesariamente la forma de un pre-saber, de una anticipación, que es precisamente la forma que puede tener el conocimiento a priori. Por sus rasgos de universalidad y necesidad este conocimiento sobrepasa los límites de lo que es conocido como real: anticipa una serie, en principio infinita, de casos posibles. Por lo tanto, el conocimiento a priori puede fijar relaciones cuyo alcance no requiere la base de la experiencia, antes bien, la falta de esa base de experiencia basta para que las relaciones establecidas se presenten a la conciencia como problema.

Es esencial al conocimiento positivo el enlace de aquellas dos fuentes de que hemos hablado -lo a priori y lo a posteriori-, puesto - que de allí nace el único criterio de verdad. Pero el conocimiento a priori como tal sobrepasa ese enlace y reclama una validez más allá de él, bajo la especie de anticipación de objetos posibles cuya realidad - permanece en cuestión hasta que es alcanzada por la experiencia. Hartmann insiste en el hecho de que la competencia de la anticipación va más allá, de que las intelecciones a priori no son aislables, sino que se dan im-

plicadas en un complejo de relaciones que es independiente de los límites del conocimiento efectivo. Después de recordar a algunos clásicos -Platón, Descartes, Hegel- señala Hartmann que este complejo de relaciones no es establecido por la conciencia ni modificable por ella, sino que es una red sólidamente configurada como el contenido mismo de lo a priori. No se trata de una construcción sino de un ser de conexiones, un sistema que tiene el mismo carácter ontológico de las categorías, -- frente al cual la conciencia no puede sino seguir o no seguir las conexiones.

Es comprensible que todo lo dicho vale para lo a priori de orden ideal que se refiere al objeto lógico: al acuerdo entre los conocimientos lógicos y los matemáticos ha sido siempre prototipo de esta relación, consecuencia y dependencia. Y lo mismo puede decirse -con las limitaciones del caso- del conocimiento a priori de lo real.

Pero volvamos a lo dicho. Aquel sistema de conexiones que tiene el mismo carácter ontológico de las categorías, constituye una dimensión que trasciende el plano de las categorías del conocimiento y forma parte de las categorías del ser: el ser de la dialéctica que tiene en primer lugar un carácter lógico ideal puesto que se refiere a relaciones de pensamiento y conocimiento, debe también aparecer, por lo menos en parte, como un ser óntico real. La identidad fundamental que está por debajo de todo lo a priori debe entenderse precisamente en el sentido de que las categorías del conocimiento de objetos trascendentes coinciden con una parte de las categorías de objetos existentes. Con esta identidad debe conectarse la idea de la implicación y el carácter relacional de las categorías si se quiere comprender el alcance de lo que se ha venido llamando la conciencia del problema. La implicación en la conciencia de to-

do un complejo de categorías del conocimiento que se enlazan idealmente es también, al propio tiempo, implicación de las categorías en el objeto trascendente: la implicación inmanente que se extiende a representaciones de objetos reales, tiene directamente validez objetiva con respecto a estos mismos objetos. De esta manera se establece en el conocimiento una relación entre lo objetivo y lo transobjetivo, una relación que alcanza hasta la parte desconocida del objeto haciendo posible una conciencia de lo transobjetivo hasta el límite de la racionalidad. Este saber del no saber referido a un objeto determinado no es otra cosa que la toma de conciencia de las relaciones a priori implicadas en todo enfrentarse a un objeto trascendente. Y el límite de la racionalidad del objeto está indicado por el límite de identidad de los dos grupos de categorías, es decir, que el objeto sólo puede ser conocido a priori, exactamente en la medida en que sus categorías propias coinciden con las categorías del conocimiento. Pero si las categorías del objeto que coinciden con las del conocimiento, fueran ontológicamente aisladas y no estuvieran implicadas con otras categorías del objeto, no habría posibilidad de -- aprehender en ninguna medida lo irracional. Como tal imposición es absurda porque significaría que la parte irracional de un objeto está ontológicamente separada de la racional, hay que aceptar que en la aprehensión a priori del objeto aparecen miembros de la relación cuyos términos correlativos no solamente son desconocidos sino incongnoscibles, y este -- aprehender algo como existente en el objeto, sin saber propiamente qué sea ni cómo está constituido, es lo que Hartmann llama conciencia de lo irracional (44).

Pero lo anterior es solamente uno de los lados de la conciencia del problema. Así como el conocimiento a priori muestra una especie de --

lanzarse más allá de lo a posteriori, así se presenta por otro lado el conocimiento a posteriori rebasando al primero. En la vida práctica como en sectores enteros de las ciencias empíricas hay multitud de conocimientos de hechos, de material de observación de toda índole para cuya interpretación desde el punto de vista teórico no basta el conocimiento de leyes. Aquí hay un ser dado que demanda ser comprendido, y es una certidumbre de existencia en la que no se captan las conexiones, y en la medida en que la conciencia sabe de estas carencias hay aquí también un saber del no saber.

El encabalgamiento mutuo de ambas instancias del conocimiento es algo que no se da una sola vez, sino que se repite constantemente. A cada paso las dos instancias vuelven a revelarse heterogéneas y nuevamente tienden a coincidir. El conocimiento propiamente dicho, el conocimiento pleno de valor se da justo en aquel sector en que ambas esferas coinciden, en tanto que las porciones no coincidentes cuyo contenido es lo no comprendido o desconocido, integran el núcleo de problemas. El fundamento gnoseológico de la conciencia de estos problemas es la inadecuación o no coincidencia de las dos esferas elementales del conocimiento: en ella consiste el saber del no saber (45).

En este sistema de dos instancias, el progreso del conocimiento no depende solamente de la tendencia a sobrepasar que se da en cada una de ellas en forma independiente y de acuerdo con su propia ley de desarrollo. El avance de cada instancia por separado no es todavía progreso propiamente dicho: solamente cuando en el avance vuelven a coincidir las dos esferas existe verdadero progreso del conocimiento. En este juego de divergencia y convergencia, aquella de las dos instancias que va a la cabeza es la que pone el problema: o la experiencia proporciona un material

de hechos que deben ser comprendidos; o bien el conocimiento a priori ofrece conexiones legales, posibilidades, hipótesis que reclaman ser confirmadas por los hechos. Pero lo esencial es que en todo momento ambas instancias están en una especie de equilibrio móvil. Y lo más importante, hemos hablado como si sólo hubiera casos límites teóricamente puros, cuando la realidad es que en el campo del conocimiento de objetos trascendentes no hay conocimiento a priori ni conocimiento a posteriori en forma aislada (46).

En resumen, la verdad con su criterio, la conciencia del problema y el progreso del conocimiento constituyen para Hartman un grupo cerrado de problemas que se han de resolver sobre las mismas bases. Además, lo fundamental en cada caso, la condición de posibilidad del fenómeno gnoseológico mismo, es la idea de la trascendencia del objeto: el conocimiento a priori, lo mismo que el conocimiento empírico, es un --aprehender trascendente de objetos, sólo que desde distintos ángulos y de acuerdo con diversas leyes. De ahí que cuando coinciden ambos tipos de representación tienen que coincidir a su vez, de alguna manera, con la cosa (47).

7.- CONOCIMIENTO DE LOS OBJETOS IDEALES. SER IDEAL Y SER REAL.

La quinta y última parte de Grundzüge für einer Metaphysik der Erkenntnis está dedicada al conocimiento de los objetos ideales. Solamente que así como la ontología se centra en el objeto real, el problema del conocimiento tiene su centro en el conocimiento de los objetos reales. Por consiguiente, la exposición de las cuatro partes anteriores de la obra se refiere sobre todo al objeto real, de donde hemos destacado algunos aspectos de interés para la exposición que sigue, relativa específicamente a los objetos ideales y a su conocimiento. Estos objetos reclaman también una gnoseología propia, una ontología del ser ideal y, finalmente, una metafísica del conocimiento de lo ideal, todo ello fundado en el hecho, para Hartmann indudable, de que el objeto ideal tiene un auténtico ser en sí, cuya trascendencia gnoseológica existe al lado de la del ser real -aunque en verdad sea distinta de ella-, en principio con igual independencia. Mas esta separación ofrece ciertas dificultades.

Sabemos del conocimiento de lo ideal de varias maneras, la más común es el conocimiento matemático aunque no sea la de mayor actualidad vital. Menos conocido pero de mayor significación para nuestro problema es el hecho ya señalado, de que el conocimiento de lo ideal penetra en el de los objetos reales -y no sólo en el conocimiento científico de ellos-, como las estructuras del ser ideal atraviesan y determinan las del ser real. De allí deriva la dificultad de aislar la ontología de lo ideal de la de lo real, como la de desarrollar por separado una teoría del conocimiento y una metafísica de cada uno de ellos. Mas esta es la razón -- de que en algunos parajes de las cuatro partes anteriores del libro de Hartmann, y especialmente en la sección dedicada al conocimiento a priori, nos hayamos visto en plena materia. Ahora debemos, sin embargo, elaborar

algunas distinciones y precisar los enlaces con el conocimiento a priori de lo real -puesto que todo conocimiento de objetos ideales es conocimiento a priori (48).

Lo primero es establecer algunas distinciones: aprioridad ideal y aprioridad inmanente son conceptos totalmente dispares, entre los que no se da relación de identidad ni tampoco de oposición. Lo mismo sucede exactamente con la aprioridad real y la aprioridad trascendente.

Aprioridad inmanente no es una especie particular del conocimiento a priori sino más bien un rasgo especial del modo de validez de este conocimiento: significa simplemente que el conocimiento a priori tiene validez para todo sujeto cognoscente, validez universal intersubjetiva. Pero esto quiere decir que se encuentra apoyada siempre en un conocimiento que no puede menos de estar dirigido a un objeto idéntico para todos los sujetos y, como tal, trascendente. No hay en absoluto objetos de conocimiento inmanentes -aun en el caso de que se trate de objetos psicológicamente inmanentes, son trascendentes desde el punto de vista gnoseológico.

Todo conocimiento a priori es, por tanto, trascendente. La distinción entre aprioridad real y aprioridad ideal se establece de acuerdo con la índole de los objetos a que se dirige pero de hecho es indiferente con respecto a la distinción entre la inmanente y la trascendente. Tanto la real como la ideal son conocimiento a priori trascendente; y en cuanto se considera su validez intersubjetiva ambas pueden valer también como aprioridad inmanente (49).

La heterogeneidad absoluta entre la aprioridad inmanente y la aprioridad ideal salta a la vista. Pero eso no impide, sin embargo, que se encuentran juntas necesariamente. En cambio, hay homogeneidad entre

la aprioridad ideal y la real, derivada del carácter de ser en sí de sus respectivos objetos. Esta es la razón por la cual en todo conocimiento humano -siempre que no esté limitado a objetos ideales puros- se dan mezcladas y todo conocimiento a priori de lo real contiene aprioridad ideal. Tal relación gnoseológica tiene su origen en otra ontológica: un estar -entrelazadas o entreveradas estructuras de ser ideales y reales. Entrelazamiento del cual pueden ser separadas las estructuras ideales, pero no las reales. El ser real está penetrado por el ideal y sólo en los límites de lo cognoscible cabe suponer que puedan apartarse.

La diferencia entre la aprioridad ideal y la real, debe ser en el fondo necesariamente ontológica. Pero como esta diferencia no se encuentra en la estructura de la relación de conocimiento ni en el ser en sí del objeto, tiene que hallarse al menos general y primordialmente en la modalidad, es decir, en el modo de ser específico del objeto.(50).

Los objetos ideales tienen un ser en sí como los objetos reales pero por lo demás su ser es en general distinto. Esta diferencia es muy conocida y, al menos en sus aspectos exteriores, nadie la discute. El ser real es el ser de las cosas, de los acontecimientos, las personas, los hechos; es espacio-temporal, individual, tiene efectividad y la específica inserción de lo efectivo en el contexto de la existencia universal, tiene un ser dado empírico que puede ser experimentado. Al ser real se refieren a la vez las dos formas de conocer, a priori y a posteriori. El ser ideal por el contrario, está desprovisto de temporalidad, de efectividad y no puede ser experimentado; nunca tiene el carácter de caso particular, es estrictamente persistente, "siempre ente" y solamente a priori puede ser aprehendido.

Pero todo esto, añade Hartmann, no es una característica onto-

lógica, y es cuestionable todavía si sería completamente confirmado en el caso de que pudiera realmente verse a fondo en el carácter de ser como tal. Pero nada hay más inaccesible que las particularidades de los modos de ser, ellos son supuestos en todo, son lo más conocido y lo más corriente, y sin embargo son profundamente irracionales. En ellos sólo puede caracterizarse lo secundario, sus maneras de darse a las estructuras que les pertenecen. Pero el ser mismo que hay detrás del fenómeno queda intacto; no obstante se puede tener certeza de él, por el lenguaje de los fenómenos, aunque sólo sea lenguaje de la superficie, es inequívoco y no se presta a errores de interpretación (51).

A pesar de lo anterior, un prejuicio popular muy arraigado tiende a considerar lo ideal como puramente irreal, una especie de ser menudado e incierto que no alcanza plenamente el carácter de ser. Hay otro error que consiste en parangonar el ser ideal con lo que la fenomenología denomina objeto intencional. Pero este objeto no tiene independencia con respecto al acto intencional mismo, sino que se funda totalmente en él. Mientras que el ser ideal es en sí y por completo independiente de toda intención. En cuanto el ser ideal es conocido, es evidente que la intención se dirige también a él, pero esto no lo reduce a objeto intencional. La relación con el objeto intencional de la fenomenología es exactamente la misma en el objeto ideal que en el real.

Lo que realmente provoca un efecto desorientador en este punto es el rasgo de inmediatez en la manera de darse el ser ideal, su peculiar proximidad a la conciencia, es decir, la apariencia de que pertenece a la conciencia. Ahora bien, esta apariencia nunca puede suprimirse del todo, como tampoco se puede suprimir la apariencia de trascendencia, en ciertas ilusiones de los sentidos, pero en ambos casos se trata de algo superficial que se disipa con la reflexión filosófica. Las metáfo-

ras que suelen utilizarse para reducir a una fórmula la oposición entre la trascendencia del ser ideal y su proximidad a la conciencia, no logran otra cosa que acentuar la antinomia. Ante esta incapacidad, Hartmann aconseja atenerse al sentido exacto del fenómeno, aunque este mismo no pueda ofrecernos explicaciones de la manera de ser de lo ideal.

El conocimiento *a priori* de lo ideal incluye en su esencia, de manera incontestable, el estar dirigido a un ser en sí. Conocer, por ejemplo una relación matemática, viene unido según Hartmann a la convicción de que tal relación no es solamente así en mi pensamiento o en general en el pensamiento de los sujetos posibles, sino de que lo es con independencia de que el pensamiento se dirija a ella o no; con independencia de que exista un ser real que corresponda a esa relación; y aún más, con independencia de que sus términos tengan una significación precisa. Sólo en este sentido puede hablarse de visión, intelección o conocimiento de estructuras ideales; lo mismo si se trata de estructuras de la esfera lógica, o de la más amplia esfera del ser matemático, o de la mucho más vasta aún del ser ideal en general. Este rasgo esencial del conocimiento de lo ideal, como su carácter de proximidad a la conciencia, da al ser ideal una posición fluctuante que es necesario aceptar sin discusión -mientras nuevas investigaciones ontológicas no nos permitan ver las cosas con más claridad.

Pero tenemos suficiente para considerar los problemas del conocimiento del ser ideal, sobre todo en este punto decisivo: encontramos en el ser ideal -por tanto también en la aprioridad ideal-, el mismo problema de trascendencia que en la aprioridad real. Lo único que cambia es el signo modal. En este caso tenemos una trascendencia ideal de pleno valor que se hace patente al lado de la real y, al parecer, con

independencia de ella. (52).

8.- IRREALIDAD E IDEALIDAD.

Aprioridad ideal y aprioridad real se encuentran por lo tanto, en el mismo plano y presentan las mismas aporías. Para examinar más de cerca la aprioridad ideal y la forma en que aquí se matizan esos mismos problemas, Hartmann propone distinguir previamente entre el genuino conocimiento del ser en sí ideal y aquellas otras estructuras que aun teniendo la forma de objeto (objetividad intencional) no son sin embargo objetos de conocimiento.

No todo lo irreal es ser en sí ideal. Inversamente: tampoco todo ser en sí ideal es irreal. Y sin embargo, el ser en sí ideal como tal, es necesariamente irreal. Pero para mayor claridad es preciso establecer algunas distinciones. El auténtico ser en sí ideal aparece bajo dos formas: la primera es la idealidad libre. Este nombre significa que lo ideal no aparece como anejo a otra cosa, por lo menos necesariamente, es decir, no como esencia de algo real. Los objetos de esta clase aun siendo irreales son existentes en sí y en su esfera son completamente independientes; pertenecen a esta idealidad libre todas las estructuras de contenido de la lógica pura y de la matemática, el derecho ideal y el mundo entero de los valores. Lo común a estas estructuras ideales, por esenciales que pudieran ser sus diferencias, es que pueden ser estructuras de objetos reales y tal vez lo sean en una amplia medida, pero nunca lo son de una manera necesaria. Aunque las estructuras lógicas y matemáticas penetren como legalidades dominantes ciertos estratos del mundo real, y por decisivo que esto pueda ser para el mundo real, resulta no esencial y extrínseco para lo ideal en sí. A las estructuras ideales como tales les es extrínseco que lo real se rija por ellas o, del -

lado de la conciencia, que se sometan a ellas el pensamiento, la intuición pura y el cálculo. La relación de los valores a lo real es la misma exactamente, aunque es muy distinto el comportamiento de lo real con respecto a los valores. No puede decirse que los valores penetren en el interior de la realidad como legalidades dominantes, más bien puede suceder que ésta se halle en contradicción con ellos. Aquí existe una relación más laxa: la correspondencia de lo real y los valores depende de otros factores. Y esto mismo hace más patente el hecho de que cualquier relación con lo real es extrínseca a las estructuras ideales (53).

La otra forma bajo la cual aparece el auténtico ser ideal, opuesta a la idealidad libre, es la que Hartmann llama idealidad dependiente. Su nombre indica que sólo se presenta como esencia de algo real, como adherida a él, aunque la teoría pueda separarla y "ponerla entre paréntesis". En una obra sobre el problema del conocimiento no puede decidirse si esta distinción en la manera de darse lo ideal oculta una diferencia en el modo de ser. Ontológicamente habrá que considerarlos por igual; objetos ideales igualmente genuinos en que se da el mismo cumplimiento de irrealidad y ser en sí. La diferencia empieza con un aspecto secundario: saber si la esfera a que pertenecen posee un ser para sí, asunto que no puede decidirse de antemano.

A esta idealidad dependiente, cuyas estructuras no pueden aparecer separadas de algo real, pertenecen todas las esencias, leyes y conexiones esenciales de cualquier índole que la fenomenología puede separar, sin distinción de contenidos y sin atender a las realidades de que dependan. Pertenece también a la idealidad dependiente el extracto de los objetos estéticos, porque la conciencia estética no puede conocer esas estructuras sino adheridas a objetos.

Estos dos grupos de idealidad -libre y dependiente que ontológicamente tal vez sean uno sólo, se distinguen fundamentalmente de todas las demás clases de lo irreal que participan sin duda de la misma objetividad pero que no tienen existencia independiente del acto intencional, es decir, no tienen ser en sí. Y como el ser en sí pertenece a la esencia de lo ideal, puede decirse con todo rigor que aquí se trata de irrealidad sin idealidad. Por lo mismo puede decirse que no son en verdad objetos de conocimiento. Su ser es meramente intencional, dependiente, prestado, y en cierto sentido no auténtico, sino puro "ser para mí" que soy el agente del acto intencional. Este tipo de objetividad que depende de la intención suele aparecer con la conciencia de esta dependencia, pero cuando tal conciencia falta se produce una ilusión sobre la irrealidad: la apariencia de ser en sí. Estudiando los diversos matices de apariencia de ser en sí, se puede obtener una clasificación de los tipos de lo irreal. También pueden clasificarse desde el punto de vista de la clase del acto intencional que les da origen.

Los resultados de tales clasificaciones no nos interesan ahora, pero cabe anotar como ejemplos de irrealidad, irrealidad sin idealidad, los siguientes: en primer lugar la esfera del pensamiento, que es algo intermedio entre los actos de pensar y la esfera lógica propiamente dicha; el pensamiento no es ser ideal sino, en el mejor de los casos, un representante de tal ser, un objeto meramente intencional que puede transmitirse intersubjetivamente. Lo mismo puede decirse de un sistema de pensamiento, como las concepciones del mundo de los filósofos, median

te ellas puede conocerse un existente real o ideal, mas ellos mismos no pueden ser objeto de conocimiento. Otros ejemplos de la misma clase son las estructuras de la fantasía, el mundo de las fábulas; las estructuras oníricas y las alucinaciones; los ideales y las utopías; las ideas mitológicas y religiosas; las concepciones artísticas y los fines de toda índole antes de realizarse en objetos reales (54).

A todas las especies de irreal, lo mismo a lo irreal puro que al que tiene una existencia ideal en sí, en cualquiera de sus dos formas -idealidad libre o dependiente-, corresponde una misma manera de representación: la a priori. Esto mismo se puede formular en sentido inverso: para la aprioridad de una estructura que aparece a la conciencia es indiferente que esa misma estructura concuerde o no con un existente en sí -naturalmente que de esta concordancia dependen otras cosas: el hecho de que la estructura sea representativa de algo real o ideal existente en sí, o sea una mera fantasía; el hecho de que se trate en verdad de un acto de conocimiento o no. El mero acto intencional que "produce" su objeto es a priori, mas no es conocimiento. El conocimiento no produce nada sino que aprehende un ser en sí. La diferencia no está en la aprioridad sino en la trascendencia.

Hartmann insiste en el carácter fundamental de esta distinción y asegura que su olvido ha sido fuente de muchos errores en la fenomenología, que acabó por conceder demasiada importancia al objeto intencional en detrimento del problema del conocimiento. Es preciso dejar bien claro que no se puede hablar de conocimiento a priori más que con respecto a aquellos objetos que poseen un ser en sí; lo irreal sustentado por el acto intencional no es conocido, aunque sea a priori.

Conocimiento es más que representación; pero la ilusión de la con

ciencia cognoscente es posible porque la representación no lleva en sí misma la seguridad de que realmente representa a un existente en sí. En la representación, como en el juicio o en el concepto, la conciencia de que significa conocimiento debe venir de otro lado. El problema del conocimiento como tal tiene muy poco que ver con la representación: la relación de conocimiento es precisamente la que se da entre la representación y el ser en sí representado. Y esta relación, siempre trascendente, deja fuera del dominio de sus problemas a la representación en el aire, a la imagen que no es imagen de nada.

Si la representación pura -pensamiento, fantasía-, es necesariamente a priori, el conocimiento puede ser a priori o a posteriori; de hecho, el conocimiento de lo real es a la vez a priori y a posteriori. Esto bastaría para distinguir el conocimiento de la representación pura si hubiera también conocimiento empírico de los objetos ideales. Pero todo conocimiento ideal es a priori, y esta es la causa de que aún la lógica y la matemática hayan sido entendidas a menudo como asunto del "pensamiento". La diferencia está a mayor profundidad según Hartmann, es una diferencia de orden ontológico y como todo lo ontológico no puede verse directamente en el fenómeno. Como el conocimiento de objetos ideales es solamente a priori, en esta cuestión se agota todo el problema del conocimiento ideal: se trata de estudiar la estructura interna de la aprioridad ideal, sus condiciones desde el punto de vista de la metafísica del conocimiento, sin preocuparse de cómo esta aprioridad se da en la conciencia compleja que el hombre tiene del mundo (55).

9.- EL CONOCIMIENTO DE LOS OBJETOS IDEALES.

Ya sabemos que el objeto ideal es, exactamente como el objeto real, trascendente desde el punto de vista gnoseológico. A pesar de todas las apariencias, el aprehender un objeto ideal es un auténtico acto de aprehender, y con él se repiten todas las cuestiones planteadas por el conocimiento de lo real: se reproduce exactamente la misma disposición de esferas con todas sus consecuencias, la aureola de los objetos ideales, el límite de objetivación en el ser ideal, lo transobjetivo ideal, lo irracional etc. A estas fronteras gnoseológicas van unidos también los fenómenos de la conciencia de los problemas y del progreso del conocimiento referidos al ser ideal, sin que se dé diferencia alguna con lo real.

Y la analogía va todavía más lejos. En general, lo que se aprehende del ser ideal son ciertos estratos intermedios, no lo más general ni lo más particular. La esfera del ser ideal no está totalmente dada, ni se puede decir que sea susceptible de estarlo, lo que equivaldría a afirmar su total racionalidad. De ella hay que decir lo mismo que de la esfera real: en modo alguno son absolutamente cognoscibles, en uno y otro caso hay irracionalidad, irracionalidad que no está en el ser como tal, sino en las condiciones del sujeto, lo que quiere decir que es puramente gnoseológico, que es transinteligible, no alógica. De esta índole es lo llamado matemáticamente irracional: por ejemplo, el número trascendente e también los contenidos axiológicos supremos y los más especiales. En una palabra, en el dominio de lo ideal se da la misma frontera gnoseológica, la frontera inalterable de la incognoscibilidad, que en el dominio del ser real. En consecuencia, no hay ninguna diferencia de principio entre el conocimiento a priori de lo real y el conocimiento a priori de lo ideal.

La distinción no hay que buscarla en el conocimiento a priori mismo sino en la relación de éste con su opuesto: el conocimiento a posteriori. La aprioridad real tiene esta contrapartida que juega un papel en todo conocimiento positivo, de tal manera que cuando se presenta aisladamente o cuando anticipándose se aleja de la experiencia, pierde el terreno firme bajo sus pies. Para la aprioridad ideal no existe esta contrapartida, ella se encuentra sola frente a su objeto sin nada que la controle y la complete. La ausencia se explica fácilmente por razones ontológicas, porque en el dominio del ser ideal sólo existe lo universal, es una esfera de puras esencias en la que no podría darse un aprehender casos particulares.

El conocimiento de un universal como tal sólo puede ser conocimiento universal. Y todo conocimiento realmente universal es necesariamente conocimiento a priori. Podría hablarse de la esencia de una cosa particular, como podría hablarse de valores individuales en el sentido de serlo para una persona única. Pero esto no elimina la universalidad de principio del ser ideal, porque la esencia o el valor de una cosa particular no son ellos mismos particulares y, en el fondo les es indiferente la singularidad o pluralidad de casos que se den en la realidad. Las estructuras ideales permanecen universales en principio. Aquí no hay ningún principio de individuación propiamente dicho, ni materia que constituya casos particulares, ni espacio ni tiempo, ni substancias individuales. Tampoco puede haber una sujeción de lo ideal como tal a la singularidad de un caso dado, porque lo que constituye el caso como tal no se encuentra en lo ideal (56).

De todo lo anterior se puede concluir que el conocimiento de lo ideal es un conocimiento puro, a priori, que se basta a sí mismo, autár-

quico. Pero esta autarquía tiene sus inconvenientes porque excluye, por lo menos, el criterio de la verdad que tratándose del conocimiento de lo real se puede dar gracias al juego de las dos instancias: a priori y a posteriori. Ante esto Hartmann se pregunta: ¿No será que aquí no se necesita una instancia de comprobación? ¿Y no resultará de esto más bien una ventaja?

En primer lugar, responde el mismo autor, hay que tener en cuenta que en el conocimiento de lo ideal es posible llegar a una situación de evidencia: al menos en la matemática y en la lógica, la evidencia inmediata de lo contemplado constituye criterio suficiente de verdad. Y si observamos bien, esta evidencia no está completamente sin apoyo. En realidad no se contenta con la intuición particular, con la visión aislada de esencias particulares, no se confía en lo meramente claro y distinto sino que además establece conexiones entre las esencias contempladas -al menos tiene la tendencia a hacerlo-, y con esto supone que entre esas esencias se dan enlaces objetivos. De esta manera, solamente lo que se confirma en estas conexiones vale como seguro. No es sólo intuición estigmática -visión dirigida a rasgos esenciales aislados-, sino que al mismo tiempo es intuición conspectiva -visión relacional, inserción en un orden de conexiones de lo ya intuído, es decir, verificación de la intelección particular en el conjunto.

De una manera general, el principio de contradicción juega aquí el papel de un criterio. Aunque nada más de un criterio negativo: indica solamente lo que no puede estar de acuerdo, pero en esta negatividad es un criterio absoluto. Como tal criterio señala, en primer lugar, la falta de contradicción interna (corrección intrínseca); en segundo lugar, la falta de contradicción externa (corrección extrínseca) de una estructura

particular contemplada en relación con otras y, en último término, en relación con una esfera entera. Pero todo esto supone, de una manera tácita, que algunas intuiciones particulares alcancen por sí mismas evidencia primaria e indiscutible para poder servir como puntos de apoyo a una esfera entera que, de otro modo, podría ser vista como no verdadera a pesar de su exactitud intrínseca.

Si se acepta lo anterior y la evidencia primaria e indiscutible se pone al lado de la secundaria obtenida por el principio de contradicción, resulta claro que la evidencia a priori se eleva a certidumbre absoluta. Y así, el conocimiento a priori ideal resultaría de hecho autónomo en un sentido positivo y con ventaja absoluta frente al conocimiento a priori de lo real que requiere todavía una garantía externa.

Mas contra esta perspectiva surge una serie de objeciones que ponen en duda el valor de una autarquía absoluta de lo a priori. Las cinco cuestiones que a continuación se enuncian obligan a ciertas distinciones que permitirán ver más de cerca los problemas del conocimiento a priori de lo ideal (57).

10.- LOS PROBLEMAS DE LA APRIORIDAD IDEAL.

Se ha partido de la suposición de que existen intuiciones particulares estigmáticas capaces de una evidencia primaria y, por tanto, de una certidumbre absoluta. Pero, ¿cuáles son los títulos de esta suposición? Si el principio de contradicción es sólo un criterio relacional que indica el acuerdo o desacuerdo inmanente de las estructuras de conocimiento, ¿puede valer como una garantía suficiente de verdad? ¿Acaso la contraposición de intuición estigmática y conspectiva no constituye una prueba de la vinculación de dos aspectos del objeto ideal que es unitario en sí y, por tanto, la base de un criterio de verdad de dos instancias análogo al del conocimiento real? Si es un hecho la irracionalidad parcial de las esferas, si en general hay límites de la cognoscibilidad ideal, ¿no habrá también límites de la evidencia, es decir, posibilidades de ilusión? Y esta posibilidad de error ¿no será particularmente peligrosa tratándose del conocimiento de los valores en que se da la aprioridad más pura? El tratamiento de estas interrogantes conducirá a un problema fundamental: el de la diferencia entre la aprioridad real y la ideal y sus fundamentos.

Veamos la primera cuestión que se refiere al valor de la intuición estigmática, a su certidumbre y a sus posibilidades de error. Ante todo debemos partir de una distinción: la evidencia objetiva es una conciencia de certidumbre que proporciona realmente la garantía suficiente de que una intelección es verdadera. La evidencia subjetiva, en cambio, es solamente el hecho de que el sujeto cognoscente esté persuadido de que un conocimiento es cierto, independientemente de que tenga o no garantía de verdad. Es una mera modalidad de la conciencia no una modali-

dad del conocimiento.

Es importante advertir que la evidencia objetiva nunca puede ser dada como tal, sino bajo la forma de una convicción, es decir, de evidencia subjetiva -que por su parte carece de toda garantía. Esto quiere decir que la garantía de un conocimiento no se puede decidir por mera persuasión. O sea que para determinar que un conocimiento es absolutamente evidente, inmune a toda duda, sería necesario que la evidencia subjetiva ofreciera a la vez el criterio de una evidencia objetiva. Esta síntesis de las dos evidencias haría posible que la evidencia objetiva se convirtiera en un dato.

Esto se puede formular de otra manera: preguntar por un criterio de evidencia objetiva equivale a preguntar por una evidencia subjetiva que escape a todo peligro de ilusión. Lo que aquí contribuye a oscurecer las cosas es el hecho, difícil de formular, que antes hemos llamado de la proximidad del ser ideal con respecto al mundo interior de la conciencia cognoscente, que es la apariencia de un parentesco de lo ideal con el pensamiento, la representación, el objeto intencional. El error realmente grave está en suponer que esta proximidad suprime de alguna manera la trascendencia. Hartmann insiste en que se trata de proximidad, pero de "proximidad" de un ser en sí que tiene que ser aprehendido. La trascendencia permanece y, por lo mismo permanece también la posibilidad del error y de la ilusión de la evidencia, porque una auténtica evidencia objetiva tiene que ir más allá del alcance de la relación de trascendencia que en el conocimiento ideal sigue siendo igual a la del conocimiento real.

Todo se podría confirmar con ejemplos de ilusiones de evidencia incluso en el campo de la idealidad libre. Aunque los ejemplos serían más numerosos en el campo de la idealidad ajeja, específicamente en la -

intuición de valores. Pero hay que observar que semejante ilusión de evidencia nunca afecta a las relaciones como tales, sino sólo a las intuiciones particulares de un contenido, a la intuición estigmática. Las relaciones parecen más accesibles al conocimiento y en ellas se puede dar mejor la evidencia objetiva. Pero esto no resuelve nada, porque en último término los miembros de una relación no son accesibles a la intuición conspectiva, sino exclusivamente a la estigmática (58).

La segunda de las cuestiones planteadas concierne al principio de contradicción y a su función en el conocimiento del ser ideal. A esto hay que responder con toda firmeza que el principio de contradicción por su misma esencia, no puede desempeñar otro papel que el que cumple en el conocimiento de lo real. En ambos casos cumple el papel de una condición previa -no de un criterio- de la verdad.

Sin embargo, la tradición filosófica siempre atribuyó al principio de contradicción la significación de un criterio de verdad, sobre todo en la lógica y en la matemática. Esta concepción hizo crisis desde Kant y quedó desechada por completo con la fenomenología. Si pudo sostenerse antes fué por desconocimiento del ser en sí ideal; siempre que se olvida la trascendencia, lo ideal pierde su rango y acaba por confundirse con el pensamiento. Un sistema de pensamientos como tal, sin referencia a un ser ideal o real en sí, admite al principio de contradicción como criterio de verdad porque lo que se requiere, efectivamente, es un criterio de corrección. Pero un sistema de pensamientos como tal nunca es un sistema ideal. Para él, que tiene una acción ilimitada, existen muchas más posibilidades que para el ser ideal. Por ejemplo: el esquema mental de una axiomática geométrica, puede ser perfectamente coherente en sí, puede ser inequívoco y concluyente y, sin embargo, ser objetivamente falso, es decir, no ser el sistema ideal en sí de los axio-

Esta oposición entre un sistema ideal único en sí y un sistema meramente pensado, no se opone a otras antítesis entre entre dos o más sistemas ideales posibles. Después de todo el ser en sí ideal, admite más posibilidades que el ser real puesto que, según Hartmann, la distinción fundamental entre estas dos esferas de ser se deriva del peso ontológico de la existencia, y la existencia es algo completamente distinto al mero ser en sí en general.

El ser en sí ideal muestra una doble faz. Visto desde lo real es una multitud de posibilidades; desde el punto de vista del pensamiento -que puede aprehenderlo o fallar en la aprehensión-, por el contrario, es un mundo unívoco y determinado, un sistema absolutamente preciso que no puede separarse de sus determinaciones.

La relación del ser ideal con el ser real se puede ilustrar con un ejemplo: dado un sistema ideal de geometría con ciertas características, cuyas variables mismas están sometidas a leyes determinadas, el hecho de que una variación dentro del sistema resulte ser al mismo tiempo un caso del mundo real, se funda en que la existencia y la individuación añaden a ese caso particulares características ontológicas. Porque el ser ideal como tal no ofrece margen para la existencia y la individuación, en él todo permanece universal: una estructura posible para muchos casos diferentes; una legalidad que tiene bajo sí un número ilimitado de casos indeterminados como tales.

La relación del pensamiento con el ser ideal es diferente. Ambos pueden coincidir en su contenido, pero tal coincidencia no es necesaria. El pensamiento ideal, es decir, el perfecto desde el punto de vista gnoseológico, alcanza decididamente al ser ideal en sí. Pero el

pensamiento condicionado y finito no es capaz de esto y se aparta del - ser ideal, es menos determinado y menos rico, precisamente porque no abarca todos los momentos del ser ideal. Por eso mismo es el pensamiento lo más general -por ser más indeterminado- por eso más rico en posibilidades. Pero sus posibilidades no son ontológicas, sino meramente especulativas y, en verdad, pensables sólo para el pensamiento imperfecto desde el punto de vista gnoseológico. Lo pensable y lo posible ideal se distinguen - de una manera más radical que lo posible de orden ideal y lo posible de orden real.

Desde este ángulo el ser en sí ideal es miembro intermedio entre el pensamiento y la realidad efectiva. Pone la ley sin la determinación del caso particular; tiene un margen de posibilidades, pero no ilimitadas; y finalmente, presenta un grado intermedio de modalidad: precisamente el modo de ser de la idealidad. Por consiguiente, hay una triple gradación: por la determinación, por el margen de posibilidades y por el modo de ser. Lo real tiene la más alta modalidad, la determinación más completa y el margen de posibilidades más estrecho, que incluso se reduce - al caso particular. Por el contrario, el pensamiento tiene la más baja - modalidad -ni siquiera posee un ser en sí-, la determinación mínima y el campo más amplio de posibilidades. Al ser ideal corresponde la modalidad intermedia -ser en sí sin existencia-, la determinación media y el margen de acción medio de posibilidades: una universalidad sujeta a ley. Vista desde la esfera ideal esta gradación se presenta como ley de la posición intermedia y su primera consecuencia es la limitación del principio de - contradicción a criterio de rectitud en un sistema de pensamiento, nunca como criterio de verdad con respecto al ser real o al ser ideal. Lo que existe sin contradicción en el pensamiento no por eso tiene que darse en

el plano ideal o en el real, porque estos tienen otras determinaciones(59)

11.- EL SISTEMA DE DOS INSTANCIAS EN EL CONOCIMIENTO

DE LO IDEAL.

Ahora debemos ocuparnos de la tercera de las interrogantes con que comenzamos el parágrafo 10. Ya hemos dicho antes que todo conocimiento de lo ideal es a priori, y hemos dicho también que esto es así porque en la esfera ideal no se encuentra ontológicamente el caso particular que pudiera ser conocido a posteriori. Por tanto, un sistema de dos instancias que no se salga del marco de lo a priori solo puede hallarse acudiendo a la distinción entre la intuición estigmática y la conspectiva. Pero no basta con introducir estos conceptos, la dificultad está en delimitarlos exactamente y medir el alcance de sus consecuencias.

Es indudable que dentro del conocimiento a priori se da la oposición entre la intuición inmediata y la intelección o intuición mediata. La primera se refiere a contenidos particulares que se presentan más o menos aislados, pero siempre con un contenido material específico, por ejemplo: la esencia de un acto o una especial materia de valor. La segunda se refiere a las conexiones de tales contenidos, a las relaciones, condicionamientos y dependencias que se dan entre ellos, y a todo lo que sólo a través de relaciones resulta visible. Por eso a veces presenta estructuras mucho más complejas, por ejemplo, dialécticas, o formas de raciocinio -aunque no exactamente. Porque hay además la certidumbre de la relación que es francamente intuitiva: la intuición conspectiva propiamente dicha que no se reduce a esquemas lógicos. Esta intuición conspectiva presenta, frente a la estigmática, una universalidad más elevada, de parecida elevación a la del conocimiento a priori cuando se le compara con el a posteriori en el conocimiento real y, desde luego, mucho menos marcada y franca. Mas a pesar de estar relativizada, esta oposición

significa el retorno del sistema de dos instancias en el conocimiento ideal, menos eficaz naturalmente que en el conocimiento real en que la heterogeneidad es mayor (60).

Pero veamos esto más de cerca. El estigmatismo de la intuición a priori está fuera de duda gracias a las investigaciones fenomenológicas: consiste en dirigir la mirada a una esencia particular, a un punto ideal por decirlo así, sin que el aislamiento que así se cumple se atribuya al objeto contemplado. Este estigmatismo puede compararse perfectamente con el papel de la percepción en el conocimiento real -como se hace de hecho con las metáforas que describen el método fenomenológico. Es importante tener presente que el aislamiento total de lo contemplado nunca puede alcanzarse, aunque dentro de ciertos límites pueda hablarse de la independencia de la intuición estigmática. Intuir una esencia no es destacarla realmente de sus conexiones sino valerse metódicamente de ellas hasta sobrepasarlas para acercarse a la estructura esencial. Las conexiones representan el papel de mediadores y, en el momento último en que la esencia se contempla estigmáticamente, caen a un lado los medios que la hacen posible, de la misma manera que en el acto de la percepción no se perciben las relaciones.

Hartmann advierte, sin embargo, que no debe exagerarse la analogía con la percepción. Las expresiones de las teorías intuitivistas -como "empirismo universal"- tienen cierta razón cuando expresan el carácter de ser dado de lo contemplado a priori, pero por otra parte, olvidan las diversas significaciones de lo dado y con ello restringen el límite de la objeción en el ser ideal. Pero ante todo, olvidan que la intuición estigmática no es universal, que tiene su contrainstancia dentro de los límites de la aprioridad ideal: la intuición conspectiva -he-

cho que ha pasado inadvertido a los fenomenólogos contemporáneos, lo mismo en sus reflexiones metodológicas que en sus procedimientos efectivos. Si bien nada de esto puede hacer poner en duda la realidad de la intuición estigmática.

Los fenomenólogos se inclinan a considerar la intuición estigmática como absoluta, es decir, infalible, evidente en el sentido objetivo de la palabra. Pero esto no es realmente así, por mucho que se cumplan en ellas las condiciones para que se dé la analogía con la percepción. Tampoco en el conocimiento real es absoluta una de las dos instancias, la percepción misma no excluye cierta relatividad y subjetividad. Además, ya se ha dicho que en la intuición estigmática hay también la ilusión de la evidencia, y esto se prueba con el progreso de las investigaciones fenomenológicas que revelan muchos resultados como falsos y unilaterales. Aquí existe una ilusión de evidencia totalmente análoga a la de la percepción: lo contemplado es siempre rectamente contemplado, no puede serlo de otro modo ni puede ser anulado por otra instancia cognoscitiva - y en este sentido es absoluto. Pero contiene la marca de lo subjetivo: no es contemplado objetivamente de modo absoluto. Hay en él realmente un testimonio del ser, pero este testimonio es relativo al sujeto y a su actitud. Y estas condiciones, en la intuición como en la percepción, pueden ser cambiadas y voluntariamente pueden transformar la dirección de la contemplación. Esta analogía se extiende hasta los métodos más diferenciados de la experimentación.

En la intuición -como en la percepción-, permanece un núcleo objetivo y, en cierto sentido, absoluto. Y si ese núcleo se puede librar de los impactos de la subjetividad, se obtiene el contenido de conocimiento propio de la intuición estigmática. Pero también aquí como en la per-

cepción, los factores de ilusión que no son casuales tienen sus raíces en la estructura misma de la relación de conocimiento o sea en una situación ontológica. Esto significa que la ilusión forma parte del fenómeno y se puede explicar junto con él, lo que hace posible dominar todo engaño a base de dominar sus condiciones objetivas.

Solamente hay un punto en que la situación es diferente para la intuición estigmática y la percepción: la segunda está sujeta a sistemas de símbolos cuyas escalas son en principio diversas de las propiedades del objeto real; esta heterogeneidad notoriamente desventajosa no se da en la intuición estigmática del ser ideal, que no requiere relación simbólica alguna dada la homogeneidad entre sus propias estructuras y las estructuras del ser ideal.

Finalmente, los fenomenólogos tampoco confían demasiado en el carácter absoluto de la intuición estigmática, ni buscan la contraguarantía en otras intuiciones de la misma especie, sino en su incorporación a mayores complejos de lo contemplado en los cuales el orden del todo y sus relaciones se coordinan con el estigmatismo de la intuición. La misma intuición esencial no es una intuición estigmática pura, y en el fondo responde a un procedimiento metódico que nada tiene de simple.

En resumen, la cuestión relativa a las dos instancias en la aprioridad ideal se resuelve positivamente en la medida en que se han puesto en claro las dos instancias como elementos independientes. De la intuición estigmática se ha mostrado que es una instancia análoga a la percepción y que responde a dos condiciones: está limitada a una estructura particular; y posee un cierto carácter absoluto, suficiente para que sus datos puedan ser interpretados pero nunca suprimidos, es decir, un carácter que no implica infalibilidad o evidencia objetiva, pero asegura que

sus datos permanecen incondicionados e inalterables (61).

Hablaremos ahora de la intuición conspectiva. Ya sabemos que es la aprehensión a priori de relaciones ideales, conexiones, dependencias y oposiciones -lo mismo de lo condicionante que de lo condicionado. Es la instancia del pensamiento que juzga, concluye, discurre; instancia del conocer que ha sido llamada por error "pensamiento puro", sin tener en cuenta que el pensamiento como tal no implica trascendencia alguna, y que con el uso de este término se desconoce precisamente el carácter de aprehensión de la intuición conspectiva. Todo progreso del raciocinio -pensante, todo paso de la deducción es en sí intuitivo, es intelección en el sentido estricto de la palabra. Toda la lógica del pensamiento -puede ser concebida como una legalidad de esta intuición mediadora.

La oposición entre el relacionamiento del pensamiento -por ejemplo en el idealismo lógico- y el estigmatismo de la intuición -en la fenomenología y el intuitivismo en general-, no es, a los ojos de Hartmann una oposición tan brusca y la síntesis es perfectamente posible. Pero tampoco se puede negar cierta oposición que es lo que ahora importa: el mismo grupo de objetos ideales puede darse a un tiempo a la contemplación particular y a la de conjunto; lo contemplado en cada caso será -distinto, pero el objeto de contemplación sigue siendo el mismo.

Pero la intuición conspectiva no es una simple deducción ni -tiene una determinada dirección de procedimiento, sino que establece -enlaces en todas direcciones, abarca métodos analíticos y sintéticos, -combina la deducción con la inducción -entendida en sentido lato-, y reflexiona según la situación de lo dado y lo desconocido. Más aún, es -también una visión dialéctica de los conjuntos y contempla relaciones -entre cosas yuxtapuestas y al parecer sin enlace, con lo cual se amplían

considerablemente sus alcances. Frente a ella, la intuición estigmática es un mero punto de partida cuya función no llega nunca a la comprensión del objeto. Comprender es más que intuir: es ver a través y por encima, conexiones, condiciones, necesidades y posibilidades. Y comprender es exclusivamente asunto de la intuición conspectiva que, justo por eso queda ligada a la estigmática que proporciona los datos primeros e incomprensidos (62).

Esta instancia conspectiva se encuentra dominada y ordenada por un sistema de legalidades cuya parte más conocida se reúne en la lógica formal. De ella forman parte todas las llamadas leyes del pensamiento, las leyes del juicio y del raciocinio con el principio de contradicción en la cúspide. Pero además, existen otras muchas leyes aún no investigadas, entre ellas se pueden presentar como ejemplo las de la dialéctica, que sin duda difíciles de formular pero con la misma validez universal que las de la lógica tradicional. Pues bien, todas estas leyes no son ante todo leyes del pensamiento, como la lógica no es primariamente la ciencia del pensar; aquellas leyes como las lógicas son leyes ideales del ser y como tales indiferentes respecto al pensar, la lógica por su parte no es más que la ciencia de las conexiones ideales. El hecho de que el pensamiento esté indefectiblemente sometido a esas leyes es para ellas tan extrínseco, como el movimiento de los planetas es a las leyes geométricas de la elipse. Pero para el pensamiento es fundamental el estar sometido a las leyes ideales del ser porque de eso depende su competencia como conocimiento: su capacidad de contemplar las conexiones en sí del ser ideal. Este sometimiento expresa la condición suprema para que nuestra lógica del pensamiento en general y la ulterior legalidad del pensar, puedan tener verdadera significación para el cono-

cimiento del ser ideal -e indirectamente también para el real. Es la - condición -de identidad entre las leyes del pensamiento y las del ser ideal-, que debe cumplirse para que la intuición conspectiva pueda tener validez objetiva.

Así reaparece como condición de posibilidad del conocimiento a priori de los objetos ideales en sí, la relación categorial fundamental que antes encontramos en el conocimiento de lo real. Al menos una parte de las categorías del ser ideal en sí debe ser idéntica con una parte - de las categorías del pensamiento puro, es decir, de la intuición conspectiva: esta es la condición que hace posible la legalidad del pensamiento, con la cual este alcanza rango de conocimiento. La lógica, como la dialéctica, no son solo del pensamiento sino, al menos parcialmente, son lógica y dialéctica del ser ideal. Se trata de una identidad trascendente como la del ser real -sólo distinta por la idealidad del objeto. Tampoco aquí, tratándose del ser ideal existe diferencia de principio en cuanto al carácter parcial de la identidad: es idéntico un sector intermedio, pero hay categorías de lo ideal que no son del pensamiento y viceversa. Aunque tratándose del ser ideal, la proximidad a la conciencia introduce una distinción cuantitativa puesto que el margen de irracionalidad es mucho menor. Sin embargo, el límite de cognoscibilidad subsiste y corresponde precisamente al límite de identidad de las categorías. El límite de objetivación, como en el ser real, se modifica con el progreso del conocimiento y encuentra su frontera irrebাসable en el límite anterior.

Pero nada se altera en estos límites por el hecho de que las leyes de la lógica y de la dialéctica son leyes de la esfera del ser ideal, es decir, que en tanto que estructuras pertenecen a la misma esfera que

los objetos del conocimiento ideal. Precisamente la esfera del ser ideal es la esfera de las leyes esenciales, de las leyes de conexión y de dependencia que rigen el pensamiento puro. Salvo esta diferencia que nada altera y la señalada en el párrafo anterior que es puramente cuantitativa, el fundamento del conocimiento a priori de lo ideal en cuanto ostenta el carácter de intuición conspectiva es una relación categorial, de la misma manera que en el conocimiento a priori del ser real (63).

Ahora es indispensable volver a la intuición estigmática, estudiar su fundamento para dejar claro que se trata de una instancia realmente autónoma, y así mostrar la base del sistema de dos instancias.

Ya se dijo antes -al comparar la intuición estigmática con la percepción- que se trata de un conocimiento intuitivo y directo, que no hace uso de ningún órgano ni está mediado por ninguna relación simbólica. Este carácter de inmediatez que en ningún sentido significa inmanencia ni puede excluir la aprehensión, revela una íntima proximidad del objeto al sujeto, una manera de hacerse presentes los objetos ideales a la conciencia, al parecer directamente enlazada con el modo de ser de ésta. Tal proximidad supone otra relación fundamental, al lado de la relación categorial y distinta de ella, una relación de conexión directa entre estructuras especiales del ser ideal y estructuras de contenido de la intuición ideal. Cómo pueda funcionar tal conexión, cómo sea posible como acto trascendente, es otro problema que no debe poner en duda su existencia.

La distinción entre la conexión que aquí impera y la relación categorial que es fundamento de la intuición conspectiva, se puede apreciar en la evidencia inmediata. Cuando se enfrenta a contenidos complejos la evidencia inmediata significa la exclusión del aprehender distin

to, es decir, del aprehender que distingue cada uno de los elementos - del conjunto. Cuando esos elementos llegan a ser aprehendidos es que ha hecho su aparición en su trabajo analítico y metódico la intuición conspectiva. La estigmática sólo ve la integridad de la estructura y mantiene incomprendidos y latentes los elementos como tales, aunque se desplaza progresivamente a otros contenidos. Esto significa que la intuición estigmática puede estar condicionada por una relación categorial, pero no exclusivamente por ella, porque la simplicidad y delimitación de un conjunto dado no tendría correspondencia alguna en el ser ideal. La ilusión de la simplicidad y la de los límites se encuentran en la estructura estigmática como elementos subjetivos de esta intuición.

Sin embargo, hay un punto que acerca la relación categorial a la intuición aquí tratada. Mediante esta intuición se aprehende lo universal, en tanto que lo individual queda excluido; y en la esfera ideal no hay nada individual sino exclusivamente lo universal. Mas esto no contradice necesariamente la esencia de la intuición estigmática: el hecho de que tengamos conciencia del conjunto y no de los elementos categoriales en los cuales consiste propiamente la identidad trascendente, no impide que sea justamente esta identidad lo que da validez objetiva a la intuición. Tampoco en el conocimiento a priori de lo real es consciente la función de la relación categorial. La relación de identidad actúa, pero para la intuición estigmática misma sólo es objeto el conjunto contemplado (6+).

Si a pesar de todo se aceptara que la intuición estigmática tuviera sus raíces en la relación fundamental categorial, habría que aceptar también otras consecuencias, entre las cuales interesa consignar - solamente una: la intuición estigmática se apoyaría sobre todo en el po-

lo inferior de la relación categorial en que se daría una estricta identidad de esferas; la conspectiva tendría que operar más directamente sobre los planos superiores. Pero quedaría una capa de estructuras del ser ideal, intermedia desde el punto de vista de su universalidad, cuya aprehensión no podría lograrse por uno u otro camino aisladamente sino = sólo con la intervención de ambos, a base del estrato inferior con el auxilio del superior. Así ocurre con muchos teoremas de la geometría, con algunas leyes lógicas, con valores de la especie más alta y, en general con la mayor parte del ser ideal cognoscible.

Todo el modo de operar del conocimiento del ser ideal, está dispuesto justamente para la colaboración entre la intuición estigmática y la conspectiva y solamente dentro de sus límites se pueden aislar los factores sin arbitrariedad. Ahora bien, en esa amplia capa intermedia cesaría la relación categorial fundamental y funcionaría en su lugar la mediación entre las más altas universalidades y las estructuras más especiales contempladas estigmáticamente. Pero en verdad estas consecuencias son muy dudosas y bien podrían suceder las cosas de otra manera.

Sin embargo, esa interpretación metafísica que consiste en reducir todo el fundamento del conocimiento a priori a la relación categorial, dentro de ciertos límites respeta el fenómeno de la intuición estigmática: esta intuición no tiene el carácter de testimonio de existencia como la percepción, tiene solamente el carácter de testimonio del ser ideal. Su carácter asertórico no llega a la afirmación: "esto existe"; solamente puede decir: "esto es así", "yo veo esto así", o "aquí está algo de esta especie". El modo de ser dado expresa solamente la positividad ideal y le corresponde el modo de conocimiento del encontrar, del hallazgo, - que expresamente produce sólo una posibilidad de ser descrito, no de ser

demostrado. Pero esto sucede solamente dentro de ciertos límites, porque si la identidad de estructuras es completa ya no se puede distinguir el penetrar de la intuición directamente en el objeto, y entonces este penetrar permanece como un enigma.

En este punto, nos dice Hartmann, debemos dejar las cosas sin intentar más conjeturas ni aventurar nuevas hipótesis, porque es seguro el fracaso de toda interpretación metafísica. Debemos dejar que perdure sin explicación la irracionalidad en el interior de ciertos fenómenos (65).

12.- EL CRITERIO DE VERDAD EN EL CONOCIMIENTO

DE LO IDEAL.

Abandonado el asunto del alcance de la relación categorial fundamental y su participación en la intuición estimática, podemos volver a la cuestión planteada con las dos instancias y el criterio de verdad en el conocimiento a priori. Los términos de esta cuestión no se alteran por el hecho de haber dejado la otra sin resolver, porque la diferencia de principio entre ambas instancias se mantiene con la relación categorial o sin ella.

Con las dos instancias se resuelven las aporías del conocimiento ideal de modo análogo a como se resuelven en el conocimiento real y, por tanto, es posible una conciencia de lo verdadero y lo no verdadero sin necesidad de una evidencia inmediata en el sentido objetivo de la palabra. Las dos formas de la intuición se refieren a los mismos objetos ideales, pero dan de ellos aspectos cualitativamente diferentes y de manera muy distinta; una solamente las legalidades más generales, la otra las más especiales estructuras de conjunto sin la conciencia de los elementos más generales. Si ambos aspectos se contemplan debidamente se acoplarán necesariamente de modo armónico. Si no se da ese acoplamiento, en algún lugar se esconde un error. Como criterio negativo esta regla es aquí tan absoluta como en el conocimiento de lo real, pero solamente como criterio negativo, porque se puede dar el acoplamiento sin contradicciones y sin que por ello se alcance la evidencia objetiva, porque las dos instancias pueden contener el mismo error.

La diferencia con el conocimiento real es que dada la grande heterogeneidad y la absoluta autonomía de las instancias es poco probable

el caso de que las dos contengan el mismo error. En cambio, las instancias del conocimiento ideal poseen una heterogeneidad más atenuada, las dos aprehenden lo universal aunque en niveles diferentes y es, por lo menos, discutible que ambas se apoyen en la misma relación categorial.

Sin embargo, según hemos dicho antes, la heterogeneidad permanece. La intuición estigmática resiste la comparación con la percepción y si se distingue de ella no es porque le falte concreción sino exclusivamente por la individualidad del caso, que no se puede dar por razones ontológicas ya que no hay nada individual en el ser ideal. Pero los objetos de la intuición estigmática desempeñan dentro del ser ideal el mismo papel que lo individual dentro del ser real, porque se trata de estructuras complejas sumamente diversificadas que en cierto modo pueden llamarse casos especiales.

Por el contrario, la intuición conspectiva muestra los mismos caracteres que el factor a priori del conocimiento real. Tiene el carácter de legalidad o universalidad que abarca y anticipa una gran multitud de casos, la capacidad de comprender, de penetrar, de distinguir. No aprehende el mero estar presente de algo, sino que es intelección del "porqué", aprehensión de la posibilidad y la necesidad.

La heterogeneidad existe, por tanto, la eficacia del criterio -aunque menor que en el conocimiento de lo real- puede llegar a ser positiva mediante la ampliación de la visión de conjunto. Pero si el criterio es aquí menos eficaz, también hay que tener en cuenta que el conocimiento de lo ideal está expuesto a distintos peligros de error que el conocimiento real. Además, aunque la trascendencia del objeto es la misma en los dos casos, el alcance de la trascendencia es mucho mayor en el conocimiento de lo real, dada la afinidad de las estructuras de la esfe-

ra ideal con la conciencia -o la proximidad si se quiere seguir usando esta metáfora cuantitativa. En resumen, la heterogeneidad y la autonomía que son la condición de una mayor eficacia del criterio, disminuyen con la proximidad o, dicho en términos positivos, aumentan con el alcance de la trascendencia.

Este aumento o disminución que opera en la eficacia del criterio, se refleja también en la conciencia del problema y el progreso del conocimiento del ser ideal. Si la conciencia del problema consiste en que se adelante una de las dos instancias mientras que la otra permanece rezagada, nunca podrá darse en el conocimiento ideal un avance o retraso tan marcados como los que se dan en el conocimiento real. La intuición conspectiva al aprehender sus leyes generales, va más allá de las estructuras distintas aprehendidas por la estigmática, y forma hipótesis que ésta debe confirmar posteriormente. La estigmática por su parte, proporciona siempre nuevos contenidos a la conspectiva para su clasificación y comprensión. Pero las dos instancias nunca se alejan demasiado una de otra y los avances se hacen de manera más uniforme y regular, sin la tensión y la divergencia que se puede ver en el conocimiento real, porque las dos instancias de la aprioridad ideal poseen una homogeneidad fundamental y son objetivamente universales -aunque nunca desaparezca la bipolaridad. Conciencia del problema y progreso se dan en el conocimiento ideal, pero no alcanzan aquí sus momentos de plenitud (66).

Pero por atenuada que se presente la relación de las dos instancias es fundamental para el problema de la evidencia. Como en el conocimiento de lo real, la evidencia no es algo primario y directo sino mediado. No es un criterio, sino algo que se funda en un criterio que -

consiste precisamente en el enlace de las dos instancias. De hecho todos los sectores parciales del conocimiento de lo ideal trabajan con este criterio, no sólo aquellos que son tratados científica y metódicamente sino en general todos, aún los más ingenuos, conscientes o inconscientes, voluntaria o involuntariamente. Las dos instancias existen siempre y entran en juego tan pronto una conciencia se dirige cognoscitivamente a lo ideal.

La matemática, por ejemplo, cuya evidencia es proverbial, trabaja con las dos instancias. Lo que ella contempla estigmáticamente en los teoremas como hecho ideal, con el modo asertórico de "esto es así", no es suficiente; más allá de esto busca la demostración para añadir a la facticidad ideal, la necesidad. Ahora bien, la demostración parte siempre de lo más universal y establece con ayuda de la intuición conspectiva el enlace entre aquello y lo contemplado estigmáticamente. La importancia de este procedimiento de demostración no está en la prueba de cada uno de los teoremas en particular, sino en el establecimiento de un conjunto de conexiones que se religan entre sí al introducir a la intuición conspectiva y hacer que se subordine a ella la estigmática. En esto consiste propiamente el criterio relacional.

A pesar de la evidencia aislada de los distintos teoremas, sólo la evidencia conspectiva adicional, es decir, la aplicación del criterio relacional, asegura la evidencia objetiva. El criterio relacional viene a ser en un sentido muy preciso el de la evidencia misma. La visión de conjunto y la de cada teorema particular se mantienen en equilibrio y, cuando están en armonía, se alcanza la certidumbre.

Pero la matemática participa ciertamente de una situación de privilegio, en cuanto a unanimidad, evidencia, racionalidad, exactitud,

-sólo la lógica formal estaría en una situación parecida. En cambio no sucede lo mismo con la intuición fenomenológica de esencias, en que se presenta una gran divergencia de las dos instancias. Sucede muchas veces que la intuición estigmática prepondera sobre la conspectiva, lo cual podría atribuirse en ocasiones al prejuicio de los investigadores que, por excluir el relacionamiento tradicional, restringen el alcance de la fenomenología. Pero en muchos casos se puede explicar por razones de fondo, por la manera de darse los objetos ideales que, en amplios sectores, principalmente de lo que hemos llamado idealidad dependiente, se muestran como fenómenos peculiares o aislados y, sólo secundariamente se puede tener de ellos una visión conspectiva. Aunque el caso extremo se ofrecería tal vez con los valores, en el dominio de la idealidad pura.

Al parecer, la visión conspectiva interviene poco en la conciencia pura de valores -por lo menos, advierte Hertmann, en el estado actual de las investigaciones en este campo. Hay ciertas exigencias de unidad, ciertas oposiciones -la de valor y no valor- que patentemente desempeñan el papel de legalidades dominantes, pero la multiplicidad material de valores propiamente dicha sólo puede ser contemplada estigmáticamente y en cada caso dirigirse a un valor aislado. De manera que el sentimiento de valores se mueve dentro de límites muy estrechos, y la función directiva de la intuición relacional es también restringida, con lo que prevalece una cierta contingencia en el dominio de la contemplación. Naturalmente, pueden llegarse a descubrir conexiones y hasta una especie de sistema de valores, pero nada de esto en virtud de la intuición conspectiva sino de la estigmática, porque el mismo sentimiento de valores lo hace posible en sus actos de preferencia y de rechazo.

Pero si en este campo, la función del criterio cesa totalmente,

acaso puede atribuirse al estado actual aún no desarrollado de la investigación axiológica. Aunque también podría pensarse que este sector de los valores fuera distinto de otros, apoyándose en el hecho de que ciertas legalidades universales -por ejemplo el principio de contradicción-, no rigen para ellos: hay antítesis y conflictos de valores que reaparecen hasta en los momentos concretos de la vida moral, que no se pueden eliminar. Pero aún en el caso de que el sector de los valores tuviera que ser una excepción en este punto -lo cual no puede inferirse -de lo dicho-, no disminuiría la importancia del criterio relacional en el conocimiento de lo ideal, cuando más señalaría un límite a su aplicabilidad. Y no sería un límite de principio sino sujeto a la eventual -suspensión de la intuición conspectiva y, en esta medida, una excepción confirmadora de la ley del criterio y por lo tanto de la validez de la evidencia que se apoya en él.

Mas la eficacia del criterio en el conocimiento de lo ideal es siempre más débil que la del real, aún en el caso de que armonicen íntegramente las dos instancias. Por eso mismo, el conocimiento de lo -- ideal debe buscar un apoyo fuera de su propia esfera, un seguro, mediante la referencia al conocimiento de lo real. No porque la certidumbre de este sea mayor o menor, simplemente porque es distinta, porque la intellección a posteriori es la instancia contraria de lo a priori en general. Por eso mismo el trabajo común de la matemática con otras disciplinas, incluso con la técnica, tiene una significación gnoseológica: equivale a constatar que las matemáticas encuentran en sus aplicaciones el seguro más firme, el asidero extremo de sus principios. Precisamente por eso, esta relación no resulta visible en cualquier problema parcial, sino solamente en la necesidad de apoyo de los fundamentos últi-

mos -sólo captables como hipótesis- de la matemática pura.

Con la lógica pura sucede algo semejante en el dominio de los primeros principios. Y la misma tendencia se puede hallar en la conciencia de valores, aunque aquí el apoyo no resulta posible porque no existe realidad alguna que corresponda a los valores con toda seguridad y permita verificar la contemplación pura de valores en el conocimiento de la realidad. Pero la tendencia a la seguridad busca entonces su apoyo en otra parte: en la realidad de la conciencia de valores, del sentimiento de valores. La conciencia de la situación moral, el juicio moral, el sentimiento de culpa, y muchos otros actos semejantes son una realidad moral que hace posible el apoyo. En cambio, la intuición fenomenológica de esencias no tiene dificultad alguna porque es conocimiento de una idealidad dependiente y busca su apoyo en la realidad como parte de su propio procedimiento.

De todo esto resulta que en el conocimiento de lo ideal se aplican dos criterios: primero, el criterio propio que consiste en la confrontación de la intuición estigmática y la conspectiva dentro de la aprioridad ideal; y segundo, el criterio que sale de la propia esfera para confrontarse con lo real y así se apoya en otra dualidad de instancias, la del conocimiento a priori en su totalidad, que es conocimiento de lo real y de lo ideal, y la del a posteriori que es autónomo frente a él. Este doble seguro encuentra su límite -límite inalterable porque es ontológico y nada tiene que ver con la relación de conocimiento-, en que el ser ideal y el ser real no coinciden totalmente: hay estructuras ideales a las que no corresponde ninguna realidad y, por otra parte, hay estructuras reales que no corresponden a otras ideales (67).

13.- LO IRRACIONAL Y LOS LIMITES DE LA EVIDENCIA.

Complementaria de la cuestión del criterio de la verdad es esta otra que quedó igualmente señalada al comenzar el apartado 10 referente a la irracionalidad y a los límites de la evidencia en el ser ideal.

Si recordamos la verdadera naturaleza de la intencionalidad y la trascendencia, si tenemos en cuenta que en lo ideal como en lo real, el pensar no contempla sus propias estructuras sino que entiende un ser completamente independiente -y entonces la intención puede acertar o no- resulta que la irracionalidad de lo ideal será precisamente la línea divisoria entre la posibilidad de acertar y la necesidad de equivocarse. Pero la conciencia de esta irracionalidad es el saber crítico de la posibilidad parcial de no acertar.

La irracionalidad en el ser ideal es ciertamente menor que en el ser real, como es menor también el alcance de la trascendencia. Pero se trata de una diferencia puramente cuantitativa que no esconde ninguna diferencia de principio.

Por otra parte, hay un reino de lo racional en sí, que no es el reino del ser ideal, sino el del pensamiento. Es un reino de estructuras meramente intencionales, que pueden llegar a adquirir significación para el conocimiento si se refieren a un existente en sí, si lo aprehenden o lo representan. El pensar que comprende es, en términos de Hartmann, la ratio, lo que no quiere decir que sea a la vez comprendido, ni siquiera comprensible. La ratio misma no es racional, ni en sus condiciones que son categorías del pensamiento ni en sus elementos que le son dados como materiales. Todo comprender en general se levanta sobre lo incomprendido y tal vez incomprensible, como todo conocimiento en general se erige sobre

lo desconocido y aún incognoscible.

Esto último tiene importancia para el conocimiento en general, en cuanto lleva en sí un elemento del comprender, pero especialmente para el conocimiento ideal. Aquí es irracional el elemento categorial simple -elemento en el sentido de principio-, a través del cual se comprende. Comprender significa entender a partir de estos elementos, remontarse a ellos, de donde se sigue que los elementos categoriales mismos tienen que quedar necesariamente sin comprender, tienen que ser irracionales. Se podría equiparar esta irracionalidad del estrato superior o más universal del ser ideal, con la de aquellas categorías de ser ideales que son idénticas a las categorías del pensamiento.

Además, es igualmente irracional el elemento de la intuición estigmática, es decir, el contenido de la intuición aislada, en el otro polo del conocimiento ideal que constituye el estrato inferior. Lo aquí -contemplado es ciertamente dado, mas no por eso comprendido. Precisamente en su ser dado está lo enigmático. Así ocurre con muchos valores complejos cuya estructura interna permanece incomprendida, como en otro terreno ocurre con los colores y sonidos.

Por tanto, la irracionalidad llega a su mayor intensidad en los estratos superior e inferior de lo ideal, aunque por diversas razones. El estrato medio, en que se enlazan las dos clases de intuición es incomparablemente más racional y está mejor situado desde el punto de vista gnoseológico. El encontrarse y entrecruzarse de las dos instancias heterogéneas es el terreno propio del comprender, del entender, de la racionalidad; es la ratio misma. Dicho de otro modo: llamamos comprender al acomodarse de los elementos de la intuición estigmática y la conspectiva, lo mismo en el conocimiento de lo ideal que en el de lo real.

Esta situación sólo contradice en apariencia lo que dijimos al final del número 11 sobre la suspensión de la relación categorial fundamental -suponiendo que haya algo de verdadero en esa suspensión. Es verdad que las dos intuiciones afectan a los estratos inferior y superior porque sólo en ellos se puede dar el conocimiento directo, pero la racionalidad no tiene nada que ver con lo directo de la intuición. Un contenido puede ser dado directamente o estar directamente en la intuición conspectiva como factor de conexión, sin que por eso sea comprendido. Y puede, como en el estrato medio, ser totalmente comprensible a pesar de consistir en el cruce de dos elementos dados de otro modo.

Con esto se relaciona el hecho de que también la posibilidad de ilusión sea menor en el estrato medio que en los extremos. Aunque esta posibilidad no desaparece por completo en ninguna parte, menos aún en la esfera del ser ideal, se encuentra reducida en el estrato medio por el criterio relacional, por la fracción de conciencia crítica que sigue paso a paso el trabajo del comprender. El conocimiento de lo ideal no presenta nunca la pretensión de evidencia objetiva absoluta, y aunque no se percate plenamente posee un oscuro sentimiento de su relatividad, que es en fin de cuentas la conciencia gnoseológica de su falibilidad. Esta es su mejor protección contra la ilusión de la evidencia (68).

La última cuestión que dejamos planteada al comenzar el número 10, se refiere al conocimiento de los valores. Ya sabemos que los valores tienen la misma idealidad de las otras estructuras esenciales, pero a pesar de esto, tienen todavía un modo de ser especial dentro del común ser en sí ideal. Los valores son, como todo ser ideal, trascendentes a la conciencia, aún en la intuición axiológica. La visión axiológica no puede estar fundada en una relación de identidad categorial, en primer

lugar, porque los valores no son categorías, por lo menos en un sentido propio; en segundo lugar, porque tal identidad podría interpretarse como si los valores pertenecieran a la conciencia o se incorporaran a ella, y con esto se suprimiría su trascendencia y con ello su autoridad y su fuerza determinante.

Hay otro punto en que la relación de identidad tampoco corresponde al fenómeno de la intuición de valores: el acto de aprehensión directa no es un acto de conocimiento propiamente dicho, no es un acto teórico, sino un acto emocional de toma de posición: un sentimiento de valor. Sólo la reflexión sobre los actos de respeto y desprecio, amor y odio, predilección y postergación, produce el conocimiento de valores propiamente dicho. Sobre la trascendencia de estos actos no hay ninguna duda, aunque de preferencia se orientan activamente en sentido inverso al conocimiento, no son actos de aprehensión sino que exigen, anhelan, actúan y en ocasiones pueden modificar el objeto. Pero a pesar de todo, estos actos emocionales contienen de alguna manera la aprehensión cognoscitiva.

Se trata de actos complejos cuyos momentos capitales son los siguientes: 1o. la adopción de posición, propiamente interna, de la conciencia emocional; 2o. la conciencia de aquello frente a lo cual se toma posición; y 3o. la conciencia de aquello en que se funda esa toma de posición. El segundo momento es evidentemente conocimiento de lo real, pues en él se aprehende una personal real, una situación, una acción etc. El tercero, en cambio, es conocimiento de lo ideal, puesto que lo que determina la toma de posición es una conciencia de valores, si bien no necesita ser explícita; solamente lo real debe ser consciente porque la posición es frente a lo real. Por su parte, el primer mo-

mento, aunque sea dato primariamente, está condicionado por los otros dos que son actos de conocimiento y es secundario en relación con ellos.

El tercer momento, a pesar de estar inserto en el acto emocional complejo, es autónomo. Pero no es todavía consciente a aprehensión de la estructura, no es todavía intuición objetiva de valor, para que llegue a serlo se requiere la ayuda de la reflexión. Todo esto supone que los valores son independientes de la conciencia y que su reaparición en ella es un fenómeno secundario, y supone además, que tras los valores se encuentran otros principios axiológicos que son los verdaderos agentes de la identidad. Pero ahora debe quedar en suspenso la investigación de esa manera de ser independiente de los valores y de los principios.

La intuición de valores penetra directamente en la materia de valor. Es la reacción trascendente de la conciencia frente a las estructuras de valor en sí, una especie de aprehensión -que puede compararse a la percepción- en que el sentir actúa como órgano de valor. El carácter enigmático o milagroso que es inseparable de ella, es la expresión de lo que tiene de metafísico -por otra parte, no es en verdad más enigmática que la percepción de lo real o el conocimiento estigmático de lo ideal. El carácter penetrante de la intuición de valores no se dirige precisamente a lo real como tal, sino al valor en sí que puede estar ausente o ser inherente a lo real. Por eso subsiste su aprioridad frente al caso particular real que se ofrece en la toma de posición, y es posible hablar de un empirismo de valores sin contradecir con ello el apriori radical.

En verdad, apenas hay algo en ese empirismo de valores que se aparte de la intuición estigmática de esencias: frente al caso real es

a priori, aunque es dado frente al contemplar relacional conspectivo y a la reflexión. Por tanto, no puede decirse que la intuición de valores se base en una relación de identidad, al contrario, ella establece la - identidad. La oposición entre el conocimiento a priori y el a posteriori se mantiene aquí con todo rigor: el valor se da al sentimiento de la misma manera que el objeto real a la percepción, lo que se comprende a priori frente al caso real, se recibe sin embargo como a posteriori desde el valor. También podría expresarse diciendo que la intuición estigmática de valores es a priori en relación al conocimiento de lo real, pero es a posteriori con respecto al conocimiento conspectivo de lo ideal (69).

El penetrar de la intuición en la estructura del valor, permanece, sin embargo, en la oscuridad. Como sucede con la intuición esencial - ideal en general, siempre que sea estigmática. Sabemos que es posible en virtud de la proximidad de las esencias con respecto a la conciencia cognoscitiva, de que ya hemos hablado, pero como esta proximidad no es contemplable en su esencia, tampoco podemos entender íntegramente el penetrar. El carácter de ser intuible del reino ideal es un irracional, por eso nunca podremos eliminar la antinomia entre el ser en sí del objeto y el directo ser aprehendido por el sujeto. Y como, por otra parte, la proximidad corre siempre el riesgo de ser confundida con la inmanencia, tiene la mayor importancia señalar la independencia de los objetos respecto de la conciencia. Por ser en sí de lo ideal ha de entenderse gnosológicamente, justo esta independencia. De esta manera, la intuición de valores ilumina el conocimiento de lo ideal en general, el carácter - penetrante de la intuición está incluido en toda visión estigmática del ser ideal, aún en la teórica.

Para el cuadro de conjunto del conocimiento de lo ideal resulta

lo siguiente: las esencias inferiores y más especiales -las estructuras categorialmente más complejas- no están representadas o dispuestas en el sujeto ni resultan de la combinación de sus categorías, sino que se intuyen directamente. En cambio, las más elevadas y categorialmente más simples no son intuídas, sino preformadas en el sujeto como categorías del conocimiento -y no pueden ser objeto de conocimiento. Son condiciones de la intuición conspectiva y con su ayuda son proporcionadas otras estructuras, objetos ideales del estrato medio, a base de los contenidos estigmáticamente intuídos.

La posibilidad de la ilusión se modifica también por el hecho -de que la intuición de valores está unida a un acto emocional. La posibilidad de error aumenta en tanto que el criterio relacional cesa totalmente, pero por otra parte disminuye porque cada intuición se manifiesta emocionalmente, al tomar posición, con un hecho de conciencia que -como tal no puede ser suprimido. Este aumento de la posibilidad de la ilusión tal vez se funde en lo poco explorado del nuevo campo de la axiología y, sobre todo, en la dificultad de convertir lo emocionalmente sentido en algo teóricamente conocido con claridad.

La ilusión de valores, en los casos en que se puede constatar, tiene siempre el carácter de desconocimiento de valores, es decir, es puramente negativa. No es inherente al sentimiento de valores como tal, sino más bien a su ausencia. Según Hartmann, con el órgano de los valores ocurre, como con el sentido de los colores, el sentido musical o el matemático, que hay individuos de muy escasa capacidad mientras que otros son muy agudos en estos campos. La incapacidad para ciertos valores o la franca ceguera es un fenómeno muy difundido y en cada individuo se da una cierta dependencia con el nivel general de la conciencia de valores

de una época o de un ambiente.

La posibilidad de la ilusión en el sentimiento de los valores, al menos por lo investigado hasta ahora, no se puede dar en un sentido positivo. Aunque cuando se trata de aclarar el contenido de los valores se puedan dar otros errores de reflexión.

La relación entre la intuición estigmática y la conspectiva está aquí completamente alterada. La estigmática es casi absoluta, la conspectiva casi excluida. En la primera se abre un mundo de inagotable diversidad, aún poco explorado; mientras que la segunda encuentra grandes dificultades puesto que aún las leyes universales de la intuición conspectiva, las leyes lógicas, están alteradas -por ejemplo el principio de contradicción resulta suprimido en el mundo de los valores. Más todavía, lo poco que sabemos de la jerarquía de los valores, se debe simplemente al inmediato sentimiento de valores, no a la visión de conjunto conspectiva.

En el dominio de la estética se acentúa todavía más esta alteración. Aquí pertenece a la esfera ideal, no sólo el reino de los valores, sino también el objeto estético concreto mismo -es decir, aquella parte de él que es la propiamente estética, la ideal. Porque la estructura que se apoya sobre cierta materia, ni pertenece a la realidad ni es mera fantasía y, en tanto es individual se intuye de modo puramente estigmático. Solamente el contenido de ideas universal que se manifiesta a través de ese individual ideal, se contempla conspectivamente. Pero precisamente por eso, la intuición conspectiva depende de la estigmática(70).

14.- SOBRE LA ONTOLOGIA Y LA METAFISICA DEL CONOCIMIENTOA PRIORI.

Respondidas las cuestiones que quedaron planteadas al comenzar el apartado 10, podemos ocuparnos ahora de las relaciones entre la prioridad real y la ideal, y de sus fundamentos.

Ya sabemos que la aprioridad ideal se descompone en conspectiva y estigmática. De la primera podría decirse que funda su intersubjetividad en la identidad de las categorías, es decir, en el hecho de que son idénticas las categorías del ser ideal con las categorías del conocimiento de lo ideal y, por consiguiente, son también idénticas para todos los sujetos. Pero no ocurre lo mismo con la estigmática, cuyo fundamento no es una relación de categorías o, en todo caso, esta relación se encuentra alterada a tal punto con el carácter penetrante de la intimación, que realmente equivale a otra cosa. Aquí la identidad intersubjetiva tiene una base doble, por una parte hay identidad del objeto porque a todos los sujetos les es dado en la intuición un mismo punto del ser ideal; por otra parte, el penetrar de la intuición misma. Hay en la intuición estigmática una relación totalmente análoga a la de la percepción sensoral que funda la identidad intersubjetiva en la identidad del objeto real -dentro de ciertos límites. La salvedad se explica en la percepción, como en la intuición, porque las condiciones de esta pueden variar en cada momento de sujeto a sujeto. Pero tomada en cuenta esta limitación la identidad es total.

Y como el conocimiento de lo ideal en los estratos intermedios se funda a su vez sobre el encadenamiento de la intuición estigmática y de la conspectiva, la intersubjetividad tiene aquí un fundamento doble: por

una parte en el hecho de que las categorías del conocimiento son idénticas a las categorías del ser ideal y al propio tiempo son idénticas para todos los sujetos. Pero por otra parte se funda en la relación que existe entre el sujeto que cumple la intuición penetrante y los objetos ideales en sí que son idénticos para todos los sujetos que los contemplan (71).

Ahora bien, la relación entre el conocimiento a priori de lo real y el conocimiento a priori de lo ideal, cuyos fundamentos han quedado expuestos, es para Hartmann una relación de dependencia. Si no hubiera coincidencia de estructuras entre lo real y lo ideal, podría haber indiferencia recíproca, pero no es así, porque en gran medida tienen un objeto idéntico por su contenido, al menos dentro del conocimiento teórico. Esto significa que debe darse un conocimiento a priori único, dirigido a un objeto como tal independientemente de que se trate de un contenido puramente ideal o también real. Absurdo sería suponer lo contrario: que un mismo contenido puede ser conocido dos veces separadamente por encontrarse en dos regiones del ser.

La relación podría explicarse así: la esfera del ser ideal se halla más cerca del sujeto cognoscente en el sentido de la proximidad de que hemos hablado, y el alcance de su trascendencia es menor en relación con la esfera del ser real. Esto quiere decir que en la línea que va del sujeto cognoscente al ser real, el ser ideal ocupa un punto intermedio y, por decirlo así, de paso obligado para el conocimiento a priori de lo real. La unidad de las dos aprioridades en el sentido de la metafísica del conocimiento debe entenderse de esta manera: solamente a través de la esfera ideal se conoce a priori lo real -en la medida en que las estructuras de esta esfera coinciden con las estructuras de lo ideal.

Pero además, como el ser ideal sólo es cognoscible en la medida -

en que sus estructuras coincidan también con las del conocimiento, se produce aquí una nueva relación de identidad. Para el conocimiento a priori de lo ideal basta esta nueva identidad; pero para el conocimiento a priori de lo real deben cumplirse sucesivamente dos identidades: deben coincidir las categorías del conocimiento con las del ser ideal y, además, las categorías del ser ideal con las del real.

Es evidente que no se da una coincidencia completa entre las categorías de las distintas esferas. A ello se debe que lo real es menos cognoscible, más irracional que lo ideal, es decir, que hay categorías de lo real que no son al mismo tiempo categorías de lo ideal. Por otra parte, hay porciones enteras de la esfera ideal a las que no corresponde ningún ser real. Son tres esferas de categorías totalmente distintas que sólo coinciden en parte, pero aún esa coincidencia parcial no es entre ellas homogénea sino que ofrece distintas características. Por ejemplo: el sector de las categorías de lo ideal que coinciden con las categorías del conocimiento, es mayor que el sector de las categorías de lo real que coinciden con las del conocimiento, lo que significa que la doble coincidencia requerida para el conocimiento a priori de lo real representa un sector todavía más estrecho: y sólo en virtud de esa doble coincidencia penetra el conocimiento a priori a través de la esfera ideal para alcanzar lo real.

La esfera ideal juega efectivamente el papel de mediadora en el conocimiento a priori de lo real, no en el sentido que las categorías de lo ideal intermediarias sean ellas mismas objeto de conocimiento, sino en el sentido de que todo conocimiento a priori de lo real es al propio tiempo conocimiento de lo ideal -aun cuando no se presente así conscientemente. Pero los términos de esta proposición no pueden invertirse.

Todo lo anterior proyecta cierta luz sobre el papel del conocimiento

to de lo ideal en el conjunto del conocimiento en general. En primer lugar, la aprioridad ideal aparece como una instancia intermediaria entre la aprioridad puramente intersubjetiva y la real, puesto que el acuerdo de los sujetos depende del conocimiento del ser ideal. En segundo lugar, lo real no es cognoscible a priori más que en la medida en que su estructura categorial coincide con la del ser ideal. Esto se confirma al reparar en el papel de la lógica formal y las matemáticas en el conocimiento de la naturaleza y, por otra parte, en el hecho de que lo irracional es también al mismo tiempo alógico, es decir irracional de modo eminente. Por último, en tercer lugar, el conocimiento de los valores es un conocimiento de lo ideal al que no corresponde en absoluto un conocimiento de lo real, o dicho más exactamente, un conocimiento independiente del hecho de que un conocimiento de lo real marche o no a su lado.

Los valores se conocen independientemente de su realidad o irrealidad, como la idealidad pura en general se halla más acá de la realidad y la idealidad. El ser ideal no tiene la misma frontera de cognoscibilidad, rigurosamente trazada que lo real: hay mucho aprehensible en el ser ideal que en general no se manifiesta como real (72).

Lo dicho hasta aquí resuelve la cuestión de las relaciones entre la aprioridad real y la ideal en la medida en que esta puede reducirse con certidumbre a la relación fundamental categorial, es decir, a la intuición conspectiva. Pero aún está planteada la cuestión de las relaciones con la aprioridad ideal que consiste en la intuición estigmática.

Podría pensarse que la intuición estigmática se aplica solamente a aquellas estructuras ideales que no son al mismo tiempo reales, -- mientras que toda aprioridad real es conspectiva. Pero tal suposición es errónea, como lo prueba, en primer lugar, la intuición esencial fenomenológica.

lógica; y además, la matemática que es conocimiento de lo real en la matemática aplicada. Por lo menos en forma indirecta es indudable que se da la intuición estigmática en el conocimiento de lo real. Pero como por otra parte, ha quedado establecido que la aprioridad real sólo es posible mediante la relación fundamental categorial, es indispensable explicar esta antítesis aparente.

Ya hemos visto que el conocimiento a priori de lo ideal desempeña un papel de mediador. Vimos también que en la intuición conspectiva se da una doble relación de identidad parcial: entre las categorías del conocimiento y las de lo ideal; y entre éstas y las de lo real. Pero estas relaciones no aparecen en la conciencia, son solamente condiciones. Si falta una de ellas, esa falta tampoco aparece en la conciencia, es decir, ni la conciencia de lo a priori ni la conciencia de la cosa como tal se alteran por esto. Pues bien, esta falta es la que se da en la intuición estigmática cuando es al mismo tiempo conocimiento de lo real.

Aunque la intuición estigmática penetra de hecho su objeto directamente, penetra solamente en el ideal, no en el real. No obstante, tiene validez para el ser real gracias a un segundo factor que se da en la segunda relación de identidad de categorías. La intuición estigmática que penetra hasta el objeto ideal salta solamente la primera relación: la -- identidad entre las categorías del conocimiento y las categorías del ser ideal; pero la segunda conserva toda su fuerza. Precisamente esta segunda relación entre las categorías de lo ideal y las de lo real --en tanto que es una relación de identidad-- es la que da a lo intuído estigmáticamente dignidad de conocimiento real. Decimos en tanto que es una relación de -- identidad, porque ya sabemos que no lo puede ser íntegramente --se trata de una identidad parcial. De lo contrario, toda aprioridad ideal sería --

también real. Esta limitación para el conocimiento de lo real era evidente en la intuición conspectiva, ahora resulta serlo también para la estigmática. Ambas son, ante todo, conocimiento de lo ideal, aunque posteriormente puedan alcanzar la dignidad de conocimiento de lo real.

Se podría expresar también de esta manera: en el conocimiento -- conspectivo a priori de lo real se salva por completo la distancia de la trascendencia -del sujeto al objeto real- mediante la relación categorial fundamental; en el estigmático solo una parte, aunque la mayor parte. Por tanto, no hay diferencia entre la intuición estigmática y la conspectiva en cuanto a la superación de la trascendencia de lo real, porque las dos se apoyan en la relación categorial fundamental. La diferencia está en la superación de la trascendencia de lo ideal, que en uno de los casos es menor. Esto quiere decir que para el conocimiento de lo real no solamente no hay diferencia teórica sino que tampoco la hay en la conciencia de la aprioridad real, antes bien, es posible pasar sin ninguna limitación de la intuición estigmática a la conspectiva y viceversa, sin que la relación con la realidad aparezca cortada en ningún momento.

El límite puede señalarse en todo caso con posterioridad, puesto que sólo se ofrecen a la intuición estigmática las estructuras complejas, tanto en la matemática como en la intuición esencial. Pero este límite -vale solamente para el conocimiento de lo ideal, porque en el conocimiento de lo real las estructuras ideales contempladas son las mismas en ambos casos.

La fórmula de la identidad en la aprioridad ideal podría modificarse, para tener en cuenta los alcances de la intuición estigmática sobre lo real, de la siguiente manera: para el conocimiento a priori de objetos reales se requiere: lo, que al menos una parte de las categorías de

lo real coincida con las categorías de lo ideal; y 2o, que estas categorías de lo ideal coincidan a su vez con categorías del conocimiento, o bien que los objetos ideales que caen bajo esas categorías puedan ser -
intuidos en forma directa y penetrante (73).

Tercera Parte.

LOS FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS DE LA VERDAD EN EL SER Y EL TIEMPO.

DE HEIDEGGER.

1.- EL ANALISIS DEL MUNDO CIRCUNDANTE.

Algunos años después de la aparición de la Metafísica del Conocimiento de Hartmann -exactamente dos años después de la edición segunda y definitiva-, se publica en el Jarhbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, el libro de Martín Heidegger: Sein und Zeit. El libro está dedicado a Edmund Husserl, "con admiración y amistad", y en el texto, el autor alude a su maestro repetidas veces, añadiendo que si su trabajo da un paso hacia adelante por el camino que abre las "cosas mismas", lo debe precisamente a Husserl "que le familiarizó durante los años de estudio del autor en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos" (1).

Por su tema, la obra se presenta como un tratado de ontología pero de acuerdo con el método empleado se trata, según Heidegger, preponderantemente de fenomenología, porque la ontología sólo es posible como fenomenología. O mejor dicho, la ontología y la fenomenología no son sino la filosofía misma definida respectivamente por su objeto y por su método. Pero con esto, no se adscribe el tratado ni a una dirección ni a una posición filosóficas, porque la fenomenología no es ninguna de las dos cosas. La expresión "fenomenología" significa primariamente el concepto de un método cuyo principio fundamental puede formularse así: "¡ a las cosas mismas ! " (2). El método consiste en permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo. Es una ciencia de los fenómenos que obliga a que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente o demostrándolo directamente. A esto debemos añadir que hay

un fenómeno por excelencia, algo que en el mejor sentido puede mostrarse en sí mismo: precisamente el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones o derivados. Estos son los fenómenos por excelencia de la fenomenología, y la tarea metodológica consistirá en ponerlos en libertad: tras los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y justo -- porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente, se requiere del procedimiento fenomenológico. De ahí la consecuencia ya enunciada: la ontología sólo es posible como fenomenología (3).

Pero debemos hacer notar algo importante: en la discusión de los problemas de la ontología, que sólo ha sido posible sobre las bases puestas por Husserl en las Investigaciones Lógicas, según declaración del propio Heidegger, se tropieza con la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema un ente óntica-ontológicamente señalado: el ser-ahí.

Ahora bien, este ente señalado que somos en cada caso nosotros mismos, es caracterizado por Heidegger de la siguiente manera, que no es indispensable esclarecer aquí: la esencia de este ente, hasta donde puede hablarse de esencia, está en su existencia; es decir, sus caracteres no son peculiaridades presentes en él, aspectos simplemente presentes de un objeto ante los ojos, sino modos de ser posibles concretos, posibilidades en un sentido existencial. Por el hecho de ser en cada caso su posibilidad, este ente no puede ser tomado como caso ejemplar de un género de entes, sino que es en cada caso mío y siempre en uno u otro de ser concreto (4).

Los dos caracteres del ser-ahí, la preeminencia de la existencia sobre la esencia y el ser en cada caso mío, indican que un análisis de este ente se ocupa de un sector peculiar de fenómenos que debe ser -

comprendido sobre la base de aquella estructura del ser ahí que Heidegger llama "ser en el mundo". No nos detendremos en estos análisis, pero es indispensable indicar lo siguiente: es indudable que el estudio de estos conceptos sobre el mundo circundante, que Heidegger expuso en sus cursos desde el invierno de 1919-20, es un desarrollo y profundización de los temas que Husserl trata en la Sección Segunda de las Ideas y a los cuales se ha hecho alusión en el capítulo anterior. Concretamente todo el análisis del ser en el mundo que está hecho partiendo de la cotidianidad del término medio es un abordamiento de la visión ingenua del mundo natural de Husserl.

En este estudio del fenómeno del "ser en el mundo", Heidegger se encuentra con unos entes que se dan como útiles y al analizarlos pone al descubierto algunos datos que para nosotros tienen interés. La estructura del ser de esos entes a la mano que se dan en el mundo como manejables y que se llaman útiles, está determinada por ciertas relaciones o referencias. Un útil en cuanto tal no es posible aislado, sino tan sólo en ciertas referencias que, por tanto, no le son extrínsecas sino que lo definen en cuanto útil, constituyen su ser mismo. El martillo refiere al martillar, el martillar refiere al clavar el clavo, el clavar para colgar un cuadro en la pared, refiere a la pared y a la habitación, pero el habitar refiere a una cierta manera de guarecerse el ser-ahí, a una cierta manera de existir que ya no es un para que en el sentido de las referencias anteriores, sino una referencia de carácter primario que es un por mor de que concierne exclusivamente al ser-ahí. Pero además, el martillo refiere a la madera, la madera al bosque en cuanto bosque maderable, el bosque a la montaña, etc. Un útil cualquiera refiere al mundo circundante como totalidad de útiles y a la naturaleza toda en cuanto utilizable.

Pero la referencia puede ser perturbada, el instrumento puede hacerse inútil y el descubrimiento de la inempleabilidad presenta al útil mismo como un no ser a la mano, como algo que se limita a estar ahí ante los ojos con un aspecto determinado. Este echar de menos lo manejable - descubre aquello que no solamente no es manejable sino que ni siquiera está a la mano, como algo no más que ante los ojos. Pero no es aquí donde se pueden buscar las orientaciones para aclarar el ser en sí de los entes intramundanos, sino precisamente en ese amplio tejido de referencias que constituye la totalidad de las relaciones entre los útiles (5).

Heidegger distingue diferentes estructuras y dimensiones de los problemas ontológicos y registra como dos categorías diversas: el ser de los útiles es decir, de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente como siendo a la mano; y el ser de aquellos otros entes que cabe encontrar delante, como objetos presentes ante los ojos, que se pueden determinar en un peculiar proceso de descubrimiento a través de los entes a la mano (6). Frente a estas dos categorías Heidegger distingue también la mundanidad del mundo como una determinación existencial del ser-ahí. Pero volvamos a nuestro punto de partida.

Hemos dicho que el ser de lo a la mano tiene la estructura de la referencia, es decir, tiene en sí mismo el carácter de ser referido a algo. El ser ahí se conforma con el útil al manejarlo, porque conformarse significa, desde el punto de vista óptico, aceptar que los útiles sean como son, dejándolos que sean lo que son en sí sin mejorarlos ni destruirlos. Desde el punto de vista ontológico, significa conformarse con que los útiles sean lo que son en sí pero incluido el caso de mejorarlos o destruirlos. Ahora bien, todo conformarse se funda en un comprender, y aquello dentro de lo cual el ser ahí comprende toda referencia es aque-

llo sobre el fondo de lo cual permite que hagan frente los entes en la forma de ser de la conformidad. Este fondo es lo que llama Heidegger el fenómeno del mundo y su estructura es lo que constituye la mundanidad o significatividad. Esto quiere decir, en resumen, que el ser-ahí con su mundanidad o significatividad es la condición de posibilidad de todo darse útiles, es el a priori de los entes intramundanos en cuanto tales. Las referencias encadenadas y el conformarse de que se ha hablado, integran series que acaban en un término que ya no es ninguna referencia ni ningún conformarse, sino el ser mismo del ser ahí.

Pero podría pensarse con lo dicho hasta aquí, que el ser substancial de los entes intramundanos se evapora en puras relaciones. Mas Heidegger advierte lo siguiente: el plexo de referencias que como significatividad constituye la mundanidad, puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones siempre que no se deje de observar que tales formalizaciones nivelan los fenómenos hasta el punto de hacerles perder precisamente su contenido fenoménico. Estas relaciones se resisten a toda funcionalización matemática; y tampoco son nada pensado sino que son relaciones existenciales, modos de ser concretos en cada caso, que están tan lejos de hacer que se evapore el ser de los entes a la mano, como que constituyen la base sobre la cual cabe descubrir por primera vez estos entes en su ser en sí substancial. Y únicamente cuando estos entes intramundos se han hecho presentes, se abre la posibilidad de hacer accesibles a los entes que no son más que ante los ojos. Sobre la base de estos entes ante los ojos pueden determinarse sus propiedades matemáticamente en conceptos funcionales, lo que hace ver que estos conceptos formalizados sólo son posibles ontológicamente con relación a entes cuyo ser tiene ese carácter.

En el sentido primitivo del término, el mundo está constituido por las referencias, por el conformarse. Y con estas relaciones el ser-ahí comprende originalmente su ser y su poder ser, o como dice Heidegger, significa su ser en el mundo. Pero la significatividad misma -que es el plexo de referencias que constituye la estructura del mundo-, encierra en sí la condición de posibilidad de que el ser-ahí que comprende pueda, como ser-ahí que interpreta, abrir las significaciones que por su parte fundan el posible ser de la palabra y el lenguaje (7). Pero esto requiere nuevas ampliaciones sobre el comprender y la interpretación.

2.- EL SENTIDO COMO ESTRUCTURA DEL SER-AHI.

El análisis hecho hasta aquí tropezó ya con una estructura fundamental del ser-ahí que es el comprender. En el comprender reside la forma de ser del ser-ahí como posibilidad que concierne a los modos concretos de curarse del mundo y de procurar por personas. Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura de la proyección, proyecta el ser -del ser-ahí sobre las diversas posibilidades de su vida concreta que, - como integradas en la cura se especifican como curarse de cosas y procurar por las personas. Y en este proyectar sobre sus posibilidades está ya anticipada una comprensión del ser -aunque naturalmente, no una concepción ontológica. Por ejemplo: el comprender comprende los útiles como -tales: maneja el martillo sin necesidad de expresar o pensar cómo debe hacerse, simplemente lo utiliza en la acción misma de martillar. Es un comprender anterior a toda interpretación intelectual y verbal; por supuesto, anterior a toda interpretación científica y fundamento de todas ellas.

En su carácter de proyección, el comprender constituye el "ver" en un sentido mucho más general que el de percibir con los ojos de cuerpo, en el sentido de ver en torno curándose de útiles y procurando por - personas que es un ver más radical y primario que permite que los entes accesibles al ser-ahí hagan frente en sí mismos, sin encubrimiento alguno. Mostrando cómo todo ver se funda primariamente en el comprender, se despoja al puro intuir de su primacía tradicional, no sólo filosófica - sino incluso vulgar, en el orden del conocimiento. A la primacía tradicional de la intuición corresponde también la primacía de los entes ante los ojos sobre los útiles a la mano, en el campo de la ontología; -

pero a esta tradición se opone igualmente Heidegger. Intuición y pensamiento son, dice Heidegger expresamente, derivados ya lejanos del comprender. Como también la intuición eidética de la fenomenología se funda en el comprender existencial (8).

El desarrollo del comprender es la interpretación, que no es un tomar conocimiento de lo comprendido, sino precisamente un desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender. En el ejemplo del martillar que hemos señalado más arriba, no se requiere explicar en una proposición determinativa lo interpretado en el acto de ver y manejar el útil, sino que el simple ver en torno y manejar el útil es ya en sí mismo interpretativo-comprensor. Es claro que no pueda pensarse que la interpretación arroja sobre los entes una significación o pone sobre ellos una etiqueta de valor; la interpretación solamente despliega el primario conformarse con los entes que hacen frente en el comprender.

El comprender proyecta sin excepción los entes intramundanos sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado la actividad del ser-ahí -sin olvidar que estas relaciones y su todo, el mundo, no es un mundo estático sino que es él mismo proyectivo. Cuando los entes intramundanos son descubiertos junto con el ser del ser-ahí, es decir, cuando son comprendidos, decimos que tienen sentido; aunque lo comprendido no es el sentido, -sino los entes o el ser. Sentido es aquello en se se apoya la comprensibilidad de algo, es el conjunto de estructuras del ser-ahí gracias al cual algo resulta comprensible. El sentido mismo es una estructura del ser-ahí, una armazón existencial-formal inherente al comprender, no una peculiaridad que se adhiere a los entes o se halle tras de ellos o flote como un reino intermedio no se sabe dónde. Por esta ra-

zón solamente el ser-ahí puede tener sentido o carecer de él y, por lo mismo, es condición de posibilidad de cualquier otro, forzosamente derivado, sentido o no sentido. Es decir, sólo en función de la vida humana pueden todas las demás cosas posibles quedar abiertas a la comprensión o rehusadas a la incomprensión. Todo entre la forma distinta al ser-ahí tiene que concebirse como esencialmente carente de sentido, hasta en tanto no entre de alguna manera en lo comprensible del ser-ahí.

Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar, tiene en cada caso que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello. Esto es un hecho observado en algunos campos del trabajo científico, pero vale de un modo más generalizado: el cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo en este círculo es entrar en él de una manera justa, no tratar de evitarlo, porque no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es simplemente la expresión de la estructura peculiar del ser-ahí que alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original. El círculo del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que a su vez tiene sus raíces en la estructura del ser-ahí que es el comprender interpretativo (9).

Lo articulado en la interpretación y lo diseñado como articulable en el comprender en general es el sentido. La proposición (el juicio) también tiene un sentido, en la medida en que se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevar a cabo la interpretación. Pero este sentido no puede definirse como aquello que entra en el juicio además del pronunciarlo.

En el análisis que Heidegger lleva a cabo de la proposición, distingue tres significaciones relacionadas entre sí que abarcan en su unidad la plena estructura de la proposición. La proposición significa primariamente indicación: en el sentido de permitir ver los entes en sí mismos, de descubrir simplemente los entes. En segundo lugar, proposición significa lo mismo que predicación: de la primera significación brotan los dos miembros de la articulación predicativa, sujeto y predicado, el segundo de los cuales tiene la función de determinar o limitar el contenido del primero; el determinar no es lo que descubre sino lo que encierra lo descubierto en los límites justos en que se muestra. Por último, proposición significa comunicación, manifestación; en este sentido, a la proposición le es inherente el ser expresada y de esta manera transmitida a otros que no tienen el ente indicado y determinado, a una distancia tangible ni visible. Si se recogen las tres significaciones y se reúnen en una definición, esta resulta así: proposición es una indicación determinante comunicativamente.

Y aquí toca Heidegger de una manera expresa la cuestión del -- ser ideal. Advierte en primer lugar que no se ocupará prolijamente de la dominante teoría del juicio que se orienta por el fenómeno del valor, pero dice de ella lo siguiente. Desde Lotze se toma el fenómeno del valer por un fenómeno primitivo e irreductible, sin percatarse de que puede jugar este papel en gracia a su oscuridad ontológica. Y en torno a ese ídolo verbal se ha ido formando un grupo de problemas no menos opacos. Usualmente se dan tres significaciones del valer: unas veces, valer quiere decir la "forma" de realidad que es propia del contenido del juicio en cuanto que permanece inmutable frente al mudable proceso psíquico del juicio; en otros casos, valer significa, además, un valer

del sentido del juicio -en sentido objetivo, no subjetivo- del que se pasa a la significación de validez objetiva y de objetividad en general (es decir, de verdad); finalmente, la tercera acepción de valor es la forzosidad o validez universal, que se aplica al decir que aquella validez objetiva -la de las dos acepciones anteriores- vale en sí misma --intemporalmente y, por tanto, vale para todo ser racional. Si encima de esto, añade Heidegger con visibles muestras de ironía, se profesa una teoría "crítica" del conocimiento, en que el sujeto no "sale" en realidad hasta el objeto, entonces resulta la validez en la acepción del valer de objetividad fundada en el valer propio del sentido verdadero (10).

Las últimas frases sobre la teoría crítica del conocimiento --aluden claramente a la obra de Nicolai Hartmann. Pero además de estas frases, las referencias sobre los tres sentidos del valer no sólo alcanzan a Lotze -el único nombrado-, a Scheler y a Hartmann, sino Rickert y a la escuela de Baden y al propio Husserl.

Ciertamente Heidegger ha aludido en el pasaje acabado de resumir a su maestro Husserl, pero para despachar el asunto del ser ideal no se detiene en los detalles que puedan distinguir sus análisis de --aquellos que se encuentran en las obras de su maestro, sino que acude a razones que considera verdaderamente fundamentales. En primer lugar, el estado de la cuestión del ser en general, estado nada satisfactorio que ha sido descrito en la Introducción de El Ser y el Tiempo, no permite esperar que el valer o el ser ideal se puedan distinguir por una especial claridad ontológica, sino más bien lo contrario. Y la más elemental precaución metódica aconseja no elegir conceptos como esos para que sirvan de hilo conductor de la exégesis. Pero además, añade Heidegger, no es correcto restringir de antemano el concepto de sentido a la sig-

nificación de "contenido del juicio", sino que ese concepto debe entenderse como el fenómeno existencial que ya ha sido descrito antes, en que se hace visible la armazón formal de lo susceptible de abrirse en el comprender y de articularse en la interpretación, es decir, como una estructura del propio ser-ahí.

Una vez que ha retrotraído la cuestión del sentido a este punto, Heidegger vuelve a tomar el hilo de su discurso y continúa el estudio de la proposición como un modo de la interpretación. En el Capítulo II había argumentado a propósito del conocimiento del mundo, en contra de la interpretación externa y formal que presenta al conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, mostrando que se trata de una forma de ser del ser en el mundo. Ahora afirma de una manera más rotunda que el formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre como base el ser en el mundo. La proposición no puede, pues, negar su procedencia ontológica de la interpretación comprensora, al fin y al cabo es un modo derivado de la interpretación del ver en torno, del comprender. El hecho de que se puedan formalizar ciertas estructuras lógicas y de que se pueda disolver el juicio en un sistema de coordinaciones convirtiéndose en objeto de un cálculo, no debe hacer que se pierda de vista que todo ello tiene sus raíces en la analítica del ser-ahí y sea, verdaderamente, tema de una exégesis ontológica (11).

3.- EL HABLA Y EL LENGUAJE. LOS FUNDAMENTOS

DE LA VERDAD.

El esclarecimiento del tercer significado del término proposición, la comunicación o manifestación, conduce a los conceptos de la palabra y el lenguaje. Este último fenómeno, que no había aparecido en los análisis anteriores, tiene sus raíces en la estructura del ser-ahí. El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla, o dicho de otra manera, el habla es la condición de posibilidad del lenguaje, que es una forma de ser del habla. Esta es, por tanto, un estrato de igual originalidad existencial que el comprender. Pero a su vez el habla está ligada a la comprensibilidad, a la significatividad. En este punto tiene el pensamiento de Heidegger un gran sentido de la práctica: solamente porque al manejar útiles se dan las referencias por, para, con y por mor de -que es lo que da valor práctico, -- existencial, a los útiles- hay lenguaje verbal. Cuando se está de pronto ante un trabajo inútil no se puede decir lo que es, no se puede decir nada de él. Es sólo en cuanto se comprende prácticamente un útil por su uso, cuando tiene significación en este sentido, como pueden surgir significaciones expresadas verbalmente o se puede decir algo de él.

La comprensibilidad es siempre articulada, incluso antes de la interpretación. El habla es la articulación de la comprensibilidad y, por ende, sirve de base a la interpretación y, en último término, a la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente, en el habla, es lo que se ha llamado el sentido; y lo articulado en la articulación del habla es la significación como un todo - que, a su vez, puede resolverse en significaciones. A las significaciones, dice Heidegger, les brotan palabras, lejos de que a esas cosas

que se llaman palabras haya que proveerlas de significaciones.

En cuanto estructura existencial el habla es algo constitutivo del ser-ahí. Al hablar le son inherentes como posibilidades el oír y el callar, pero el estado de expresada del habla es el lenguaje. Este es la totalidad de palabras en que el habla encuentra su ser mundano, así resulta un ente intramundano que el ser-ahí puede encontrar delante como algo a la mano. Pero puede también el lenguaje despedazarse en palabras como objetos, como cosas ante los ojos.

Como ingredientes constitutivos entran en el habla, lo hablado por ella, el sobre qué se habla, la comunicación y la notificación. Todos estos ingredientes no son, para Heidegger, propiedades del lenguaje, sino caracteres existenciales que tienen sus raíces en la constitución del ser-ahí y hacen posible ontológicamente lo que se llama el lenguaje. Los errores de los ensayos para apreciar la esencia del lenguaje radican en que se busca orientación en uno solo de estos ingredientes. Lo decisivo, en cambio, es estudiar previamente el todo existencial-ontológico de la estructura del habla en el terreno de la analítica del ser-ahí.

No por casualidad, definieron los griegos la esencia del hombre como "el animal que posee la palabra". La posterior interpretación del hombre como "animal racional" no es, sin duda, falsa, pero encubre el campo de fenómenos de donde fue tomada aquella definición del ser-ahí. Y cuando decimos, el hombre se manifiesta como un ente que habla, esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de la fonación, sino que se trata de un ente que es en el modo de descubrir el mundo, de articular el comprender como habla. Los griegos, que no tenían ninguna palabra para decir "lenguaje", comprendieron este fenómeno inmediatamente como habla, pero la reflexión filosófica posterior fijó la --

atención preferentemente en el logos como proposición y la interpretó - como razón, juicio, concepto, definición o fundamento, haciendo que se perdiera la significación fundamental que se trata de recobrar con la - traducción literal: habla.

Es indispensable, concluye Heidegger, tomar el fenómeno del ha- bla en la fundamental originalidad y amplitud de un existencial, no - solamente para emancipar la gramática de la lógica y cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre la base de la ontología, sino para mos- - trar que la teoría de la significación -sobre la cual trabajó ampliamen- te Husserl-, tiene sus raíces en la ontología del ser-ahí (12).

Consecuentemente con todo lo que acabamos de exponer y con lo dicho sobre el conocimiento, Heidegger se enfrenta a la doctrina tra- - dicional de la verdad, con el objeto de poner al descubierto sus fun- - damentos ontológicos y, desde estos fundamentos, mostrar su carácter - derivado.

La manera tradicional de concebir la verdad se caracteriza por tres tesis de muy diverso alcance que son las siguientes: el lugar de la verdad es la proposición (el juicio); la esencia de la verdad resi- - de en la concordancia del juicio con el objeto; históricamente quien - puso en marcha las dos tesis anteriores fué Aristóteles. Frente a es- - tas tesis Heidegger ofrece una serie de consideraciones que no interesa seguir paso a paso. Destacaremos sólo algunos puntos que, en fin de - cuentas, vendrán a coincidir en la afirmación de que, para aclarar la estructura de la verdad, no basta suponer simplemente el todo formado - por la relación entre juicio y objeto, sino que es necesario ir más -- allá y preguntar por el orden del ser que sustenta el todo en cuanto - tal.

La doctrina tradicional parte de considerar que el conociemien

to estriba en juzgar, y distingue en el juicio: el acto de juzgar (como proceso psíquico real), de lo juzgado (como contenido ideal).

Según esto, el contenido ideal del juicio es lo que está en relación de concordancia con la cosa conocida. Pero la distinción no solamente no hace avanzar nada, sino que rompe el fenómeno del conocer en dos capas ontológicas -cuya distinción es, además, poco clara-, que después no puede volver a reunir y plantea una serie de problemas sin solución, frente a los cuales parece tener razón el psicologismo al oponerse a la separación -aunque él mismo no aclare ontológicamente el problema. ¿Cómo explicar la relación entre lo real y lo ideal? ¿Es la concordancia algo real, o es algo ideal, o ninguna de las dos? ¿No estará el error precisamente en la distinción ontológica no aclarada de lo real y lo ideal?

Lo que debe hacer el análisis es traer a la vista el fenómeno de la verdad que caracteriza al conocimiento, y esto sólo es posible cuando el conocer se comprueba. En el curso de la comprobación debe hacerse visible la relación de concordancia. Al proferir una proposición sobre un objeto real, aún en el caso de que tal objeto no esté presente, no nos referimos a representaciones o imágenes del objeto sino a éste mismo: lo mentado en la proposición es el objeto real. Toda exégesis que intercale aquí cualquier otra cosa como lo mentado por la proposición, falsea los fenómenos. El proferir una proposición es un "ser relativamente a la cosa", al ente mismo. Y lo que posteriormente puede comprobar la percepción no es otra cosa sino que el ente es el mismo que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que el ser que profiere la proposición descubre el ente relativamente al cual es. En el proceso de la comprobación el conocer se refiere constante y únicamente al ente mentado. La comprobación no entraña una concor-

dancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre contenidos de conciencia unos con otros, porque la verdad no tiene en absoluto la estructura de una concordancia. La comprobación entraña únicamente el ser descubierto del ente mismo, y el estado de descubierto se verifica mostrándose el objeto de la proposición, esto es, el ente mismo, como él mismo. Verificación significa -como lo dijo Husserl en sus Investigaciones Lógicas-mostrándose los entes en su identidad. Una proposición es verdadera cuando descubre al ente en sí mismo. Y todo esto es posible porque en el ser-ahí se dan ciertas estructuras fundamentales que le permiten proferir proposiciones y verificarlas descubriendo los entes mismos en su identidad. El ser-ahí es el fundamento del fenómeno original de la verdad (12).

Como quedó expuesto más arriba, la proposición es un modo derivado de la interpretación. Por consiguiente, la verdad de la proposición retrocede hasta la estructura del ser-ahí que Heidegger llama comprender. Semejante retroceder explica, en cierto modo, el carácter derivado del concepto tradicional de la verdad como concordancia. Veamos cómo sucede esto según el mismo Heidegger.

El ser-ahí se apropia en muchos casos el estado de descubierto no por medio de un descubrir peculiar, sino oyendo lo que se dice, lo que ha sido expresado. Pero si el ser-ahí quiere apropiarse de los entes en su estado de descubiertos, debe comprobar que la proposición que ha oído es descubridora. Mas la proposición expresada es algo a la mano, guarda en sí misma una referencia a los entes descubiertos y la comprobación ahora quiere decir: comprobación de la referencia de la proposición en que persevera el estado de descubiertos a los entes. La referencia misma se da así como un objeto ante los ojos y el estado de descubierto se convierte en el ajuste de algo ante los ojos que es la

proposición expresada, a algo también ante los ojos que son los entes - mentados. Y si en el ajuste sólo se da una relación entre entes ante los ojos, la referencia se muestra como un concordar -el mismo ante -- los ojos- de dos entes ante los ojos. Con el estado de expresada de la proposición, el fenómeno existencial del descubrir que se funda en la estructura del ser-ahí, se convierte en una peculiaridad ante los ojos, en un objeto del mundo. La verdad en su sentido original como estado - de abierto y descubridor ser relativamente a los entes, ha pasado a tener el carácter derivado de verdad como concordancia de dos entes de la misma naturaleza ontológica -entes ante los ojos- dentro del mundo.

En cuanto a la tesis de que el lugar genuino de la verdad es - el juicio, no sólo apela sin razón a Aristóteles, sino que desconoce - por completo la estructura de la verdad. La proposición como modo de - apropiación del estado de descubierto y como modo de ser en el mundo se funda en el descubrir o bien en el estado de abierto del ser-ahí (14).

Según lo que hemos dicho, toda verdad es relativa al ser-ahí, pero esta relatividad no significa que toda verdad sea subjetiva en el sentido de sometida al arbitrio del sujeto. Precisamente lo contrario: el descubrir del ser-ahí impide que se formulen proposiciones al arbitrio subjetivo y pone al ser-ahí, descubridor de entes, frente a los entes mismos. Y sólo porque la verdad, en cuanto descubrir, es una - forma de ser del ser-ahí, puede escapar por completo al arbitrio de - éste.

En relación con la verdad y con la necesidad de ponerla a salvo de los caprichos subjetivos, se suele suponer que toda verdad se -- apoya en un "sujeto ideal", un "yo puro" o una "conciencia general". El motivo de estas suposiciones radica en la exigencia justificada, pero

no por ello menos menesterosa de fundamentación ontológica, de que la filosofía tenga por tema lo a priori y no hechos empíricos en cuanto tales. Pero, lamentablemente, no basta con suponer un sujeto ideado en la imaginación para satisfacer aquella exigencia y, además, se pierde con ello lo a priori del único sujeto efectivo: el ser-ahí. La repulsa de una conciencia general no significa la negación de lo a priori, como tampoco la afirmación de un sujeto ideado garantiza la aprioridad del ser-ahí. El ser de la verdad -concluye Heidegger-está en una relación original con el ser-ahí. Y solamente porque el ser-ahí está constituido de la manera que se ha descrito más arriba, hay verdad (15).

CONSIDERACIONES FINALES

1.- Terminado el examen de las opiniones de los tres filósofos, surge una primera reflexión: en verdad ninguna de las obras estudiadas está enfocada al problema del ser ideal como tema preferente. Las Investigaciones Lógicas constituyen una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento, que supone la convicción de la objetividad ideal del orden lógico y su evidencia intelectual. Pero en rigor, el ente ideal aparece temáticamente en virtud de que la lógica se define como una ciencia de las significaciones, tomadas en el sentido de unidades específicas; pero sobre todo, es el estudio de la validez lógica lo que descubre la especificidad de los entes ideales y lleva al análisis del acto de aprehensión. En cuanto a la otra obra de Husserl que hemos estudiado, el primer libro de las Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, constituye una introducción general a la nueva ciencia descubierta en la obra anterior. Y en virtud de que esta nueva ciencia tiene -en un primer aspecto- como campo peculiar el mundo de las esencias, el libro presenta una discusión previa -sobre las esencias y una defensa del conocimiento esencial frente al naturalismo. El desarrollo del tratado, al precisar algunos problemas de la fenomenología, permite la reaparición ocasional del asunto.

La obra de Hartmann es un tratado de teoría del conocimiento, indudablemente concebido de manera muy personal. La característica fundamental que marca la teoría es la inseparabilidad de la cuestión ontológica -relativa al modo de ser del objeto- de la propiamente gnoseológica. Llevada por esta convicción, cualquier planteamiento de problemas del conocer desemboca justamente en el concepto de ser conocido. De esta manera, aunque una teoría del conocimiento no quede obligada a ser simultáneamente un tratado de ontología, sí tiene que ofrecer determinadas orientacio

nes previas que, dado el estilo propio del autor, resultan en este caso notoriamente prolijas.

El Ser y el Tiempo de Heidegger se presenta, en cambio, como un tratado de ontología llevado a cabo con método fenomenológico. Si nos atuviéramos a esta afirmación del autor o a las noticias sobre su formación intelectual al lado de Husserl, cabría pensar que correspondía a este libro el desarrollo cabal de la cuestión del ser ideal. Sin embargo, lo que ha ocurrido es más bien lo contrario: en sus comienzos mismos el tratado tropieza con la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema un ente especialmente señalado: el ser-ahí. Y el estudio de este ente permite retrotraer toda una serie de cuestiones -que Husserl y Hartmann habían manejado en otros planos- al nivel de sus propias estructuras, a partir de las cuales aquella distinción ontológica entre ser real y ser ideal, que aparecía con toda evidencia como un fenómeno primitivo e irreductible, resulta falto de claridad y, en último término, estorboso e inútil para la marcha de la investigación. De tal manera que no podemos decir que el problema del ser ideal aparezca en El Ser y el Tiempo como tema expreso. Más bien lo que encontramos es su negación, rotunda por una parte, por otra completamente incidental.

Tal es el camino que el tema del ser ideal ha recorrido en la obra de estos tres filósofos en el lapso que va de 1913 a 1927. Tratemos ahora de ver las tesis fundamentales de cada uno de ellos un poco más de cerca.

2.- Reducidas lo más posible en número y expresadas con la mayor concisión, podríamos considerar como tesis fundamentales de Husserl referentes al ser ideal, las siguientes:

- 1).- Se distinguen con precisión dos puntos de vista: el lógico y el psicológico. Y esta diferencia separa ciencias esencialmente distintas.
- 2).- La lógica considera al juicio como proposición y a la proposición como unidad ideal de significación, totalmente al margen de toda consideración psicológica. Las leyes lógicas son leyes ideales.
- 3).- Una expresión dotada de significación puede ser considerada como vivencia y es posible distinguir en ella: al lado del fenómeno físico, los actos que le dan sentido y, como un concomitante eventual, los actos de cumplimiento significativo. Pero la misma expresión considerada en sí misma, aparece como una relación ideal, una unidad dotada de validez en sí, expresión in specie que permanece idéntica con absoluta independencia de los sujetos.
- 4).- La especie trasciende a toda realidad: es un ente ideal. Lo que no quiere decir dotado de realidad metafísica, sino de validez lógica, objetiva, independiente de todo pensar. El sujeto no hace la validez de la verdad, simplemente la descubre.
- 5).- Todo lo anterior es posible porque dentro de la unidad conceptual del ser (o del objeto en general), existe una diferencia categorial fundamental: ser real -que es ser individual, meramente fáctico- y ser ideal -que es ser como especie, universal, intemporal y necesario. Ambos, sin embargo, existen fue

ra del pensamiento como acto psíquico y por eso podemos hablar de ellos con sentido.

- 6).- La tesis anterior no es una hipótesis de eficacia explicativa, sino una verdad inmediatamente aprehensible, una distinción evidente.
- 7).- La evidencia es la conciencia inmediata de la verdad, de modo que lo juzgado con evidencia no es meramente mentado en el juicio, sino dado como presente en sí mismo: el juicio evidente viene a ser un caso individual de una superior unidad de validez en la esfera de lo ideal.
- 8).- Reconocer la evidencia del ser ideal es condición de posibilidad del conocimiento objetivo. Lo contrario llevaría a una concepción de la verdad relativista y escéptica.
- 9).- Se llama esencia a aquello que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es. Por tanto, todo lo contingente tiene una esencia y a toda esencia corresponden posibles individuos.
- 10).- Cada objeto aparece a un determinado tipo de acto cognoscitivo: frente a la intuición sensible, empírica o individual, que se dirige a objetos reales, está la intuición categorial que aprehende objetos ideales. La especificidad del objeto queda garantizada en cada caso por el análisis del acto de aprehensión.
- 11).- En todo enunciado se dan dos elementos: los que encuentran cumplimiento en la intuición (percepción o

imaginación) que se llaman materiales; y las formas complementarias (negación, enlaces conjuntivos, disyuntivos etc.) que se llaman formales y son también objetivos; es decir, dotados de validez ideal.

- 12).- En las relaciones formales se puede distinguir: la expresión de la relación, el concepto ideal que la designa, y la relación ideal misma. A cada concepto parece corresponder una esencia: corresponde una esencia a los conceptos universales; a los materiales corresponde un objeto material; y a los formales un objeto formal.
- 13).- Las esencias constituyen series graduales de lo general a lo especial. Pero en la esencia especial está contenida directa o indirectamente la esencia general que se puede aprehender en intuición eidética.
- 14).- Los universales esenciales acotan regiones o categorías de individuos, para el estudio de los cuales se constituye una ciencia regional eidética u ontología regional. Estas ontologías regionales constituyen el fundamento teórico de todas las ciencias de hechos.
- 15).- Hay esencias exactas, ideales o matemáticas, y hay esencias vagas, morfológicas o descriptivas, que científicamente deben ser tratadas de distinta manera.
- 16).- Frente a las esencias materiales, que son las verdaderas esencias, hay una mera forma de la esencia a -

la que se subordinan todas las demás regiones: el estudio de esta forma constituye la ontología formal entendida como lógica pura.

3.- Tratemos ahora de destacar, con igual concisión, de toda la doctrina de Hartmann que hemos expuesto en páginas anteriores, aquellas tesis fundamentales que tienen una relación más directa con el problema del ser ideal y que representan, además, una prolongación o rectificación de las tesis de Husserl acabadas de resumir. En verdad, Hartmann parte de la aceptación en conjunto de las tesis de Husserl, aunque no insista en todas ni las desarrolle con igual amplitud. Por ejemplo, no se ocupa Hartmann de la teoría de las significaciones ni del punto de vista de la psicología en cuanto al fenómeno concreto de la expresión, pero parte de lo alcanzado por Husserl con aquellos análisis y tiene por indiscutible que las leyes lógicas son leyes ideales y la lógica no es sino una ciencia de las conexiones ideales. Anotaremos a continuación solamente - aquellas tesis de Hartmann que implican una prolongación o desarrollo -- original de las de Husserl.

- 1).- La imposibilidad absoluta de separar la cuestión ontológica, relativa al modo de ser del objeto, de la cuestión de su conocimiento, es una afirmación que amplían la tesis número 10 de Husserl y convierte a la relación de conocimiento en un problema de ontología.
- 2).- En principio, todo contenido posee una estructura lógica, es decir, ideal. Y todo contenido puede entrar en la esfera lógica, cualquiera que sea la región de

donde proceda, con tal que se destaque en él lo que tiene de puramente estructural. Esta tesis equivale, en cierto modo, a la número 9 de Husserl. De ella se desprende también la siguiente.

- 3).- El ser ideal aparece bajo dos formas: la idealidad libre y la idealidad aneja o dependiente. La primera se designa así porque no aparece como esencia de algo real; puede ser estructura de objetos reales en mayor o menor medida, pero nunca de una manera necesaria. - La idealidad aneja, en cambio, se presenta solamente como adherida a algo real, aunque la teoría pueda separarla y ponerla "entre paréntesis".
- 4).- El entendimiento demuestra ser incapaz de aprehender todas las leyes del ser -y aún sus propias leyes. Por su parte, las categorías -las del ser, las del conocer, las lógicas mismas- no son absolutamente lógicas y presentan, a pesar de sus estructuras lógicas, muchos aspectos que las llevan a una esfera irracional. Estas afirmaciones y todas las que se refieren a la doctrina de lo irracional constituyen una contribución original de Hartmann.
- 5).- La irracionalidad en el ser ideal es ciertamente menor que en el ser real, pero se trata de una diferencia cuantitativa que no esconde ninguna diferencia de principio. En el conocimiento ideal es irracional el elemento categorial superior o más universal, a partir del cual se comprende. Es igualmente irracional

el elemento de la intuición estigmática, es decir, de la intuición aislada, en el otro polo del conocimiento ideal que es el estrato inferior.

- 6).- La esfera lógica no es sino un miembro de un conjunto mucho más amplio de estructuras y conexiones puras que se puede llamar la esfera del ser ideal en general. Toda teoría de esta esfera es ontología, pero no parece conveniente calificarla de formal, porque aunque esto pudiera ser adecuado en el terreno estrictamente lógico, no vale como característica de la más vasta esfera del ser ideal. Tesis que no es otra cosa sino la modificación de la 16 de Husserl en vista de la doctrina de lo irracional.
- 7).- Las dos maneras de conocer, a priori y a posteriori, apuntan a objetos trascendentes, lo mismo se trate de objetos internos que externos. La diferencia esencial estriba en que solamente hay conocimiento a posteriori de objetos reales; conocimiento a priori lo hay de objetos reales y de objetos ideales.
- 8).- Como consecuencia de la tesis anterior, debe precisarse que la diferencia entre el conocimiento a priori de lo real y el conocimiento a priori de lo ideal es necesariamente ontológica. Pero como no puede darse en la estructura de la relación ni en el ser en sí del objeto, tiene que hallarse primordialmente en la modalidad: el ser ideal no tiene casos individuales; al contrario del ser real que es precisamente -

el caso individual efectivo. Ni esta tesis ni la anterior añaden nada fundamental a la número 5 de Husserl.

- 9).- En todo conocimiento -siempre que no esté limitado a objetos ideales puros- se dan mezclados el a priori de lo real con el a priori de lo ideal, lo cual se explica por lo dicho en la tesis número 2. Pero lo decisivo es la relación de dependencia entre ambos conocimientos: en la línea que va del sujeto cognoscente al ser real, el ser ideal ocupa un punto intermedio. Solamente a través de la esfera ideal se conoce a priori lo real, en la medida en que las estructuras de esta esfera coinciden con las de aquella. - Esta y otras funciones del conocimiento de lo ideal en el conjunto del conocimiento en general, representan un desarrollo original de Hartmann.
- 10).- El conocimiento a priori de lo ideal se encuentra solo frente a su objeto, pero no se contenta con la visión aislada de esencias -visión que recibe el nombre de intuición estigmática-, sino que observa las conexiones objetivas de aquellas esencias, es decir, - procura la verificación de la intelección particular en el conjunto, lo que se llama intuición conspectiva, instancia que se encuentra dominada por un sistema de legalidades cuya parte más conocida es la lógica formal. Esta distinción y todas las consecuencias para el conocimiento de lo ideal, constituyen desarrollos originales de Hartmann.

- 11).- La intuición estigmática no tiene el carácter de testimonio de existencia como la percepción sensible, - tiene solamente el carácter de testimonio del ser -- ideal: su modo de conocimiento es el hallazgo, que - expresamente produce sólo una posibilidad de ser descrito. Pero aún dentro de esta limitación no se la -- puede tener por infalible.
- 12).- Los objetos de la intuición estigmática desempeñan - dentro del ser ideal el mismo papel que lo individual dentro del ser real, porque se trata de estructuras complejas diversificadas que pueden tenerse como casos especiales. Por el contrario, la conspectiva tiene el carácter de legalidad o universalidad que la asemeja al conocimiento a priori de lo real. De esta manera, las dos instancias resuelven los problemas del conocimiento ideal de modo análogo a como se resuelven en el conocimiento real y, por tanto, es posible una conciencia de lo verdadero y lo no verdadero sin necesidad de una evidencia inmediata.
- 13).- Aún en el caso de que armonicen íntegramente las dos instancias señaladas arriba, el conocimiento ideal - puede buscar un apoyo fuera de su propia esfera, mediante la referencia al conocimiento de lo real. Este segundo criterio encuentra su límite en que el ser - ideal y el real no coinciden totalmente.
- 14).- A pesar de todo lo anterior, el conocimiento de lo - ideal no presenta nunca la pretensión de evidencia

objetiva absoluta, y aunque no se percate plenamente posee un oscuro sentimiento de relatividad que es, en fin de cuentas, la conciencia gnoseológica de su falibilidad y la mejor protección contra la ilusión de la evidencia.

- 15).- Cuando coincide el pensamiento con la esfera del ser ideal y a su vez esta coincide con la esfera del ser real, se da el conocimiento a priori de lo real. Ahora bien, el apriorismo en el conocimiento de lo real es un hecho del que no cabe dudar, pero que no exige una absoluta identidad de las esferas, sino que puede ser explicado por una identidad parcial.
- 16).- Entre las esencias, los principios del orden ideal y los principios ontológicos generales, se da una relación. Los principios del orden ideal enraizan de alguna manera en el ser y forman, por decirlo así, el módulo lógico del ser. La esfera lógica viene a ser así, una especie de contraimagen de lo existente, aun cuando limitada exclusivamente a esencias y, desde luego, no enlazada a ningún soporte real, que se sobrepone a la esfera del ser real que constituye el contorno del sujeto.
- 17).- Dentro de la esfera del ser ideal en general, se encuentran a su vez otras menores que la constituyen: la lógica ideal, la ética ideal y la más amplia de las tres, la esfera estética ideal. El conjunto tiene la forma de un sistema complejo de esferas cuya mul-

tiplicidad no cerrada se adapta a la común estructura ontológica fundamental de lo real.

- 18).- El ser ideal no es una especie de ser menguado e incierto que no alcanza plenamente el carácter de ser, ni debe confundirse con el mero objeto intencional de los fenomenólogos. Precisamente su ser en sí y su independencia de toda intención, lo distinguen de lo irreal y del objeto puramente intencional.

4.- Las tesis de Heidegger que aquí nos interesan pueden reducirse a cuatro, que se refieren al ser ideal más bien de una manera indirecta pero que, en su brevedad, expresan claramente su actitud crítica frente a la doctrina de Husserl y Hartmann.

- 1).- La proposición (el juicio) no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que es un modo derivado de la interpretación, tiene por base ontológica la estructura del ser-ahí.
- 2).- No es correcto restringir el concepto de sentido a la significación de "contenido del juicio", sino que ese concepto debe entenderse como una estructura del ser-ahí: solamente el ser-ahí puede tener sentido o carecer de él y, por lo mismo, es condición de posibilidad de cualquier otro, forzosamente derivado.
- 3).- El valer o el ser ideal es un mero ídolo verbal, fuente de una serie de problemas oscuros. La distinción, ontológicamente poco clara, entre ser real y ser --

ideal es más bien un estorbo para la marcha de la ontología.

4).-La repulsa de una conciencia general no significa la negación de lo a priori, todo lo contrario: asegura que no se pierda lo a priori del único sujeto efectivo que es el ser-ahí. El ser de la verdad está en relación originaria con el ser-ahí, y sólo por este ser hay verdad.

5.- Hemos comenzado la primera parte de este trabajo, afirmando que la crítica del psicologismo en Husserl es una parte inseparable del descubrimiento de la fenomenología. Ahora debemos añadir: es también una parte inseparable de la restauración de los entes ideales dentro de la tradición filosófica de la Europa continental. Los argumentos contra el psicologismo se apoyan en la distinción de los fenómenos psíquicos, por un lado, frente a las significaciones como unidades dotadas de validez. Con esta distinción, Husserl pudo rescatar de sus enemigos polémicos el carácter absoluto de la verdad, por el procedimiento de desplazarla, de arrancarla del mundo de los hechos psicológicos para alojarla en un mundo de objetos libres de realidad. El procedimiento recuerda en más de un aspecto la empresa de Platón: para el griego la idea tiene la función de un género en relación con los individuos que comprende; para Husserl cada proposición o juicio singular es una individualización de un estado de cosas ideal de validez intemporal.

Sin embargo, Husserl permaneció siempre en guardia contra toda acusación de platonismo en el sentido de dotar a los entes ideales de -- realidad metafísica. Es probable que en el ejercicio de su propio método,

un método que se cuida de la descripción de los fenómenos tal como aparecen, sin pronunciarse sobre sus posibles fundamentos metafísicos, se encontrara Husserl frente a estos extraños entes redescubiertos que son los objetos ideales, dispuesto a reconocer simplemente su función objetiva dentro del lenguaje, sin aventurar ninguna hipótesis sobre sus fundamentos últimos. Lo cierto es que al exponer la distinción entre las significaciones y los fenómenos psíquicos, Husserl dió expresión con gran claridad a su tesis sobre el estatuto ontológico del ser ideal, que lo coloca en un estadio intermedio, una especie de zona espectral entre lo real metafísico y lo real fenoménico que se llama validez. Y con esto no solamente se opone a la tradición platónica que afirmaba la realidad de los entes ideales en un sentido metafísico, sino a los psicólogos contemporáneos cuyos cuya postura equivale a un realismo en sentido fenoménico, a la explicación de las cuestiones lógicas por las realidades psíquicas y, finalmente se -- opone a toda forma de nominalismo. Posturas, estas dos últimas, a las que no es completamente ajeno el propio Martín Heidegger. Por su parte, Nicolai Hartmann, rompe el equilibrio establecido por Husserl con el concepto de -- validez lógica, pero por el lado opuesto a Heidegger.

Volveremos después sobre la tesis de Husserl, pero conviene decir dos palabras sobre Hartmann, cuya postura en este punto es menos patente que la de Heidegger aunque de mayor interés. Ninguna tesis expresa de Hartmann autorizaría a acusarlo de platonismo, pero el conjunto de su exposición --a pesar de su indudable dependencia de Husserl--, acerca las cuestiones del ser ideal a las del ser real a un punto que seguramente aquel no -- hubiera aceptado íntegramente.

Sobre la tesis de la imposibilidad de separar ontología y gnoseología, Hartmann añade que las leyes lógicas son leyes del ser ideal y de --

sus conexiones internas, en la misma medida en que lo son del ser real, - de manera que toda teoría de estas leyes es en sentido estricto ontología. Aunque se opone con insistencia a la identificación tradicional de lo que llama la vieja ontología, identificación entre las estructuras lógicas y las esferas del ser, en rigor reduce su objeción al hecho mismo de que la identificación sea total y no se opone en modo alguno a una identidad parcial; y además, introduce la distinción de tres esferas en vez de dos: la esfera del ser real, la del ser ideal y la del pensamiento, cuya coincidencia parcial hace posible el conocimiento a priori. La verdad es que con esta distinción no escapa a otras críticas porque su rechazo de todo psicologismo lo lleva nuevamente a hipostasiar las estructuras lógicas y a tratarlas también como estructuras de ser -ya no de ser real sino de ser -- ideal-, como entidades en sí que reproducen en lo ideal las mismas dificultades que la criticada identidad tradicional ocasionaba en el mundo de lo real.

Para Hartmann, la descripción del conocimiento como puro fenómeno, vale para todo conocimiento de objetos. Desde el punto de vista de los rasgos esenciales de la relación cognoscitiva no hay, por tanto, ninguna diferencia entre el conocer a priori y el a posteriori, ninguna entre el conocer entes ideales y el conocer las cosas reales existentes. La diferencia surge en el aprehender mismo y está condicionada ontológicamente, de acuerdo con las diferencias de estructura de los entes en cada caso conocidos. Pero a pesar de esto, todo el tratado de metafísica del conocimiento tiene su mayor peso en el problema del conocimiento de los objetos reales y el cuerpo del libro ha sido escrito teniendo en cuenta los problemas que plantea el ser real, que son aquellos en que se piensa en primer término. Solamente la quinta parte de la obra -que forma parte de las adicio-

nes escritas para la segunda edición-, se refiere específicamente al conocimiento de los objetos de orden ideal, aunque a lo largo de toda ella se encuentren afirmaciones ocasionales, dado el papel que desempeñan estos objetos en el conocimiento a priori. La razón de esto podría ser la misma que explicaría en su obra cierto tono de alegato para asemejar hasta en los detalles, el conocimiento del ser ideal al conocimiento del ser real que opera como modelo -hasta donde la ontología no hace imposible tal asimilación.

Y esta razón podría encontrarse en el estudio de la evolución intelectual del autor. Es sabido que Hartmann pasó del campo de la filosofía crítica de la escuela de Marburgo a la fenomenología, y dentro de esta corriente trabajó en la dirección más francamente objetiva y realista, hasta el punto de dotar a los objetos reales de una manera de ser maciza y efectiva, determinada rígidamente en el sentido del viejo positivismo, si bien Hartmann distinguió de los fenómenos, la estructura ontológica no -- aparente. Por otra parte colocó frente a ese modelo de realidad, a los objetos ideales provistos de una estructura en sí, de una entidad que podría decirse platónica si Hartmann no invirtiera el peso del ser en favor de los objetos reales existentes. Ahora bien, el manejo de una terminología que ha sido acuñada para referirse precisamente a los objetos del mundo real, ocasiona problemas en el tratamiento de los objetos ideales, a pesar de los esfuerzos por distinguir la existencia de los primeros de la entidad de los segundos, y contribuye indudablemente a que estos aparezcan como substancias comparables a la realidad física, aunque con una forma propia de ser.

Después de todo, Hartmann no estaba, como Husserl, protegido con el ejercicio riguroso del método fenomenológico para no separarse de aque-

lla línea de equilibrio que es la noción de validez lógica. Su convicción de que el conocimiento es una relación ontológica y su forma de enfocar esa relación, lo llevaron a sostener un "realismo crítico" que, según declaración expresa de Heidegger es, en el fondo, de todo punto extraño al nivel de los problemas desarrollados por él.

Frente a los desarrollos de Hartmann y a las tesis de Heidegger de que con el ser ideal se trata mas bien de un ídolo verbal que estorba la marcha de la ontología, la doctrina de Husserl parece mantener para los objetos ideales un equilibrio que los salva de reducirlos a una pura nada, sin acentuar por otra parte su realidad psíquica y metafísica. Veámos de qué manera funda Husserl su doctrina.

6.- Hemos dicho que la crítica del psicologismo -que consiste en una refutación de esa doctrina por reducción al absurdo- es inseparable de la restauración de los entes ideales, pero no hemos asegurado que la crítica misma se pueda considerar como una demostración de la existencia del ser ideal. No obstante, podría argumentarse de esta manera: si no se admite la existencia del ser ideal, hay que aceptar las tesis del psicologismo y aceptarlas implica el contrasentido del escepticismo. A la inversa, la única manera de evitar este contrasentido es garantizar la autonomía de las leyes lógicas, y esta garantía es precisamente la función del ser ideal.

Sin entrar en el examen de cada uno de los pasos de la crítica de Husserl, para saber si verdaderamente es concluyente, podemos aceptar que la crítica tiende a demostrar que la lógica debe organizarse como disciplina independiente de la psicología en virtud de que sus leyes no son leyes de hechos, pero de ninguna manera la crítica por sí sola resulta su-

ficiente para aclarar las relaciones entre las significaciones de la lógica y las esencias de la fenomenología. Esta falta de claridad no solamente afecta a la lógica en su autonomía, puesto que la deja dependiente de la fenomenología como ciencia fundamental y universal, sino que tiene una consecuencia más importante: revela que ya en el arranque mismo de la crítica de Husserl, se supone la distinción entre psicología y fenomenología; es decir, se impone la distinción entre leyes de hechos, aproximadas y probables, y leyes de esencias, evidentes y exactas. En los conceptos con que Husserl integra las premisas de su argumentación, se supone resuelto el problema de la existencia del ser ideal, se suponen sus características, la relación ontológica del ser ideal con los hechos y la relación gnoseológica de su conocimiento con el conocimiento empírico. Sin estos supuestos no podría partir de la afirmación de la evidencia y exactitud de las leyes lógicas, para decir en consecuencia que no son leyes que se refieran a los hechos. El partir de esa evidencia y exactitud da por supuesta la distinción con las leyes de hechos que es lo que se quiere establecer, y en el fondo supone también la validez ideal de las leyes lógicas y, por tanto, la existencia misma del ser ideal.

La crítica del psicologismo no supone, en consecuencia, una demostración de la existencia del ser ideal -aunque históricamente hubiera sido considerada así. Constituye, sin lugar a dudas, una refutación del psicologismo y una fundamentación de la lógica pura sobre la base de un orden de objetos ideales de existencia no demostrada. Pero en rigor, - - Husserl ha acudido a las leyes lógicas como a ejemplos concretos en que apoyar su refutación del psicologismo, pero no en busca de una demostración en forma -en el sentido de una conclusión a partir de determinadas premisas-, no en busca de argumentos sobre la existencia del ser ideal. -

Entonces cabe preguntar ¿en qué funda Husserl las tesis que supone su argumentación? ¿Sobre que se apoya, no sólo la crítica del psicologismo, sino la fundamentación de la lógica pura y toda la doctrina de la fenomenología?

Fundar una proposición quiere decir hacer aparecer aquello sobre lo cual trata la proposición y mostrar de esta manera, que es adecuada a la cosa. En la percepción, por ejemplo, se da una correspondencia exacta entre las formas de la proposición y las formas de la percepción. Tal correspondencia, nos dice Husserl, sería el ideal del cumplimiento perfectamente adecuado: paralelismo del mentar significativo con el intuir impletivo. Así queda garantizado que la cosa se comporta conforme a la proposición: el darse de la cosa misma es lo que funda la verdad del juicio. En cuanto a los objetos ideales este cumplimiento no puede lograrse a través de la percepción externa ni interna, ni de la intuición sensible en general. Pero es necesario que exista un acto que, desde el punto de vista de los elementos categoriales, cumpla la misma función que la percepción sensible realiza frente a los elementos materiales. Y este acto impletivo que en general se llama intuición, no solamente mienta el objeto sino que lo pone delante de los ojos, lo presenta "en persona". Fundar una proposición en relación con objetos ideales significa buscar la misma correspondencia que requieren los objetos reales, sobre la base de mostrar aquellos objetos ideales, hacerlos presentes en sí mismos, de la manera peculiar que ellos se hacen presentes. No es otro el camino seguido por Husserl al decir que los entes ideales se dan con evidencia y, de esta manera, dejar fundada sin supuestos previos, la verdad de su existencia.

7.- A la doctrina de Husserl, Hartman parece añadir una nueva argumentación en favor de la existencia del ser ideal. Desde el punto de vista de su teoría del conocimiento, el papel del ser ideal puede reducirse a su función en el conocimiento a priori, y a la función de éste dentro del conocimiento en general. Si no hubiera entes ideales -podríamos decir- no sería posible el conocimiento a priori, ni siquiera el conocimiento a priori de lo real, y además, quedarían sin explicación todos los problemas expuestos en la parte segunda de este trabajo, que dependen del juego de las dos instancias cognoscitivas. Pero como el conocimiento a priori de lo real es un hecho comprobado, no parece quedar otro camino - que admitir a los entes ideales con las características descritas y aceptar para los demás problemas las soluciones que derivan de estas circunstancias. Tal es el argumento principal. En rigor el único argumento expuesto en toda la obra, a menos que estuviéramos dispuestos a considerar como tales a los empleados por otros autores en sus propias obras, que en las referencias de Hartmann aparecen aludidos como antecedentes de sus reflexiones más que como citas de autoridad. Porque, por otra parte, tampoco se puede considerar en general como prueba suficiente la mera descripción de situaciones objetivas ideales que hace Hartmann, independientemente de que resulten o no discutibles los términos de cada descripción. Lo decisivo en este momento no es la caracterización del ser ideal en todas sus partes y detalles, sino la razón para sostenerlo. Porque sucede que otras filosofías han explicado el conocimiento a priori y, por tanto, han dado cuenta del hecho comprobado del conocimiento a priori de lo real y respondido a las demás cuestiones, sin recurrir a la esfera en sí de los entes ideales. En el supuesto de que estas otras doctrinas fueran, internamente al menos, tan congruentes como la de Hartmann, a éste último quedaría la

carga de la prueba y estaría obligado a argumentar por otros caminos sobre la entidad de los objetos ideales.

Queda solamente la cuestión de la evidencia. En relación con ella se pronuncia Hartmann con su doctrina de lo irracional, seguramente la aportación más original de su trabajo. Lo irracional -según vimos en páginas anteriores- no solamente alcanza a las categorías del ser, incluyendo las del ser ideal, sino las del conocer y las lógicas mismas. A esto hay que añadir lo siguiente: la intuición estigmática, aún limitada a su campo propio que es el testimonio del ser ideal, no puede tenerse por infalible. Para compensar esta falibilidad, sin embargo, el criterio de las dos instancias resuelve los problemas del conocimiento ideal de modo análogo a como se resuelven en el conocimiento real, y permite alcanzar una conciencia de lo verdadero y lo no verdadero sin necesidad de una evidencia inmediata.

Ahora bien, desde el punto de vista de Hartmann no sólo es posible alcanzar el conocimiento de los entes ideales y de sus relaciones por otras vías que no son la evidencia inmediata, sino que, bien visto, el conocimiento ideal no presenta nunca la pretensión de evidencia objetiva absoluta, y aunque no se percate plenamente posee un oscuro sentimiento de relatividad que es, en fin de cuentas, la conciencia gnoseológica de su falibilidad y la mejor protección contra el peligro que representa la ilusión de la evidencia.

La situación es verdaderamente grave. Hartmann, el seguidor de Husserl más entusiasta en los temas del ser ideal, ha venido a destruir nada menos que el fundamento único dado por el maestro para mostrar la existencia del ser ideal. Y lo que es peor, no parece haber añadido otro con que sustituirlo.

En cuanto a Heidegger, el discípulo que se ha declarado enemigo radical de las esencias y de los entes ideales, no gastará sus fuerzas en hacer a un lado la prueba de la evidencia y se contentará con decir: que se trata de un mero ídolo verbal, de una distinción ontológica poco clara que no debe ser atendida en el desarrollo de la ontología.

8.- Aunque no fuera justificado el gesto despectivo de Heidegger, ni tuvieran valor los nuevos puntos de partida que propone, aunque los argumentos de Hartmann no fueran concluyentes, una doctrina fundada en la evidencia absoluta pierde su vigor en el momento en que se presenta el primer error, el primer sujeto para quien la cosa no se da como evidente. Frente al error no vale el argumento de la incompetencia, porque no se puede establecer el criterio de la competencia sin caer en un círculo. El simple desacuerdo sobre la evidencia que funda la existencia del ser ideal, pone nuevamente en cuestión su estatuto ontológico.

En la historia de la filosofía se ha repetido muchas veces la vuelta al problema planteado, y no siempre por la misma vía: a propósito de los números, de los conceptos, de las relaciones, de las esencias o de los valores, se aventuran las más diversas concepciones. Husserl mismo tropieza con los entes ideales por diversas vías: en las páginas de sus Investigaciones Lógicas, por ejemplo, al distinguir los elementos materiales y formales de los enunciados que expresan una intuición, Husserl introduce los objetos ideales como un nuevo elemento de explicación. Si las relaciones formales de que habla Husserl, fueran en verdad relaciones objetivas, no habría manera de concebirlas en forma diversa. Pero es un hecho que son posibles distintas maneras de concebir: el realismo aristotélico, por ejemplo, ve las formas como realidades empíricas que nuestros -

conceptos se limitan a copiar; el idealismo kantiano diría que se trata de estructuras del sujeto que permiten organizar los datos sensibles; - - Husserl en cambio, hace una explicación del mismo fenómeno añadiendo a la materia y a la forma un ente más: el ser ideal. Porque las significaciones formales complementarias sólo encuentran cumplimiento a través de la intuición categorial que aprehende objetos universales.

La referencia al ejemplo de Husserl nos coloca más cerca del problema. Si nos empeñamos en reducir el fenómeno a una mera operación de concebir, corremos el riesgo de caer dentro de las objeciones que Husserl ha preparado para el psicologismo. Es evidente que no se trata nada más de fenómenos psíquicos. La crítica del psicologismo nos ha convencido al menos de que todas estas cuestiones han quedado desplazadas a un dominio que no es pura y simplemente el de la realidad psicológica -aunque no haya podido convencernos de que se trata necesariamente del mundo de las ideas. Para alcanzar este dominio seguro que nos pone a salvo del relativismo, la tradición filosófica ha intentado varias soluciones: la concepción de un sujeto ideal, de un yo puro, o simplemente la concepción de la naturaleza humana como realidad genérica. Frente a ellas ha presentado Heidegger, con radical originalidad, un concepto del hombre que permita a este conservar su individualidad efectiva y, a un tiempo, quedar a salvo de los caprichos subjetivos de un relativismo escéptico: el ser-ahí constituye un a priori y no por esto se convierte en una conciencia general.

En el análisis de las estructuras del ser-ahí, Heidegger insiste en los temas que Husserl plantea para el estudio de la conciencia pura, llamando la autoridad de su maestro más en apoyo de los detalles de su trabajo que de sus ideas fundamentales. Y en su afán de ganar las capas más radicales de la estructura del ser-ahí, Heidegger repite y ahonda mi-

nuciosos análisis sobre el sentido, el lenguaje y el habla, los fundamentos de la verdad, -los temas propios para el surgimiento del problema del ser ideal- sin tocar como tema éste del cual aparece Husserl como restaurador. Pero al situar ciertos temas en capas inferiores, deja la impresión -de que pierden en exactitud lo ganado en aparente hondura metafísica. Nociones tradicionales como la de intencionalidad, propia para el nivel del pensamiento, pasa a formar una estructura del ser-ahí como el estado de -abierto. Conceptos como el de sentido, adquieren una gran amplitud como -estructuras del ser-ahí, pero dejan fuera de consideración problemas derivados de la expresión y del discurso.

Como antes pareció roto el equilibrio alcanzado por la concepción husserliana del ser ideal, ahora resulta abandonada, en un cierto nivel, la vía iniciada por el propio Husserl en el estudio del problema del ser ideal. Ni las prolijas descripciones de Hartmann sobre los nuevos territorios descubiertos de la idealidad, ni los minuciosos análisis ontológicos de Heidegger dejan la cuestión en sus justos límites. Ni el puro describir esencias y relaciones puras, ni el mero análisis de estructuras de la conciencia o del ser-ahí de espaldas a las esencias. A pesar de la facticidad del sujeto humano, o precisamente por ella, ha de estudiarse la -función de esos objetos psíquicos que llamamos conceptos y que se presentan dotados de una peculiar capacidad para abarcar lo universal. Es indispensable investigar la estructura de los pensamientos y la significación -de nuestras expresiones para saber en qué medida se requiere de esencias -por responder a efectivas necesidades lógicas o lingüísticas o a meros recursos de expresión. Es en este nivel de las discusiones donde ha de surgir la cuestión de la naturaleza del ser ideal.

9.- Las primeras líneas del último párrafo que hemos escrito sugieren una última reflexión sobre el pequeño tramo de historia de la filosofía contemporánea que hemos estudiado. En la primera parte de este trabajo, al referirnos a la Quinta Investigación de Husserl, hicimos notar que en realidad se ocupaba de psicología descriptiva, de los actos que tienen lugar en el discurso expresivo y de una teoría de la estructura de la conciencia pura. Advertimos también que, aunque en conexión con el resto de la obra, esa parte venía a representar un aspecto del pensamiento -- husserliano que se distingue del propiamente eidético. En cambio, las cuatro primeras investigaciones, especialmente la segunda y tercera, presentan a la fenomenología como ciencia fundamental de las esencias. Al iniciar el estudio del libro primero de las Ideas, llamamos la atención sobre el mismo asunto: la primera parte del libro presenta la doctrina general de las reducciones fenomenológicas y la de las esencias; la segunda está destinada al estudio de la conciencia pura. El tema de esta segunda parte ha crecido en importancia en relación con las Investigaciones lógicas y ocupa más de la mitad del volumen, afirmando este elemento psicológico de la fenomenología en que viene a apoyarse el idealismo. Husserl era consciente de este carácter doble de su filosofía y el título completo de las Ideas encierra esa doble aspiración: Ideas relativas a una fenomenología pura (que es la ciencia fundamental eidética) y una filosofía fenomenológica (que aparece bajo la forma de idealismo en virtud de la concepción de la conciencia pura como el ser absoluto).

Pero aunque Husserl consideró siempre esos dos aspectos de su pensamiento como inseparables y protestó contra todo intento de desarticularlos, él mismo acentuó diversamente su importancia en favor de la doctrina de la conciencia pura, a partir de las Ideas y más claramente en

sus obras posteriores. Y sus seguidores interpretaron la fenomenología - unas veces como pura ciencia fundamental de las esencias, otras como fenomenología de la estructura de la conciencia considerada como ser absoluto.

Hartmann y Heidegger coinciden en eliminar de plano la idea de una conciencia pura como ser absoluto y con ello el idealismo de Husserl. El sujeto cognoscente en la metafísica del conocimiento de Hartmann es el sujeto empírico y como la relación de conocimiento es una relación ontológica, la orientación es deliberadamente realista. Pero los temas que Hartmann desarrolla a partir de esa actitud, son los mismos temas de aquella ciencia filosófica fundamental eidética descubierta por Husserl. El realismo crítico que Hartmann postula, según hemos visto en páginas anteriores, es un realismo de las esencias tanto como de los objetos reales - en sentido estricto.

Heidegger, en cambio, ha optado por el otro aspecto de la fenomenología desentendiéndose por entero de las esencias y de sus descripciones. Su tarea es claramente el análisis de las estructuras de la conciencia. Pero, como ha eliminado también la idea de la conciencia como ser absoluto -e incluso el término de conciencia- y con ello el idealismo de su maestro; y como, por otra parte, se niega a hacer tema de su filosofía al sujeto empírico; en el sentido de no a priori, se ve conducido al estudio de un ente especialmente señalado cuyas estructuras son a priori, y cuyas características primeras son la individualidad y la cura. La ontología fenomenológica que Heidegger postula, es, según hemos visto en páginas anteriores, un existencialismo, en el sentido estricto de ontología.

El estudio del problema del ser ideal en tres filósofos alemanes de nuestro tiempo, nos ha permitido ver claro en la marcha de la filosofía en este pequeño tramo de historia contemporánea. En torno al ser ideal hemos visto surgir de un tronco común, a dos filófías radicalmente opuestas. Las hemos visto aparecer como resultado del desmembramiento de senlos trozos de la doctrina del maestro, que éste mismo consideraba como esencialmente inseparables. Y además, hemos podido contemplar esta --marcha sin descubrir en su interior la presencia de nuevos argumentos --convincentes para refutar algunas de las tesis desechadas, que mostraran el movimiento de la filosofía como un riguroso progreso intelectual. La visión cercana de este breve capítulo de historia filosófica, bastaría --para desechar por ingenua la concepción de la historia de la filosofía como un progreso meramente racional, como un avance gradual de concepciones y refutaciones. Concretamente el tema del ser ideal no parece haberse desarrollado con esa congruencia racional ni, por otra parte han resultado indiscutibles las objeciones que lograron acallar su influencia. Las limitaciones de la doctrina que históricamente dieron al traste con su vigencia en los círculos intelectuales, fueron puestos de manifiesto, al menos dentro de la tradición que hemos examinado, por la obra de --Heidegger, que representa en primer lugar el surgimiento de nuevos centros de interés filosófico.

Desde luego, no es el único ejemplo que puede darnos la historia de la filosofía. El caso del argumento ontológico es ejemplar en --cuanto a cambios y restauraciones. Y no habría que recurrir, de ninguna manera, a asuntos lejanos al que aquí hemos tratado, porque el mismo problema del orto y el ocaso del ser ideal se descubre como análogo en otros momentos de la historia. La relación de Platón con sus discípulos no es

muy lejana de la de Husserl con los suyos; pero también la disputa medieval de los universales y su renacimiento en la escolástica; y la discusión moderna de los racionalistas con los empiristas -aunque esta última no trate expresamente del ser ideal.

La historia de la filosofía es una empresa de gran complejidad por el solo hecho de formar parte de la totalidad de la historia humana. Como todas las creaciones del hombre está sujeta a multitud de leyes y de estímulos que ahora no interesa ni siquiera enumerar. Pero dentro de aquel vasto mundo de la historia, tiene la filosofía un ritmo propio de crecimiento que, sin escapar a las leyes y a los estímulos de la totalidad del proceso, le permite introducir ciertos elementos y engendrar nuevas sucesiones de antecedentes y consecuentes que vienen a incorporarse a sectores más amplios del proceso histórico. Este ritmo propio de crecimiento es lo que constituye el "movimiento de las ideas" o "historia regional" de la filosofía.

Pues bien, este movimiento obedece también a una dialéctica muy compleja, donde sin duda tienen lugar: el progreso racional, la refutación y el argumento, pero también las oposiciones y las influencias, el peso de la tradición y las opciones irracionales, las superaciones y las negaciones, los acuerdos, las incomprensiones, los malentendidos y los cambios de punto de vista. Pero todo esto es posible solamente porque el movimiento de las ideas no es puramente racional, porque determinadas cuestiones filosóficas no son agotadas racionalmente por la crítica y la historia vuelve sobre los problemas insolutos.

Cambiar los planteamientos, desplazar el centro de interés o modificar un punto de vista que anula o deja de lado docenas de argumentos, todo esto es posible porque ciertas estructuras del pensamiento fi-

losófico no tienen una complejión apodíctica, es decir, no son racionalidad pura. Si lo que Husserl pensaba sobre aquellos dos aspectos de su doctrina que consideraba esencialmente inseparables -la relación entre la conciencia pura y la doctrina del ser ideal- hubiera sido una verdad apodíctica, sencillamente no hubieran sido posibles las actitudes filosóficas que hemos estudiado de Hartmann y Heidegger.

N O T A S.

Primera Parte.

- (1) Utilizamos en este trabajo la cuarta edición de Logische Untersuchungen en dos tomos, el segundo dividido en dos partes (3 volúmenes), Halle-Salle, Max Niemeyer 1928, que reproduce sin cambios la segunda.
- (2) Palabras de Lipps citadas por Husserl, op.cit.vol. I pág.52
- (3) Husserl separa su crítica en dos partes (op.cit.vol. I pág. 154). La primera parte abarca los capítulos IV y VII, el último de los cuales está destinado a presentar al psicologismo como un relativismo escéptico; la segunda, que indica los errores fundamentales de los argumentos mismos del psicologismo, está contenida en el Cap. VIII. En la exposición de esta crítica y de sus consecuencias nos ha sido especialmente útil el estudio del Dr. José Gaos contenido en el volumen: Introducción a la Fenomenología seguida de la Crítica del Psicologismo en Husserl, editado por la Universidad Veracruzana, Xalapa 1960.
- (4) Husserl, Logische Untersuchungen. vol. I pág. 61-64.
- (5) Husserl, op. cit. vol. I pág. 69-71.
- (6) Husserl, op. cit. vol. I pág. 65-68
- (7) Husserl, op. cit. vol. I pág. 74-77.
- (8) Husserl, op. cit. vol. I pág. 154-159.
- (9) Husserl, op. cit. vol. I pág. 169-173.
- (10) Husserl, op. cit. vol. I pág. 174-177.
- (11) Husserl, op. cit. vol. I pág. 182-187.

- (12) Husserl, op. cit. vol. I pág. 189-191.
- (13) Husserl, op. cit. vol. II pág. 92.
- (14) Husserl, op. cit. vol. II pág. 23-26.
- (15) Husserl, op. cit. vol. II pág. 30-34.
- (16) Husserl, op. cit. vol. II pág. 35-37.
- (17) Husserl, op. cit. vol. II pág. 37-41.

La última frase de nuestro párrafo alude al ejemplo de un "conocer sin palabras", que Husserl ofrece a propósito de esta cuestión en la Sexta Investigación, op. cit. vol. III pág. 60.

- (18) Husserl, op. cit. vol. II págs. 42-45.
- (19) Husserl, op. cit. vol. II págs. 46-50.
- (20) Husserl, op. cit. vol. II págs. 50-52.
- (21) Husserl, op. cit. vol. II págs. 54-57.
- (22) Husserl, op. cit. vol. II págs. 89-91.
- (23) Husserl, op. cit. vol. II págs. 93-95.
- (24) Husserl, op. cit. vol. II págs. 99-105.
- (25) Husserl, op. cit. vol. II págs. 106-108.
- (26) Husserl, op. cit. vol. II págs. 121-125.
- (27) Husserl, op. cit. vol. II págs. 108-112.
- (28) Husserl, op. cit. vol. II págs. 140-141.
- (29) Husserl, op. cit. vol. III págs. 49-51.
- (30) Husserl, op. cit. vol. III págs. 65-67.
- (31) Husserl, op. cit. vol. III págs. 132-141.
- (32) Husserl, op. cit. vol. III págs. 142-147.
- (33) Husserl, op. cit. vol. III págs. 150-155.
- (34) Husserl, op. cit. vol. III págs. 162-164.

(35) El lector notará que estas indicaciones generales, traídas a cuento sólo para situar dentro de la obra el pequeño tratado de los hechos y las esencias, procuran no entrar a distinciones mayores sobre las reducciones que Husserl propone. Es verdad que la fenomenología tiene un segundo aspecto: el de los fenómenos de conciencia puros de apercepción y tomas de posición, los cuales se obtienen con la reducción fenomenológica strictu sensu, pero el desarrollo de esto no es indispensable para el tema de nuestro estudio.

(36) Ideen zu einer reinen Phänomenologia und phanomenologischen Philosophie. Volumen I publicado por W. Biemel, Martinus - Nijhoff, Hagg 1950, págs. 6-9. (La primera edición es de 1913).

(37) Husserl, op. cit. vol. I págs. 12-16.

(38) Husserl, op. cit. vol. I págs. 21-25.

(39) Husserl, op. cit. vol. I págs. 26-29.

(40) Husserl, op. cit. vol. I págs. 31.

(41) Husserl, op. cit. vol. I págs. 35-39.

(42) Husserl, op. cit. vol. I págs. 40-46.

(43) Husserl, op. cit. vol. I págs. 60-61.

(44) Husserl, op. cit. vol. I págs. 140-144.

(45) Husserl, op. cit. vol. I págs. 164-165.

(46) Husserl, op. cit. vol. I págs. 168-171.

(47) Husserl, op. cit. vol. I págs. 166-167.

Segunda Parte.

- (1) Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.
Vierte Auflage, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1949. Esta edición, como la tercera, reproduce sin cambios la de 1925. Todas las citas que siguen se refieren a las páginas de esta edición.
- (2) Hartmann, op. cit. pp. 3-4
- (3) Hartmann, op. cit. pp. 13-14.
- (4) Hartmann, op. cit. pp. 15-16.
- (5) Hartmann, op. cit. p. 19.
- (6) Hartmann, op. cit. pp. 25-26.
- (7) Hartmann, op. cit. pp. 26-27.
- (8) Hartmann, op. cit. pp. 28-29.
- (9) Hartmann, op. cit. p. 30.
- (10) Hartmann, op. cit. pp. 31-32.
- (11) Hartmann, op. cit. pp. 33-34.
- (12) Hartmann, op. cit. p. 45.
- (13) Hartmann, op. cit. pp. 47-48.
- (14) Hartmann, op. cit. pp. 49-50.
- (15) Hartmann, op. cit. pp. 62-63.
- (16) Hartmann, op. cit. pp. 65-66.
- (17) Hartmann, op. cit. p 76.
- (18) Hartmann, op. cit. pp. 182-185.
- (19) Hartmann, op. cit. pp. 187-190.
- (20) Hartmann, op. cit. pp. 191-193.
- (21) Hartmann, op. cit. pp. 202-203.
- (22) Hartmann, op. cit. pp. 204-206.

- (23) Hartmann, op. cit. pp. 208-209.
- (24) Hartmann, op. cit. pp. 210-213.
- (25) Hartmann, op. cit. pp. 213-214.
- (26) Hartmann, op. cit. pp. 214-215.
- (27) Hartmann, op. cit. pp. 215-217.
- (28) Hartmann, op. cit. pp. 218-219.
- (29) Hartmann, op. cit. pp. 219-221.
- (30) Hartmann, op. cit. pp. 222-223.
- (31) Hartmann, op. cit. pp. 233-235.
- (32) Hartmann, op. cit. pp. 236-237.
- (33) Hartmann, op. cit. pp. 239-240.
- (34) Hartmann, op. cit. pp. 250-251.
- (35) Hartmann, op. cit. pp. 272-274.
- (36) Hartmann, op. cit. p. 276.
- (37) Hartmann, op. cit. pp. 314-315.
- (38) Hartmann, op. cit. p. 340.
- (39) Hartmann, op. cit. pp. 348-349.
- (40) Hartmann, op. cit. pp. 349-351.
- (41) Hartmann, op. cit. pp. 363-364.
- (42) Hartmann, op. cit. pp. 366-367.
- (43) Hartmann, op. cit. pp. 437-441.
- (44) Hartmann, op. cit. pp. 447-452.
- (45) Hartmann, op. cit. pp. 453-454.
- (46) Hartmann, op. cit. pp. 463-467.
- (47) Hartmann, op. cit. pp. 469-471.
- (48) Hartmann, op. cit. pp. 472-474.
- (49) Hartmann, op. cit. pp. 472-474.

- (50) Hartmann, op. cit. pp. 474-477.
- (51) Hartmann, op. cit. pp. 477-478.
- (52) Hartmann, op. cit. pp. 478-481.
- (53) Hartmann, op. cit. pp. 481-482.
- (54) Hartmann, op. cit. pp. 482-486.
- (55) Hartmann, op. cit. pp. 488-492.
- (56) Hartmann, op. cit. pp. 493-498.
- (57) Hartmann, op. cit. pp. 498-501.
- (58) Hartmann, op. cit. pp. 501-506.
- (59) Hartmann, op. cit. pp. 507-510.
- (60) Hartmann, op. cit. pp. 511-513.
- (61) Hartmann, op. cit. pp. 513-519.
- (62) Hartmann, op. cit. pp. 519-521.
- (63) Hartmann, op. cit. pp. 522-526.
- (64) Hartmann, op. cit. pp. 529-532.
- (65) Hartmann, op. cit. pp. 532-535.
- (66) Hartmann, op. cit. pp. 536-540.
- (67) Hartmann, op. cit. pp. 540-548.
- (68) Hartmann, op. cit. pp. 548-553.
- (69) Hartmann, op. cit. pp. 553-558.
- (70) Hartmann, op. cit. pp. 558-562.
- (71) Hartmann, op. cit. pp. 562-564.
- (72) Hartmann, op. cit. pp. 564-568.
- (73) Hartmann, op. cit. pp. 568-571.

Tercera Parte.

- (1) Heidegger: Sein und Zeit, octava edición de Max Niemeyer, Tübingon 1957. Nota de la pág. 38.
- (2) Heidegger op. cit. pág. 27.
- (3) Heidegger op. cit. págs. 34-38.
- (4) Heidegger op. cit. págs. 42-43.

La palabra existencia que hemos subrayado en el texto, no es por lo pronto la existencia de todos los entes en el sentido tradicional para el que Heidegger emplea el término existencia.

- (5) Heidegger op. cit. págs. 73-76.
- (6) No interesa exponer aquí la génesis de la conducta teórica de que se ocupa Heidegger en las págs. 356-364. Baste advertir que el mero abstenerse de la manipulación no significa que se haya alcanzado la actitud teórica de la ciencia.
- (7) Heidegger op. cit. págs. 83-88.
- (8) Heidegger op. cit. págs. 143-147.
- (9) Heidegger op. cit. págs. 148-153.
- (10) Heidegger op. cit. págs. 153-156.
- (11) Heidegger op. cit. págs. 156-160.
- (12) Heidegger op. cit. págs. 160-166.
- (13) Heidegger op. cit. págs. 214-219.
- (14) Heidegger op. cit. págs. 223-226.
- (15) Heidegger op. cit. págs. 227-230.

BIBLIOGRAFIA

- Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, Vierte Auflage, Max Niemeyer, Halle - Salle, 1928.
- Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, volumen I publicado por W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, - 1950.
- Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, - Vierte Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1949.
- Martin Heidegger: Sein und Zeit, octava edición, publicado por Max Niemeyer, Tübingen, 1957.