

EL SER IDEAL EN LA METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO DE N. HARTMANN

1. *El problema del conocimiento*

Las notas que siguen constituyen un breve capítulo de una investigación de mayores alcances, que intenta reconstruir la trayectoria del problema del ser ideal en el pensamiento contemporáneo de lengua alemana. Viejo asunto que encontró nuevos tratamientos en Brentano y Meinong, así como amplios desarrollos dentro del neokantismo y dentro del movimiento fenomenológico y que, por fin, entró en aguda crisis con la aparición de los trabajos de Heidegger. El tema no permaneció, por supuesto, limitado exclusivamente a las corrientes del pensamiento de lengua alemana, ni siquiera a las 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 parecen más aleccionadores dentro de una reconstrucción histórica orientada a fijar las bases de una discusión a fondo del problema.

Uno de esos momentos de plenitud y de entusiasmo por el tema del ser ideal puede registrarse, sin duda alguna, en la obra de Nicolai Hartmann. Las notas que presentamos ahora, por limitaciones de espacio, se reducen exclusivamente 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 algunos cambios y adiciones, entre ellas, la adición de la *quinta parte* del volumen, relativa precisamente al conocimiento de los objetos ideales.

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 oportunidad de hacerlo, sin la menor preocupación —según lo declara expresamente el autor— por la posible sistematización de esas afirmaciones ocasionales.¹

Pero una teoría del conocimiento no sólo entra en relación con la ontología, tema 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 la filosofía en general: 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 no podemos detenernos ahora.

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 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.³ Esta inseparabilidad, que es un asunto básico en todo el tratado de Hartmann, determina, además, el

¹ Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Vierte Auflage. Walter de Gruyter & Co. Berlín 1949, págs. 9-10. 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.*, págs. 3-4.

³ Hartmann, *op. cit.*, págs. 15-16.

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 mismo problema.

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 las cuales queda ligado el pensar, pero ese pensar no afecta para nada al ser ideal mismo ni a sus relaciones.⁴

Con la autonomía de lo lógico va pareja otra tesis: la de la ampliación de la esfera lógica, promovida por las investigaciones fenomenológicas 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 puramente de 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 que se manifiesta con claridad en las ciencias y en el fundamento de sus aspiraciones de racionalidad y exactitud. Todo ello, prueba del inseparable influjo de la lógica sobre el fenómeno del conocimiento.⁵

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

⁴ Hartmann, *op cit.*, págs. 25-26.

⁵ Hartmann, *op. cit.*, págs. 26-27.

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.⁶

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.

Lo que realmente importa de todo esto es separar la esfera ideal de la esfera de lo real, que patentemente tiene otra manera de ser. Esto quiere decir que la diferencia no puede reducirse a la relación de forma y materia y, por lo mismo, debe ser distinta de la oposición entre ontología formal y ontología material.⁷

Puesto que la esfera lógica es solamente una parte del ser ideal en general, es fácil concluir que son también ontológicos los fundamentos de la lógica, es decir, sus leyes, estructuras y relaciones de dependencia. Esto no significa que en la esfera del ser ideal se forman los conceptos y se formulan los juicios y las conclusiones; ello quiere decir, con toda precisión, que estas operaciones del pensar, llevadas a cabo en la otra esfera, están sujetas a determinadas leyes que son leyes del ser, puras e ideales. Lo propiamente lógico en toda afirmación 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 esfuerzo cognoscitivo, a la legalidad misma le es indiferente dominar sobre pensamiento y realidad.

Este doble dominio —sobre pensamiento y realidad— es lo que hace posible la comprensión de las relaciones reales: se da el caso de que en la sucesión de pensamientos conforme a la legalidad ideal puedan descubrirse circunstancias reales ignoradas, porque la estructura lógica es, por lo menos en parte, estructura real. De otro modo, todas nuestras conclusiones rela-

⁶ Hartmann, *op. cit.*, págs. 28-29.

⁷ Hartmann, *op. cit.*, págs. 31-32.

tivas a objetos reales serían simplemente erróneas, aunque en sí mismas fueran del todo consecuentes.⁸

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

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 tratar 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 el 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.⁹

La misma relación, vista desde el objeto, se presenta invertida: es el objeto el que entra en la esfera del sujeto, el que transfiere al sujeto sus propias determinaciones. En realidad, se trata de dos aspectos de un mismo momento de contacto o determinación. Sólo que al que 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, y además, está el hecho de que el carácter trascendente de la determinación del sujeto por el objeto vale no sólo para el conocimiento de las cosas concretas, sino en forma absoluta para todo conocimiento de objetos.

Desde el punto de vista de los rasgos esenciales de la relación de cono-

⁸ Hartmann, *op. cit.*, págs. 33-34.

⁹ Hartmann, *op. cit.*, pág. 45.

cimiento 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.

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.¹⁰

Se ve la importancia que tiene para nuestro tema el estudio del conocimiento *a priori*. A propósito de este conocimiento y de las condiciones ontológicas que lo hacen posible surgirá el problema del ser ideal.

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. 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 éstos 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.¹¹

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, que se encuentra en el fondo de todas ellas: el que se refiere, en términos

¹⁰ Hartmann, *op. cit.*, págs. 39-40.

¹¹ Hartmann, *op. cit.*, págs. 65-66.

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.¹²

2. *Ontología y gnoseología*

La ontología de que aquí se trata es distinta 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, es verdad, en dos tesis: una, 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; otra, la 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 a 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.¹³

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

¹² Hartmann, *op. cit.*, pág. 76.

¹³ Hartmann, *op. cit.*, págs. 187-190.

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 posterior teoría general de las categorías que se encargue de la determinación positiva de las esferas del ser que están parcialmente en oposición. Pero lo dicho basta para saber que tal doctrina es posible como parte de una ontología crítica.¹⁴

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. Ésta 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.

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 ónticamente 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 el *sujeto en general*, resulta que también se hipostasía 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,

¹⁴ Hartmann, *op. cit.*, págs. 191-193.

hasta qué punto las estructuras de la esfera lógica ideal corresponden a las de la óptica real.

Frente a la conciencia, la esfera lógica ideal y la óptica real tienen idéntica autonomía 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 esferas ontológicas, ni su coincidencia con las representaciones del sujeto, también enraizado en lo real.

De cómo esto último ocurre, sabemos muy poco; pero sabemos al menos que entre las esencias y los principios de orden ideal, por una parte, y los principios ontológicos generales, por otra, 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 contra imagen de lo existente, aun cuando limitada en forma exclusiva a esencias y, desde luego, no enlazada a ningún soporte real.

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.¹⁵

Dentro de la esfera del ser ideal en general se encuentran, a su vez, otras particulares, 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.

El único sector del ser directamente accesible al conocimiento, junto con su disposición en zonas y en esferas ideales superpuestas, es lo 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 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.

¹⁵ Hartmann, *op. cit.*, págs. 210-214.

También las esferas ideales solamente son accesibles en su integridad en la medida en que estén superpuestas a la aureola de los objetos o que la rebasen muy poco.¹⁶

3. *Conocimiento a priori y conocimiento a posteriori*

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.¹⁷ En su forma más aguda, la cuestión se plantea como necesidad de explicar el hecho de que el conocimiento *a priori*, que es un aprehender interno de un estado de cosas con certidumbre inmediata y pretensión de universalidad y necesidad, pueda 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 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.

La esfera lógica forma un miembro intermedio entre las estructuras 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, el cual 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.¹⁸

Por otra parte, es indispensable aceptar, según Hartmann, 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 aun 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

¹⁶ Hartmann, *op. cit.*, págs. 222-223.

¹⁷ Hartmann, *op. cit.*, pág. 340.

¹⁸ Hartmann, *op. cit.*, págs. 348-349.

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.¹⁹

Pero aun 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.²⁰ Insistimos en que se trata de identidad parcial, porque 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.

En el fenómeno del conocimiento de objetos reales se encuentran dos fuentes heterogéneas e independientes: 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 indi-

¹⁹ Hartmann, *op. cit.*, págs. 349-351.

²⁰ Hartmann, *op. cit.*, págs. 363-364.

rectamente a base de las leyes que lo rigen. En el conocimiento *a posteriori*, la condición general de posibilidad estriba en una relación fundamental completamente 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.

En el conocimiento concreto de los objetos, las dos fuentes concurren con una distinta función: los sentidos suministran 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. La concordancia inmanente adquiere valor gnoseológico, porque es una coincidencia de contenidos heterogéneos, un criterio de verdad trascendente y además positivo, seguramente no absoluto, pero relativamente de elevada certidumbre.²¹

El engranaje que acabamos 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 transobjetiva, 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.

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 cono-

²¹ Hartmann, *op. cit.*, págs. 437-441.

cimiento. 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 incognoscibles, y este aprehender algo como existente en el objeto, sin saber propiamente qué es ni cómo está constituido, es lo que Hartmann llama conciencia de lo irracional.²²

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, por otro lado, el conocimiento *a posteriori* se presenta 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 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.²³

En este sistema de dos instancias, el progreso del conocimiento no depende sólo 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: sólo cuando en el avance vuelven a coincidir las dos esferas existe verdadero progreso del conocimiento.²⁴

En resumen, la verdad con su criterio, la conciencia del problema y el progreso del conocimiento, constituyen para Hartmann un grupo cerrado de problemas que se han de resolver sobre las mismas bases.

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

²² Hartmann, *op. cit.*, págs. 447-452.

²³ Hartmann, *op. cit.*, págs. 453-454.

²⁴ Hartmann, *op. cit.*, págs. 463-467.

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 esto no disuelve la diferencia entre la aprioridad ideal y la real, que 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.²⁵

4. *El ser real y el ser ideal*

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, y 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 sólo *a priori* puede ser aprehendido.

Pero todo esto, añade Hartmann, no es una característica ontológica, y es cuestionable todavía si sería completamente confirmado en el caso de que pudiera realmente verse a fondo 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 o 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.²⁶

A pesar de lo anterior, un prejuicio popular muy arraigado tiende a considerar lo ideal como puramente irreal, una especie de ser menguado 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

²⁵ Hartmann, *op. cit.*, págs. 474-477.

²⁶ Hartmann, *op. cit.*, págs. 477-478.

cuanto el ser ideal es conocido, es evidente que la intención se dirige también a él, pero esto no lo reduce a objeto intencional.

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 metáforas 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. 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 sabemos suficiente para considerar los problemas del conocimiento del ser ideal, sobre todo en este punto decisivo: tenemos una trascendencia ideal de pleno valor que se hace patente al lado de la real y, al parecer, con independencia de ella.²⁷

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

²⁷ Hartmann, *op. cit.*, págs. 478-481.

mundo real, y por decisivo que esto pueda ser para el mundo real, resulta no esencial y extrínseco para lo ideal en sí. 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.²⁸

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. 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. Pertenecen también a la idealidad dependiente el estrato de los objetos estéticos.

Estos dos grupos de idealidad —libre y dependiente—, que en lo ontológico 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. 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; lo mismo puede decirse de un sistema de pensamiento, como las concepciones del mundo de los filósofos. 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.²⁹

A todas las especies de irreal, lo mismo a lo irreal puro que a lo que tiene una existencia ideal en sí, corresponde una misma manera de representación: la *a priori*. Pero el mero acto intencional que “produce” su objeto es *a priori*, mas no es conocimiento. El conocimiento no produce nada, sólo 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 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*.

²⁸ Hartmann, *op. cit.*, págs. 481-482.

²⁹ Hartmann, *op. cit.*, págs. 482-486.

5. *El conocimiento de los objetos ideales*

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 respecto de lo real.

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. Y todo conocimiento realmente universal es por necesidad conocimiento *a priori*. 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.³⁰

De lo anterior se puede concluir que el conocimiento de lo ideal es un conocimiento puro, *a priori*, que se basta a sí mismo, autárquico. Pero esta autarquía tiene sus inconvenientes porque excluye, al 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*. Pero, en primer lugar, 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, sino que además establece conexiones entre las esencias contempladas 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 —vi-

³⁰ Hartmann, *op. cit.*, págs. 493-498.

sión relacional, inserción en un orden de conexiones de lo ya intuitivo, es decir, verificación de la intelección particular en el conjunto.³¹

Para dar a esto mayor precisión, Hartmann plantea una serie de cuestiones cuya respuesta le lleva a distinciones y análisis de detalle en que no podemos detenernos aquí. La consideración más cercana de los problemas del conocimiento de lo ideal, permite insistir en algunas cosas: por ejemplo, en que la trascendencia sigue siendo la misma que en el conocimiento de lo real; en que el papel del principio de contradicción es también el mismo que en el conocimiento de lo real: vale como criterio de rectitud, pero nunca como criterio de verdad. Pero, sobre todo, Hartmann se detiene en mostrar que puede hallarse un criterio de dos instancias, que no salga del marco de lo *a priori*, acudiendo a la distinción entre la intuición estigmática y la conspectiva.

La independencia de estas dos formas de intuición se hace patente, porque, en el estudio de la estigmática, Hartmann muestra —además de sus analogías con la percepción— que esta intuición está limitada a una estructura particular y posee un cierto carácter absoluto en el sentido de que sus datos no pueden ser suprimidos.³² Por otra parte, en el estudio de la conspectiva, el mismo autor señala que no se trata de una simple deducción, sino que abarca métodos analíticos y sintéticos, combina la deducción con la inducción —entendida en el 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.³³

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, como las lógicas, son leyes ideales del ser y, como tales, indiferentes respecto al pensar. Para el pensamiento es fundamental el estar sometido a las leyes ideales porque de eso depende su competencia como conocimiento. Este sometimiento expresa la condición suprema a fin de que nuestra lógica del pensamiento en general y la ulterior legalidad del pensar, puedan tener verdadera significación para el

³¹ Hartmann, *op. cit.*, págs. 498-501.

³² Hartmann, *op. cit.*, págs. 513-519.

³³ Hartmann, *op. cit.*, págs. 519-521.

conocimiento 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, la relación categorial fundamental que antes encontramos en el conocimiento de lo real reaparece como condición de posibilidad del conocimiento *a priori* de los objetos ideales en sí. Al menos una parte de las categorías del ser ideal en sí debe ser idéntica a una parte de las categorías del pensamiento puro, es decir, de la intuición conspectiva: ésta es la condición que hace posible la legalidad del pensamiento, con lo cual éste alcanza rango de conocimiento. La lógica, como la dialéctica, no son sólo 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 irrebasable en el límite anterior.³⁴

La intuición estigmática tiene un fundamento distinto, es decir, puede estar condicionada también por la relación categorial fundamental, pero no exclusivamente por ella. El carácter de inmediatez que la distingue supone otra relación, una relación de conexión directa entre estructuras especiales del ser ideal y estructuras de contenido de la intuición ideal. Cómo puede funcionar tal conexión, cómo es posible como acto trascendente, es otro problema que no debe poner en duda su existencia.³⁵

Con las dos instancias se resuelven todas las aporías del conocimiento ideal de modo análogo a como se han resuelto las del conocimiento de lo real. Mientras la intuición estigmática se presenta análoga a la percepción, la 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, tiene 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 me-

³⁴ Hartmann, *op. cit.*, págs. 522-526.

³⁵ Hartmann, *op. cit.*, págs. 529-532.

diante 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 peligros de error distintos de los del 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 esfera ideal con la conciencia —o la proximidad, si se quiere seguir usando esta metáfora cuantitativa.³⁶

No podemos detenernos en los ejemplos con que Hartmann ilustra el juego de las dos instancias, aunque sería interesante marcar las diferencias para el conocimiento matemático, para la intuición de esencias y, sobre todo, para la intuición de valores, donde la función del criterio se encuentra notablemente alterada. Hartmann asegura que aun 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; cuándo más, señalaría un límite a su aplicabilidad. Y no sería un límite de principio, sino que estaría 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.

Pero como la eficacia del criterio en el conocimiento de lo ideal es siempre más débil que la del real, el conocimiento de lo ideal busca un apoyo fuera de su propia esfera mediante la referencia al conocimiento de lo real: no porque la certidumbre de éste sea mayor, sino simplemente porque es distinta, porque la intelección *a posteriori* es la instancia contraria a lo *a priori* en general. Así, la matemática, la lógica y, a su manera, la contemplación pura de valores buscan en el conocimiento de la realidad oportunidad de verificación.

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, apoyándose así 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.³⁷

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 coinci-

³⁶ Hartmann, *op. cit.*, págs. 536-540.

³⁷ Hartmann, *op. cit.*, págs. 540-548.

dencia 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.

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.

La esfera ideal juega efectivamente el papel de mediadora en el conocimiento *a priori* de lo real, no es en el sentido de 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 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. Y 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. 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.³⁸

³⁸ Hartmann, *op. cit.*, págs. 564-568.

Lo dicho hasta aquí resuelve la cuestión de las relaciones entre la aprioridad real y la ideal en la medida en que ésta puede reducirse con certidumbre a la relación fundamental categorial, es decir, a la intuición conspectiva; pero es indispensable añadir algo. 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; 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.

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 en forma directa, 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.

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, sólo una parte, aunque la mayor parte. Por tanto, no hay diferencia entre la intuición estigmática y la conspectiva en lo referente a la superación de la trascendencia de lo real.

A fin de tener en cuenta los alcances de la intuición estigmática sobre lo real, la fórmula de la identidad en la aprioridad ideal podría modificarse de la siguiente manera: para el conocimiento *a priori* de objetos reales se requiere: 1º 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 intuitivos en forma directa y penetrante.³⁹

³⁹ Hartmann, *op. cit.*, págs. 568-571.

6. Consideraciones críticas

Los problemas del conocimiento *a priori* nos han descubierto los rasgos del ser ideal que Hartmann se ha visto obligado a exponer dentro de su teoría del conocimiento, no como una ontología abreviada de lo ideal, sino, de acuerdo con su advertencia, como una mera orientación y como un conjunto de indicaciones traídas a cuento, en la medida en que los problemas gnoseológicos han ido presentando la ocasión y, además, sin preocuparse en absoluto por su posible sistematización.

Sin embargo, independientemente del alcance de la advertencia, la sistematización es perfectamente posible. Si las limitaciones de espacio no lo impidieran, sería interesante ofrecer al lector una clasificación de los objetos que Hartmann hace intervenir en su exposición, separando claramente los objetos ideales y después las especies de éstos con sus características diferenciales. La presentación sistemática de los rasgos ontológicos del ser ideal haría más fácil una discusión sobre su congruencia interna y sobre sus fundamentos; pero semejante tarea no es indispensable en este momento, en que, además, debemos prescindir del estudio de las obras posteriores de Hartmann y, desde luego, de la confrontación con las doctrinas que le han servido como antecedentes y a las cuales él mismo ha venido haciendo referencia a lo largo de sus investigaciones sobre teoría del conocimiento. Dejemos esta tarea para otra ocasión y tratemos de centrar nuestra atención en lo siguiente.

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento de Hartmann, el papel del ser ideal parece 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, no sería posible el conocimiento *a priori*, ni siquiera el conocimiento *a priori* de lo real, y quedarían sin explicación todos los problemas a que hemos hecho alusión más arriba, 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 los entes ideales con las características descritas y aceptar las soluciones que derivan de estas circunstancias. Tal es el argumento principal. En rigor es el único argumento expuesto en toda la obra, a menos que estuviéramos dispuestos a considerar como tales los que emplean otros autores en sus propias obras, y que en las referencias de Hartmann aparecen aludidos más como antecedentes de sus reflexiones que como citas de autoridad. Porque, por otra parte, tampoco la nueva fenomenología se puede considerar en general como prueba suficiente, prescindiendo 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.

De los rasgos más salientes de la doctrina de Hartmann, tal vez el más acentuado es el que deriva de la imposibilidad de separar ontología y gno-seología. A esto se debe añadir que, según Hartmann, el fenómeno del conocimiento está penetrado de un elemento lógico y que las leyes lógicas son leyes del ser ideal y de sus conexiones internas, de manera que toda teoría de estas leyes es en sentido estricto ontología.

Aunque Hartmann 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; 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 ocasionada en el mundo de lo real.

En cuanto a las afirmaciones sobre las matemáticas y los principios lógicos, por ejemplo, Hartmann nos presenta en todo momento una lógica teñida de ontología —cuando no de metafísica. Probablemente algunos estudiosos contemporáneos de la lógica estuvieran dispuestos a aceptar que los postulados lógicos y matemáticos son verdades necesarias cuya validez es independientemente de la experiencia, pero difícilmente estarían de acuerdo en que tales postulados fueran la expresión de relaciones de hecho entre los acontecimientos, las cosas o sus propiedades. En general tales postulados se consideran como meros instrumentos intelectuales, cuya función consiste en hacer posibles nuestras concepciones acerca de las cosas, y su justificación deriva tanto de su evidencia como del hecho, sin duda contingente, en virtud del cual contribuyen a la adquisición de resultados generalmente eficaces. Su significación viene determinada en consecuencia, por el papel que desempeñan en la investigación, pero en ningún caso pueden revelar rasgos relativos de las cosas, ni del mundo real, ni menos del ideal, ni menos todavía imponer una ontología.

El funcionamiento de las leyes lógicas en el proceso de la investigación,

parece más bien estar dirigido al análisis de la conformidad o no conformidad de los postulados o de los asertos relativos a los entes, pero no a la estructura ontológica de estos entes mismos. Lo contrario equivaldría a decir que el principio por sí descubre las estructuras de la realidad, y esto significaría convertir el resultado obtenido en condición para aplicarlo. A esto equivale lo que hace Hartmann, quien en algún caso llega a encontrarse ante un sector de entes —el reino de los valores— en que, según él, está suprimido el principio de contradicción y el resultado es que descubre que la contradicción se da entre los valores mismos, como una oposición de dos valores positivos y no como un error de pensamiento que puede ser corregido.

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*, ni entre conocer entes ideales y 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 conocidos en cada caso. Pero a pesar de esto, todo el tratado de metafísica del conocimiento pone su mayor énfasis en el problema del conocimiento de los objetos reales, y el cuerpo del libro ha sido escrito teniendo en cuenta en primer término los problemas que plantea el ser real. Solamente la quinta parte de la obra —que constituye una de las adiciones 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 la 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 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 de Hartmann

por distinguir la existencia de los primeros respecto de la entidad de los segundos, y contribuye indudablemente a que éstos aparezcan como sustancias comparables a la realidad física, aunque con una forma propia de ser.

Nada muestra mejor lo acabado de decir que el tratamiento del problema de los valores. Aunque Hartmann empiece por reconocer la complejidad del acto de aprehensión de valores y advierta el hecho de que en aquellos años se trataba de un campo de investigación relativamente nuevo, la verdad es que muchas cosas permanecen envueltas en nieblas de misterio y que la afirmación, apoyada en supuestos ontológicos, de que la irracionalidad en el ser ideal es menor que en el ser real, no resulta de ninguna manera evidente. Y la doctrina entera queda afectada por recursos tan discutibles como la proximidad del ser ideal a la conciencia; las comparaciones que quieren asemejar la intuición esencial a la percepción sensible; la doctrina de la ceguera o incapacidad para los valores; la distinción entre la idealidad pura y la dependiente, que hace aparecer a ésta como una propiedad extrañamente adherida a los objetos reales, etc.

Las objeciones que hubo de sufrir en sus días de triunfo la doctrina del ser ideal que hemos expuesto en estas notas, vinieron de muchos campos de la investigación filosófica —del neotomismo, del neokantismo, del neopositivismo—, pero no parecen haber sido ellas las que lograron acallar su influencia. Las limitaciones de la doctrina que —por lo menos históricamente— dieron al traste con su vigencia en los círculos filosóficos, fueron puestas de manifiesto dentro de la misma corriente de trabajo del propio Hartmann, por aquella dirección de la fenomenología que acabó tomando el nombre de existencialismo.

Una reconstrucción histórica de este breve periodo del pensamiento contemporáneo de lengua alemana, aun reducida al tema del ser ideal y dirigida a fijar las bases de una discusión a fondo del problema, tendrá que explicar históricamente la aparición de esta "filosofía de tiempos difíciles", de manera que pueda ser explicada también su suerte ulterior.

FERNANDO SALMERÓN