

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

9

ENERO-MARZO

1943

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

H. señor Rector:

LIC. RODOLFO BRITO FOUCHER

H. señor Secretario General:

LIC. ALFONSO NORIEGA, JR.

H. señor Oficial Mayor:

LIC. ALFONSO PEDRERO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

H. señor Director Honorario:

DR. ANTONIO CASO

H. señor Director:

DR. JULIO JIMÉNEZ RUEDA

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:

Eduardo García Máynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... \$7.00

Exterior..... dls. 2.00

Número suelto \$2.00

Número atrasado..... \$3.00

Sumario

FILOSOFIA		Págs.
Martín Heidegger	<i>El ser y el Tiempo. Introducción. (II)</i>	3
Emilio Estiú	<i>El Pensamiento de una Philosophia Prima en Nicolai Hartmann. . .</i>	31
José Gaos	<i>Galileo a los Tres Siglos. (II). . .</i>	59
LETRAS		
José Carner	<i>La España de Pérez Galdós. (I). . .</i>	75
Agustín Millares Carlo. . . .	<i>Algunas noticias acerca del escritor do- minico Fray Alonso de Espinosa. . .</i>	85
HISTORIA		
U. von Wilamowitz Moellendorf	<i>El Desenvolvimiento del Espiritu He- lénico. (I)</i>	97
Joaquín Ramírez Cabañas. . .	<i>Un Historiador del Siglo Pasado. . .</i>	121
RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS		
<i>Filosofía</i>		
José Gaos	<i>Diálogos sobre Religión Natural. (Da- vid Hume.)</i>	133
Eduardo García Máynez. . . .	<i>Etica. (Max Scheler.)</i>	137

Letras

José Luis Martínez.	<i>Escritores da Colômbia e Venezuela.</i> (Silvio Júlio.)	141
Agustín Millares Carlo.	<i>9 Poemas Inéditos del P. Juan Luis</i> <i>Maneiro. 1744-1802</i>	144
José Luis Martínez.	<i>Introducción a la Estilística Romance.</i> (Karl Vossler; Leo Spitzer; Helmut Hartzfeld.)	145

Historia

Agustín Millares Carlo	<i>Epistolario de la Nueva España. 1505-</i> <i>1818. (Recopilación de Francisco</i> <i>del Paso y Troncoso.)</i>	151
Ferrán de Pol	<i>La Independencia de México y la Pren-</i> <i>sa Insurgente. (J. M. Miquel i Ver-</i> <i>gés.)</i>	152
Julio Jiménez Rueda.	<i>Gabriel García Moreno y el Ecuador</i> <i>de su tiempo. (Richard Patter.)</i>	154
Agustín Millares Carlo	<i>La Cirugía Mexicana del Siglo XIX.</i> (Rafael Heliodoro Valle.)	156
Noticias		159
Publicaciones recibidas		163

El Pensamiento de una Philosophia Prima en Nicolai Hartmann

Introducción general a su ontología

Los libros de Nicolai Hartmann no deslumbrarán al lector que busque en las corrientes filosóficas contemporáneas actitudes radicalmente nuevas. Lo insólito queda excluido del marco de la filosofía hartmanniana. Su originalidad yace en un segundo plano; depende de la autonomía de su pensamiento, ceñido siempre al fenómeno que estudia. El constante esfuerzo de Hartmann es situarse más allá de toda tendencia filosófica que, como tal tendencia, encauzaría la dirección de su mirada en un sentido limitado.

Estas dos notas: libertad frente a todo sistema filosófico dado de antemano y frente a toda construcción conceptual que se haya logrado con sacrificio de la fiel descripción e interpretación del objeto, constituyen, según Hartmann, el primer momento de su filosofía.¹

Otra nota que encubre su originalidad, pero que redundará finalmente en beneficio de ella, está dada por los problemas que Hartmann somete a reflexión filosófica: son problemas tradicionales. Los temas que constituyen el objeto de sus investigaciones surgen del estudio histórico de las grandes cuestiones del pensamiento filosófico y de la adecuada interpretación de los sistemas del pasado.

Fuera de la consideración estrictamente histórica de la filosofía, podemos distinguir dos posiciones sistemáticas, igualmente unilaterales, de su historia:

En un caso es posible encontrar agotado el dominio de la filosofía en alguna de sus formulaciones clásicas. Son los movimientos de vuelta a sistemas del pasado: neo-escolasticismo, neo-kantismo, neo-hegelianismo, etc. *Hay una indebida reducción del presente al pasado y una incomprensión para la peculiaridad del presente.*

El segundo caso posible consiste en la dirección inversa: dirigirse al pasado desde un sistema actual; medir la vitalidad de lo pretérito por su eficacia en lo presente y con ese criterio determinar en cada caso lo que "hay de vivo y de muerto" en un sistema dado. Vivas son las construcciones del ahora y si las del pasado responden, en parte, anticipadamente a ellas es un indicio de la vitalidad de ciertos núcleos que perduran enquistados dentro de un caparazón de respuestas inactuantes. *Hay una indebida reducción del pasado al presente y una incomprensión para la peculiaridad de lo histórico.*

Muy diferente es la actitud de Hartmann. Dijimos que la materia de su filosofar eran problemas tradicionales; pero la expresión se presta a confusiones. En realidad, los únicos elementos variables —y que en caso de perdurar podrían ser denominados tradicionales— son las soluciones propuestas a lo largo de la historia a determinadas incógnitas siempre idénticas. Ellas constituyen el permanente objeto de la filosofía. No existen, pues, filosofías antiguas y contemporáneas: la filosofía sigue siendo una y la misma, *philosophia perennis*.

Cada pensador aporta un intento de solución a los eternos problemas de la realidad. Cada hombre perteneciente a determinada época, mostrará su pensamiento teñido por las exigencias históricas del momento que le toca vivir. Poseerá además un estilo espiritual que le pertenece con exclusividad y que limitará el horizonte de su experiencia a la perspectiva temporal en que vive. Todo ello constituye lo propiamente *histórico* en lo filosófico. La necesidad de hallar una solución, dentro de los límites harto estrechos de la existencia exigirá que se encuadre lo observado en un sistema personal acorde con la propia índole espiritual que será también pasajera. Pero el problema mismo está, por ser base de esta construcción, más allá de lo construido y de su expresión histórica. Forma el cimiento inmovible sobre el cual se levantan los edificios doctrinales dados históricamente. Los problemas son, pues, lo *supra-histórico* dentro de la filosofía. Tratar problemas tradicionales no significa quedar en lo pasado

por amor a lo tradicional, sino haber sabido aprehender el peculiar elemento filosófico presentado siempre *sub specie aeternitatis*.

La vuelta al pasado no se hace desde un sistema dado —que por ser construcción personal está sometido al cambio—, sino desde problemas que en su permanencia pertenecen tanto al presente como al pasado. Max Scheler consideró que con este método se llega a una deformación de lo histórico, como aconteció con las interpretaciones neo-kantianas de Natorp, Cassirer, etc.² Pero tal riesgo no existe si tenemos en cuenta la distinción que acabamos de establecer. Hay deformación cuando se interpreta un sistema por otro; no la hay cuando desde un punto de vista asistemático se considera la sustancia no sistemática que dió origen al pensamiento estudiado.

Las investigaciones que en este terreno realiza Hartmann son ejemplares. Los grandes pensadores y sus problemas cobran insospechada vida bajo su pluma. Además de un trabajo especialmente dedicado a establecer el fundamento teórico de esta nueva historia de la filosofía (*Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*), ha escrito, entre otros, estudios monográficos sobre Platón (*Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*), Aristóteles (*Aristoteles und Hegel*), Kant (*Diesseits von Idealismus und Realismus*), el idealismo alemán (*Die Philosophie des deutschen Idealismus*) y toda obra es pródiga en reflexiones históricas de indiscutible valor.

Problemas de indudable perduración entran en el dominio abarcado por la ontología. Desde la formulación aristotélica, que en su aspecto formal Hartmann considera insustituible, los problemas ontológicos no han dejado un momento de solicitar la atención filosófica. Pero en los últimos años han surgido obstáculos que impiden la reposición de la clásica ontología en cualquiera de sus formas. Uno de los principales, si no el principal, está dado por las escuelas neo-kantianas. En su afán por restituir a la filosofía su derecho a la existencia, cedieron ante las pretensiones del científicismo y del naturalismo imperantes abandonando como un barco que está por naufragar una buena parte de su contenido. Y en un esfuerzo desesperado por salvar a la filosofía del naufragio, arrojaron por la borda a la tradicional ontología. El conocimiento científico natural pretendía ser el único conocimiento con validez ontológica; si la filosofía no era otra cosa que ontología, quedaba disuelta y condenada a ser sierva de la ciencia. Pero en el reino de la filosofía, además de la ontología, había otras pro-

vincias. Kant las había fijado de una vez para siempre. Volver a él y continuar un movimiento tanto tiempo paralizado equivalía para la época a retornar a la pérdida autoconciencia de la filosofía como esfera independiente de conocimiento.

Cuando Kant comienza a filosofar críticamente se le presentan dos hechos incuestionables. Por una parte el incesante desarrollo y progreso del saber científico-natural, del saber limitado a las determinaciones concretas del ser, y ante un caótico cúmulo de opiniones sobre la naturaleza del ente en general. Ambas formas de conocimiento se habían desarrollado mediante el ejercicio de la misma facultad: la razón. Los resultados logrados, tan diversos en uno y otro caso, demostraban a las claras que había un uso legítimo de la razón —en cuanto se aplicaba al ser estrictamente determinado, es decir, a los fenómenos tal como la ciencia los estudiaba— y un uso que iba más allá de su auténtica y justa capacidad de conocimiento. Sobre el supremo objeto de la ontología, el ente en cuanto ente, sólo caben afirmaciones carentes de rigor científico. Hay, pues, una inesperada inversión del pensamiento aristotélico. Lo que en éste era “opinión”, conocimiento empírico de la experiencia, se convierte, mediante la fundamentación crítica, en saber propiamente dicho. La forma más alta de conocimiento, según Aristóteles, la penetración especulativa del ente, es ahora saber opinable.

Puesto que el examen crítico que fundamenta la validez y los límites de ambos conocimientos está dado por la reflexión sobre el conocimiento mismo, la auténtica filosofía primera será la gnoseología. Sobre ella se asienta el resto del pensamiento filosófico: epistemología, filosofía del derecho, de la historia, etc. Toda ella es, según la expresión diltheyana, “autorreflexión del espíritu”. La filosofía propiamente dicha —para la interpretación neo-kantiana de Kant— es la “que busca la unidad del conocimiento no, por decirlo así, en la periferia, en los objetos que se han de conocer, sino en el centro: en el conocimiento mismo y en su propia e íntima legalidad. Llamamos crítico a este camino en homenaje a Kant”.³ “La primera y fundamental disciplina filosófica es la ciencia de las leyes fundamentales... del conocimiento teórico: lógica o crítica del conocimiento.”⁴

Luego una filosofía basada críticamente sobre la teoría del conocimiento, considera imposible la ontología como filosofía primera. El primer libro de Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*,

establece ya su posibilidad, mostrando que la teoría del conocimiento necesita basarse en ella.

El análisis gnoseológico debe partir de la descripción del fenómeno del conocimiento tal como se presenta a la conciencia que conoce (“fenomenología del conocimiento”) y no de la relación de conocimiento. Esta se presenta como correlación entre un sujeto y un objeto; correlación que por ser tal encubre la independencia recíproca de los términos que en ella intervienen. El fenómeno del conocimiento, en cambio, muestra que el conocimiento consiste en la aprehensión de un objeto por un sujeto. Para que el sujeto aprehenda algo tiene que salir de sí mismo, pasar por encima de los límites de su inmanencia. El acto de conocimiento es, pues, trascendente, y en esta nota de la trascendencia se distingue el conocimiento de otros actos que se agotan en la conciencia que los ejecuta. Un acto de la fantasía, por ejemplo, se agota en su ser objeto para un sujeto que obra fantaseando; nace y muere en el cumplimiento de momentos que son todos subjetivos. Decir en cambio —en actitud rigurosamente fenomenológica o descriptiva— que el objeto de conocimiento es engendrado por los actos del sujeto que conoce, tiene tan poco sentido como afirmar que el objeto de la visión nace gracias al acto que lo ve. En el objeto de conocimiento distingue Hartmann diferentes zonas; hay en el:

- 1º Lo conocido (objectum).
- 2º Lo que se ha de conocer (objiciendum).
- 3º Lo desconocido pero cognoscible (lo transobjetivo inteligible).
- 4º Lo incognoscible (transinteligible).

Según estas distinciones, parecería que sólo a lo incognoscible o irracional, correspondería un ser en sí, un ser independiente del sujeto; puesto que por ser incognoscible no puede entrar en la relación de conocimiento y ser aprehendido por el sujeto. Las otras dos zonas del objeto son, parece, relativas al sujeto que las conoce; luego no tienen un ser en sí, sino un ser para un sujeto.⁵ Pero estas son distinciones gnoseológicas. En nada varía el ser del ente como tal porque sea o no cognoscible. La totalidad del objeto con sus distintas esferas es un ente que existe en sí, con prescindencia del sujeto y de sus limitaciones. “El ser en sí es una *modalidad del ente* . . . un puro problema ontológico que no pierde su carácter ontológico aun dentro del problema del conocimiento. Lo irracional, en cambio, es una *modalidad del conocimiento* . . . que constituye un problema gnoseo-

lógico puro y que ontológicamente sigue siendo indiferente en tanto no se trate del ser del conocimiento mismo.”⁶ Citemos una vez más a Natorp para mostrar cuán lejos nos encontramos de la actitud neo-kantiana: “Mientras se presuponga que el objeto existe en sí, fuera de toda relación con el conocimiento . . . no se podrá lograr una aclaración satisfactoria de la íntima relación entre conocimiento y objeto. Pero esta originaria falta de relación entre conocimiento y objeto es en sí totalmente incomprensible. El objeto es objeto de conocimiento; sólo designa la tarea que el conocimiento se propone a sí mismo.”⁷

No concluye con esto (con la autonomía del objeto) el carácter ontológico del conocimiento; la misma relación de conocimiento es una relación de ser. En ella se enfrentan un sujeto y un objeto *que tienen ser*. El conocimiento se da en una coincidencia parcial entre estos dos entes y se extiende hasta donde llega la identidad entre las categorías del conocimiento pertenecientes a un sujeto existente que conoce, y las categorías del ser, pertenecientes al ente que se está conociendo. La fenomenología del conocimiento no sólo muestra que el plano donde se mueve el conocimiento es ontológico, sino también que las dificultades que se presentan a una teoría del conocimiento que se mantenga en actitud rigurosamente gnoseológica son insalvables. Los problemas gnoseológicos encuentran solución, hasta donde esto es posible, en su tratamiento ontológico.

Luego, la teoría del conocimiento no es un obstáculo para establecer las bases de una ontología: no sólo la posibilita, sino que ella misma, según Hartmann, se efectúa como “metafísica del conocimiento”.

Concepto de ontología

El objeto de la filosofía primera fué estrictamente establecido por Aristóteles. Según la fórmula aristotélica la ontología estudia “el ente como ente” o el “ente en cuanto tal”, definición que expresa unívocamente el ser en sí del objeto, el objeto en su independencia con respecto al sujeto de conocimiento. No obstante su formalismo, esta definición es —repetidamente lo afirma Hartmann— insustituible.⁸ La ontología, en este sentido, formó siempre la base de la metafísica. Nuestra época, que tan poderosamente siente la necesidad de volver a sus problemas, precisa de una *philosophia prima* que los fundamente. Pero no se trata de restaurar las viejas pretensiones metafísicas, sino de justificar la inevitable.

La historia nos ofrece dos concepciones de la metafísica especial. La primera determina su objeto en el estudio de un dominio particular de problemas: la psicología racional, la cosmología racional y la teología natural constituyen la esfera de lo estrictamente metafísico o supra-empírico. Es, según la terminología hartmanniana, la "metafísica de los dominios". La segunda concepción muy vinculada siempre a la primera, atribuye a la metafísica el estudio especulativo del universo sin limitar su objeto. Contra esta metafísica se dirige la crítica de Kant; a la primera, en cambio, la criticó simplemente en su aspecto especulativo.

Pero hay un tercer tipo posible de metafísica. Su objeto se ha fijado muchas veces como lo inaccesible a la razón, como lo incognoscible o irracional. Esta metafísica está perfectamente justificada. No es el fruto de la especulación ni el tratamiento de una esfera de antemano determinada, sino que nace de un modo natural del análisis del fenómeno.⁹

Para entender esta concepción tenemos que deshacernos de un prejuicio muy arraigado. Estamos habituados a entender lo metafísico como el *ser verdadero, absoluto, no mediatizado*. Si decimos ahora que la metafísica es el estudio de lo irracional, hemos de cuidarnos de no identificar irracional con ser verdadero, con absoluto, con *esse per se*.¹⁰ Repitamos una vez más que lo incognoscible es una limitación de conocimiento, no una diferencia de ser. Al ente que se hace objeto de conocimiento le es indiferente ser o no parcialmente conocido. Lo irracional del mismo, no por ser irracional, tiene mayor dignidad de ser.

Lo incognoscible del ente debe ser tratado y metódicamente elaborado por la metafísica que fijará en cada caso el *contorno* o la *envoltura* irracional de los problemas. La ontología es, en cambio, la investigación del *contenido* cognoscible de los mismos. Establece las maneras de ser (real, ideal), los hitos de determinación, las leyes estructurales, las formas categoriales que dominan la realidad, etc. Hay problemas ontológicos que se ofrecen desnudos de irracionalidad —de envoltura metafísica— cuyo tratamiento se agota en la adecuada descripción e interpretación del fenómeno. Hay en vez cuestiones irracionales que no ofrecen el asidero de un contenido de ser; por ejemplo, los problemas metafísicos de sentido, de la fe, y ciertas manifestaciones de valor.¹¹

La ontología que como *philosophia prima* sirva de base a esta metafísica no podrá ser, naturalmente, la ontología tradicional. Esta era *racionalista y constructiva*. Por ser racionalista suponía una estructura racional

de la realidad y excluía, por tanto, sus notas irracionales. Otorgaba validez ontológica a los principios lógicos y a la idealidad en general, pasando así de la esencia, concebida como posibilidad ideal, a la existencia. La realidad se *construía* a partir de uno o de pocos principios dados *a priori* y la diversidad de lo real se explicaba *deductivamente*.

La nueva ontología debe ser, según Hartmann, *analítica y crítica*. Debe estar sometida al control de los fenómenos de cuyo análisis surgirán los temas estrictamente ontológicos. La razón se debe despojar críticamente de sus afanes constructivos para reconocer lealmente la existencia de lo irracional y alógico cada vez que éstos aparezcan en la esfera sometida a investigación.

La unidad de esta disciplina filosófica no le viene dada desde fuera por algún grupo de objetos determinados de antemano. El "ente en cuanto ente" es buscado donde realmente se da: en los fenómenos, y dentro del dominio muy amplio pero limitado de nuestra experiencia. La unidad de la ontología descansa en la unidad de su objeto encuadrado en el marco del mundo. No significa esto que se considere el mundo monísticamente. La realidad puede presentar —y presenta— distintos estratos o capas; la consideración profundizada del cosmos muestra la interpenetración de las maneras reales e ideales del ser, y el estudio de la legalidad de las diferentes capas de la realidad, de los principios o categorías más generales de determinación, etc., será el objeto de la ontología. La ontología, que en su aspecto formal era el estudio del ser tal como éste se muestra en el mundo, se convierte en una teoría general de las categorías u ontologías especiales cuando en las etapas de su realización investiga las leyes estructurales del ente.¹²

El análisis y la descripción real del ente exige que la ontología se aparte de todas aquellas disciplinas filosóficas establecidas por el estudio de los contenidos immanentes de la conciencia.

La psicología, la lógica y la teoría del conocimiento necesitan para constituirse que el espíritu se vuelva sobre sí mismo. La dificultad de los análisis psicológicos reside en que los hechos de conciencia no se dan como objetos, como estando frente y fuera del sujeto que los experimenta. Al contrario: lo psíquico es íntimamente vivido y se necesita un gran esfuerzo de reflexión para aislarlo y someterlo al tratamiento conceptual que la psicología demanda. La lógica no estudia el saber vivido psíquicamente, sino el saber explicitado en conceptos y juicios. Lo natural para la

conciencia es ir a los contenidos de esos conceptos y juicios que son lo realmente conocido, mientras que a la lógica le interesa la forma pura abstraída de esos contenidos. En el conocimiento, lo natural es aprehender directamente el objeto que se ha de conocer. La gnoseología tuerce esa dirección, la violenta y hace que el conocimiento pierda de vista su trayectoria para que arroje luz sobre su propia esencia.

Todas estas disciplinas tienen de común el estar basadas en la reflexión, tomada esta palabra en el sentido propio que indica vuelta hacia atrás. Todos los actos del espíritu son trascendentes, es decir, encaminados hacia objetividades que están más allá de los límites de la conciencia. En las actitudes reflejadas, el acto queda a mitad de camino, volviéndose sobre sí mismo. Renovando la terminología escolástica, Hartmann llama a esta dirección *intentio obliqua*.

La actitud natural vive los contenidos objetivos trascendentes como tales. No tiene conciencia de los actos que cumple, sino de los contenidos captados: la vida de la conciencia está directamente vuelta hacia lo que la trasciende. Es *intentio recta*.

No se podría llegar a una ontología siguiendo la *intentio obliqua* que es el acto que se recoge sobre sí mismo; sólo se llegará al ente siguiendo hasta el fin el acto primario, no reflejado de la *intentio recta*.¹³

El conocimiento científico, tanto en las ciencias de la naturaleza como en las del espíritu, se mueve en el mismo plano. El hombre de ciencia no duda de la existencia en sí del objeto que estudia, sea éste un átomo o una revolución. En el estudio científico de la realidad no se supone que ésta sea el producto de la propia actividad espiritual que la está conociendo. Antes bien, el conocimiento se regula por las cosas que, fuera del sujeto, continúan existiendo indiferentes a las peripecias de los procesos cognoscitivos.¹⁴

Pero hay todavía otra actitud más honda, no teórica y por tanto más espontánea de la *intentio recta*: es el realismo natural o, más precisamente, la vida cotidiana. No podríamos tomar la vida con seriedad si supiésemos —en actitud normal, ingenua— que el mundo es nuestra representación.

Los análisis que Hartmann efectúa sobre el realismo natural, tienden a sobrepasar las consideraciones llevadas a cabo por Husserl. La actitud natural se sintetiza, según éste, en la fórmula *yo y mi mundo circundante*. El mundo que circunda la existencia humana —inorgánico, orgánico, los demás hombres— existe simplemente, está allí rodeando y dándose conti-

nuamente al yo que lo percibe. El conocimiento científico que se apoya sobre esta base da lugar a las ciencias de la actitud natural; pero la fenomenología constituye la radical inversión de la misma, y en ello se diferencia radicalmente de tales ciencias.¹⁵ Pero al abandonar la fenomenología la dirección seguida por la actitud natural, abandona también la *intentio recta* y con ésta la vía que conduce a las cosas.

La ontología analítica y descriptiva de Hartmann debe mantenerse en los límites de la actitud natural y examinar críticamente los resultados obtenidos por las investigaciones reflejadas, que desde Kant son las predominantes.

El realismo natural no es realismo gnoseológico; su puesto es más hondo, su posición está más acá del idealismo y del realismo. Idealismo y realismo son posturas filosóficas establecidas por la interpretación que la gnoseología lleva al fenómeno del conocimiento. Y la teoría del conocimiento sigue, en absoluto, la *intentio obliqua*. Previo a todo tratamiento filosófico está el realismo natural formando la base sobre la cual opera la actividad del conocimiento. La ontología, culminación de ese realismo, está también más acá del realismo y del idealismo. Optar por uno u otro sería caer en la *intentio obliqua* y con ello abandonar el plano ontológico propiamente dicho que, como hemos visto, es el plano dado por la *intentio recta*.

El punto de partida de la ontología no es, pues, ni realismo ni idealismo, pero pierde esta neutralidad de origen y coincide con el realismo filosófico tan pronto como éste afirma una realidad independiente del sujeto e investiga su estructura. El idealismo queda excluido, por ser una postura que mantiene su origen reflejado hasta el fin. Tampoco el realismo metafísico, que postula la realidad del ente, reduciendo los momentos ideales a un subsuelo real, tiene nada que ver con la ontología, en cuanto ésta pretende llegar al mero reconocimiento de lo que el ente sea. La ontología rechaza toda explicación basada en construcciones que vayan más allá de lo que el ente realmente muestra; por tanto, tiene que respetar la heterogeneidad de las formas reales e ideales del ser.

A la ontología no le interesa responder la pregunta metafísica de si la realidad es dada; lo que ella debe determinar es cómo se da la realidad. Del mismo modo, Kant no problematizó la existencia o inexistencia de los juicios sintéticos *a priori* —tomar partido por cualquiera de las dos tesis es llevar el problema a una esfera metafísica—, sino que desplazó la tradi-

cional pregunta al plano de la posibilidad, partiendo de la efectiva existencia de tales juicios. También Hartmann dirigirá su pregunta a partir de la existencia real de lo dado y planteará el problema en los términos de la posibilidad.¹⁶

Para el realismo natural las cosas existen simplemente. El ahondamiento ontológico consistirá aquí en llevar a conciencia los actos por los cuales nos es dada esa existencia. El realismo natural, como toda vida, es irreflexiva espontaneidad: vive inmediatamente los actos que afirman la existencia de los objetos por los cuales el sujeto actúa; pero la diversidad y la índole de los mismos no se manifiesta. El realismo de la ontología y el realismo de toda filosofía debe, según Hartmann, estar basado en el esclarecimiento de los actos por los cuales la realidad se da a la conciencia.

Podemos resumir la tesis de Hartmann en dos proposiciones fundamentales:

1. *A todo acto de la conciencia no corresponde una realidad fuera de la misma, subsistente por sí.* Hay actos que nacen y transcurren dentro de ella, inmanentes a la conciencia, que no otorgan testimonio alguno acerca de lo real. Por ejemplo, la representación, el pensar, la fantasía, etc.

2. *A todos los actos trascendentes, a todos los actos que traspasan el dominio de lo inmanente a la conciencia, corresponde una realidad que es aprehendida por el sujeto mediante actos que no agotan su ser en el proceso anímico que los vive.* La realización y el sentido de tales actos depende de lo extrasubjetivo; aparecen a la conciencia que los cumple gracias a la existencia de algo en sí que desde fuera se impone a la conciencia.

Entre todos los actos trascendentes, el conocimiento es el único no emocional. Todos los demás son actos emocionales trascendentes. En estos últimos, se conmueve la totalidad del sujeto; hay un interés en que la cosa sea o no, la realidad nos atemoriza, nos sale al paso, se nos resiste. En el acto de conocimiento, en cambio, hay una modificación de la conciencia que conoce, y el aspecto emocional sólo interesa secundariamente y como resorte subjetivo. Pero "lo común en ellos es la trascendencia del acto y el ser en sí del objeto".¹⁷

No podríamos, en los límites de esta exposición, seguir los extensos análisis de Hartmann, mostrando las divisiones de los actos emocionales trascendentes y las peculiaridades de cada grupo de ellos.¹⁸ La nota principal, común a casi todos, es la pasividad del sujeto que los cumple. El su-

jeto aparece en ellos como receptor de situaciones objetivas presentes, pasadas o futuras; la realidad en todas sus formas se impone a la vida subjetiva.

La primera vez que Hartmann expuso este fundamento del realismo basado en el estudio de los modos como se da la realidad, se suscitó un interesante debate, en el transcurso del cual Max Dessoir le reprochó haber caído en un extremo pasivismo. Tal afirmación es errónea, pues Hartmann no desconoce los momentos de actividad del espíritu cuando éste se manifiesta efectivamente activo. El pasivismo, en cambio, alude a una posición sistemática por la cual todos los fenómenos se interpretan a partir de una concepción pasivista de la vida espiritual. En este caso es una esfera limitada de fenómenos los que llevan tal carácter. Hartmann recuerda que cuando apareció su "Ética" se le hizo por todas partes el reproche de activismo, sin reparar que el objeto tratado entonces aparecía a la conciencia con notas que expresaban unívocamente la actividad del sujeto. Activismo y pasivismo son, pues, designaciones que aplican al todo lo que es exacto para una de las partes: "... si hablo —dice Hartmann— de actos espontáneos porque el tema lo prescribe, me llaman activista; si analizo actos receptivos porque el problema lo exige, me llaman pasivista. Quien oiga esto ... tendrá que llegar a la impresión del más fácil oportunismo".¹⁹

Otro malentendido proviene de los que atribuyen a Hartmann un realismo crítico. Tal afirmación no sólo aparece en expositores como Messer,²⁰ sino que está autorizada por el excepcional juicio de M. Heidegger. Entre este pensador y Hartmann se da la más curiosa antítesis. Mientras que la ontología debe permanecer, para el último, en el plano de los planteos tradicionales y todo intento de superación vale tanto como incompreensión del asunto, Heidegger se aparta resueltamente de una ontología así entendida y proclama la necesidad de una elaboración asentada sobre principios no tradicionales. "Actualmente Nicolai Hartmann, según el antecedente de Scheler, ha puesto en la base de su teoría del conocimiento ontológicamente orientada, la tesis del conocer como 'relación de ser'. Pero tanto Scheler como Hartmann, no obstante la diversidad de la base fenomenológica de que parten, han desconocido de igual modo que la 'ontología', en su tradicional orientación fundamental, fracasa frente a la existencia (*Dasein*) y que la 'relación de ser' resuelta en el conocer obliga, justamente, a su revisión sistemática y no al solo mejoramiento crítico. La errada apreciación de lo obtenido por una inexplicada aplicación de

la relación de ser, conduce a Hartmann a un 'realismo crítico' que es, en el fondo, totalmente extraño a la problemática por él expuesta."²¹

La misma atribución está en Max Scheler, quien considera al conocimiento como una relación entitativa en la que el ente que conoce participa del modo de ser (*Sosein*) de otro ente. Pero la existencia (*Dasein*) queda fuera de tal relación, y sólo se llega a ella por la resistencia que lo existente opone a la espontaneidad voluntaria del sujeto y a sus actos de atención.²² El realismo voluntativo faltaba en la *Metafísica del conocimiento* de Hartmann, por lo cual "... este profundo autor —dice Scheler— torna a caer inmediatamente en una concepción del conocimiento como 'representación' de un objeto extramental, y con ello, en el 'realismo crítico'."²³

Pero el "realismo crítico" propiamente dicho no es la posición de Hartmann. El realismo crítico funda la existencia de la realidad derivándola de las formas del conocimiento vulgar o científico. Hemos visto que en Hartmann el problema se reduce a establecer las formas según las cuales la realidad es dada. El realismo en el primer sentido postula la realidad "críticamente", es decir, en actitud de conocimiento, mientras que para Hartmann la realidad se da en una plenitud intuitiva, de vida preferentemente emocional.

El realismo filosófico, tal como Hartmann lo entiende, es la conciencia de las conexiones reales de la vida. La filosofía en actitud espejante refleja todos los vínculos que van del sujeto a sus objetos reales. Tal realismo concuerda en un todo con la máxima aspiración hartmanniana: lograr que su filosofía sea la clara conciencia de la vida sin reducir ningún momento de su pavorosa complejidad. "No basta hoy volver a los fenómenos, como Husserl lo exige. Tenemos que volver a la tierra, a la vida", pues sería, una vez más, un modo de filosofar "sobre" la vida. Lo que necesitamos es una filosofía que proceda "de" la vida —en vez de proceder del cuarto de estudio— y conserve su riqueza. Ella, y no un realismo que se justifique como punto de partida, sería la justa filosofía de lo real. "Platón afirmaba que 'el filósofo tiene que aprender a morir para poder filosofar de veras...' Lo contrario nos ordena el nuevo ethos de la filosofía: el filósofo tiene que aprender a vivir para poder filosofar de veras."²⁴

Ontología de la realidad

El mundo de lo real —mundo en que transcurre nuestra vida— no presenta un aspecto simple, sino una complejidad de capas o estratos re-

lacionados entre sí. Prescindiendo de reducciones metafísicas, muchas veces revestidas con la conceptualización científica, preséntase la realidad ordenada en una escala de entes que va desde lo inorgánico hasta lo espiritual, pasando por lo orgánico y psíquico.

El análisis categorial de lo real necesita asentarse sobre un concepto aclarado de la realidad, concepto que ha de abarcar en su extensión la totalidad de los entes reales.

Lo real no se debe entender como lo dado, "pues lo dado no es en general ningún modo del ser, sino sólo un modo de la objetividad, es decir, del ser objeto para un sujeto.

Otro modo de entender la realidad está en la identificación de lo real con las cosas; todo lo que no sea corporal, material, físico, habría de valer como irreal. En el hombre, salvo su corporeidad, todo sería irreal, incluso su trato con los demás hombres, su trabajo, sus acciones y padecimientos, su destino y todo aquello que la humanidad ha considerado siempre como real — y a veces como trágicamente real. Es éste un concepto materialista de la realidad que debe ser rechazado por no corresponder a los hechos. El único concepto adecuado de la realidad es el que se ciñe a los fenómenos, y sólo es un concepto de realidad adecuado al fenómeno cuando abraza lo material y lo inmaterial.

A la realidad pertenecen, en cambio, las siguientes notas:

1. *La individualidad.*—A todo lo real o conjunto de hechos reales pertenece el carácter de la individualidad. En ello se distingue de las esencias que son universales, precisamente por carecer de realidad. Las diferencias que lo real presenta en su concreta individualidad son de contenido, de complejidad y de íntima riqueza. Las formas superiores de la realidad ofrecen individuos altamente determinados, es decir, con una tal abundancia de notas peculiares, que imprimen a todo su ser el sello de la individualidad. La individualidad de las cosas pasa por la vida y por la ciencia sin ser advertida, mientras que la individualidad de las personas, los acontecimientos históricos, etc., se muestra en un primer plano a los intereses del hombre, ya que en ella se reconoce a sí mismo.

2. *La existencia.*—La noción de existencia es inseparable de la de individualidad. Ambas se oponen a la esencia. La individualidad consistía en el conjunto de notas peculiares a un ente y siendo que sólo existe lo que

está perfectamente determinado, individualizado, se comprenderá que sólo a lo individual corresponda existencia.

3. *La temporalidad.*—Sólo este momento basta para concebir la realidad con la necesaria extensión que este concepto debe abarcar. La nota del espacio corresponde a ciertas formas bajas de la realidad; las estructuraciones reales superiores pierden espacialidad, conservando empero la temporalidad y las demás determinaciones inseparables de ella, tales como la individualidad y la existencia.

4. *La procesalidad.*—La realidad, tanto en las cosas como en el espíritu, no sólo *está en el tiempo*, sino que *es* fluir temporal, proceso irreversible. Lo permanente puede estar en el tiempo; pero no participa de sus cambios, de su duración. Todo lo real es un proceso que va del nacimiento a la muerte con un ritmo que varía en las distintas capas de lo real. No el proceso en sí, sino el *tiempo*, varía. Las cosas materiales parecen ser sustanciales porque la aceleración del proceso que las lleva del nacimiento a la muerte es muy lenta frente a la fugacidad de la vida psíquica del sujeto que las contempla.

5. *La identidad.*—La realidad es cambio, proceso, devenir. Pero para que algo cambie tiene que haber algo que subsista idéntico a sí mismo; de otro modo sería lo real una sucesión de nacimientos y muertes, un surgir de la nada y una recaída en la nada. Todo cambio se afirma de algo que no cambia. La noción de sustancia en el acontecer natural encuentra aquí su origen. Ya la filosofía presocrática, con Parménides y principalmente con Heráclito, había advertido y planteado el problema en sus justos términos.

La identidad en el mundo inorgánico se da como subsistencia, como permanencia del proceso y como inercia. En lo orgánico lo que permanece no es algo idéntico, que no sufra cambios o variaciones. Frente a los individuos sujetos al nacimiento y a la muerte, la especie, gracias a la reproducción de aquéllos, permanece idéntica en sus caracteres propios. Lo permanente tiene la forma de la *supra-existencia*. La identidad en lo espiritual se diferencia radicalmente de la que se observa en los demás entes. Su identidad no es la subsistencia pasiva en el cambio o la permanencia del cambio mismo —como en lo inorgánico—, ni tampoco la supervivencia de la especie por encima de los individuos — como en lo orgánico. El espíritu se identifica consigo mismo, permanece fiel a sí mismo a través del cam-

bio. Su permanencia no le viene dada desde fuera, ni por ley alguna: en su propio fondo, y por la libertad, encuentra el espíritu su permanencia e identidad.

A todo lo real corresponde, pues, ser individualidad, existencia, temporalidad; y, como subformas de ésta, procesalidad, identidad, finitud. Todo lo real participa en lo fundamental de estas notas, aunque existan diferencias categoriales entre los modos de comportamiento de los entes frente a ellas.

Los estratos reales se van enriqueciendo a medida que ganan altitud en la escala. Los grandes metafísicos han tenido en cuenta esta estructuración de la realidad, pero han llevado interpretaciones ilegítimas a la misma. La ontología debe establecer cuidadosamente los límites de cada capa, investigar las relaciones que guardan entre sí y establecer leyes que, por ser expresión de los principios más generales de dichos entes, son categoriales.

Las categorías o principios universales y necesarios del ente, determinan al concreto correspondiente haciendo que éste sea lo que efectivamente es. Pero hemos de cuidarnos de atribuir a tal fundamento categorial un ser en sí; el concepto de principio se debe entender como una manera de ser que se agota en *ser principio*. El principio carece de todo ser para sí; tiene un ser sobre el cual se apoya otro o del cual depende otro: *su ser consiste en ser para lo otro, en un estar a la base de lo otro*. Así es —según Hartmann— como se entendían las ideas platónicas, el *eidos* de Aristóteles, los universales de los escolásticos y las naturalezas simples de Descartes y Leibniz. Si en las ideas platónicas, por ejemplo, se habla de un “ser en sí”, significa ello “ser independiente” y no manera peculiar de ser. Evidentemente, lo fundamentado depende del fundamento, lo determinado del principio determinante, mientras que el principio es, frente a la cosa que determina, lo independiente.²⁵

Todo lo real es individualidad, y la individualidad es el ente completamente determinado. Sólo lo individual existe, porque sólo existe aquello que presenta un número de notas o determinaciones rigurosamente propias. Si un objeto no tuviese las notas que realmente tiene, no sería ese objeto, sino otro; si careciese de notas peculiares, ya no sería un individuo existente (real), sino una esencia (ideal). Por eso el *desideratum* de la ontología ha sido siempre establecer las categorías, que como principios, determinan la realidad.

Hasta donde llega la validez de la categoría llega la estricta determinación que parte de la misma. La categoría determina su capa correspondiente *sin residuo*. De otro modo quedaría algo del ente sin determinar y por consiguiente sin individualidad, ni existencia, ni realidad.

Pero la validez de una categoría no se limita y agota en la capa que determina, cuya peculiaridad depende, por otra parte, de la determinación categorial; al contrario, es frecuente que las categorías de una capa inferior de la realidad reaparezcan en las esferas superiores de lo real como elementos constitutivos (*Ley del retorno*).²⁶ Por ser elementos constitutivos, son "materia" de la formación más alta y no principio determinante o configurador. Una categoría superior no es la suma o el agregado de las inferiores, sino que ofrece un carácter de absoluta novedad frente a éstas. Lo superior no se agota en la suma de sus componentes inferiores; es una totalidad con estructura y legalidad propias (*Ley del novum*).²⁷

Es evidente que las categorías superiores son las más dependientes, puesto que su existencia depende de la existencia de las inferiores. Las categorías superiores son las más condicionadas y en este sentido las más débiles; la fuerza, en cambio, pertenece a las inferiores, que por ser más elementales son más incondicionadas. La altura en el reino categorial se establece por la riqueza de contenido y la complejidad de estructura; por tanto, la fuerza y la altura están en relación indirecta (*Ley categorial fundamental o ley de la fuerza*).²⁸

A menor altura corresponde mayor simplicidad, elementalidad e inferioridad. Aunque parezca paradójico, la libertad aumenta con la condicionalidad. Libertad en sentido ontológico significa autonomía, autodeterminación. La capa inferior de la realidad está absolutamente determinada por la o las categorías correspondientes, puesto que en la realidad no hay espacio alguno para lo indeterminado, que sería, en todo caso, lo posible, mas nunca lo real. No se debe, por consiguiente, confundir la determinación categorial, que es fundamentación, con la determinación, mecánica o finalista, necesaria. El *modus dependendi* de la realidad posibilita la libertad en la dependencia, ya que ésta no anula la novedad de la categoría dada. Cada estrato de lo real está separado del otro por una estricta novedad; novedad que significa la no existencia del momento novedoso en lo anterior y, en este sentido, contingencia. Si la totalidad tiene mayor realidad que las partes que la constituyen, tendrá algo sin determinar con respecto a las partes. Se entiende, pues, que estando determinada la altura

por la riqueza de contenido y la intervención, como elementos, de lo inferior, sólo a las formas más altas de la realidad corresponderá libertad, o sea mayor margen de indeterminación — o si se prefiere, mayor posibilidad de autodeterminación o determinación propia. Luego, la libertad y la altura están en relación directa (*Ley de la libertad*).²⁹

Entre todas las leyes categoriales, son éstas las más importantes y las que nos permitirán estudiar las relaciones de lo real.

Se descubre de inmediato, que lo orgánico no puede existir sin lo inorgánico, la psique sin lo orgánico, el espíritu sin la psique. La relación inversa no es cierta; pues no podemos decir que la materia inorgánica sería imposible sin la vida, o que sin la psique no existiría la vida. Los hechos muestran lo contrario. Ciertas metafísicas han seguido esta dirección explicando constructivamente la existencia de lo inferior por lo superior. Algunos, como Hegel, que tan buen sentido tuvo para apreciar la estructura estratificada de lo real, cayeron en un exceso metafísico al considerar que el espíritu —en cuanto forma más alta— tenía el mayor poder determinante. Con ello se contraviene la ley de la fuerza.

Por otra parte, siendo que lo superior depende de la existencia de lo inferior, ha sido frecuente —despreciando la peculiaridad del fenómeno— reducir unos estratos a otros. Sin advertir la novedad que aparece en cada grado de la escala de los entes, es posible reducir toda la realidad a su forma más baja; pues si el espíritu no existe sin psique, ésta sin vida y la vida, finalmente, sin materia, sólo a ella corresponderá auténtica realidad. Otras veces se elige la vida como plano de validez ontológica y se reduce lo psíquico y lo espiritual a lo orgánico. Por último, cuando se desconoce la novedad del espíritu, se ve éste anulado y absorbido por el grado más bajo: la psique.

Materialismo, biologismo y psicologismo son posiciones insostenibles porque contradicen la ley de la libertad: son productos de metafísicas especulativas. Una crítica a todos los *ismos* filosóficos no puede emprenderse con eficacia partiendo de postulados sistemáticos. Del estudio de los fundamentos del ser —o sea de la ontología— depende la crítica positiva de la metafísica; las dos leyes fundamentales de la libertad y de la fuerza, deben poner coto a los afanes constructivos.

La novedad de cada capa, o sea su libertad frente al poder determinante de la más baja, presenta diversos grados. La novedad de lo orgánico con respecto a lo material, con ser muy importante, es poco notable. Las

categorías de lo inorgánico se continúan en lo vivo: el ser organizado tiene peso, materialidad, corporeidad y está sujeto a la legalidad de lo real-físico. Su novedad reside en la síntesis estructural de elementos materiales pre-existentes. Es una nueva configuración que no se agota en el agregado de sus partes constituyentes. Lo organizado es una "supra-formación" (Überformung) cuyo contenido existía ya en la formación más baja con otra estructura.

Con la psique la novedad es más honda. Lo psíquico no está, por así decirlo, flotando en el aire: sin la vida, y por aquí sin la corporeidad y materialidad de lo organizado, no podría existir. Pero el cuerpo viviente es el soporte o portador de lo psíquico y no su contenido. La realidad anímica pierde la nota de la espacialidad y con ello la categoría fundamental de lo físico. La psique es una "supra-construcción" (Überbauung), es una configuración de elementos propios, que no estaban dados en la capa más baja.

La misma relación de "supra-construcción" es la que existe entre la psique y el espíritu. Lo psíquico se caracteriza por la subjetividad, por la pertenencia exclusiva al sujeto que está viviendo sus procesos anímicos; el espíritu se caracteriza por la objetividad de sus actos, por la validez que éstos tienen para todos los sujetos. Hartmann expresa esta situación con una precisa y feliz fórmula: "La conciencia aísla mientras que el espíritu enlaza".⁸⁰

Si bien estas notas bastan para separar la psique del espíritu, no bastarían para considerar al último como perteneciente al dominio rigurosamente nuevo de las "supra-construcciones". Pero el espíritu subjetivo, el espíritu soportado por una conciencia, no es la única forma de ser espiritual que conocemos. El espíritu de un pueblo, el estilo de una época, el ambiente cultural que el individuo respira, el portador de la historia de los pueblos, son maneras del espíritu claramente diferenciadas de la vida espiritual subjetiva y, con mayor razón, de los actos psíquicos. El espíritu subjetivo tiene de común con lo psíquico la referencia al individuo; el derecho, la moral, la fe, la política y todo lo que constituye el contenido de la vida histórica propiamente dicha, son formas espirituales objetivas, supraindividuales. El derecho o la política, y en general el espíritu objetivo, no tiene conciencia de sí mismo; le falta una conciencia individual que lo soporte. El hombre, en cuanto ser espiritual, tiene conciencia del espíritu.

objetivo; pero no se la podríamos adjudicar a éste sin caer en especulaciones metafísicas. La necesaria individualidad y subjetividad de lo psíquico falta aquí por completo; pero se mantiene la realidad. El espíritu objetivo nace y muere en el tiempo, es una unidad viviente que se desenvuelve en el devenir histórico y que en el transcurso temporal encuentra su sentido y destino.

Mas el *novum* del espíritu se patentiza cuando se considera la última forma conocida del ser espiritual: el espíritu objetivado. El espíritu objetivado está constituido por aquellas manifestaciones espirituales que se "materializan", que se fijan en una materia; es un espíritu que se muestra, que se objetiviza, mediante la adquisición de una configuración sensible-material. Los ejemplos más claros de tal espíritu los encontramos en las obras de arte. La expresión espiritual que ellas encierran se ofrecen materializadas en la palabra, el mármol o el sonido. Toda obra de arte es espíritu materializado o, a la inversa, materia espiritualizada.

Tan pronto como un contenido espiritual se objetiviza, adquiere propia consistencia y una subsistencia peculiar. Mientras que el espíritu subjetivo tiene una duración limitada a la existencia individual y el espíritu objetivo se conserva en el *tempo* más lento del curso histórico y de la vida de los pueblos, las creaciones del arte sobreviven a su creador y a la época que los vió nacer. Los héroes homéricos, por ejemplo, conservan su permanente juventud sobreviviendo a Homero y al espíritu griego que, como entidad viviente y real, ha muerto.

El espíritu objetivado se separa de la vida y del devenir histórico; está en el tiempo, sometido a las corrientes y a la dramaticidad de lo temporal, pero sin participar de su fugaz destino. La temporalidad no entra en la contextura del espíritu objetivado como en todo lo real; el espíritu objetivado no es proceso, sino la fijación materializada de un proceso espiritual. Carece de procesalidad, y con ello de una categoría esencial de la realidad. Las objetivaciones ofrecen dentro de la realidad y desde ella, un aspecto irreal, como si fuese una espiritualidad que ha logrado evadirse de los límites temporales y de la finitud existencial de todo lo real. El espíritu objetivado tiene, pues, de común con el objetivo la supra-individualidad y se diferencia de éste por su irrealidad.³¹

Con el grado superior de los entes reales, el espíritu, lo real toca el dominio de la idealidad.

La idealidad. Relaciones entre lo real y lo ideal

El espíritu objetivado muestra palpablemente un contenido irreal, que permanece en el tiempo sin participar de su procesalidad.³²

El ser ideal es irreal porque carece de realidad; pero no todo lo irreal es ideal. El objeto ideal tiene un ser en sí; su objetividad no es meramente intencional, no es el término de un acto que transcurre en los límites de la conciencia, sino de un acto trascendente, que apunta a contenidos que están más allá de la vida subjetiva. Lo irreal, en cambio, está desprovisto de ser en sí. Un acto de ideación o de la fantasía consume todo su ser en la intencionalidad del acto que lo cumple.

Este ser en sí, esta independencia de lo ideal frente al sujeto de conocimiento, es difícil de advertir porque la índole misma de lo ideal encubre su consistencia óptica. En primer lugar, es imposible que lo ideal se dé empíricamente, puesto que el ser intemporal carece de individualidad y sólo tenemos experiencia sensible de lo individual. En segundo lugar, por haber perdido la temporalidad, lo ideal está elevado por encima de todo cambio en un reino de permanencias alejado de todo contacto efectivo con la vida. Consecuencia de ello es que la idealidad no se presenta a una conciencia de modo natural y directo, como lo real. Los actos emocionales trascendentes faltan aquí por completo; al ser en sí ideal sólo se llega por el conocimiento, que es un acto trascendente no emocional. Y en tercer lugar, el modo como la idealidad puede ser conocida es inapropiado para mostrar su carácter ontológico verdadero. Tan pronto como el mundo de la idealidad fué descubierto, se apreció en él una forma del ser que sólo es aprehensible desde la intimidad. Establecemos contacto con lo ideal gracias a una reflexión, a una vuelta del espíritu sobre sí mismo, a una experiencia íntima de carácter *sui generis*. Y efectivamente, de lo ideal sólo tenemos conocimiento *a priori*, es decir, conocimiento que muestra legalidades necesarias, ideales y esenciales, pero nunca existencias reales y efectivas.

Lo real se presenta a una consideración ingenua y natural como estando fuera y lejos de la conciencia; la realidad conmueve desde fuera al sujeto que la padece. Lo ideal, en cambio, sustraído como está a la corriente viva y temporal de las existencias, muestra su ser al sujeto que en actitud contemplativa o teórica busca, partiendo de su propia intimidad, el ser de las objetividades intemporales.

Estos son los principales motivos que han impedido la justa comprensión de lo ideal. Históricamente la manera de ser que corresponde a la idealidad se concibió tardíamente y se la interpretó mal. Sin tener en cuenta las posturas psicologistas y positivistas que destruyen el apriorismo en general y por tanto desconocen los momentos de la idealidad, se pueden distinguir dos direcciones que admitiéndola ignoran, sin embargo, su autonomía ontológica:

1ª La "eternidad" de las formas ideales frente al cambio y a la desconcertante variación de lo real es causa de la hipóstasis metafísica de la idealidad. La antigüedad, siguiendo una poderosa exigencia de nuestro espíritu, atribuyó mayor valor a mayor perduración e identificó *perfección* y *suma realidad* con *eternidad*.

2ª La segunda hipóstasis, igualmente metafísica, obedece a otro motivo. La filosofía moderna se inició separando con Descartes el mundo de la extensión y el del pensamiento. Al mundo externo se atribuyó la realidad y la autonomía sustancial de su ser frente al conocimiento. El mundo íntimo, en cambio, fué concebido desde el punto de vista de la subjetividad; y como en el lenguaje de la época *idea* tenía el sentido de "representación", de ideación, de contenido de la conciencia, se identificó el mundo íntimo con el de la "idealidad" (subjetividad). Al descubrir la trabazón ideal de ciertas formas de la realidad, se advirtió claramente que éstas estaban abstraídas al subjetivismo de lo psíquico y se les negó, por esta causa, su carácter de "idealidad". Lo ideal se consideró como sustrato noumenal de lo real, siguiendo el prejuicio racionalista de atribuir mayor *ser* a mayor *racionalidad*; lo ideal deja de ser así una manera de ser, para convertirse en el ser de la realidad sin más.

El ser en sí ideal, caracterizado por su atemporalidad, su falta de actualidad efectiva (traducida en el tinte no emocional de los actos trascendentes que lo captan) y de existencia individual, se manifiesta en dos maneras diferentes:

1. Como *idealidad libre*, o sea como objetos ideales subsistentes por sí, separados de lo real. La *lógica pura*, las *matemáticas* y los *valores* son formas de idealidad libre; pues aunque en ciertos casos la legalidad que parte de ellos se extiende a lo real, no tienen, sin embargo, que estar necesariamente unidos.

2. Como *idealidad adherida*, es decir, ligada a lo real. Son momentos ideales que constituyen la *esencia* de casos reales correspondientes. Pertenecen a este dominio de la idealidad todas las esencias logradas por reducción fenomenológica y las leyes y conexiones esenciales de todo género, sin distinción de contenido.

La diferencia es gnoseológica, establecida según el modo como nos es posible conocer lo ideal: con prescindencia de los casos reales e individuales en el primer caso y partiendo de ellos en el segundo. Ontológicamente el ser en sí sigue siendo siempre igual; lo que ha variado es la autonomía de la esfera o el ser por sí de la misma.³³

La idealidad libre muestra la autonomía de lo ideal, y cuando en alguna de sus formas atraviesa lo real, se manifiesta su ser en sí —puesto que no se duda que lo real tenga tal ser, salvo adoptando alguna posición metafísica, criticable desde algún punto de vista ontológico. Lo matemático, por ejemplo, constituye una estructura ideal que aparece determinando la realidad en su estrato más bajo o inorgánico. El racionalismo moderno, precisamente, encontró las bases del conocimiento científico en estas determinaciones ideales de lo real. Pero existen, a su vez, objetos matemáticos no susceptibles de realización: los números imaginarios, los espacios multidimensionales, etc., patentizan la autonomía de lo matemático frente a los procesos y al devenir reales. Aunque lo matemático extienda su legalidad a ciertas capas reales, no por eso pierde su autonomía; el objeto ideal como tal no modifica en nada su ser porque constituya, en alguna de sus determinaciones, al ente real que se le superpone. Una ley física, por ejemplo, encuentra rigurosa expresión en una formulación matemática; pero a esta formulación en sí misma, en su pureza matemática, en cuanto relación ideal, le es indiferente el hecho de ser expresión de una legalidad física. Algo análogo ocurre con lo lógico y las esencias: pueden determinar ciertas esferas de la realidad sin perder por eso su independencia.

Pero a lo real no le es en modo alguno indiferente estar o no sometido a determinaciones ideales; un caso real cualquiera dejaría de ser lo que es si careciese del sustrato ideal que lo determina. *En las relaciones de lo real y lo ideal hay, pues, autonomía de la idealidad y dependencia de la realidad.*³⁴

Los valores introducen una novedad importante: la autonomía es aquí recíproca. Nada cambia de la realidad cuando se la refiere a un valor, sal-

vo su carácter de ser valiosa. Ambas esferas —la de la realidad y la de la idealidad— son entre sí independientes; el valor no determina necesariamente a la realidad, a lo sumo superpone a lo real una cualidad valiosa que no la modifica ni transforma en cuanto ser real.

La teoría de esas relaciones constituye uno de los pensamientos más novedosos de la ontología hartmanniana. La manera de ser ideal es, según Hartmann, la más baja,³⁵ puesto que la altura o superioridad de los entes se establecía de acuerdo con la mayor riqueza y complejidad de contenido. Y al ser ideal le faltan la existencia y todas las notas que son inseparables de la misma; tiene, por tanto, una mayor simplicidad y pobreza de contenido. Por otra parte, se ha visto cómo en el caso de lo matemático existía una autonomía de las determinaciones ideales (más bajas) y una dependencia del ser inorgánico que se superponía con categorías propias (reales). Estas relaciones, salvo en los valores, se extendían a las demás formas de la idealidad. Aplicando la relación categorial fundamental es posible criticar la concepción metafísica que reduce, por un inmoderado afán de racionalidad, lo real a lo ideal, puesto que se desconoce el *novum* categorial que introduce la realidad y se contradice a la ley de la libertad. La otra hipótesis metafísica que encuentra en lo ideal el medio para evadirse de las tormentas —y de los tormentos— de la vida, es igualmente injustificada y por las mismas razones.

También los valores en cuanto tienen un ser en sí ideal están por debajo de la indefinida riqueza de la realidad espiritual que los aprehende. Es cierto que la *realidad* valiosa y con sentido constituyen fundamentos de determinación superiores; pero el valor en sí, en su idealidad desprovista de existencia, es sólo el patrón de medida y el modelo que está incitando al hombre para que repita el milagro de la creación, llevando a la existencia algo que sin su auxilio estaría desprovisto de ella:

“Una tarea del hombre en el mundo —por limitada que ésta sea— sólo es posible si existen valores que sin su cooperación seguirían siendo *irreales*. De tal tarea depende el puesto peculiar y la dignidad del hombre en el mundo y su distinción de otros seres que no cooperan en el proceso de la creación...” Y es así como el paciente pensador actual se siente atraído por la finalidad última del inolvidable filósofo de Königsberg: la dignidad cósmica del hombre basada en la ley moral.

EMILIO ESTIÚ

NOTAS

1 Véase Francisco Romero: *Un filósofo de la problematidad*, publicado en *Filosofía contemporánea*, págs. 9 y ss. Buenos Aires, 1941.

2 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, págs. XVI y ss. del prólogo a la tercera edición. Halle, 1929.

3 Paul Natorp: *Philosophische Propädeutik*, V. 1, pág. 4.

4 *Idem*, 8, pág. 11.

5 Tal es la errónea interpretación de Gurvitch. En *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, afirma: "Pero a esta descripción muy importante de lo transinteligible y de lo irracional, se añade en Hartmann la afirmación de que lo transinteligible presenta la encarnación del ser, que los términos 'transinteligible' y 'ser verdadero' son idénticos. He aquí una afirmación que nos parece muy discutible. Es el punto más peligroso de la filosofía de Hartmann." (Traducción española de P. Almela y Vives, revisada por A. H. Raggio), pág. 227. Buenos Aires, 1939.

6 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, pág. 230. Ver también pág. 86. Berlín, 1941. 3ª edición.

7 P. Natorp. *Op. cit.*, V. 7, pág. 10.

8 *Zur Grundlegung der Ontologie*, págs. 41 y ss. Berlín, 1941. 2ª edición.

9 *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, págs. 11 y ss.

10 Tal fué el error de Gurtvich. Véase la nota Núm. 5 de este trabajo.

11 *Systematische Philosophie in eigener Darstellung* en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, Bd., 1, págs. 338 y ss.—*Zur Grundlegung der Ontologie*, págs. 27 y ss.

12 *Zur Grundlegung der Ontologie*, págs. 30 y ss.—*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, pág. 180.

13 *Zur Grundlegung der Ontologie*, págs. 49 y ss.

14 *Idem*, pág. 51.

15 Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle, 1928. VV. 27 - 30.

16 *Zur Grundlegung der Ontologie*, pág. 158.

17 *Idem*, pág. 177.

18 *Zum problem der Realitätsgegebenheit* (Berlín, 1931) y *Zur Grundlegung der Ontologie*, tercera parte.

19 *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, pág. 95.

20 Messer, A. *La filosofía actual*, pág. 130. Trad. esp. de Madrid, 1934.

21 Heidegger, M. *Sein und Zeit*, pág. 208. Halle, 1929.

22 M. Scheler. *Erkenntnis und Arbeit* en *Die Wissensformen un die Gesellschaft*, págs. 279-280; 461-462. Leipzig, 1926.

23 M. Scheler. *El saber y la cultura*, pág. 85. Trad. de J. Gómez de la Serna y Favre. Madrid, 1934. Hartmann ha respondido a M. Scheler mediante un tratamiento

exhaustivo de las relaciones entre la existencia y su determinado modo de ser en su obra citada, *Zur Grundlegung der Ontologie*, segunda parte: *Das Verhältnis von Dasein und Sosein*, págs. 88-149.

- 24 *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, pág. 97.
- 25 *Kategoriale Gesetze, ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorik* (Philosophischer Anzeiger. 11 Halband, Bonn, 1925-1926), pág. 216.
- 26 *Idem*, pág. 234.
- 27 *Idem*, pág. 234.
- 28 *Idem*, pág. 248.
- 29 *Idem*, pág. 249. Además, págs. 256-265. Para las leyes de dependencia (de la fuerza y de la libertad) en el reino de los valores, ver *Ethik*, Berlín, 1926, capítulo 63.
- 30 *Das Problem des geistigen Seins*, pág. 61.
- 31 En esta exposición de las formas de lo espiritual me he limitado a indicar las generalidades imprescindibles para ofrecer un cuadro completo de la realidad. Hartmann ha dedicado al problema uno de sus libros más brillantes: *Das Problem des geistigen Seins*. Una exposición más detallada de este apasionante tema no se podría realizar sin tomar en consideración problemas de estética, de filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu, para todo lo cual hay en el libro citado no sólo abundante material, sino también una elaboración que es, en más de un punto, definitiva.
- 32 Para la idealidad véase: *Zur Grundlegung der Ontologie*, cuarta parte; *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, quinta parte, esp. págs. 457-470; *Ethik*, esp. 107, 133, 137 y ss.
- 33 *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, págs. 466-470.—*Zur Grundlegung der Ontologie*, pág. 290.
- 34 *Zur Grundlegung der Ontologie*, pág. 281.
- 35 *Idem*, pág. 316.—*Systematische Philosophie*... , págs. 312-314.

BIBLIOGRAFIA

NICOLAI HARTMANN:

- Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1941., 3ª edición.
Zur Grundlegung der Ontologie, Berlín, 1941. 2ª edición.
Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, Berlín, 1933.
Ethik, Berlín, 1926.
Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil, Berlín, 1923. II. Teil, Berlín, 1929.
Aristoteles und Hegel (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus). Bd. III. 1923.

PHILOSOPHIA PRIMA EN N. HARTMANN

Diesseits von Idealismus und Realismus, ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie (Kantstudien, Bd. XXIX).

Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie ("Separata" de las Sitzungen der Preuss. Akademie d. Wissenschaften, Phil.—Hist. Klasse). 1935.

Kategoriale Gesetze, ein Kapitel zur Grundlegung der Allgemeinen Kategorienlehre (Philosophischer Anzeiger, Bd. I, Bonn, 1926).

Systematische Philosophie in eigener Darstellung (Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, herausgegebenen v. H. Schwarz, Bd. I). Berlin, 1931

Der philosophischer Gedanke und seine Geschichte (Sonderdruck d. Abhandlungen der Preuss. Akad. d. Wissensch., Phil.—Hist. Klasse). 1936.

Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin, 1931.