

# CIENCIA Y FE

Sociedad Civil "San José"  
BIBLIOTECA

# CIENCIA Y FE

(Continuación de *Fascículos de la Biblioteca y Strómata*)

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA  
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F.C.P., R. Argentina)

N.º 5

Enero-Marzo 1945

Año 2

## INDICE

I. TEMA ESPECIAL. <i>El problema del conocimiento</i>	
R. P. Dr. ANTONIO STEFFEN, S. I. - <i>El problema de la certeza del conocimiento en Nicolás Hartmann</i> .....	9
R. P. JOAQUIN ADURIZ, S. I. - <i>La crítica fundamental del conocimiento en Santo Tomás de Aquino</i> .....	68
II. NOTAS Y DISCUSIONES	
R. P. MIGUEL LUACES, S. V. D. - <i>Defensa de la Ciencia Media</i> .....	100
III. TEXTOS	
S. THOMAE AQUINATIS. - <i>Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas</i> . Texto latino y versión castellana con Introducción y Notas de J. Quiles, S. I. ....	110
IV. ACTUALIDADES	
L. CARRANZA, S. I. - <i>Negó Hume la causalidad?</i> .....	146
V. RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS .....	149
VI. LIBROS RECIBIDOS .....	155

Con licencia eclesiástica.  
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Copyright by Editorial Verbum,  
Buenos Aires, 1945.

JOSÉ MARÍA FRAGUEIRO

# ADVERTENCIA

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

OTTOKAR PROHASZKA, MONS., *Cartas sociales*. Editorial Poblet, Bs. Aires, 1945.

WALTER HANISCH, S. I.

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE LITERATURAS CLÁSICAS. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

G. L.

AÑDRÉS AZCARATE, O. S. B., *Misal Dominical Mínimo*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 258 págs.

C. M. ROGER, S. I.

*Job, el Libro del Consuelo*. Editado y comentado por MONS. STRAUBINGER. (1 vol. en 16vo., 291 págs.). Apostolado Bíblico Popular. Editorial Guadalupe.

HERNÁN DE LAS HERAS, S. I.

STRAUBINGER, MONS., *La Iglesia y la Biblia*. (1 vol. en 16vo.), 279 págs., con láminas). Apostolado Bíblico Popular. Editorial Guadalupe, 1944.

HERNÁN DE LAS HERAS, S. I.

MIGUEL DE ANDREA, MONS., *El Evangelio y la Actualidad*. Editorial Difusión, 1945.

ALBERTO ARRAÑO, S. I.

JOSÉ M. PONCE LE LEÓN, *Curso de Filosofía*. Vol. II: *La Crítica o Teoría crítica del conocimiento*. Instituto de Cultura Religiosa Superior. Buenos Aires, 1945. 284 págs.

ISMAEL QUILES, S. I.

JAIME BALMES, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Editorial Difusión, Buenos Aires.

ENRIQUE B. GUIZA.

ALFREDÓ L. PALACIOS, *Pueblos Desamparados*. Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1944. Un vol. de 337 págs.

ARTURO VALDÉS, S. I.

*El problema del conocimiento puede llamarse central en la filosofía moderna. No porque lo hubiesen descuidado los antiguos, que construyeron una lógica perfecta y una teoría del conocimiento desde el punto de vista psicológico y aún no pocos elementos de la crítica del mismo, sino porque ha sido en los últimos siglos y en estos últimos años, cuando se ha agudizado la natural tendencia del hombre por llevar a cabo una crítica a fondo sobre la validez de nuestros conocimientos. Es el problema filosófico sobre el que más se ha trabajado modernamente, y queda aún trabajo por hacer. La dirección de la revista CIENCIA Y FE ha juzgado de máxima oportunidad dedicar a este estudio uno de sus volúmenes, en el cual se han reunido dos trabajos de características diferentes pero que se completan mutuamente. Un estudio sobre la filosofía moderna y otro sobre la filosofía clásica medieval.*

*El análisis de la teoría del conocimiento de Nicolás Hartmann es, sin duda, lo más completo que modernamente se ha escrito sobre la materia. Aún así el artículo que publicamos es sólo un adelanto de un trabajo ulterior que el R. P. Dr. Antonio Steffen, S. I., profesor de metafísica en el Seminario de Sao Leopoldo (Brasil), está preparando desde hace varios años. Espera el autor poder dar todavía un juicio más maduro sobre la materia. Pero en su actual estado representa ya el trabajo un notable esfuerzo de análisis y de crítica que será especialmente útil para todos los estudiosos. El segundo Trabajo sobre Santo Tomás de Aquino, debido al R. P. Joaquín Adúriz, S. I., profesor del Seminario de Villa Devoto, saca a flor los principios escondidos de la crítica del conocimiento en el sistema de Santo Tomás de Aquino, a la luz de textos que dan al estudio una firmeza y una solidez nada comunes.*

*Esperamos, pues, que este volumen de CIENCIA Y FE sea especialmente útil para el progreso de la filosofía en América.*

# EL PROBLEMA DE LA CERTEZA DEL CONOCIMIENTO EN NICOLAS HARTMANN

Por el R. P. DR. ANTONIO STEFFEN, S. I. — Porto Alegre

Trad. del alemán por el Dr. Kurt E. Stiegwardt

## PREFACIO

La cuestión de asegurar la verdad es un punto decisivo en la teoría del conocimiento. Es como la piedra de toque, en la cual ha de acrisolarse todo sistema del conocimiento, o la clave de bóveda en la cual se demuestra si el edificio del conocimiento ha sido calculado y efectuado sin falla alguna. Por esto se ha puesto el problema de asegurar la verdad en el centro de este trabajo que trata sobre la doctrina del conocimiento en Nicolás Hartmann, y por esto se orientó también en ese sentido todo su desarrollo. Si, según Aristóteles, « parvus error in principio magnus est in fine » (de caelo, Lib. I, c. 5, A. 271, citado por Sto. Tomás en « De ente et essentia », prooemium), sería la falla al fin muy grande, si ya en el principio no fué pequeña.

Séame permitido agradecer a mi profesor, el P. Luis Naber, S. I., de la Gregoriana, todo su estímulo, interés y ayuda en este trabajo.

## CAPÍTULO PRIMERO

## NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO QUE HA DE ASEGURARSE

A. *Conocimiento en general*

Nicolás Hartmann<sup>1</sup> comienza su metafísica del conocimiento con una declaración fundamental: «Las disertaciones siguientes emanan del concepto de que el conocimiento no es una creación, formación o producción del objeto, como quiere enseñarnos el idealismo antiguo y moderno, sino una concepción de algo que existe también antes de todo conocimiento e independiente de éste»<sup>2</sup>.

A la importancia de esta declaración y de esta amplia tentativa de defenderla filosóficamente, como exige la metafísica del conocimiento, no puede fácilmente dársele un valor demasiado subido. Todavía en el año 1922 se quejó J. Geyser de que el realismo se caracteriza exclusivamente por los epítetos «del absurdo y de la mitología»<sup>3</sup>. Pero en 1926 el mismo filósofo hace constar que el Kantianismo «evidentemente ha perdido mucha influencia» durante los últimos años<sup>4</sup>. Se puede atribuir con toda franqueza el mérito mayor de este proceso a N. Hartmann.

Pero lo decisivo en el realismo no es precisamente la afirmación de la existencia de la realidad. Más bien, todo depende de la cuestión sobre la esencia de lo existente y de la cognoscibilidad de esta esencia. La cosa «en sí misma» («an sich») la admite también Kant. Pero opina que no podemos conocer nada de su esencia. Es una incógnita X. Por eso, nuestro examen de asegurar la verdad como lo hace N. Hartmann, tendrá que ocuparse también de sus suposiciones ontológicas, porque su concepto de la verdad está determinado por ellas.

<sup>1</sup> Nació en Riga en 1882. Enseñó en Marburg, primero, y desde 1931 en Berlín. Bajo la influencia de la fenomenología (HUSSELI) llegó del logicismo de los Marburg (NATORP, CASSIRER, COHEN) al establecimiento de su «realismo crítico».

<sup>2</sup> *Met. d. Erk.* 1.

<sup>3</sup> *Erkenntnisth.* 280.

<sup>4</sup> *Auf dem Kampffelde der Logik.* 249.

Como se trata de la relación del conocimiento debemos hablar del objeto, del sujeto, y de su relación por el conocimiento. Por eso recogemos en este capítulo primero la totalidad de los problemas en relación con el conocimiento en tres artículos: 1) Transcendencia como expresión de lo específico en la relación del conocimiento. 2) Espontaneidad como calificación de la contribución característica de sujeto. 3) Racionalidad como suma de las condiciones por parte del objeto.

## 1. LA TRANSCENDENCIA

En el pensamiento de N. Hartmann podemos distinguir la transcendencia positiva y la negativa entre el sujeto y el objeto del conocimiento. La transcendencia negativa significa que el objeto *existe* independientemente del acto del sujeto que lo concibe; quiere decir que no es creado, puesto o formado por este acto, sino que ya se encuentra allí. La transcendencia positiva es el transcender activamente del sujeto a la esfera del objeto para concebirlo. En contraposición con el idealismo, que niega toda la transcendencia entre sujeto y objeto, N. Hartmann subraya la transcendencia negativa con toda energía. Por desgracia él ha tomado el concepto de esta transcendencia, de tal modo, que es imposible para él avanzar hasta la transcendencia positiva.

La independencia del objeto del *acto* del conocimiento por el cual es encontrado, pero no creado, no significa necesariamente la misma independencia del *sujeto* del conocimiento. Ciertamente, que la mayoría de los objetos del conocimiento son también transcendentales al sujeto, tanto, que por razones de simplicidad hablamos generalmente de la transcendencia como «independencia del sujeto». Sin embargo, esta transcendencia del sujeto no es esencial, es completamente indiferente para un conocimiento perfecto. En las obras de N. Hartmann se confunden los dos conceptos de transcendencia. De tal modo, que supone Geyser que «esta confusión de las dos maneras de la transcendencia del objeto del conocimiento ha apartado del buen camino toda la teoría del conocimiento de N. Hartmann»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> GEYSER, *Auf dem Kampffelde der Logik.* 265.

En éste la interpretación predominante de la trascendencia es la que pide para el objeto del conocimiento independencia del sujeto, quiere decir de todos sus actos, no sólo del acto del conocimiento. Y así dice Hartmann: «Objetos que no tienen ninguna independencia de su existencia del acto, esto es que no tienen *ninguna existencia en sí mismos*..., evidentemente no son objetos del conocimiento<sup>6</sup>. «El sentido verdadero de conocimiento, sin duda, es la aprehensión no inmediata de los objetos externos a la conciencia»<sup>7</sup>. Y «no es la aprehensión de ideas de objetos, a lo menos no en el sentido del acto cognoscitivo»<sup>8</sup>.

En cambio, algunas veces aun actos del sujeto, es decir seres, que dependen de éste, se hacen pasar por objetos del conocimiento. Así dice Hartmann que las imágenes del conocimiento del objeto en el sujeto se convierten «mediante la reflexión en un sujeto de un segundo conocimiento»<sup>9</sup>. Es más, «cuando decimos..., la conciencia puede... concebir sus propios contenidos, queremos decir, concebir directamente la imagen immanente o la representación»<sup>10</sup>. En este sentido N. Hartmann es realmente un «pensador aporético», que se permite a sí mismo muchas veces pasar las barreras de su propio sistema al seguir avanzando en el estudio de un problema particular. Pero también es por otro lado tan «pensador sistemático», que su sistema impide sacar las consecuencias de tan valiosos análisis particulares, a menudo muy ingeniosos»<sup>11</sup>.

La trascendencia o independencia del sujeto, es, según N. Hartmann, «en cuanto a la calidad siempre la misma, pero no en cuanto a la cantidad», porque «lo que existe más allá de la conciencia «en sí misma» siempre puede estar más cerca o más lejos de ella. El ser ideal y la realidad existen de igual manera «en sí mismos», por lo tanto son igualmente trascendentes, pero la *extensión de la trascendencia* de este ser, en sí mismo, es mucho más grande en el conocimiento real, que en

<sup>6</sup> *Met. d. Erk.* 269.

<sup>7</sup> *Ibid.* 318.

<sup>8</sup> *Ibid.* 115.

<sup>9</sup> *Ont.* 155.

<sup>10</sup> *Met. d. Erk.* 317.

<sup>11</sup> H. KUHAPF: *Das problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Met. d. Erk.* 64.

el conocimiento ideal»<sup>12</sup>. Esta diferencia de la trascendencia se basa en la diferencia de la manera del ser.

Veamos, pues a continuación cómo clasifica N. Hartmann la manera del ser.

Para N. Hartmann el ser en sí mismo es o real o ideal. A pesar de ser en sí mismo, el puro «ser en sí mismo ideal, como tal, es irreal»<sup>13</sup>. Por eso para N. Hartmann, ser irreal no es lo mismo que no-ser. Según él hay al lado del mundo real el reino del ser ideal, que no es menos ser en sí mismo. Realidad e idealidad están subordinados al ser como a su género. El ser ideal, en cambio, se divide en ser ideal-real e ideal puro. A pesar de la irrealidad del ser ideal puro, N. Hartmann lo explica platonizando como un *modus essendi* y no como un *modus cognoscendi*.

Ahora bien, cómo se distinguen las dos maneras del ser, «¿realidad e idealidad?» No podemos dar una «característica ontológica», dice N. Hartmann, aunque la diferencia en el fondo debe ser ontológica»<sup>14</sup>. «No podemos «realmente examinar a fondo el carácter real e «ideal» del ser como tal... sólo se puede caracterizar lo secundario de éstos, su modo de realidad o el de las imágenes pertenecientes a ellos»<sup>15</sup>. La razón es porque «el conocimiento ideal se penetra profundamente en conocimiento real» y «las estructuras del ser ideal puro impregnan y determinan las del ser real hasta sus casos únicos concretos», tanto que «en los límites de lo inteligible (de las dos esferas del ser) las estructuras muestran una coherencia casi ininterrumpida. Así que como el aislamiento de la ontología ideal y la real es una empresa artificial, en la cual justamente se negarían las coherencias de la mayor trascendencia, también es imposible separar el conocimiento real e ideal, y ocuparse de la metafísica de uno sin la del otro»<sup>16</sup>. Sin embargo, N. Hartmann declara evidentemente bajo la influencia de la fenomenología de Husserl, que uno puede estar seguro de estas dos maneras del ser; «porque el lenguaje del fenómeno, aunque sólo nos hable de la superficie, es claro y no se puede interpretar mal»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Met. d. Erk.* 520.

<sup>13</sup> *Ibid.* 466.

<sup>14</sup> *Ibid.* 462.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.* 458.

<sup>17</sup> *Ibid.* 463.

Con relación a la diferencia de estas dos maneras del ser, N. Hartmann subraya sobre todo, que no se debe al hecho de poder equiparar el ser real a la existencia y el ser ideal a la esencia. Existencia y esencia sólo son distintos «momentos del ser»<sup>18</sup>, mientras ser ideal y ser real son distintos «modos del ser»<sup>19</sup>, más exactamente distintos modos de la existencia. «El ser real es el de las cosas, de los conocimientos, de las personas, de los hechos<sup>20</sup>, es espacio-temporal<sup>21</sup>, individualmente singular, posee realidad y el alojamiento específico de lo real en la única coherencia universal de la existencia, tiene en ésta su inevitable evolución y fin, y en tanto que llegue a ser experimentado, será realidad empírica»<sup>22</sup>.

En cambio el ser ideal es «el ser de las estructuras lógicas, de los temas matemáticos y de las esencias de toda clase»<sup>23</sup>. «Carece de la existencia temporal, de la realidad, del experimento, nunca tiene el carácter de un caso concreto, es decididamente y persistentemente un «ser permanente» y solamente se puede concebir a priori»<sup>24</sup>.

El modo específico de realidad de lo real es el modo de la percepción sensitiva; en cambio el modo específico de realidad de lo ideal consiste en una realidad inmediata y en cierto modo «intrínseca», una específica «cercanía a la conciencia»<sup>25</sup>. «Esta es y continúa siendo algo muy inexplicable, no se puede determinarla mejor en ninguna manera»<sup>26</sup>.

Con esto ya hemos tocado la relación de lo ideal y de lo real a la transcendencia. Como ya hemos visto, la transcendencia del ser real tiene la «extensión más grande»<sup>27</sup>, mientras el ser ideal está más cerca de la conciencia «tanto en el modo de ser como en las relaciones del ser». Pero el fenómeno de esta

<sup>18</sup> *Ontologie* 119, 123.

<sup>19</sup> *Ibid.* 122.

<sup>20</sup> *Ibid.* 120.

<sup>21</sup> En la doctrina fundamental de la ontología se dice más exactamente, que solamente el ser material es espacio-temporal. Pero «también el ser espiritual nace y desaparece con el tiempo» (*Ont.* 185). Con excepción del espacio, «materia y espíritu muestran los mismos elementos fundamentales de la individualidad y lo temporal» (*ibid.*).

<sup>22</sup> *Met. d. Erk.* 462.

<sup>23</sup> *Wie ist kritische Ontologie überhaupt moeglich?* 162.

<sup>24</sup> *Met. d. Erk.* 462.

<sup>25</sup> *Ibid.* 463.

<sup>26</sup> *Ibid.* 464.

<sup>27</sup> *Ibid.* 457.

cercanía a la conciencia «no aparece muy claro en ningún lugar»<sup>28</sup>.

Todavía cabe echar una mirada a lo irreal. Este no puede ser objeto del conocimiento según N. Hartmann, porque no es transcendente al *sujeto*, quiere decir que depende de actos del sujeto. Es verdad que las esferas de lo puro irreal (no ideal-irreal) muestran «la misma forma de la objetividad en todo como lo ideal, pero no tienen ninguna independencia del acto, y por eso ningún ser en sí mismo»<sup>29</sup>. «De la manera que una parte de los objetos ideales está ligada al objeto real, de la misma manera están también atados estos objetos puro-irreales esencialmente al acto real, a la realidad de la intención, no a un ser real intentado; viven completamente «merced al acto», existen y desaparecen juntos con él»<sup>30</sup>. «Su «ser» es puramente intencional, dependiente, un ser proporcionado y en este sentido impropio, puramente *ser para mí* (Fuermichsein)...; quiere decir «para mí» como portador de la intención. En general la conciencia de esta dependencia existe, pero también puede faltar, y con ésto comienza la equivocación sobre la irre realidad o la ilusión del ser en sí mismo»<sup>31</sup>.

Según las distintas maneras de actos por los cuales existen, se pueden distinguir distintos tipos de lo puro irreal, pensamientos, productos de fantasía, visiones, alucinaciones, ideas (ideales, concepciones artísticas, deseos) y todo el problema de las cualidades de los *sentidos*, en cuanto ellos, como tales, no existen en el objeto real sino solamente para el sujeto que observa»<sup>32</sup>.

Estos «objetos intencionales no son objetos del conocimiento»<sup>33</sup>. Les falta el ser en sí mismo, que es la base de la transcendencia, según N. Hartmann, la cual es esencial para la dualidad del sujeto y del objeto, y sin la cual no puede existir ningún conocimiento.

Volvamos ahora a la posición de N. Hartmann frente a la transcendencia positiva. Subrayando claramente la transcen-

<sup>28</sup> *Ibid.* 520.

<sup>29</sup> *Ibid.* 468 s.

<sup>30</sup> *Ibid.* 469.

<sup>31</sup> *Ibid.* 469.

<sup>32</sup> *Ibid.* 470 s.

<sup>33</sup> *Ibid.* 470.

dencia negativa, N. Hartmann se opone decididamente a toda clase de filosofía inmanente. También respecto de la transcendencia positiva, quiere irse al lado contrario, por una « inversión del hecho copernicano de Kant »<sup>34</sup>.

. Gracias a la inmanencia del pensamiento del ser no hay transcendencia para el idealismo y huelga también echar un puente sobre ella. Según N. Hartmann, la transcendencia es franqueada, no por la inmanencia del pensamiento del ser, sino por la inmanencia del ser del conocimiento. Es que, según N. Hartmann, la relación del conocimiento es sólo « una entre muchas relaciones del ser »<sup>35</sup>, y esta inmanencia del ser hace las veces « de un puente ontológico » a la transcendencia. El sujeto y el objeto de todo conocimiento están, como seres, « ya primordialmente »<sup>36</sup> relacionados. « El objeto no sólo es « objeto para el sujeto », también existe como ser en sí mismo, en cuanto no es objetivado ». Asimismo el « sujeto no sólo es algo que está percibiendo, sino también algo que está sintiendo, deseando, y actuando. Sujeto y objeto se enfrentan como seres, los cuales no quedan absorbidos en el ser de la relación del conocimiento, sino que radican en otras relaciones del ser. En el ser obtienen un rasgo fundamental que los une. Pertenecen a un mundo real, en que todo coexistente está en varias relaciones actuales entre sí, determinándose, condicionándose recíprocamente de diversas maneras... El carácter independiente del ser del sujeto y del objeto... los levanta ambos de su aislamiento y se muestran incorporados en un sistema de relaciones. El aislamiento existe... solamente *πρός ἑμᾶς* »<sup>37</sup>. No hay, pues, razón de transponer la transcendencia a las esferas del ser, asignando al sujeto esfera separada de la del objeto. « El pensamiento que se impuso naturalmente es más bien el de que sujeto y objeto, como seres, *están alojados en una esfera común del ser* »<sup>38</sup>. « Pero, cuando el sujeto es un ser entre otros seres..., entonces no se puede negar su condicionalidad y determinación por otro ser »<sup>39</sup>. Porque en todas partes, « don-

<sup>34</sup> *Ibid.* 276.  
<sup>35</sup> *Ibid.* 310.  
<sup>36</sup> *Ibid.* 311.  
<sup>37</sup> *Ibid.* 308 s.  
<sup>38</sup> *Ibid.* 310.  
<sup>39</sup> *Ibid.* 311.

de una cadena de condiciones se vuelve a lo irracional, existe una determinación muy evidente de lo cognoscible por lo incognoscible. Sería una creencia incoherente, que no se podría justificar por nada, que semejante pero no evidente determinación por otro ser, no le correspondiese al sujeto, mientras que « si le perteneciera el fenómeno del conocimiento que muestra exactamente la conciencia de tal determinación »<sup>40</sup>.

Ahora tenemos que preguntarnos si basta ese « puente ontológico de la transcendencia »<sup>41</sup>. La contestación debe ser negativa. Es que el objeto no es caracterizado suficientemente por la clasificación general de ser, como tampoco se puede caracterizar de ninguna manera al sujeto, como tal, solamente como un ser. También el mismo N. Hartmann dice que el sujeto es algo « ontológico-específico »<sup>42</sup>, hasta algo « único »<sup>43</sup> y el conocimiento de un « caso especial del ser »<sup>44</sup>. Pero precisamente lo especial de este caso del ser no está afectado por la simple indicación de que el conocimiento sea una « relación del ser »<sup>45</sup>. Esto tampoco podía ocultarse a N. Hartmann. Y así procura atenuar el carácter especial del conocimiento. Dado que para él la esencia del conocimiento existe en la representación del objeto en el sujeto, N. Hartmann va más allá con este fin « interpretando a su manera el concepto de representación de Leibniz »<sup>46</sup>. Así se puede ver en todas las relaciones del ser algo de lo específico de la relación del conocimiento, la cual está incorporada de este modo a las otras relaciones del ser. Dice N. Hartmann: « Si en un sistema arborescente del ser todas las imágenes están en continua relación mutua, las determinaciones de una imagen deben de alguna manera influenciar o condicionar las de las otras, o ser condicionadas por ellas. Entonces en cierto modo se puede mantener la tesis de Leibniz, que cada imagen existente « representa » de alguna manera el sistema entero... Entonces cada imagen se puede interpretar como un sistema de reacción en el cual el total se refleja »<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> *Ibid.* 311.

<sup>41</sup> *Ibid.* 309.

<sup>42</sup> *Ibid.* 212.

<sup>43</sup> *Ibid.* 203.

<sup>44</sup> *Ibid.* 196.

<sup>45</sup> Cfr. KUHAPT. *Problem des erkth. Realismus*, etc. 42-47.

<sup>46</sup> *Met. d. Erk.* 318.

<sup>47</sup> *Ibid.* 318.



Por consiguiente, la representación consiste en varios grados entre todas las imágenes del ser. La posición especial del sujeto sólo lo es en el «nivel de su reactividad»<sup>48</sup>. Lo «característico» de él solamente es la conciencia.

Con esto N. Hartmann escribe palabras incomprensibles, que no concuerdan con la conciencia del acto del conocimiento y que tampoco sirven a la teoría del conocimiento. El mismo N. Hartmann dice que precisamente lo específico de aquella representación que es puramente conocimiento, la conciencia, sigue siendo «absolutamente un hecho nuevo» que presupone un principio especial»<sup>49</sup>. En qué manera los rasgos del objeto se transponen a la imagen subjetiva también es cuestión que no menciona aquella «relación puramente ontológica condicional». Estando objeto y sujeto unidos sólo como seres, no lo están ya siendo objeto y sujeto del conocimiento, como tampoco lo están cualesquiera otros dos seres. Las relaciones que unen al sujeto y al objeto independientemente de la relación del conocimiento, no pueden hacer comprensible su peculiaridad por tener un ser específicamente distinto.

## 2. LA ESPONTANEIDAD DEL CONOCIMIENTO

Kant se veía enfrentado a dos opuestas teorías del conocimiento, la racionalista y la empírica. Aquella intelectualizaba de cierto modo el conocimiento de los sentidos, de tal manera que todo lo receptivo se volvía inútil, por decirlo así, y todo el conocimiento hubiera podido llamarse espontáneo. En cambio, el empirismo hacía sensible la razón, por decirlo así, de tal manera que todo el conocimiento se convirtió en actividad receptiva de los sentidos. Kant buscó una vía de compromiso, la cual debería compensar el aislamiento del elemento receptivo y del espontáneo en el conocimiento, estableciendo un enlace entre ellos. Pero dejó en pie dicho enlace solamente de este modo, es decir, que la actividad espontánea de la razón añadía a las realidades receptivas el momento intelectual, que les faltaba originalmente. Entonces la razón quedó como puramente espontánea y la actividad sensorial como puramente receptiva.

<sup>48</sup> *Ibid.* 319.

<sup>49</sup> *Ibid.* 320.

La razón no tiene la facultad de una intuición espiritual, es solamente la facultad discursiva de subsumir las realidades sensoriales bajo la unidad de ideas. El conocimiento se agota en la receptividad.

Para N. Hartmann, quien quiera superar a Kant, es necesario que se decida a admitir la espontaneidad como una capacidad de formar algo, es decir, producir o reproducir lo recibido; en cambio, si va contra Kant, es necesario que considere la espontaneidad solamente como un simple percibir lo dado. A primera vista se podría opinar que N. Hartmann realmente ha sido más allá de Kant. Pues habla de lo «sencillamente percibido» y lo distingue expresamente de la «opinión sobre lo percibido»<sup>50</sup>. Es más: hallamos en su obra la *simplex apprehensio* en el conocimiento ideal como «intuición estigmática». Además dice expresamente «juicio y concepto son versiones lógicas de lo percibido, pero no el conocimiento mismo. Conocimiento es inteligencia, concepción, intuición»<sup>51</sup>. Para él, en el fondo, juicio no es conocimiento, sino una consiguiente creación de la forma de lo concebido»<sup>52</sup>.

Mirándolo bien, encontramos aquí otra vez que todo esto son intuiciones del aporético Hartmann, las cuales privan al sistematizador Hartmann de sus consecuencias. Y así, dice no mucho después que la «intuición estigmática evidentemente está expuesta a la decepción de la evidencia»<sup>53</sup>. Pero con esto, toda la *simplex apprehensio* está nada menos que abandonada otra vez, porque ella debe estar sin error, esencialmente, en un sentido que tendrá que ser todavía fijado con exactitud. Luego dice N. Hartmann expresamente que él entiende la espontaneidad sólo como una «espontaneidad contra la imagen»<sup>54</sup>. «El término «concebir» simula por cierto, espontaneidad del sujeto... Pero se agota en la síntesis de la imagen»<sup>55</sup>. Tal espontaneidad naturalmente es productiva y N. Hartmann expresamente llama «la espontaneidad de la conciencia en el acto de conocer... un libre crear interno de imágenes representati-

<sup>50</sup> *Met. d. Erk.* 45.

<sup>51</sup> *Das problem des geistigen Seins* 328.

<sup>52</sup> *Das problem des Apriorismus* 4.

<sup>53</sup> *Met. d. Erk.* 499.

<sup>54</sup> *Ibid.* 47.

<sup>55</sup> *Grundl. d. Ont.* 161.

vas»<sup>56</sup>. Así que N. Hartmann esencialmente no ha ido más allá que Kant en su concepto de la espontaneidad. La única diferencia que hay es, que en Kant la espontaneidad produce el objeto, mientras que para N. Hartmann solamente produce la imagen del conocimiento, la cual pertenece a cada conocimiento, según él. Esta espontaneidad frente a la imagen, es verdad, no toca, en contraposición a Kant, la actitud puramente receptiva ante el objeto, pero al mismo tiempo la paraliza otra vez. N. Hartmann no permite, como lo hace Kant, que el objeto sea constituido por el sujeto a cargo de la receptividad. Pero esto todavía no basta. El punto decisivo está aún en la concepción del objeto. Este «llega en la receptividad de la realidad, solamente para ser, recién ahora, concebido como realidad. Exactamente del fondo de la receptividad surge ahora la cuestión decisiva sobre el sentido de la espontaneidad»<sup>57</sup>. Quien, dice, con N. Hartmann, que en todo el conocimiento se concibe solamente una imagen, para éste el propio ser en sí mismo queda sin concebirse. Este puede quedarse abierto al conocimiento sólo por la concepción inmediata. Si la representación se pone substancialmente entre sujeto y objeto, entonces cierra el camino para la concepción del ser en sí mismo, y oculta la vista al propio ser. Y tampoco sirve que la imagen sea más o menos semejante al ser en sí mismo; aun más «en la tendencia a la adecuación... está contenido el afán de elevar la contra imagen a la copia»<sup>58</sup>. El mismo N. Hartmann dice, que «la imagen del conocimiento no se ajusta perfectamente al ser»<sup>59</sup>. Y si se ajustara, nunca estaríamos seguros de esto, porque a nuestro alcance para compararlas sería siempre una imagen solamente, pero nunca el propio ser. Lo mismo que Kant, también N. Hartmann llega solamente al conocimiento de la existencia de objetos como seres en sí mismos, pero no llega al de su esencia, de su ser interno. La mejor prueba para esto es la incertidumbre de N. Hartmann en sus opiniones sobre la racionalidad e inteligibilidad del ser, de que nos ocuparemos ahora.

<sup>56</sup> *Met. d. Erk.* 285.

<sup>57</sup> H. KUHAUPT, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus* 65.

<sup>58</sup> *Met. d. Erk.* 429.

<sup>59</sup> *Ibid.* 182.

### 3. LA INTELIGIBILIDAD DEL SER

La espontaneidad y capacidad de la inteligencia por parte del sujeto supone, por parte del objeto, la inteligibilidad. ¿Cuáles son las opiniones de N. Hartmann en este punto? Ante todo vuelve a subrayar que el ser es indiferente al conocimiento. Afirma que es una «imaginación aventurada el hablar de una oposición al conocimiento por parte del objeto... porque el ser, puramente como tal... existe indiferente al hecho, de si es conocido o no»<sup>60</sup>. Y además: «El ser como tal no se opone a ser o no ser conocido. Se presenta absolutamente indiferente. Todo ser puede convertirse en objeto, si hay una conciencia que sea capaz de constituirlo como objeto... No se puede sostener que un ser —sea completo o parcial— tenga la naturaleza de no convertirse en objeto del conocimiento... No existe ningún ser en sí mismo incapaz de ser objeto. Más aun está en la naturaleza del ser el poder convertirse «en sí mismo» como objeto del conocimiento. Y no depende del ser si en realidad no se convierte en objeto o no puede convertirse»<sup>61</sup>. «Tampoco está en la naturaleza del ser el poderse «manifestar», o constituirse en objeto»<sup>62</sup>.

La incognoscibilidad, si la hubiere, no depende del ser. La «irracionalidad» no es ninguna naturaleza del ser, sino solamente una relación al posible conocimiento»<sup>63</sup>. «No hay... nada más absurdo que suponer, que la irracionalidad» en el ser «esté separada de alguna manera ontológica de lo racional»<sup>64</sup>.

Por lo expuesto aparece que N. Hartmann supone sólo un irrationale quoad nos. La razón de la incognoscibilidad está en una «determinada, infranqueable naturaleza y organización del conocimiento»<sup>65</sup>. «El sujeto no puede ensanchar la objetividad a discreción. La dificultad está en la estructura de nuestro conocimiento mismo y de sus leyes»<sup>66</sup>. «Nuestro concebir, enten-

<sup>60</sup> *Ontologie* 80.

<sup>61</sup> *Ibid.* 171 s.

<sup>62</sup> *Ibid.* 78.

<sup>63</sup> *Ontologie* 80.

<sup>64</sup> *Met. d. Erk.* 437.

<sup>65</sup> *Ontologie* 172.

<sup>66</sup> *Met. d. Erk.* 240.

der, y penetrar » está por cierto « ligado a formas y categorías muy determinadas »<sup>67</sup>.

Podría parecer que a las opiniones de N. Hartmann sobre la inteligibilidad del ser no se debe objetar nada. También la filosofía escolástica admite un *irrationale quoad nos* y también para ella la razón de la incognoscibilidad del ser está exclusivamente en el sujeto, en la limitación, en lo finito de la espontaneidad espiritual del hombre, que no es capaz de penetrar completamente el ser. Una pequeña duda podría surgir referente a la indiferencia del ser frente al conocimiento. Es cierto que el ser es indiferente en el sentido de que existe independientemente del conocimiento, de que no le es inherente ningún afán de hacerse conocer, y de que no se cambia por el mero hecho de ser conocido. Pero de ningún modo es indiferente en el sentido de que no tenga determinación al conocimiento o estructura lógica. Por consiguiente no podemos aprobar fácilmente las palabras de N. Hartmann cuando dice: « Irracionalidad no es la naturaleza del ser, sino solamente una relación del conocimiento posible »<sup>68</sup>; cabe, sin embargo, preguntarnos si esta relación se basa en una naturaleza del ser o puramente en la organización subjetiva del sujeto. Aquí se decidirá finalmente si realmente existe un *irrationale puramente quoad nos*, o si todavía es *quoad se* en su profundidad y solamente se basa « en una determinada, infranqueable naturaleza y organización del conocimiento »<sup>69</sup>.

La incertidumbre, hasta la contradicción de N. Hartmann en este punto, son la prueba práctica, para decirlo así, de que no le queda ningún camino abierto al real conocimiento del ser, después de negar la verdadera espontaneidad. Así se encuentran, por un lado, frases, que parecen realmente excluir un *irrationale quoad se*, y que parecen suponer una ordenación del ser al conocimiento. Así habla N. Hartmann de la « inoscuridad » (*Unverborgenheit*) y de la « manifestación » (*Offenbarsein*) del ser<sup>70</sup>, de su « ser cognoscible (*Erfassbarsein*) para el sujeto »<sup>71</sup>, y afirma que « está en la naturaleza del ser el po-

<sup>67</sup> *Ontologie* 173.

<sup>68</sup> *Ibid.* 80.

<sup>69</sup> *Ibid.* 172.

<sup>70</sup> *Problem des Aprior.* 17, nota 2.

<sup>71</sup> *Met. d. Erk.* 43.

derse ofrecer dónde y de cualquier manera que el conocimiento se le acerque »<sup>72</sup>. Pero la aprehensión del ser es solamente posible si el ser en lo más profundo y último, en la consideración metafísica no es ajeno, sino ordenado a ser conocido, lleno de sentido, inteligible<sup>73</sup>. Es más: N. Hartmann dice « todo el ser, como tal, tiene su determinación específica. Lo que no tuviera especificación, tampoco tendría naturaleza de ser »<sup>74</sup>. Ahora bien, esta aseveración supone evidentemente la hipótesis del valor objetivo del principio de contradicción. Solamente en este caso todo ser, en cuanto es ser, es precisamente tal y no otro ser. Y si dice N. Hartmann por consiguiente que « el contenido espiritual no está de ningún modo en la materia sin intervención del espíritu vivo »<sup>75</sup>, entonces reclama el orden del ser, según el cual « todo ser, como tal, tiene su determinación específica »<sup>76</sup>, y, aun más, tiene un espíritu creador y con esto la veritas ontológica del ser.

Cierto que N. Hartmann no llega a esta consecuencia. Su convicción de la determinación de todo ser no es tan profunda como podría aparecer según sus manifestaciones, más bien ocasionales, que acabamos de conocer. Donde trata la cuestión temáticamente, no llega solamente a un *irrationale quoad nos*, sino a un *irrationale quoad se*.

Sobre todo es natural para él que haya legítimas, insolubles antinomias. Es verdad que admite que « una contradicción en el fenómeno no significa al mismo tiempo una contradicción en la realidad », aunque añade « que puede haber semejante contradicción »<sup>77</sup>, y en consecuencia llama un « prejuicio creer que todas las antinomias deberían ser solubles »<sup>78</sup>. Es más, cree hasta « muy improbable que el ser se ajuste íntegramente al principio de contradicción »<sup>79</sup> « aunque las leyes lógicas primordialmente son leyes del ser »<sup>80</sup>. Hasta admite una « antinomia de la misma esencia ideal »<sup>81</sup>, a pesar de que dice: « Las leyes

<sup>72</sup> *Ontologie*, 171.

<sup>73</sup> H. KUHAUPT, *Problem des erkenntnistheoretischen Realismus*, 92.

<sup>74</sup> *Kategoriale Gesetze* 220.

<sup>75</sup> *Problem des geistigen Seins*. 365.

<sup>76</sup> *Kategoriale Gesetze*. 220.

<sup>77</sup> *Met. d. Erk.* 75.

<sup>78</sup> *Ibid.* 260.

<sup>79</sup> *Ontologie*. 174.

<sup>80</sup> *Ibid.* 302.

<sup>81</sup> *Ethik*. 269.

lógicas son leyes universales del ser ideal »<sup>82</sup>. En cuanto al ser *real*, se trata únicamente de « una identidad parcial de lo lógico y de lo ontológico »<sup>83</sup>. Es cierto que al principio se dice solamente que la esfera del ser real es « parcialmente irracional » y nada más, aunque « quizás en su profundidad sea alógica »<sup>84</sup>. Pero pronto declara N. Hartmann sin restricciones que lo irracional de la esfera real « siempre es al mismo tiempo alógico »<sup>85</sup>, y habla de lo « real... con todo lo alógico, toda la contradicción real (antinomía real) que está dentro de él »<sup>86</sup>.

N. Hartmann procura justificar la existencia de una contradicción real en el ser, con el intento de presentar el principio de contradicción como un principio del pensamiento y no como un principio universal del ser ». Contradicción es algo que pertenece según su naturaleza a las esferas del pensamiento y del contacto. A la contradicción pertenece la « dicción » y esto quiere decir lógicamente: el juicio. Naturalmente, concepto y juicio pueden contradecirse, pero las cosas, acontecimientos, relaciones reales, bien mirados, no se pueden contradecir. En su nivel no hay ningún decir, juzgar, declarar, por eso no hay ningún contradecir. Pero lo que se llama, en sentido figurativo, contradicción en la vida y en la realidad, no es ninguna contradicción, sino antagonismo. La colisión de fuerzas, poderes, tendencias, hasta la heterogeneidad de las mismas leyes, existe en muchas esferas del ser, pero seguramente en todas las regiones más altas de lo real. Tal antagonismo es repugnancia real; también puede tener directamente la forma del conflicto hasta la del combate abierto. Pero no tiene ninguna semejanza con la contradicción, pues lo antagónico nunca tiene la relación entre A y no-A, entre positivo y negativo; siempre se opone aquí lo positivo a lo positivo. Expresada lógicamente, la relación es más bien contraria que contradictoria; es, que tampoco basta la relación contraria de la antinomía, porque no expresa lo dinámico de la repugnancia real »<sup>87</sup>.

Entonces, como ley universal de la realidad, N. Hartmann considera el principio de contradicción no sólo no-vidente, pero

<sup>82</sup> *Met. d. Erk.* 301.

<sup>83</sup> *Ibid.* 9.

<sup>84</sup> *Ibid.* 191.

<sup>85</sup> *Ibid.* 547.

<sup>86</sup> *Ontologie.* 314.

<sup>87</sup> *Hegel und das Problem der Realdialektik.* 25-26.

ni aun válido. ¿Cuál es ahora su posición respecto de este principio como una ley puramente lógica? La considera « evidente solamente por las consecuencias... que dependen de ella, o sea... sólo ex posteriori. En sí mismo no es evidente que « A no sea no-A »; pues cada juicio sintético tiene la forma A igual no-A ». En la fórmula más amplia de Aristóteles esto se puede ver todavía más claro: « Lo mismo no puede corresponder y no corresponder a lo mismo, al mismo tiempo, y en el mismo sentido ». Aquí la base es identidad cuádruple, porque « al mismo tiempo » también es una identidad. Pero la identidad no es evidente en sí misma. Y aparte de esto: ¿es evidente que A no pueda ser B y no-B al mismo tiempo? Por lo visto que no. De suyo, B y no-B se podrían conformar muy bien con un A, como muestra el caso de la posibilidad. Más bien es evidente que juicios unívocos, conclusiones, circunstancias, conocimientos, pueden existir solamente si A no puede ser B y no-B al mismo tiempo. Entonces no es que el principio de contradicción sea evidente a priori, sino sólo su necesidad absoluta, o más correcto, que el hecho de que lo terminante de la cosa y del juicio sea solamente posible *bajo la hipótesis de su validez absoluta*. Pero si existe tal univocidad en el ser o en la esfera lógica en general, y si a consecuencia existe legalmente su hipótesis, evidentemente no se puede reconocer directamente ni en él, ni de otra manera. Pero esto quiere decir que el principio de contradicción justamente como principio, o sea como ley, es irracional »<sup>88</sup>.

N. Hartmann ve otra prueba para la no-evidencia del principio de contradicción en esto de que no pueda existir junto con el principio de identidad. « El principio de identidad » explica, « indica identidad de lo diferente « A<sup>1</sup>—A<sup>2</sup> » (de otro modo sería mera tautología y sin sentido lógico), entonces identidad de algo no idéntico. Entonces es un principio que incluye la contradicción. Pero el principio de contradicción anula la contradicción. Por eso los dos principios no pueden existir juntos. Por otro lado tampoco pueden existir uno sin el otro. Si A es no-A, entonces no es A y viceversa. Entonces no pueden existir ni uno con otro, ni uno sin otro. Lo que es contra el principio de la exclusión del tercero. Así, este no puede existir junto con aquellos. Pero tampoco puede existir sin ellos. Lo que va otra vez

<sup>88</sup> *Met. d. Erk.* 262-263.

contra su propio principio »<sup>89</sup>. Y con esto, no sólo no sería evidente la validez de las supremas leyes del pensamiento, sino que sería evidente e inmediatamente reconocible su invalidez. Hubiéramos llegado a un pragmatismo que sólo postula otros principios como indispensables para la posibilidad de pensar.

Para terminar, echemos ahora una mirada a las opiniones de N. Hartmann referentes a la última condición de toda racionalidad, del *intellectus infinitus*. N. Hartmann lo declara como « un accesorio inútil, que no contribuye de ninguna manera a la aclaración del asunto », como una « ficción » que no está justificada por ningún fenómeno, pues « si existiese algún fenómeno, algún problema, que pidiese categóricamente esta aclaración, nada se podría objetar contra ella »<sup>90</sup>. El *intellectus infinitus*, pues, es « tan indemostrable como irrefutable », tanto que su aceptación sería « una transgresión del *minimum crítico* de metafísica »<sup>91</sup>. N. Hartmann rechaza la verdad ontológica por dos razones: primero, porque « la relación entre ser e idea... », no es de ninguna manera una relación de verdad, sino una relación teleológica de adecuación, y a lo mejor una relación de realización que tiene como término (*Bezugspunkt*) un ser que debería existir (*Seinssollende*). Y segundo, está evidentemente en aquella « verdad del ser » el consentimiento tácito de una metafísica teleológica, mucho más general del ser como base de un primado de los valores... aun más está en la verdad del ser una metafísica que toma su origen de una muy distinta región de pensamientos, de un anhelo mitológico-religioso del hombre hacia lo perfecto y lo absoluto. Pero si este anhelo basta para sostener una metafísica teleológica tan sobrecargada, prejuzgando de antemano la solución de tantos problemas parciales, he aquí justamente la cuestión eternamente indeterminable »<sup>92</sup>.

Todo esto, especialmente la forma en que N. Hartmann justifica las supremas leyes del pensamiento a través de su necesidad absoluta para « lo terminante de las cosas y de los juicios », hace esperar que su aseguramiento del conocimiento llega nada más que a un puro pragmatismo. Nuestra investigación debe aclararlo.

## B. Las dos maneras del conocimiento.

### 1. CONOCIMIENTO REAL (A POSTERIORI Y A PRIORI)

Según su clasificación del ser en sí mismo, que hemos expuesto arriba, N. Hartmann determina el conocimiento real como aquel a cuya esfera pertenece el ser real a secas y el ser ideal-real. Al ser puramente ideal corresponde el conocimiento puramente ideal. De mayor importancia es la subdivisión del conocimiento real en conocimiento a posteriori y a priori, o mejor dicho, en un elemento del conocimiento a posteriori y a priori, porque según N. Hartmann, como veremos más tarde, ninguno de estos dos modos del conocimiento por sí sólo puede ser llamado perfecto conocimiento o conocimiento en el sentido propio. Para esto se precisa más bien la simultaneidad de estos dos elementos. N. Hartmann siempre supone esto, a pesar de que no lo tiene en cuenta en su terminología y habla simplemente del conocimiento a posteriori y a priori, respectivamente.

Pero, ¿en qué forma entiende N. Hartmann las expresiones a posteriori y a priori? El hace constar, en primer lugar, que a posteriori y a priori no es el objeto. Este, naturalmente, es siempre prius respecto del conocimiento<sup>93</sup>. Tampoco se puede llamar al objeto a posteriori en el sentido de que es trascendente, en oposición a un conocimiento de relaciones puramente inmanentes a la imagen del conocimiento, como tal, el cual sería a priori. El conocer a priori y a posteriori « se dirige más bien a objetos trascendentes, quiere decir a interiores y a exteriores »<sup>94</sup>. Por fin, la distinción entre a posteriori y a priori no está tampoco en las funciones subjetivas del conocimiento según los pares contrarios intuición-pensamiento o sensualidad-razón<sup>95</sup>.

La diferencia verdadera de a priori y a posteriori es, según N. Hartmann, una diferencia del modo de la realidad<sup>96</sup>. Con el conocimiento a posteriori algo se reconoce y concibe en el caso real, como tal. Si la validez de este caso particular se permite extender también a otros casos, no puede ser conocido en el « conocimiento » a posteriori, por no ser contenido en la realidad

<sup>89</sup> *Ontologie*, 321.

<sup>90</sup> *Met. d. Erk.* 300 s.

<sup>91</sup> *Ibid.* 300.

<sup>92</sup> *Ibid.* 82 s.

<sup>93</sup> *Ibid.* 48.

<sup>94</sup> *Ibid.* 49.

<sup>95</sup> *Ibid.* 328.

<sup>96</sup> *Ibid.* 48.

singular<sup>97</sup>. « *A priori*, en cambio, es todo conocer en que no se represente algún caso singular y real, del cual podría originarse la realidad o un conocer, respectivamente, en que lo conocido traspase, en cuanto al contenido, el caso singular, también cuando haya tal caso, y por consiguiente no está dado en su realidad... La realidad de eso es la esencia común sin consideración a su existencia en el caso real »<sup>98</sup>.

Hasta aquí se podría equiparar el conocimiento *a posteriori* del conocimiento singular con el conocimiento universal *a priori*. Pero según N. Hartmann « hay dos fuentes del conocimiento, espontáneas, independientes una de la otra »<sup>99</sup>.

Por una parte esta aseveración de la independencia de los modos del conocimiento se dirige contra el racionalismo, que no reconoce la percepción sensitiva como fuente del conocimiento, sino que la conside como un « pensar confusamente ». Por otra parte N. Hartmann se va ahora al otro extremo, separando demasiado el conocimiento sensitivo del racional. Cree que es necesaria esta separación absoluta por la heterogeneidad de los dos modos del conocimiento. Sus argumentaciones de la espontaneidad de ellos se basan en esta equiparación de la heterogeneidad con la espontaneidad. Así, cuando arguye que « de la diferencia puramente externa del contenido, el conocimiento siempre tiene, *a priori*, en sus últimos elementos el carácter de una concepción general de las leyes, y, cuando se puede llevarlo puro a la conciencia, él es capaz de la concepción directa de juicios y conceptos »<sup>100</sup>, y que le corresponde a consecuencia « como nota formal, la generalidad y necesidad evidentes »<sup>101</sup>. El conocimiento *a posteriori*, en cambio, « se queda ligado, en sus últimos elementos, siempre al caso singular, se refiere a las circunstancias individuales, y opone una determinada resistencia a la concepción en ideas y juicios, por su carácter de la singularidad y unidad de su objeto »<sup>102</sup>. Por eso le corresponde como nota formal « la autenticidad y casualidad, para nosotros insolubles »<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> *Ibid.* 48.

<sup>98</sup> *Ibid.* 49.

<sup>99</sup> *Ibid.* 422.

<sup>100</sup> *Ibid.* 423.

<sup>101</sup> *Ibid.* 424.

<sup>102</sup> *Ibid.* 423.

<sup>103</sup> *Ibid.* 424.

N. Hartmann ve otro argumento para la espontaneidad de los dos modos del conocimiento en la « diferencia de sus leyes »<sup>104</sup>. Admite que ésta « no se manifiesta tan evidentemente », pero no obstante « podía ser próxima e hipotéticamente deducida de la teoría »<sup>105</sup>.

Para el conocimiento *a posteriori* la condición general de su posibilidad consiste en la relación primordial « de la reacción inmediata del sujeto a las determinaciones del objeto »<sup>106</sup>, así que « los caracteres particulares de los diversos objetos pueden ser llevados a la representación en rigurosa singularidad e individualización »<sup>107</sup>. N. Hartmann llama esta relación « fundamental relación psico-física »<sup>108</sup>. Además subraya que la determinación del proceso psico-físico no puede ser ninguna determinación causal, « ninguna inmediata acción recíprocamente psico-física, comenzando el proceso en lo físico, para continuar luego en lo psíquico, de muy distinta manera »<sup>109</sup>. La relación causal es aplicable « solamente a la dependencia de fases espacio-temporales. Pero, como la imagen del conocimiento en la conciencia no es una imagen espacial, y, si se prescinde del proceso psicológico del conocimiento, tampoco temporal, huelga decir que no puede ser efecto de un objeto espacio-temporal »<sup>110</sup>. « El tipo de determinación que aquí domina, puede tan sólo ser naturalmente uno mucho más general que el del nexo causal... La teoría del conocimiento no necesita formular ninguna hipótesis de su estructura y función exacta. La certidumbre de su existencia le basta »<sup>111</sup>.

La condición general del conocimiento *a priori* de objetos reales, en cambio, « está en una relación de categorías, mejor dicho, en la relación entre categorías del ser y categorías del conocimiento: esta relación se denomina sucintamente como relación básica y categórica. Debe tener necesariamente la forma de una identidad »<sup>112</sup>. Ahora, identidad entre imagen y objeto existe

<sup>104</sup> *Ibid.* 424.

<sup>105</sup> *Ibid.* 424.

<sup>106</sup> *Ibid.* 424.

<sup>107</sup> *Ibid.* 381.

<sup>108</sup> *Ibid.* 380.

<sup>109</sup> *Ibid.* 378.

<sup>110</sup> *Ibid.* 312.

<sup>111</sup> *Ibid.* 314.

<sup>112</sup> *Ibid.* 349.

cuando la primera determina al segundo, o viceversa, o cuando los dos son determinados por un tercero. El primero de estos dos casos se descarta según N. Hartmann, « porque no coincide con la naturaleza *a priori*. Si la imagen se determina por el objeto real, entonces está dependiente de su realidad empírica y ésta, a su vez, puede manifestar solamente hechos particulares, pero no la universalidad y necesidad <sup>113</sup>. N. Hartmann rechaza el segundo caso, la teoría idealística, porque « la naturaleza de lo concebido *a priori* no se absorbe de ninguna manera en el carácter imaginario como tal, aunque tenga solamente valor lógico-ideal. Sin embargo, es también una imagen ideal en sí misma, y como tal no es imagen sino *objeto* de la imagen, aunque solamente objeto ideal » <sup>114</sup>. Entonces queda solamente el caso de que objeto e imagen son determinados por un tercero. Para que lo *a priori* percibido pueda aplicarse al objeto trascendente, la ley y el principio del conocimiento debe ser al mismo tiempo ley y principio del objeto. Hablando en general, los principios del sujeto deben ser al mismo tiempo principios del objeto; en otras palabras, las categorías del conocimiento... deben ser al mismo tiempo categorías del ser. Las categorías del conocimiento y las del ser son idénticas » <sup>115</sup>, donde se trata del conocimiento *a priori* en objetos reales. Esta identidad naturalmente no es total en el sentido de que todas las categorías del conocimiento sean idénticas con las categorías del ser. Como la irracionalidad parcial del objeto demuestra que hay categorías en él para los cuales no se halla nada correspondiente en la esfera de las categorías del conocimiento, así también el conocimiento tiene « categorías que corresponden solamente a él, como tal, y que faltan en el objeto real. A éstas cuadran todos los principios regulativos, los cuales no constituyen la imagen del conocimiento, sino que determinan solamente el camino de su formación, lo mismo que todo verdadero principio metódico, que también se distingue conscientemente de la materia de las determinaciones objetivamente válidas » <sup>116</sup>. Por lo tanto existe solamente identidad parcial entre las categorías del ser y las del conocimiento » <sup>117</sup>.

<sup>113</sup> *Ibid.* 337.

<sup>114</sup> *Ibid.* 337.

<sup>115</sup> *Ibid.* 338.

<sup>116</sup> *Ibid.* 354.

<sup>117</sup> *Ibid.* 354 s.

Para entender esta explicación del conocimiento *a priori* por la sola repetición de elementos categoriales en el sujeto que conoce y en el objeto en sí mismo, debemos recordar que N. Hartmann, por desconocer la específica naturaleza de la relación del conocimiento, quiere haberlo entendido como una relación del ser, de manera que toda imagen del ser se puede contemplar como un sistema de reacción en el que el total se refleja <sup>118</sup>.

N. Hartmann determina la actividad del conocimiento *a priori* de manera que ella « conciba solamente lo general y lo necesario, y no lo individual y real como tales; se le puede aplicar solamente a lo último cuando está dada por sensación » <sup>119</sup>. El conocimiento sensitivo por su parte, pues en el fondo el conocimiento *a posteriori* de N. Hartmann no es otra cosa, no contiene ningún inteligible. Solamente es una « causa externa » <sup>120</sup> para el conocimiento *a priori*, y casi se puede decir, que precisamente « en el prescindir de las cosas se conoce la naturaleza de las cosas » <sup>121</sup>.

Ahora entendemos también lo que quiere decir N. Hartmann cuando dice que ni el conocimiento *a priori*, ni el *a posteriori*, en sí mismos, son conocimiento en pleno sentido de la palabra. « En el conocimiento concreto del objeto, en que se encuentran los dos (modos del conocimiento)..., su función es muy distinta. El conocimiento sensitivo nos da una completa y firme realidad, una « materia » del conocimiento; pero la percepción *a priori* nos da formas, relaciones, dependencias, en las cuales interpreta, ordena y valoriza aquellos datos... Los datos sensitivos reciben su sentido solamente por aquella interpretación y colocación, pero nunca se puede suprimirlos ni como datos, mientras tenga que buscar la formación del concepto —orientada en lo *a priori*— la concordancia con ellos. Se enfrenta con la instancia que da como la que busca, tiene para sí misma solamente la función del concebir sin la certidumbre existencial, mientras aquella tiene nada más que certidumbre existencial sin el concebir » <sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Cfr. arriba I.

<sup>119</sup> *Met. d. Erk.* 370.

<sup>120</sup> *Probl. d. Aprior.* 10.

<sup>121</sup> *Ibid.* 18.

<sup>122</sup> *Met. d. Erk.* 425.

## 2. CONOCIMIENTO PURAMENTE IDEAL (ESTIGMATICO Y CONSPECTIVO)

Como ya hemos dicho, según N. Hartmann el ser ideal es irreal por cierto, pero es ser en sí mismo (*ansichseiend*). De tal manera que no se puede llamar conocimiento ideal ningún conocimiento de objetos existentes en la realidad. Es *a posteriori* o *a priori*, pero siempre es conocimiento real. En cambio, todo el conocimiento ideal se refiere al ser ideal y solamente a tal. Siempre es *a priori*. En todo conocimiento *real-a priori* aquel ya está siempre contenido, porque las estructuras ideales del ser están en las reales « como en sus suposiciones generales ». El conocimiento de los dos modos de las estructuras del ser, en cuanto no nos « limitamos científicamente a esferas especiales de objetos puramente ideales, se van juntos sin separación y ordinariamente también sin distinción »<sup>123</sup>. Pero este conocimiento no se debe considerar como simultáneo de la manera con que, según los escolásticos, se conoce lo abstracto en lo concreto, y en este sentido simultáneamente con él. Según N. Hartmann lo real y lo ideal son dos esferas del ser, gnoseológica y completamente separados, a pesar de estar encaadenados entre sí. El ser ideal no es esencia pura, que por medio de abstracción espiritual fué liberada de su existencia<sup>124</sup>. N. Hartmann lo explica como un « modo de la existencia »<sup>125</sup> coordinando el ser real. Es una consecuencia de su opinión de la trascendencia como independencia de todos los actos del sujeto y no solamente del propio acto del conocimiento. Entonces todo es o inmanente o ser en sí mismo. Pero es evidente que lo ideal no es inmanente por tener su valor independientemente de mi pesamiento o del pensamiento de sujetos posibles, en general. Y por lo tanto arguye N. Hartmann, es ser en sí mismo<sup>126</sup>.

En el conocimiento ideal tenemos algo análogo al conocimiento real. Por cierto, todo conocimiento ideal es *a priori*<sup>127</sup>,

<sup>123</sup> *Ibid.* 462.

<sup>124</sup> GEYSER: *Zer Grundl. der Ont.* 50, 23, 66.

<sup>125</sup> *Ontol.* 120 s.

<sup>126</sup> *Met. d. Erk.* 465.

<sup>127</sup> Pero no viceversa; todo conocimiento *a priori* también es conocimiento ideal, como ya hemos visto.

pero la división del conocimiento real en lo *a priori* y lo *a posteriori* vuelve aquí de nuevo, como subdivisión en conocimiento estigmático y conspectivo. Lo primero corresponde, como allá, a la percepción inmediata, y el otro a la inteligencia mediata<sup>128</sup>.

La intuición estigmática « consiste en el enfoque de nuestra visión a una entidad individual, a un punto ideal, por decirlo así »<sup>129</sup>. Este « punto » puede ser complejo, « pero los elementos de los cuales se construye el contenido reconocido y complejo, no se distinguen como tales »<sup>130</sup>. « La investigación fenomenológica de las últimas dos décadas no admite ninguna duda de que exista este estigmatismo de la percepción *a priori* »<sup>131</sup>.

La intuición conspectiva, en cambio, « es la concepción *a priori* de las relaciones ideales, dependencias, nexos, contrastes (contradicciones)... es la instancia del « pensar » que juzga, concluye, que es discursivo... contemplación de nexos y relaciones como tales »<sup>132</sup>. La intuición conspectiva se basa en una relación fundamental y categórica, como también el conocimiento real *a priori*; y precisamente aquí están las categorías idénticas que determinan el ser y el conocer, en el mismo nivel del ser que el objeto por conocer; tienen el mismo modo del ser ideal en sí mismo<sup>133</sup>.

También en la intuición estigmática se podría hablar de una relación fundamental y categórica, pero aquí « dejaría de ser, hasta cierto punto, relación pura »<sup>134</sup>. Es que se encuentra aquí una identidad rigurosa en cuanto al contenido » de las estructuras en el objeto ideal y en la representación clara; — naturalmente sin que se afectara por esto el dualismo de las esferas, y se volvieran idénticas ser y pensar, como tales »<sup>135</sup>. La mediación que realiza la identidad, no es, por lo tanto, de ninguna manera, distinta de un penetrar inmediato de la intuición hacia el objeto »<sup>136</sup>. La intuición estigmática y la conspectiva « entonces sí que equivalen a dos funciones, fundamentalmente distin-

<sup>128</sup> *Met. d. Erk.* 495.

<sup>129</sup> *Ibid.* 496.

<sup>130</sup> *Ibid.* 513.

<sup>131</sup> *Ibid.* 496.

<sup>132</sup> *Ibid.* 502.

<sup>133</sup> *Ibid.* 510.

<sup>134</sup> *Ibid.* 515.

<sup>135</sup> *Ibid.* 515.

<sup>136</sup> *Ibid.* 517.



tas, del conocimiento »<sup>137</sup>. Entonces debe « existir todavía otra relación fundamental, aparte de la categórica, análoga, por decirlo así, a la psico-física, pero no obstante muy distinta de ella, una relación fundamental de la coherencia inmediata y directa entre las estructuras particulares del contenido ideal de la percepción. Cómo funciona tal nexo, cómo es posible tal acto trascendente, es otro problema, de cuya solución no se puede hacer dependiente su existencia »<sup>138</sup>. N. Hartmann no se ocupó de este problema. « Admitamos, sin discusión, la irracionalidad en lo interior de ciertos fenómenos »<sup>139</sup>.

## CAPITULO SEGUNDO

### NATURALEZA DE LA ASEGURACION DEL CONOCIMIENTO.

#### 1. EXPOSICION TIPICA DEL PROBLEMA EN N. HARTMAN Y SU SOLUCION

Siguiendo una costumbre general, también N. Hartmann distingue en el problema de asegurar la verdad, ante todo la verdad « inmanente » y « trascendente »<sup>140</sup>. La verdad inmanente « se refiere solamente a la identidad interna de los conceptos entre sí »<sup>141</sup>. Indica « solamente rectitud, no verdad. Una serie cualquiera de suposiciones puede ser completamente contraria a la verdad y todavía consecuente y « recto » en sí. Por esto, para salvar una terminología unívoca, se debería llamar la concordancia interna no « verdad » inmanente, sino sólo rectitud »<sup>142</sup>.

La verdad trascendente, en cambio, es sólo « el concepto genuino de la verdad ». Consiste en la « concordancia de la imagen en la conciencia con el objeto »<sup>143</sup>, es la identidad de la idea con el objeto en sí mismo »<sup>144</sup>.

<sup>137</sup> *Ibid.* 517.

<sup>138</sup> *Ibid.* 512.

<sup>139</sup> *Ibid.* 517.

<sup>140</sup> *Met. d. Erk.* 411, *Ontologie.* 16.

<sup>141</sup> *Ibid.* 94.

<sup>142</sup> *Ibid.* 94.

<sup>143</sup> *Ibid.* 54.

<sup>144</sup> *Ibid.* 54.

En el problema de asegurar el conocimiento no se trata de un criterio de la verdad en el sentido de rectitud. Concordancia interna « es algo siempre determinable. Es un « indicio » de la rectitud inmediatamente adherido al contenido de las ideas y junto con ellas dado a la conciencia, un índice de la conciencia adherente al contenido mismo »<sup>145</sup>. Pero la verdad trascendente « no es cualidad, sino una relación »<sup>146</sup>. Si existe tal relación, « si la « imagen » del objeto en la conciencia concuerda con el objeto o no, se puede... conocer solamente comparando la imagen con el objeto... pero no por un « indicio » que podría adherirse a la imagen »<sup>147</sup>.

Debemos notar que, según N. Hartmann, « la verdad es absoluta, sí, pero la conciencia trascendente de la verdad no es absoluta »<sup>148</sup>. « La conciencia trascendente de la verdad es completamente relativa »<sup>149</sup>. « La posibilidad de convencerse de lo contrario existe, siempre por lo menos en un principio, también en la llamada convicción perfecta »<sup>150</sup>. « No conocemos en todo el conocimiento trascendente del objeto ningún tipo de concepción que pudiera reclamar el ser absoluto, en el que no exista por lo menos en un principio alguna posibilidad de un error »<sup>151</sup>. Es que conocer es comprender, y todo prender debe admitir un error. Por consiguiente, el criterio de la verdad debe ser relativo, también en este sentido, por ya estar contenido en las formas existentes de la comprensión misma<sup>152</sup>.

El criterio de la verdad no es « un medio de convencerse en caso de duda de la verdad o falsedad de un contenido »<sup>153</sup>. En realidad, muchas veces tenemos una conciencia de la verdad, más aún, ésta « acompaña todo conocimiento y solamente en sus grados varía mucho »<sup>154</sup>. Esta conciencia de la verdad « supone la exigencia de un criterio de la verdad. La cuestión es si existe tal criterio, si está justificada tal exigencia »<sup>155</sup>. Esta

<sup>145</sup> *Met. d. Erk.* 95.

<sup>146</sup> *Ibid.* 95.

<sup>147</sup> *Ibid.* 95.

<sup>148</sup> *Ibid.* 96, 410.

<sup>149</sup> *Ibid.* 415.

<sup>150</sup> *Ibid.* 96.

<sup>151</sup> *Ibid.* 415.

<sup>152</sup> *Ibid.* 416.

<sup>153</sup> *Ibid.* 427.

<sup>154</sup> *Ibid.* 413.

<sup>155</sup> *Ibid.* 55.

cuestión difiere mucho de la que sigue: ¿Cómo puede ser veraz mi conocimiento? Se plantea, en cambio, así: ¿Puedo darme cuenta de la verdad y falsedad de mi conocimiento, y cómo puedo hacerlo? La verdad de lo conocido mismo depende de condiciones muy distintas que las de mi saber de la verdad de lo conocido <sup>156</sup>.

Ahora bien, el escepticismo dice: no puedo darme cuenta de la verdad de mi conocimiento. No hay ningún criterio que me posibilite el distinguirla de la falsedad. Es que este criterio debería estar o en la conciencia o fuera de ella. Pero en la conciencia no puede estar, pues en tal caso no podría indicar la concordancia con un objeto transcendente sino solamente la concordancia mutua de representaciones, es decir la rectitud. Pero tampoco fuera de la conciencia no puede estar el criterio; porque en tal caso él mismo debería ser primeramente concebido por la conciencia, y tendría que poner, por lo tanto, otra vez un criterio de la percepción verdadera.

N. Hartmann rechaza esta argumentación por estar en contradicción « con el fenómeno de la conciencia de la verdad » <sup>157</sup>, y, con la exigencia de un « indicio », « desatiende el carácter relacional de la verdad », mientras en realidad « la única estructura posible del criterio es relacional » <sup>158</sup>.

Con excepción de los escépticos todos admiten la posibilidad del criterio. Solamente queda por preguntar en qué consiste. Entre las soluciones varias, N. Hartmann se ocupa solamente de aquella que ve el criterio en la evidencia misma. Según N. Hartmann esta opinión se basa en una « equivocación en el concepto de la evidencia » <sup>159</sup>, en la falta de claridad referente a evidencia objetiva y subjetiva. Según él, la evidencia objetiva es « una conciencia de certidumbre que realmente garantiza suficientemente la verdad de una comprensión » <sup>160</sup>. No es « solamente el estar convencido el sujeto de lo percibido, sino también la seguridad suficiente de la verdad en el estar convencido... la certidumbre de distinguir lo verdadero de lo falso » <sup>161</sup>.

<sup>156</sup> *Ibid.* 64.

<sup>157</sup> *Ibid.* 66.

<sup>158</sup> *Ibid.* 95.

<sup>159</sup> *Ontologie.* 295.

<sup>160</sup> *Met. d. Erk.* 486.

<sup>161</sup> *Ontologie.* 295.

« La evidencia subjetiva, en cambio, solamente es el estar seguro el sujeto de la certidumbre de una comprensión sin seguridad suficiente de la verdad » <sup>162</sup>.

Ahora bien, la seguridad suficiente que garantiza la evidencia objetiva, está, según esta definición de N. Hartmann, en la sola existencia del estar convencido sin consideración a los motivos que lo originan. Así se entiende, cómo él puede decir: « Evidencia objetiva nunca existe, como tal, nunca se le puede comprobar como segura. Porque puede existir siempre solamente en la forma de la convicción, o sea de la evidencia subjetiva » <sup>163</sup>. Por consiguiente, se necesita siempre otro medio para comprobar si la « evidencia subjetiva es también a la vez objetiva » <sup>164</sup>, si se tiene o no evidencia objetiva. Naturalmente en tal caso es « evidente », como dice N. Hartmann, « que la misma evidencia objetiva no llega a ser un criterio » <sup>165</sup> y no se puede hablar, con él, de la « llamada evidencia inmediata » <sup>166</sup>.

Con referencia a la cuestión de si no existiría la imposibilidad de un error, por lo menos en el conocimiento ideal, N. Hartmann dice, que esta opinión se basa « en el prejuicio de que no se trata de ninguna relación transcendente en el conocimiento ideal, de ningún « apereibir » de un ser en sí mismo; en este caso existiría también el peligro de errar; como si las estructuras ideales no fueran otras que el objeto formado por el conocimiento. Pero teniendo en consideración que la relación transcendente en el conocimiento ideal es todavía siempre la misma que en el conocimiento real, se hace más bien evidente que, también en el conocimiento ideal, persiste todavía la posibilidad de un error en la evidencia... Así ha habido en el campo del conocimiento ideal múltiples errores sobre la naturaleza de lo infinito, inclusive en su sentido y su justificación... , asimismo sobre el carácter sintético de las leyes lógicas fundamentales, como por ejemplo... del principio de contradicción ». Naturalmente tal error de evidencia nunca concierne a la relación, como tal, las relaciones copulativas, sino siempre a la intuición particular y estigmática en cuanto al contenido. « Parece que por todas partes

<sup>162</sup> *Ibid.* 487.

<sup>163</sup> *Ibid.* 487.

<sup>164</sup> *Ibid.* 523.

<sup>165</sup> *Ibid.* 487.

<sup>166</sup> *Moeglichkeit und Wirklichkeit.* 367.

las relaciones sean más accesibles a la inteligencia. Se podría opinar que en ellas existe primordialmente la evidencia objetiva. Pero ella no tiene ningún valor en esta limitación; pues, las relaciones dependen de las partes de la relación misma, las cuales como tales, ya deberían estar aseguradas antes del conocimiento »<sup>167</sup>.

Después de haber rechazado así las soluciones actuales del problema de asegurar la verdad, N. Hartmann busca una solución nueva del mismo. Ante todo hace constar, que « un testimonio único del objeto, considerado en sí, puede ser veraz o falso, pero como tal no puede tener en sí ningún indicio de su verdad o falsedad. Tal indicio es posible únicamente en el caso de que existan dos testimonios del mismo objeto, adquiridos por distintos caminos y comparados entre sí en una conciencia »<sup>168</sup>. Pero entonces este « segundo enlace » no puede « ser... completamente nuevo, no contenido en la relación del conocimiento, algo como un segundo comprender, al lado del propio comprender del objeto, en cierto modo sobrepuesto al primero y propio conocimiento »<sup>169</sup>. De otro modo sería si « existiera este segundo comprender » aparte de cada uno de ambos modos del conocimiento, *a posteriori* y *a priori*, « y con esto también al mismo tiempo aparte de todos los tipos y grados concreto-complexos del conocimiento del objeto.

Pero el fenómeno no sabe nada... de tales superposiciones de enlaces »<sup>170</sup>. Además, este segundo comprender debería ser infalible, porque de otro modo se necesitaría para esto otra vez un criterio de la verdad, hallándonos así en un regressus in infinitum. Pero ningún fenómeno evidencia un infalible comprender, antes bien ya conocemos el argumento de N. Hartmann, por el que se tiene que excluir positivamente tal comprender<sup>171</sup>.

N. Hartmann trata pues ahora de los enlaces con el objeto para encontrar en ellos el criterio de la verdad. Cree tener el medio, que sólo posibilita aseguración del conocimiento, en los dos modos independientes del conocimiento, los cuales existen.

<sup>167</sup> *Met. d. Erk.* 488 s.

<sup>168</sup> *Ibid.* 415.

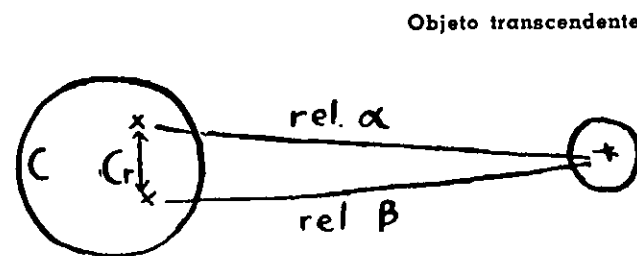
<sup>169</sup> *Ibid.* 415.

<sup>170</sup> *Ibid.* 415.

<sup>171</sup> *Ibid.* 415.

Según él, tanto en el conocimiento real como en el ideal: un sistema de dos instancias.

Como las imágenes del contenido de los dos modos del conocimiento representan siempre el mismo objeto, « está al mismo tiempo en la identidad de este punto relacional y trascendente, la exigencia de concordancia del contenido entre sí »... Y no importa si se refieren « a muy distintas partes » del objeto..., no obstante deben, de cualquier modo... concordar, no deben manifestar nada contradictorio del idéntico » objeto<sup>172</sup>. Donde existe concordancia entre las dos instancias del conocimiento, *a priori* y *a posteriori* en el conocimiento real, intuición estigmática y conspectiva en el conocimiento ideal, allá se produce la conciencia de la verdad. Entonces el criterio está en la concordancia inmanente con valor trascendente. La concordancia interna (inmanente) de las dos instancias del conocimiento es el vehículo de una exterior (trascendente) entre contenido y cosa existente, porque « los dos contenidos ya están relacionados con la cosa y esta relación trascendente se sostiene en su relación mutua y consciente »<sup>173</sup>. « La estructura relacional del criterio existe por lo tanto en una relación de los términos de dos relaciones trascendentes que entran en la conciencia..., en la relación de dos imágenes representativas que se refieren al mismo objeto evidente »<sup>174</sup>. Mejor que estas palabras muestra el esquema siguiente de N. Hartman lo que quiere decir:



Co == Conciencia

Cr == "Criterio"

<sup>172</sup> *Ibid.* 418.

<sup>173</sup> *Ibid.* 417.

<sup>174</sup> *Ibid.* 417.

«A y B sean dos representaciones del objeto x, heterogéneas, obtenidas por diferentes vías. Cada una es solamente un contenido ingenuamente aceptado, o un elemento de contenido, respectivamente, que tomado en sí, no contiene ningún criterio de su concordancia con x. A se basa en la relación trascendente del conocimiento  $\alpha$ , lo mismo B en  $\beta$ . Ahora, en cuanto A y B se enfrentan en la misma conciencia», se establece en ellos una nueva relación. Esta es el criterio. Si dicen algo contradictorio de lo idéntico x, «entonces debe haber un error o en A o en B; a saber: el error no puede estar entonces quizá sólo en la relación interna A entre A y B, sino necesariamente debe estar en una de las dos relaciones trascendentes  $\alpha$  y  $\beta$ , o también en ambas. En este sentido la relación A es, aun siendo ella misma puramente inmanente, con todo un criterio de la verdad trascendente de A y B, respectivamente»<sup>175</sup>.

N. Hartmann procura comprobar esta teoría suya del criterio por solución de las dificultades que se pueden poner en contra de ella y por argumentos positivos en pro.

Ve muy bien que tal criterio es solamente relativo, pero como él tampoco admite ninguna conciencia absoluta de la verdad, sino sólo una relativa, no hay ninguna dificultad para él en esto. Además «no se trata de ningunos conocimientos aislados y particulares, sino de relaciones mayores, que se insertan últimamente en el gran proceso total del conocimiento. En éste lo divergente se neutraliza entonces por la instancia contraria, relativamente fuerte, la cual se constituye por conocimientos múltiples y concordantes... Un criterio relativo de estructura compleja y relacional se puede acercar entonces sin límites al carácter de un criterio absoluto, y la duda conserva solamente el carácter de un escepticismo universal, teóricamente siempre posible, contra el conocimiento de objetos trascendentes en general»<sup>176</sup>.

Pero ¿qué responde N. Hartmann a esto, de que tal criterio siempre sea negativo, o sea que la no-concordancia de las dos instancias indique la falsedad de una de ellas, pero que la concordancia todavía no indique la verdad de ambas, porque la concordancia puede basarse muy bien en el hecho de que en las dos se ha hecho el mismo error? N. Hartmann recuerda la

heterogeneidad de las instancias del conocimiento. Esta hace que no se encuentren las mismas fuentes de errores en ambas instancias, y por consiguiente, no se puede esperar que exista el mismo error en las dos, como, por ejemplo, sería de temer con dos aplicaciones siguientes del mismo sentido en un objeto. Por lo menos es tan pequeña la posibilidad de que los errores de las dos fuentes heterogéneas no sean divergentes, que la concordancia de ambas instancias «constituya un criterio positivo de certidumbre relativamente alta»<sup>177</sup>. Más, «la incertidumbre de que en las dos instancias se ha hecho el mismo error, se puede acercar a la imposibilidad, si crece el complejo de testimonios»<sup>178</sup>. La naturaleza primordial del criterio queda negativa, «pero la negatividad disminuye con la variedad e incoherencia de su proveniencia»<sup>179</sup>. «En realidad nunca se trata de un testimonio aislado de los sentidos y una inteligencia aislada *a priori*, sino siempre de una coherencia compleja de percepciones por una parte, y un sistema muy extenso de inteligencias *a priori* por otra parte, y... se insertan las dos entre sí en un conjunto de conocimiento, que es uniforme, potencialmente ilimitado e ininterrumpido»<sup>180</sup>.

Así, pues, se llega a asegurar la verdad, sin un enlace nuevo al objeto, y queda sin fundamento la exigencia a tal enlace»<sup>181</sup>.

Por fin, N. Hartmann dice, referente a la objeción del escepticismo, de que el criterio no pueda estar ni dentro de la conciencia ni fuera de ella, que en la suposición del criterio de dos instancias el indicio de la verdad pueda ser puramente inmanente y no obstante tener valor que se refiera a las circunstancias existentes.

Respecto del conocimiento ideal, en particular, N. Hartmann admite, que en él las dos instancias no «tienen la heterogeneidad fundamental y por fin independencia absoluta como en el conocimiento real...; las dos instancias son *a priori*, las dos conciben lo general, aunque en grado muy distinto; y se puede concebir siempre que las dos se basan en la misma re-

<sup>175</sup> *Met. d. Erk.* 417.

<sup>176</sup> *Ibid.* 418.

<sup>177</sup> *Ibid.* 419.

<sup>178</sup> *Ibid.* 426.

<sup>179</sup> *Ibid.* 419.

<sup>180</sup> *Ibid.* 427.

<sup>181</sup> *Ibid.* 426.

lación fundamental y categórica»<sup>182</sup>, por esta «mayor homogeneidad de instancias el efecto del criterio es aquí principalmente más limitado y más débil que en el conocimiento real»<sup>183</sup>.

«Sin embargo, también existe cierta heterogeneidad de instancias... Ellas están más cerca entre sí, son más afines que las dos instancias del conocimiento real, pero siempre son diferentes e independientes, relativamente. Lo estigmáticamente visto lleva... similarmente como lo percibido... el carácter de lo encontrado, no-penetrado, del complejo incomprendido, y en ciertos límites hasta el del caso especial (menos del individual). Es dado solamente como algo positivo, sin inteligencia del porqué y de la necesidad, ni tampoco de la posibilidad de su esencia. Visión estigmática es intuición no comprendida. Se distingue de la percepción no por la falta de concretización, sino solamente por la falta de la individualidad del caso. Y esta falta por razones ontológicas, quiere decir, porque no hay ningún individual propiamente tal en el ser ideal.

Por lo tanto, la intuición estigmática, según su papel, puede compararse muy bien con la percepción, precisamente porque percibe lo más próximo a lo individual que existe en el ser ideal. Sus objetos son imágenes complejas, especializadas, muy variadas, que desempeñan para ella completamente el mismo papel como lo individual en el reino de lo real y de la percepción. Son algo como «casos especiales» en esta esfera. Y se puede llamar su comprensión por intuición estigmática «percepción ideal o *a priori*», pero de ninguna manera en un sentido puramente figurativo.

La intuición conspectiva, en cambio, muestra los mismos síntomas que el factor *a priori* en el conocimiento real. Tiene el carácter de la generalidad o legitimidad que comprende y anticipa los «casos», de la comprensión y penetración de la distinción. Es la inteligencia del «porqué», es la comprensión de la posibilidad y necesidad, pero no de una pura existencia.

Por lo tanto, a pesar de todo, existe el grado de heterogeneidad exigido para el criterio relacional. Sólo que es menor que en el conocimiento real. Pero basta para otorgar al criterio un carácter positivo; especialmente si se trata (como siempre sucede

en la práctica) de casos ubicados dentro de mayores relaciones del conocimiento.

Entonces se puede decir: El efecto del criterio es menor que en el conocimiento real, sin embargo es positivo mediatamente, o por lo menos puede llegar a ser positivo, por ensanche de su visión. Porque la comprensión de una legitimidad como tal, o de una coherencia, es y sigue siendo segura y principalmente otra cosa que la comprensión de un concepto especial, complejo, pero no penetrado, y aceptado solamente como hecho ideal. Y esto es aquí solamente lo principal, lo decisivo»<sup>184</sup>.

Además no es necesario que el criterio rinda en el conocimiento ideal lo mismo que en el conocimiento real. «El conocimiento ideal no está expuesto en general a los mismos errores que éste. Aquí el objeto ya tiene, de alguna manera, «cercanía» o «afinidad» a la conciencia; y las imágenes de la concepción del último le son casi más homogéneas que al objeto real»<sup>185</sup>.

Pero aún así todo el sistema del conocimiento ideal «no está asegurado completamente... En el sentido del último examen el sistema sigue quedando suspendido en el aire». El conocimiento ideal debe «en cierto modo reasegurarse más allá de su propio alcance, esto es, debe referirse al conocimiento real»<sup>186</sup>. Este buscar y hallar un apoyo se basa en la heterogeneidad de la instancia *a posteriori*. «De esta heterogeneidad depende el reasegurarse»<sup>187</sup>. Así «la matemática pura encuentra... excluyendo toda la influencia de lo empírico... toda su importancia, su peso como conocimiento del ser, sólo en la aplicación»<sup>188</sup>.

Es, que existen en el conocimiento ideal «dos criterios acoplados en serie, que, con respecto al total del conocimiento ideal... siempre están en juego de algún modo: 1) El criterio interno propio, que resulta de la confrontación de la concepción estigmática y de la conspectiva en la aprioridad ideal; y 2) el criterio que pasa más allá de su alcance y, mirado de fuera, está en la confrontación del conocimiento ideal y real; pero últimamente se basa en otra dualidad de instancias, o sea en el cono-

<sup>182</sup> *Ibid.* 518.

<sup>183</sup> *Ibid.* 526.

<sup>184</sup> *Met. d. Erh.* 518 s.

<sup>185</sup> *Ibid.* 519.

<sup>186</sup> *Ibid.* 526.

<sup>187</sup> *Ibid.* 527.

<sup>188</sup> *Ibid.* 527.

cimiento *a priori*, tomado en toda su amplitud por una parte (quiere decir tanto en la aprioridad ideal como en la real, y en la primera, a su vez, tanto en la visión estigmática como en la conspectiva) y por otra parte en el conocimiento *a posteriori*, autónomo frente al primero»<sup>189</sup>.

### CAPÍTULO TERCERO

#### CRÍTICA

La cuestión decisiva de asegurar el conocimiento, según N. Hartmann, es la de la existencia de las dos instancias. Pero no sería completamente inútil que prestáramos nuestra atención en primer lugar, por unos instantes, prescindiendo de todo lo demás, a la cuestión de la capacidad del criterio de la verdad según N. Hartmann, y, con esto, a un criterio de dos instancias, en general.

#### 1. EL CRITERIO

Sobre todo llama la atención que se pueda sostener un conocimiento completamente aislado, apareciendo con una convicción particularmente subjetiva, en conflicto con un total de conocimientos anteriores y que, además de esto, se imponga, y borrar todo lo anterior.

Pero debe ser decisivo para la insuficiencia del criterio de las dos instancias que la sola concordancia de los dos modos del conocimiento, cuando se la ponga como último criterio de la verdad, pueda tener solamente un valor negativo, quiere decir que la no concordancia sea siempre un indicio de que haya un error en una de las instancias; pero la concordancia todavía no es un indicio de que las dos son correctas, porque puede basarse también en el hecho de que en ambas instancias habían pasado exactamente el mismo error. Ya hemos visto cómo N. Hartmann quiere obviar este defecto, usando de la compensación de fuentes heterogéneas de errores, para llevar su criterio a un

valor positivo. Es verdad, ciertamente, que de fuentes heterogéneas no se debe temer el mismo error, por compensarse ellas entre sí, pero también para la verdad de este conocimiento de la compensación se necesita un criterio. De otro modo no se lo puede usar con seguridad. Pero para llegar ahora a esta seguridad de la compensación por un criterio de dos instancias, tendría que suponer ya esta compensación, porque sólo de tal manera aquel criterio puede volverse positivo.

Por eso está claro que un criterio de dos instancias sin círculo vicioso siempre puede ser solamente negativo. En todo caso puede dar pie solamente a la falta de una razón de duda, pero jamás a una razón positiva de seguridad. Y es que la posibilidad de un error todavía no queda excluida, aun cuando no lo vemos por el presente. Deberíamos desistir de todo juicio; tanto una negación como una afirmación sería injustificada.

Los empeños de N. Hartmann de llevar el criterio de las dos instancias a un valor positivo, comprueban que también él mismo veía que un criterio negativo es insuficiente, aun cuando se admita, como él lo hace, solamente una conciencia relativa de la verdad y no absoluta. Por consiguiente, el fenómeno de nuestra conciencia de la verdad exige otro criterio por el cual obtenemos por último la seguridad sobre la compensación de las fuentes heterogéneas de errores.

Pero el criterio de las dos instancias tampoco puede tener valor como última aseguración de la verdad, porque ya supone el principio de la contradicción. Ya que solamente bajo esta suposición tiene sentido el hablar de identidad en contraposición a heterogeneidad.

El resultado al cual hemos llegado ahora, era de esperar ya de antemano, porque una multiplicidad de elementos, apoyándose entre sí, nunca puede ser algo último. Siempre exigen como condición unidad, por la cual sean sostenidos últimamente. A N. Hartmann le falta esta última unidad; por eso el conocimiento, al que llega, siempre tiene solamente un valor relativo, y al fin sólo valor pragmático, un valor de una seguridad basada en la experiencia, como tal. Entonces las instancias mismas deben ser fijadas de tal modo que admitan una unidad, y que se posibilite el asegurar la verdad sin abandonar otra unidad.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 529.

## 2. LAS INSTANCIAS

Prescindiendo ahora por completo de estas razones que excluyen un criterio de dos instancias como imposible, los dos modos del conocimiento, como los concibe N. Hartmann, no podrían bastar para asegurar la verdad. Por un lado aparecen dependientes uno del otro, faltándoles la heterogeneidad necesaria, y por otro lado se encuentran párrafos en N. Hartmann en los cuales estas instancias aparecen demasiado heterogéneas para poder confirmarse mutuamente. Lo primero ocurre cuando dice N. Hartmann: «El conocimiento sensitivo proporciona realidades hechas, fijas, una «materia» del conocimiento; pero la inteligencia *a priori* proporciona formas, relaciones, dependencias en las cuales interpreta, ordena y valoriza aquellos datos»... Este se enfrenta a aquella «como la instancia que busca a la que da... En primer término se *ajusta* no tanto al objeto como a las realidades sensitivas del objeto»<sup>100</sup>. Lo cual quiere decir en primer lugar, que el conocimiento *a priori* no es de ninguna manera una instancia independiente, sino que emana de las realidades del conocimiento *a posteriori*, está orientada hacia él, casi se «ajusta» a él.

Al contrario, aparece en estos párrafos, como hemos visto, la instancia *a posteriori* sólo como el «porqué exterior» de la *a priori* y dice que exactamente «en el prescindir de las cosas se concibe la naturaleza de las cosas»<sup>101</sup>. En este caso se puede entender difícilmente cómo, a pesar de todo, los dos modos del conocimiento se puedan confirmar mutuamente.

Pero si nos ocupamos ahora de las dos «instancias» con más profusión de detalles, no es para buscar más pruebas para la imposibilidad de un criterio de dos instancias. Más bien, nuestro propósito será de trabajar, descubriendo y corrigiendo los defectos principales en el sistema de N. Hartmann, hasta encontrar los elementos para una solución positiva del problema.

<sup>100</sup> Met. d. Erk. 425.

<sup>101</sup> Probl. d. Aprior. 18.

## 3. LA IMAGEN DEL CONOCIMIENTO

Cuando preguntamos las razones porqué N. Hartmann llega al criterio de las dos instancias, el cual hemos rechazado recién, como insuficiente para asegurar el conocimiento, hallamos la razón fundamental en que N. Hartmann cree no deber admitir la evidencia como un criterio. Como hemos visto, su argumento en esto es que un error de evidencia siempre es posible; nosotros tenemos nada más que evidencias subjetivas, pero nunca objetivas, y por eso, toda evidencia necesita siempre otra para asegurar su rectitud.

Podemos contestar que la expresión «sujeto» — «objeto» no tiene mucha importancia suponiendo que se quiere designar con ella la percepción clara, esto es, que un conocimiento particular se determina aquí solamente por parte del objeto.

A N. Hartmann no puede bastar esta respuesta. Mientras mantiene su opinión sobre el conocimiento como productividad, no puede llegar de ningún modo a un entendimiento claro de la evidencia. El error en el concepto del conocimiento, que es un concepto que precede el concepto de la evidencia, le impide llegar a una opinión correcta sobre la evidencia. En este sentido tenemos que reconocer en N. Hartmann una consecuencia muy nguda y firme.

Si la imagen concuerda con el objeto, la razón de esta concordancia debe estar en el hecho de que objeto e imagen son determinados por la misma categoría. Pero esta determinación sólo podemos deducirla después de ser la concordancia un hecho indiscutible. El proceso de determinación siempre es inconsciente, y por eso nunca podemos reconocer si, y hasta qué punto, las categorías habían determinado nuestro conocimiento, llevándolo así a una concordancia con el objeto. El fenómeno de errores comprueba que hay también representaciones que no son determinadas, o sólo lo son parcialmente por las categorías, porque no concuerdan de ninguna manera, o solamente parcialmente, con un objeto. Por consiguiente, ni en el proceso de origen de la representación misma podemos ver si las categorías han hecho sentir su influencia o no. Una evidencia objetiva podría tener algún sentido para N. Hartmann solamente si el conocimiento objetivo pudiera representarse de una de estas dos maneras.

Y así, por fin, se entiende también la polémica de N. Hartmann contra la evidencia, si se exigiera con ella un indicio de la verdad en la imagen del conocimiento, una cualidad que garantiza que la representación es determinada por las categorías.

Y se entiende ahora también la exigencia de la posibilidad de errores, que N. Hartmann formula para todo conocimiento. Es, que no se precisa para el origen de una representación que las categorías hagan sentir su influencia sobre ella, y entonces es necesario, siempre, que la representación no corresponda con el objeto.

Las opiniones de N. Hartmann sobre la determinación de la representación y del objeto por categorías distintas de ambas, abren paso para la posibilidad de una imagen falsa del conocimiento. Y al mismo tiempo coartan el alcance de un conocimiento seguro y perfecto al campo de una experiencia posible, o mejor dicho, a un pragmatismo empíricamente seguro. No nos queda ninguna otra posibilidad de acertar si, y hasta qué punto, hay un núcleo objetivo en el fondo de la representación.

Por ello debemos comenzar por la determinación del concepto del conocimiento, para no ser impedidos de antemano, por las suposiciones de N. Hartmann, de llegar al concepto verdadero de la evidencia. Según la opinión de N. Hartmann el conocimiento es esencialmente un producir; quiere decir productividad con referencia a la representación, y por esto queremos ahora ocuparnos de esta imagen del conocimiento más detalladamente.

También los escolásticos hablan de la imagen del conocimiento. Pero, como para ellos el conocimiento no es lo mismo que para N. Hartmann, se debe esperar igualmente la mayor diferencia en cuanto a la representación. Consideremos, pues, esta cuestión más detalladamente, comenzando por la fenomenología de N. Hartmann.

Refiriéndose a la realidad de la imagen del conocimiento, N. Hartmann dice, que ésta no existe todavía conscientemente en el acto simple y no-reflejo del conocimiento. No obstante pertenece la representación, sin duda alguna, al fenómeno del conocimiento. « El conocimiento es, en cuanto es fenómeno de la conciencia, en general, conciencia pura del objeto »<sup>192</sup>. La imagen

<sup>192</sup> *Metaph. Erk.* 44.

« solamente un medio de comprender el objeto, es como el enfoque de la vista hacia un objeto »<sup>193</sup>. « La cual desaparece ante el peso del objeto »<sup>194</sup>. Se llega a una conciencia de la imagen del conocimiento solamente en una reflexión sobre el conocimiento mismo. Y aquí solamente si se reconocen errores o equivocaciones. Es, que « donde quiera que haya una comprensión real (verdadero conocimiento) también son idénticos el objeto intencional y el real, y permanecen opuestos sólo según su modo de ser, y por eso es natural que pueda desaparecer, deslindada la diferencia entre ambos, solamente allá donde la comprensión siente sus límites (cualesquiera que sean), o lo que es lo mismo: allá, donde comienza el error y donde la conciencia del error se rectifica. Solamente en tal límite puede aparecer el dualismo, porque sólo aquí se separan en cuanto al contenido »<sup>195</sup>. Se entiende por qué N. Hartmann atribuye a este fenómeno del error « importancia central »<sup>196</sup>, teniendo en cuenta que es su argumento principal para la existencia de la imagen del conocimiento; la cual no sólo considera como fenómeno, sino, que también, en oposición con los fenomenólogos, la representa como existente en todo conocimiento, aun cuando no aparezca como en el caso del error ya establecido. Del hecho de que la imagen pertenece a todo conocimiento, se infiere, según N. Hartmann, « que en verdad no todo conocimiento contiene errores, pero sí, que todos conocimiento puede contenerlos, y por lo tanto que pertenece a la naturaleza de toda la percepción el poder ser corregida »<sup>197</sup>. Y más: N. Hartmann no sólo pide la imagen en todo conocimiento, sino, que « necesariamente lo tercero, en todo conocimiento, ya está intercalada en la relación sujeto-objetiva; esto significa que la « imagen » o la « representación » es una *parte esencial* y necesaria en la relación del conocimiento »<sup>198</sup>. « Representación es el sistema de la relación con lo conocido »<sup>199</sup>. Esta afirmación de que la imagen pertenece a « todo conocimiento » nos parece dudosa. Si quiere decir que N. Hartmann ya lo exige para la

<sup>193</sup> *Ibid.* 44.

<sup>194</sup> *Ontologie.* 271.

<sup>195</sup> *Met. d. Erk.* 44.

<sup>196</sup> *Ibid.* 111.

<sup>197</sup> *Ibid.* 45.

<sup>198</sup> *Ibid.* 46.

<sup>199</sup> *Ibid.* 202.



simple comprensión del objeto, la *simplex apprehensio*, sería de consecuencias decisivas para toda su teoría del conocimiento.

No es de extrañar que la exigencia de la imagen en todo conocimiento encontrase enérgica protesta de parte de los fenomenólogos; es la antítesis de las opiniones de ellos. La disputa comenzó con una réplica a la primera edición de la «*Metaphysik der Erkenntnis*», dirigida personalmente por P. F. Linke a N. Hartmann. En la segunda edición N. Hartmann la analizó detalladamente; y entonces Linke, como respuesta, publicó un artículo separado en el *Philosophischer Anzeiger*, llamado «*Bild und Erkenntnis*» (Imagen y Conocimiento).

La polémica trata en primer término del argumento principal de N. Hartmann: el fenómeno de error. Linke no lo discute, como tal, sino que le niega la fuerza demostrativa. Sobre todo subraya, que «no es verdad que pertenezca a la naturaleza de toda la percepción el poder ser corregida. Y esto por la razón más simple del mundo: porque hay también percepciones correctas»<sup>200</sup>. Además dice Linke que se trata de la equivocación, también conocida en otras ocasiones, de la palabra «poder». Es, que ésta puede significar tanto la posibilidad genuina y objetiva, «como también la teoría de la modalidad del juicio problemático»<sup>201</sup>. Naturalmente, con la exclusión real de una conciencia de una imagen, no se excluye también la imagen misma, sin más. Naturalmente, N. Hartmann no quiere afirmar tampoco que existan «percepciones correctas» en ningún caso. Lo que quiere decir es nada más, que jamás podemos estar absolutamente seguros de la rectitud de un conocimiento, en el sentido de que una equivocación en él sea excluida por principio. Pero también a esto se opone Linke con toda razón. Con esto está de acuerdo con la filosofía Aristotélico-escolástica, según la cual la *simplex apprehensio*, la percepción simple del objeto, no puede ser falsa. Es que, o percibe realmente aquel objeto, o no. Pero en este caso no es tampoco conocimiento falso, sino nada más que un no-conocer el objeto. La contradicción entre verdadero y falso se encuentra solamente en la comprensión de lo apercibido por la *simplex apprehensio*, en el juicio de lo dado por el simple conocimiento. Aquí no se trata más de entender o no-entender,

<sup>200</sup> *Philos. Anzeiger* I, 2 (1926) 347.

<sup>201</sup> *Ibid.* 349.

sino de entender correcta o incorrectamente. Y Linke piensa poder suponer que también N. Hartmann, el cual habla a menudo de equivocaciones y errores indistintamente, se refiere solamente a juicios sobre lo dado y no a la comprensión propia. En realidad N. Hartmann dice una vez: «Se junta a lo simplemente comprendido... la opinión —práctica o teórica— sobre lo comprendido. Esta puede ser exacta o no»<sup>202</sup>. Entonces no se puede desmentir a Linke cuando dice, en cuanto se «trata nada más que de juicios falsos, todo esto no tiene ninguna importancia para nuestro razonamiento: porque no queremos saber nada de juicios, sino sobre la condición de todos los juicios: esto es los objetos mismos *dados* que juzgamos. De ellos queremos saber si se les comprende directamente o por imágenes mediadoras del conocimiento»<sup>203</sup>. Pero sea como fuere, es seguro que N. Hartmann ve en la imagen una parte esencial del conocimiento, y que las exposiciones de Linke demuestran que no basta el argumento del error para comprobar esta tesis.

Pero Linke nos trae también un argumento positivo, comprobando que la imagen no pertenece a la naturaleza de todo conocimiento. Por el análisis del concepto de la imagen llega a la formulación siguiente, por cierto un poco complicada: «Una imagen es un objeto por cuya percepción (o comprensión) me imagino otro objeto, que le es idéntico, en ciertas (y en alguna manera esenciales) cualidades, que le son propias, entrando al mismo tiempo exactamente esta cualidad, a formar parte del objeto imaginado»<sup>204</sup>. Lo importante de esto está para nosotros, en el hecho de que Linke atribuye a la representación una «importancia central para la función de la imagen», que «el copiar sería posible por el representar, y no viceversa», y que por consiguiente «la teoría que quiere basar las representaciones en imágenes, comete un círculo vicioso»<sup>205</sup>. Con este argumento positivo Linke quiere también comprobar solamente que la imagen del conocimiento no pertenece a su naturaleza. Y en cuanto a esto, estamos completamente de acuerdo con los fenomenólogos.

El mismo N. Hartmann no puede ser consecuente en su

<sup>202</sup> *Met. d. Erk.* 45.

<sup>203</sup> *Philos. Anzeiger* I, 2 (1926) 438.

<sup>204</sup> *A. a. O.* 314.

<sup>205</sup> *A. a. O.* 321.

exigencia de que en el conocimiento deba existir siempre una imagen. Dice él que la imagen se manifiesta en una reflexión teórica del conocimiento. « En esta reflexión se convierte en « objeto de un segundo conocimiento »<sup>206</sup>. Y en la « *Metaphysik der Erkenntnis* »: « Al decir... la conciencia logra comprender siempre únicamente su contenido propio, queremos decir la comprensión directa de la imagen inmanente, o de la representación »<sup>207</sup>. Ahora bien, si N. Hartmann quiere ser consecuente, debe lograr este conocimiento de la representación por intermedio de una nueva representación. Pero entonces para ésta vuelve la misma posibilidad del conocimiento por otra representación, y así in infinitum.

Por eso, admitiendo que el argumento del error en N. Hartmann comprueba, contra los fenomenólogos, que realmente existe una imagen del conocimiento, sin embargo nosotros no podemos estar de acuerdo con él cuando extiende la posibilidad del error a todo conocimiento, llegando así a exigir tal imagen para todo conocimiento, como parte esencial de él.

Uno que sea tan riguroso con las consecuencias de sus principios, como N. Hartmann, a pesar de ocasionales inconsecuencias, se ve dificultado a cada paso para hallar una solución satisfactoria para el problema del conocimiento. Y en realidad, N. Hartmann profesa con esta doctrina el nominalismo. El orden del conocimiento y el orden del ser quedan separados irremediablemente, si la imagen se interpone entre ellos como tercer elemento. Así la representación tiene completamente otro sentido del de la filosofía escolástica, según el cual en la imagen sigue viviendo la comprensión directa y esencial, como su alma. Pero para N. Hartmann no es nada más que un mero indicio en orden al objeto.

Todo esto aparece más claro acordándonos que N. Hartmann propone el « puente » puramente ontológico de la trascendencia, en base de la inmanencia del ser, de objeto y de sujeto. Bien entendido, la trascendencia no está franqueada, sino más bien anulada. Y no obstante, el sujeto conociente y el objeto conocido se enfrentan otra vez como seres heterogéneos, totalmente como otros seres.

<sup>206</sup> *Ont.* 155.

<sup>207</sup> *Met. d. Erk.* 317.

Asimismo el conocimiento *a posteriori* exige que el objeto sea apercibido antes de que se represente en la imagen interior, en la *species expressa*. Además hay también aquí un paralelismo no explicado entre la representación en la conciencia espiritual y la impresión exterior de los sentidos. Es cierto, que N. Hartmann ve claramente el problema en esto, que la sensación « junta dos mundos fundamentalmente diferentes, el físico y el psíquico »<sup>208</sup>, entre los cuales se abre para nuestro comprender un hiatus irrationalis<sup>209</sup>, pero a pesar de todos sus serios empeños alrededor de este problema no avanza ni un paso. El fundamento puramente ontológico... y al mismo tiempo irracional metafísica y metapsíquicamente, como se tiene que entender, según él, aquella « unidad incomprensible a secas »<sup>210</sup>, significa una imposibilidad interna, o implica por lo menos el mismo problema, por la unión, exigida por ella, entre lo psíquico y metapsíquico.

Referente al conocimiento *a priori*, la unión ontológica de la transcendencia, según N. Hartmann, se apoya conscientemente en la doctrina de Leibniz. « La oscuridad » de la mónada y la « falta de la correlación directa con otras mónadas » las tiene por el « único punto arriesgado, metafísicamente superfluo »<sup>211</sup> en la teoría del conocimiento de Leibniz. Pero, ¿ha corregido esta oscuridad N. Hartmann? Su unión ontológica con el mundo transcendental deja intacto, como ya hemos visto, justamente esta peculiaridad específica de la relación del conocimiento. Y sin embargo, N. Hartmann solamente por intermedio de ella, puede hacer comprender un conocimiento *a priori*, el cual tiene sólo un « motivo externo » en los casos singulares<sup>212</sup>; y más: debe « no obstante, conocer la naturaleza de las cosas en el prescindir de ellas »<sup>213</sup>.

Debe llamar la atención que N. Hartmann no se desconcierta ante su exigencia de una imagen como parte esencial de todo conocimiento, aunque sus investigaciones le acerquen a menudo a problemas, por los cuales debería ser llevado casi a otra pista:

<sup>208</sup> *Met. d. Erk.* 375.

<sup>209</sup> *Ibid.* 377.

<sup>210</sup> *Ibid.* 378.

<sup>211</sup> *Ibid.* 348.

<sup>212</sup> *Probl. d. Apr.* 10.

<sup>213</sup> *Ibid.* 18.

Así por ejemplo, se ocupa detalladamente del progreso del conocimiento, de la tendencia de la imagen a adaptarse al objeto, en la cual « se contiene la tendencia de elevar la contraimagen a la copia »<sup>214</sup>. Las dos instancias explican ahora la conciencia de la inadecuación por sus divergencias. Pero esto no basta para completar la imagen. Se exige además la comprensión anterior de indicios los cuales serán insertados entonces en la imagen, en la cual hacían falta anteriormente.

Especialmente el concepto de la intuición estigmática llevaba a N. Hartmann a conclusiones que le debían hacer reflexionar. El ve que la intuición estigmática es un « penetrar » hacia el objeto<sup>215</sup>, la llama una « relación fundamental de la espontaneidad »<sup>216</sup>, una « cercanía interna del objeto al sujeto »<sup>217</sup>, « un lindar directo y hacerse sentir para la conciencia »<sup>218</sup>. La trascendencia en la intuición estigmática está « completamente contraída a su última expresión... casi como la distancia sujeto-objeto en el status evanescens »<sup>219</sup>. Aquí N. Hartmann hubiera podido llegar a otra unión con el mundo trascendental, diversa de su unión puramente ontológica. Pero en realidad su última palabra es: « El « penetrar » de la intuición hasta el objeto es el enigma que no tiene solución »<sup>220</sup>.

Pero este « enigma insoluble », ¿no es en el fondo el problema principal del conocimiento? En otro lugar, N. Hartmann mismo dice que la transcendencia puede ser cuantitativamente mayor o menor, mientras cualitativamente permanece la misma. Entonces, él que debe dejar como completamente « insoluble » el enigma de la « cercanía », se hace sospechoso de que no ha solucionado el problema del conocimiento, o más aún, lo ha « ocultado », para usar una expresión del mismo N. Hartmann.

Y más: según N. Hartmann, la identidad del conocimiento a priori con su objeto se basa por fin solamente en el hecho de que el conocimiento, lo mismo que lo conocido, son determinados por la misma categoría, entonces resulta enigmático cómo y por-

<sup>214</sup> *Met. d. Erk.* 429.

<sup>215</sup> *Ibid.* 517.

<sup>216</sup> *Ibid.* 512.

<sup>217</sup> *Ibid.* 512.

<sup>218</sup> *Ibid.* 511.

<sup>219</sup> *Ibid.* 520.

<sup>220</sup> *Ibid.* 517.

qué ciertos objetos pueden estar « más cerca » de la conciencia que otros.

En todo caso debe extrañar que N. Hartmann, mientras se acerca tanto a una comprensión verdadera de la naturaleza, no parece pensar en su posibilidad en ningún momento. Pero esta su actitud no es nada más que la consecuencia de sus suposiciones ontológicas de su teoría del conocimiento, o sea de la negación de la racionalidad del ser. Es cierto que sin ésta cada comprensión de la naturaleza es ininteligible. En consecuencia, nosotros tenemos que ocuparnos ahora de estos principios ontológicos. Pero antes de poder reconocer algo sobre la racionalidad del ser o la unidad de pensar y ser, tenemos que discutir con N. Hartmann sobre la unidad del ser, en que se basa aquella unidad.

#### 4. MONISMO. — PLURALISMO

La filosofía Aristotélico-Tomista no enseña la identidad total del pensar y del ser. Conoce muy bien la diferencia entre *modus essendi* y *modus cogitandi*. Pero ésta no toca la proporcionalidad de pensar y ser. Por consiguiente, un ser en tanto es ser, en cuanto es cognoscible y viceversa en tanto es cognoscible, en cuanto es ser. Pero esto quiere decir, que un ser, cuanto más actual, cuanto más realmente es ser, debe ser tanto más espiritual, tanto más inmaterial, por ser más inteligible. Lo absolutamente incognoscible no sería entonces ningún ser, y, porque lo incognoscible, como tal, debe ser lo más material, la materia pura sería incognoscible, y por consiguiente lo menos ser. Cuanto más material es un ser, tanto menos es ser. « El grado de la actualidad es, por consiguiente, un grado de la inmaterialidad y de la inteligibilidad »<sup>221</sup>. Todo el cosmos aparece como un mundo dividido en muchos grados del ser. Los grados particulares se ordenan como aproximaciones al ser absoluto.

Ahora bien, N. Hartmann llega al resultado exactamente opuesto, o mejor dicho, él propone exactamente lo contrario de lo dicho, como base ontológica o realidad para la metafísica del conocimiento. El ser inmaterial es, según él, el grado más débil de todos los grados del ser. « El espíritu es lo más débil en todo

<sup>221</sup> G. SOBRINGEN, *Zum arist. Met. Begriff.* 34.

el cosmos del ser. La categoría más alta es... siempre la más determinada, más dependiente y en este sentido más débil »<sup>222</sup>. Detrás de las « teorías metafísicas, que niegan el tiempo al espíritu, se oculta o el dogma de la inmortalidad o el ignorar de la individualidad ». Y además, esta opinión se basa siempre en el « sentimental juicio apreciativo... lo « eterno », como tal, es lo más alto y perfecto. Y aquí estaría probablemente todo el terreno propio del cual nace toda manera de semejante imaginación. Pero con todo esto se ha alejado enormemente de lo objetivo — tan lejos que ya no puede tomarlo en cuenta, científicamente »<sup>223</sup>.

Pero con todo esto, N. Hartmann no quiere declararse partidario del materialismo o del naturalismo. Esto sería un « monismo », y según N. Hartmann tenemos que reconocer y dejar en pie un « pluralismo », una multitud de grados del ser como última realidad, como por ejemplo, los grados de lo material, de lo orgánico, de lo psíquico y de lo espiritual. Como « ley fundamental y categórica » impera entre estos grados, según N. Hartmann, « la ley de la fuerza ». Esta dice, que « en los grados del mundo cósmico... el grado más inferior siempre es la base del grado superior... las categorías más bajas son las más fuertes »<sup>224</sup>. Hasta aquí las opiniones de N. Hartmann apuntan claramente en la dirección del materialismo: la « ley de la fuerza » no significa nada más, en el fondo, que la « unión hipostática de la materia prima con la posibilidad del ser escalonándose de abajo a arriba, y transformándose siempre en un elemento más transparente y más fino »<sup>225</sup>. Aquí está también la última explicación y motivación porque el ser, es decir, lo irracional, es ajeno, hasta contrario, a poder ser conocido, tal como lo entiende N. Hartmann.

Pero N. Hartmann quiere evitar al materialismo, como ya he dicho, como un monismo insostenible, como una « degradación »<sup>226</sup>, una « humillación del espíritu que llegaría a ser nada más que un elemento de la materia »<sup>227</sup>. Existe, según N. Hart-

mann, una relación de la « ley de la fuerza » con la « ley de la libertad », según la cual la dependencia del grado más alto del ser no significa, al mismo tiempo, ningún debilitamiento de su autonomía »<sup>228</sup>. « El hecho nuevo, que empieza otra vez con cada grado, no es nada más que la independencia o « libertad » de las categorías superiores sobre las inferiores... La ley de la fuerza y la de la libertad forman juntas una relación insoluble, completamente uniforme; y más: en el fondo forman una sola ley categórica, que domina en el reino de los grados del mundo de abajo hasta arriba »<sup>229</sup>. Esta ley de la libertad o « ley del hecho nuevo » pone ahora, según N. Hartmann, « un límite absoluto a todo desconocimiento materialista, biologista y también psicologista, del ser espiritual »<sup>230</sup>.

Pero parece, que ni a N. Hartmann mismo se ocultaba que esta ley de la libertad no basta para satisfacer todas las realidades. ¿Cómo puede el espíritu, el cual, según la ley de la fuerza, es lo más débil en todo el mundo del ser, también ser de una potencialidad, intangibilidad y majestad, que ni el ser más inferior le puede hacer nada, lo que se demuestra por de pronto en el hecho de que nada puede forzar la voluntad libre espiritual, si ella misma no lo quiere?

En su artículo « Kategoriale Gesetze » N. Hartmann todavía sostiene la « ley de la repetición », la que dice: « Un elemento categórico, que ha aparecido por una vez en un grado, no desaparece más arriba en la serie de los grados, sino aparece siempre de nuevo »<sup>231</sup>. En su libro posterior, « Das Problem des geistigen Seins », N. Hartmann corrige esta afirmación en el sentido de que no se puede comprender completamente « como homogénea, toda la relación ontológica de los grados ». Así llega a distinguir en el ser « grados de superposición » y « grados de juxtaposición ». La superposición de los grados quiere decir que sobre el grado inferior se basa el grado superior de tal modo que los grados inferiores del ser no vuelven a aparecer en su totalidad. En tal relación de una mera superposición se enfrenta ya lo psíquico, y más lo espiritual, a lo orgánico, mientras lo orgánico frente a lo material se encuentra en una relación más bien de

<sup>222</sup> *Kategoriale Gesetze*. 248.

<sup>223</sup> *Problem des geistigen-Seins*. 73 s.

<sup>224</sup> *Ibid.* 15.

<sup>225</sup> SOEHNGEN, *Sein u. Gegenstand*. 4.

<sup>226</sup> *Kateg. Gesetze*. 219.

<sup>227</sup> *Probl. d. geistig. Seins*. 13.

<sup>228</sup> *Probl. d. geistig. Seins*. 15.

<sup>229</sup> *Ibid.* 16.

<sup>230</sup> *Kateg. Gesetze*. 245.

<sup>231</sup> *Ibid.* 234.

una « iuxtaposición »<sup>232</sup>. Y con esto queda entendido que lo espiritual lleva una vida independiente en sí mismo, aún basándose en la vida orgánica, lo que quiere decir que también en este caso no está ligado « subiective », sino sólo « obiective » con lo orgánico, que es lo sensual. Pero de esto se deduce además, que el espíritu está ligado a la materia, sólo en cuanto es espíritu imperfecto, y no en cuanto es espíritu como tal, y que el espíritu perfecto es superior a la materia, « subiective » y « obiective », y que el ser inferior no puede afectar de ningún modo, ni directa, ni indirectamente, a este espíritu perfecto y puro: es un ser absolutamente poderoso y todopoderoso. Y de esto resulta, como consecuencia ulterior, un monismo: todo ser se reduce últimamente a un principio únicamente espiritual y personal. Por consiguiente, la « ley fundamental y categórica » de N. Hartmann se ha « comprobado como la exacta inversión de las relaciones reales del ser »<sup>233</sup>. Mientras se ponga al lado de la ley de la libertad una ley de fuerza como correlación necesaria, no se puede evitar un materialismo. El pluralismo de N. Hartmann es insostenible: las realidades, en las cuales él quiere basarlo, son nada más que puros hechos y de ninguna manera las necesidades y leyes del ser, las cuales N. Hartmann ve en estos hechos, lo que él ve e interpreta de una manera inexacta.

Habiendo así examinado la relación entre los varios grados del ser real, débese todavía aclarar la relación que existe entre pensamiento y ser. En el curso de este estudio deberá decidirse si se puede justificar la exigencia de un ser ideal la lado de uno real.

## 5. LA RACIONALIDAD DEL SER

Todo examen filosófico tiene que comenzar, según N. Hartmann, con la « fenomenología »; hecho esto, se ha de pasar a la elaboración de las « aporías » que están dentro de la fenomenología, y únicamente se puede establecer una teoría cuando ella es exigida por las aporías y, por lo tanto, últimamente por el fenómeno. « Lo decisivo para la solución del problema es, enfocarlo bien. En cambio, para la posición del problema es impor-

<sup>232</sup> *Probl. d. geist. Seins*, 57 s.

<sup>233</sup> H. KUHAUT, *problem de erk. Realismus*, etc. 101; a todo esto, págs. 96-103.

tante, otra vez, la comprensión del fenómeno como resultado »<sup>234</sup>. La fenomenología debe « prescindir de toda posición problemática »<sup>235</sup>, de clase de teorías y soluciones anticipadas<sup>236</sup>. Es « ciencia del ser puramente descriptiva » y tiene el deber de hacer las « comprobaciones determinando y formando los problemas »<sup>237</sup>. Luego, « aporía » y teoría tienen que ajustarse siempre al dado fenomenológico. En esto estamos completamente de acuerdo con N. Hartmann. Toda ciencia, que quiere elaborar una construcción meramente problemática, ha de seguir según el orden: fenómeno, « aporía », teoría.

Tampoco en cuanto a la racionalidad del ser se debe perder de vista el fenómeno. N. Hartmann seguramente tenía la intención de tenerlo presente en su teoría. Ahora veremos si ha logrado realizar esta intención y satisfacer el fenómeno en cuanto a la racionalidad del ser.

Opina que solamente una racionalidad parcial del ser es manifestada por el fenómeno. Distingue primeramente entre categorías del conocimiento y del ser. Estas últimas se dividen otra vez en categorías del ser real y del ser ideal. Y así tenemos tres clases de categorías.

Sobre todo, N. Hartmann subraya que en ninguna de estas tres clases, el concepto desconocido es lo mismo que incognoscible o irracional. En cada clase existe todavía entre lo conocido y lo incognoscible, lo cognoscible<sup>238</sup>. Esto comienza en el límite del mundo objetivo y finaliza en el límite del mundo inobjetivo, a secas. El límite del mundo objetivo o conocido siempre puede ser ensanchado hasta el mundo inobjetivo.

Los límites de lo cognoscible son idénticos en todos los lugares con los límites de las categorías del conocimiento. Pero estas mismas van más allá de los límites de lo cognoscible en su clase, quiere decir « las categorías del conocimiento y el conocimiento de las categorías »<sup>239</sup> no son idénticos. También hay principios irracionales del conocimiento. De la misma manera también van más allá de los límites de lo racional, los principios

<sup>234</sup> *Met. d. Erk.* 37.

<sup>235</sup> *Ibid.* 37.

<sup>236</sup> *Ibid.* 37.

<sup>237</sup> *Ibid.* 75.

<sup>238</sup> *Ibid.* 197 s.

<sup>239</sup> *Ibid.* 252.

del ser, en la esfera ideal como también en la real. Dentro de lo cognoscible, el reino de lo ideal no es idéntico con el de moral, vale decir, hay categorías reales cognoscibles que no corresponden a categorías cognoscibles ideales y viceversa. En el primer caso tenemos puro conocimiento real y en el segundo puro conocimiento ideal.

La racionalidad permanente de todo ser, rechaza N. Hartmann como racionalismo<sup>240</sup>, como ego-centrismo<sup>241</sup>. Es que supone un idealismo metafísico, una veritas ontológica. Y N. Hartmann tiene que negar este idealismo metafísico junto con el noético. Es que no ha penetrado hasta una claridad completa en su entendimiento de la espontaneidad como un comprender. Lo mismo que para Kant, también para él es productividad, cierto que no en cuanto al objeto, sino sólo en cuanto a la imagen, pero en todo caso no es comprensión sino productividad. Pero mientras conocer es producir, es imposible llegar a la metafísica verdadera del conocimiento, porque con esto el idealismo metafísico y el noético se hacen idénticos o por lo menos inseparables. Y viceversa, el realismo noético se vuelve idéntico con el realismo metafísico, quiere decir que llegamos al materialismo. Y por eso llega N. Hartmann, por la «inmanencia del pensar en el ser»<sup>242</sup> con que quiere superar la inmanencia «ego-céntrica»<sup>243</sup> del conocimiento del ser, solamente a un subjetivismo unilateral en un objetivismo igualmente unilateral.

Pero si se reconoce a la espontaneidad como la capacidad de la comprensión directa del ser, entonces esto quiere decir que pensar y ser pueden formar una unidad, aunque solamente intencional. Y de esta unidad intencional en el conocimiento del ser creado, podemos llegar con ayuda de la analogía entis hasta la unidad real entre pensar y ser en el conocimiento divino. Como conocer perfecto, éste siempre es conocer actual, es decir actus purus. No hay separación entre pensar y ser, entre sujeto u objeto, porque esto sería potencialidad. «El ser es completamente pensar y el pensar es completamente ser»<sup>244</sup>. La unidad entre los dos está en el conocer siempre actual del intellectus

<sup>240</sup> *Ibid.* 23, 83, 180 s., 213 s., 346.

<sup>241</sup> *Ibid.* 277.

<sup>242</sup> *Ibid.* 276.

<sup>243</sup> *Ibid.* 277.

<sup>244</sup> SOEHNGEN, *Sein u. Gegenstand.* 270.

infinitus; no es una identidad intencional, sino real; una identidad absoluta entre sujeto y objeto, y no sólo una mera relación entre sujeto y objeto. Sujeto y objeto son una sola cosa, subjetivismo y objetivismo coinciden completamente.

Si empero hablamos de un intelecto creador, esto no se puede entender de manera que este intelecto produzca algo por su conocer, de que sea creador. El ser creado no puede ser producto del divino conocer, es más bien producto de la voluntad divina. En el conocer divino que se identifica, como hemos visto, con su esencia, tiene el ser creado su ratio, el fundamento de su taleitas. Y de esta manera el conocer divino no es creador, pero sí es conocer normativo. Todo ser tiene que ser una imagen del ser divino, aunque es una imagen débil. No puede ser ajeno, y menos contrario a ser conocido, porque en tal caso sería un ser contra o ajeno al ser.

## 6. TRANSCENDENCIA Y GRADOS DE INMANENCIA

N. Hartmann basa la transcendencia en la inmanencia del ser. También la escolástica funda este problema en una inmanencia ontológica, pero no entiende con ésta la inmanencia del conocimiento en el ser según N. Hartmann, ni tampoco la inmanencia subjetiva-idealista de todo ser en el sujeto que conoce, sino la inmanencia con que un ser tiene conciencia de su propio ser. Entre la sola inmanencia del pensamiento como la encontramos en el extremo idealismo, y la sola inmanencia del ser del pensamiento, que es la finalidad del extremo realismo en la «Metaphysik der Erkenntnis», hay un medio, que neutraliza los dos puntos de vista en su unilateralidad: la inmanencia del ser, con que un ser tiene conciencia de su propio ser y con que siempre vuelve en toda su actividad a sí mismo, desprendiéndose así de las cosas y objetos, y conteniéndolos enfrente o como objeto. La inmanencia más fuerte del ser da la transcendencia mayor del conocimiento (en su sentido positivo); cuanto es más concentrada la inmanencia del ser de un ser espiritual, tanto más patente es su conocimiento para el ser.

Así como se actúa la conciencia de nosotros mismos únicamente por medio del conocimiento del mundo exterior, y no existiría ninguna conciencia humana sin el mundo exterior; así

también se perfecciona nuestra percepción directa de las cosas solamente en la conciencia reflexa de nosotros mismos; lo que equivale a decir que nosotros, los seres humanos, no tendríamos ninguna concepción de las cosas sin la conciencia de nosotros mismos. La manera receptiva de nuestro conocimiento, como se manifiesta especialmente en la percepción de las cosas y en el carácter reflexivo de la conciencia de nosotros mismos, no excluye de ningún modo una espontaneidad reactiva de nuestro sujeto por la conciencia de sí mismo. Sería inútil que el mundo objetivo pudiese ejercer una actividad en nosotros mismos, si por parte de nuestro ser no correspondiese al mismo tiempo la capacidad de nuestro Yo de transformar las impresiones recibidas por el objeto. El conocimiento de los objetos es nada más que la conciencia propia despertada por el mundo exterior en cuanto ella se encuentra frente a éste último. El acto de la conciencia propia se realiza como reacción a las impresiones recibidas por las cosas, y se representa objetivamente como conciencia de los objetos, como conciencia del ser que se enfrenta a mi mismo o a mi Yo. Como seres receptivos e intelectuales, tenemos la conciencia de nosotros mismos solamente en y con la conciencia del objeto; y como seres espirituales, reactivamente espontáneos, tenemos nuestra conciencia del objeto solamente en y con la conciencia de nosotros mismos.

Esto no quiere decir que haya en el conocer real un conocimiento puro de lo exterior o de sí mismo. En este sentido «real» es solamente la dependencia mutua y total de nuestros modos del conocimiento. Sin nuestra conciencia de nosotros mismos, nuestro conocimiento del mundo exterior se realizaría de una manera completamente distinta. Sin la conciencia humana de *sí mismo* no puede haber una conciencia del *objeto* como es propio del hombre.

El animal no tiene «objeto», de la manera que lo concibe el hombre. El animal tiene la cabeza metida en las cosas, está completamente adentro de ellas. Para el animal las cosas son como un río en el cual nada como un pez, completamente sumergido y sin poderse levantar por encima de él. También el hombre nada en el corriente de los objetos mundiales y de los acontecimientos; también él está sumergido en ellos y es llevado por su corriente; pero su conciencia de sí mismo puede levantarlo sobre

el caudal y surgir de él, no obstante que ésta casi penetra y se infiltra en el hombre como los acontecimientos y procesos, en su propio ser, en su propia conciencia.

La conciencia sola no basta todavía para la conciencia de los objetos. En la categoría humana de la perfección del ser encontramos, por primera vez, lo que se exige para ella, o sea el espíritu en el pleno sentido de la palabra, lo inmaterial, del que es propio algo más que la pura existencia o el puro experimentar los acontecimientos. El espíritu puede casi separarse de lo material, puede estar por encima de él.

La conciencia de los objetos se refiere a la percepción del propio espíritu o su ser objetivo, es solamente posible por la auto-comprensión inmanente del ser que conoce, o sea su conciencia de sí mismo. La inmanencia del Yo del espíritu humano objetiva al mundo. Este mundo existe también sin espíritu y sin conciencia de sí mismo. Por consiguiente, la conciencia del objeto no se origina en la conciencia del Yo en el sentido idealista, como si el mundo fuese solamente «mi voluntad y mi imaginación», sino en este sentido más profundo de la inmanencia del ser, que es propia del espíritu. Lo primero, ontológicamente, es por consiguiente la conciencia de sí mismo en este sentido. La percepción propia del objeto ocupa el segundo lugar, ontológicamente <sup>245</sup>.

Para el idealismo la conciencia de sí mismo es una cruz, que se suprime o que no se quiere encajar bien en el sistema. Por la tendencia idealista de N. Hartmann se comprende que él no llegue a una solución satisfactoria en la cuestión de la conciencia de sí mismo. Y por eso sus esfuerzos son estériles frente al problema de la trascendencia. Únicamente la inmanencia del ser, que distingue el espíritu de la materia, es la llave de este problema, en cuanto es posible solucionarlo.

<sup>245</sup> Cf. G. SOEHNIGEN, *Sein u. Gegenstand*. 280-288.

## BIBLIOGRAFIA

## 1. Escritos de NICOLÁS HARTMANN.

- a) Obras Mayores, todas en la editorial Walter de Gruyter & Cía., Berlín y Leipzig.

*Grundzuege einer Metaphysik der Erkenntnis*. 2.ª edición 1925.

*Die Philosophie des deutschen Idealismus*.

1.ª parte: *Fichte, Schelling und die Romantik*. 1923.

2.ª parte: *Hegel*, 1929.

*Das problem des geistigen Seins*. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. 1933.

*Zur Grundlegung der Ontologie*. 1935.

*Ethik*. 2.ª edición 1935.

*Moeglichkeit und Wirklichkeit*. 1938.

- b) Artículos.

*Systematische Methode*. En Logos, III. Tuebingen 1912, pág. 121-163.

*Systembildung und Idealismus*. En Philosophische Abhandlungen, Hermann Cohen zum 70. Geburtstage dargebracht. Berlín, 1912.

*Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen*. En Logos, V. Tuebingen 1914-15, pág. 290-329.

*Logische und Ontologische Wirklichkeit*. En Kantstudien XXIV.

*Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*. En Kantstudien, XXIV. 1919

*Aristoteles und Hegel*. En Beitræge zur Philosophie des deutschen Idealismus. Tomo 3.º, 1.º. cuaderno, Erfurt 1923, pág. 1-36.

*Wie ist die kritische Ontologie ueberhaupt moeglich?* En Festschrift fuer Paul Natorp, Berlín, 1924, pág. 124-178.

*Diesseits von Idealismus und Realismus*. En Kantstudien XXIV, 1924, pág. 160-206.

*Kategoriale Gesetze*. En Philosophischer Anzeiger, año 1.º, tomo 2.º, Bonn, 1926, pág. 201-266.

*Max Scheler*. En Kantstudien XXXIII, 1928, pág. 9-16.

*Zum Problem der Realitaetsgegebenheit*. En Philosophische Vortraege publicados por la Kant-Gesellschaft. Cuaderno 32, Berlín, 1931.

*Ueber die Gesamtlage der Metaphysik in unserer Zeit*. En H. Scharz, Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten. Tomo 1.º, Berlín, 1931, pág. 283 y siguientes.

*Recension del libro de W. Sesemann*. «Die logischen Gesetze und das Sein». En Kantstudien XXXVIII, 1933, pág. 227-232.

*Hegel und das problem der Realdialektik*. En Blaetter fuer deutsche Philosophie, IX, 1935, pág. 1-27. En traducción al francés en Revue de Métaphysique et de Morale, XXXVIII, 1931, pág. 285-316.

*Sinngebung und Sinnerfuellung*. En Blaetter fuer deutsche philosophie, VIII, 1934.

*Das problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie*. En Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Berlín, 1935, pág. 223-260.

## 2. Escritos sobre Nicolás Hartmann.

GETZENY HEINRICH: *Vom Wesen zum Sein*. Der Weg der deutschen Philosophie der Gegenwart. Hochland. 34. 1936. Cuaderno 7, pág. 46-62.

GREYER JOSEPH: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Ausfuehrungen zu dem juengsten Buche von Nicolai Hartmann. Philos. Jahrbuch 49, 1936, pág. 3-29, 289-338, 425-465, 50. 1937, pág. 9-67.

GUGGENBERGER A.: *N. Hartmann's Erkenntnis lehre*. En Revue Néoscolastique de Philosophie, Louvain, XXXVII, 1934, pág. 470-472.

GUGGENBERGER A.: *Das Weltbild N. Hartmann's*. In Stimmen der Zeit, Herder, 136, 1939, pág. 21-32.

GUGGENBERGER A.: *Ontologie oder Theologie als Abschlusswissenschaft*. En Stimmen der Zeit, Herder 136, 1939, pág. 78-90.

KLOSTER J.: *Die «kritische» Ontologie N. Hartmann's und ihre Bedeutung fuer das Erkenntnisproblem*. (tesis), Fulda, 1928.

KLOSTERS J.: *N. Hartmann's kritische Ontologie*. En Philosophisches, Jahrbuch 41, 1928, pág. 405-431 y 42, 1929, pág. 25-41.

KOEPFEN GEORG: *Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken*. (tesis), Mainz, 1928.

KUHAUPT HERMANN: *Das problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmann's Metaphysik der Erkenntnis*.

LEPKA A.: *Das Irrationale und seine Bedeutung fuer den erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmann's Metaphysik der Erkenntnis*. (tesis). Manuscrito Gregoriana Romana.

SOBIINGEN GOTTLIEB: *Die Neubegrueundung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis*. En Dyroff etc. Probleme des Gotteserkenntnis. Muenster, 1928, pág. 1-55, esp., pág. 26-32.

WUST PETER: *N. Hartmann's Ethik*. Edición de la Augsburger Postzeitung, sección literaria 4-7, 1931.

GADAMER HANS-GEORG: *Metaphysik der Erkenntnis*. Zu dem gleinamigen Buch von N. Hartmann. Logos XII (1923/24), pág. 340-359.

GUENTER ECKARDT: *Die ontologischen Gundleagen der neueren Erkenntnislehre* (tesis), Halle a. S., 1933.

KNITTERMEYER HEINRICH: *Zur Metaphysik der Erkenntnis*. Kantstudien 30, tomo (1925), pág. 495-514.

LEHMAN GERHARD: *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*. Halle a. S. 1933.

LINKE PAUL F.: *Buld und Erkenntnis*. Ein Beitrag zur Gegenstandsphaenomenologie im kritischen Anschluss an N. Hartmann's Lehre vom Satz des Bewusstseins. Philos. Anzeiger I, 2 (1926), pág. 299-358.

## 3. Otra literatura.

V. DUNIN-BORKOWSKI ST.: *Die «ewigen Wahrheiten» im System des heiligen Thomas von Aquin*. En Stimmen der Zeit, 108, 1925, pág. 31-39.

GEYSER J.: *Auf dem Kampffelde der Logik*. Herder, 1926.

*Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Muenchen, 1909. *Erkenntnis theorie*, Muenster, 1922.



- JOLIVET R.: *Le Thomisme et la critique de la connaissance*, Paris, 1933.
- KLEUTGEN J.: *Die Philosophie der Vorzeit*. Dos tomos, Innsbruck, 1878.
- MARÉCHAL J.: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier I, II, III, V, Louvain, 1922-26.
- NABER A.: *Theoria cognitionis critica*, Roma, 1932.
- PICARD G.: *Reflexions sur le problème critique fondamental*. Paris, 1937.
- Le problème critique fondamental*, Paris, 1923.
- ROLAND GOSSELIN M. D.: *Essai d'une critique de la connaissance*. Paris, 1932.
- ROUSSELOT P.: *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris, 1924.
- SAWICKI F.: *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis*. En *Philos. Jahrbuch* XLI, 1928, pág. 284-300, 432-448.
- SOEHNGEN G.: *Sein und Gegenstand*, Muenster, 1930.
- Zum aristotelischen Metaphysikbegriff*. En v. Rintelen.
- Philosophia perennis*. Regensburg, 1930, tomo 1.º, pág. 27-38.
- Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis*, Muenster, 1928.
- DE VRIES J.: *Denken und Sein*, Herder, 1937.
- WILPERT P.: *Das problem der Wahrheitssicherung bei Thomas v. Aquin*, Muenster, 1926.

## INDICE

Bibliografía .....	6
Prefacio .....	9
Capítulo primero.	
Naturaleza del conocimiento que ha de asegurarse:	
A. Conocimiento en general .....	10
1. La trascendencia .....	11
2. La espontaneidad del conocimiento .....	18
3. La inteligibilidad del ser .....	21
B. Las dos maneras del conocimiento:	
1. Conocimiento real (a posteriori y a priori) .....	27
2. Conocimiento puramente ideal (estigmático y conspectivo) .....	32
Capítulo segundo.	
Naturaleza de la aseguración del conocimiento:	
1. Exposición típica del problema en N. Hartmann y su solución .	84
Capítulo tercero.	
Crítica .....	44
1. El criterio .....	44
2. Las instancias .....	46
3. La imagen del conocimiento .....	47
4. Monismo - Pluralismo .....	55
5. La racionalidad del ser .....	58
6. Trascendencia y grados de immanencia .....	61