JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO

FENOMENOLOGIA Y APORETICA DEL CONOCIMIENTO

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

FENOMENOLOGIA Y APORETICA DEL CONOCIMIENTO

1. Introducción

La situación del hombre como ser en el mundo aboga gnoseológicamente por la afirmación del realismo. Frente a todo idealismo posible, el realismo es la concepción natural del hombre. Decir que el realismo es la concepción natural del hombre no significa que tal postura tenga que limitarse a ser en sí misma natural, esto es, ingenua. Puede ser de hecho un realismo reflexivo, o lo que es lo mismo, un realismo consciente. Sobre este punto, que se enraiza con la *vexata quaestio* de la existencia o inexistencia del mundo exterior, la filosofía actual es portadora de un mensaje categórico. La existencia del mundo exterior no es un hecho, ni menos algo añadido a los hechos de conciencia. Que la existencia del mundo exterior no es un hecho, no supone sin más la declaración de su inexistencia. Se trata precisamente de lo contrario. No es un hecho porque es justamente algo más que un hecho, a saber, un *constitutivum formale* del ser del hombre.

Si bien es cierto que podía haber un mundo sin hombres no es igualmente posible que pueda darse un hombre sin mundo. Es que ser hombre quiere decir ser en el mundo, según el conocido lema de *Sein und Zeit*, que repite claramente Zubiri a propósito del problema de Dios. La existencia del mundo exterior no es un *factum* sino «la estructura ontológica formal del sujeto humano» (*Naturaleza, Historia, Dios.* 2.ª edición. p. 331). La existencia del mundo exterior no es algo añadido *ad extra* al sujeto, sino que se trata de un contenido que brota *ad intra*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

desde la misma subjetividad. Un análisis de la propia subjetividad conduce a esta afirmación. Si se descarta el pecado cartesiano de angelismo, la reducción de la esencia humana a pura *res cogitans,* el contenido material de nuestro ser, el cuerpo, nos patentiza nuestra instalación en el mundo. Este es el sentido que a mi juicio tiene la tesis que pone en el mundo un *constitutivum formale* de la realidad de nuestro ser. Somos *res cogitans,* pero simultáneamente *res extensa.*

Esto supuesto, la suerte del idealismo está echada. Desde el punto de vista de la problemática del conocimiento, el reconocimiento del mundo como algo esencial al hombre representa que el realismo no es un «supuesto» de la metafísica sino algo «puesto» en el horizonte de la subjetividad. Toda reflexión sobre el hombre, y sobre el conocimiento como algo suyo, tiene que partir del realismo, porque nuestro ser es algo implantado en la realidad. Nuestro mismo ser es algo abierto y trascendente. Todo lo contrario de un yo puro reducido a consciencia.

Tomando de la filosofía de nuestro tiempo la incitación al planteamiento del problema gnoseológico, se hecha de ver que el realismo se constituye en punto de partida de toda investigación crítica. En los *Grundzüge einer Metaphysyk der Erkenntnis* Nicolai HARTMANN se encara con la antinomia idealismo-realismo, abriendo su obra con una clara confesión realista. Sus investigaciones de metafísica del conocimiento parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo antiguo o moderno, sino una aprehensión de algo que existe aún antes de todo conocimiento y es independiente del mismo. El filósofo que se ha planteado más abiertamente en la actualidad la posibilidad de una metafísica crítica, confiesa en *Zur Grundlegung der Ontologie*: el realismo no es una teoría filosófica, sino algo que pertenece al fenómeno del conocimiento y puede mostrarse en él en todo momento. El realismo se identifica con la convicción, que nos acompaña a lo largo de la vida, de que el conjunto de las cosas, personas, sucesos y relaciones, en suma, el mundo en que vivimos y del que hacemos nuestro objeto en el conocimiento, no es creado por nuestro conocimiento, sino que existe independientemente de nosotros.

La relación de conocimiento es una relación real, porque el

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

objeto no es una creación nuestra, sino algo que nos hace frente y se opone a nuestra facultad de conocer. La relación real del conocimiento se hace posible dada la distinción y trascendencia entre sujeto y objeto. Cuando el objeto es real, el conocimiento no es relación del sujeto consigo mismo, sino que se establece a manera de puente entre dos extremos: sujeto y objeto. De aquí la razón lel realismo y el derecho a la afirmación del ser en sí. No se necesita realmente una prueba del ser en sí. Querer probar últimas cosas es un *non-sens,* como dice HARTMANN, pues tendrían que descansar en algo por medio de lo cual se probasen —el medio de la prueba— pero entonces no serían ya nada último. Ahora bien, el ente en cuanto ente es algo último.

KANT pensaba que sólo se conocen los fenómenos, mientras que permanecen incognoscibles los ente en sí. Exactamente lo contrario es lo justo en una metafísica realista del conocimiento, de la que HARTMANN es pontífice máximo. Conocido es sólo, si es que hay realmente conocimiento, el ente en sí. El hacerse fenómeno no es nada más que el conocimiento mismo, sólo que visto desde el objeto. «Conozco algo» y «es fenómeno para mí» son dos expresiones que enuncian una y la misma relación: la relación de conocimiento. Una relación por la que justamente no tiene sentido preguntarse. El mismo KANT, por muy crítico que fuera, no duda del hecho del conocimiento. Lo que indaga son las condiciones trascendentales de su posibilidad. La introducción a la *Crítica de la razón pura* es todo lo contrario de un escepticismo en torno a la realidad de la ciencia. Si no hubiera en modo alguno conocer, no existirían ni la ciencia ni la propia teoría del conocimiento. Sus existencias suponen la relación dada en el acto de conocer: la objeción de un ente en un sujeto. Que tal ente sea ideal o real no interesa de momento. En ambos casos se entabla la relación de conocimiento como acto trascendente. Algo se hace objeto. Real o ideal, algo tiene que hacerse objeto en el conocimiento. Y ese algo es un ente en sı. Si no hay un ente en sí no hay conocimiento. Pues entonces nada habría que pudiera conocerse. Cierto que estas implicaciones del conocimiento no nos liberan del laberinto y las antinomias que surgen al tratar de conocer el conocimiento. El mismo hecho del ser en sí —independiente— y del ser objeto

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

—dependiente— se presenta con toda la agudeza de lo paradójico. Pero la independencia concierne al ser en sí, mientras la dependencia es sólo del objeto. No hay ninguna contradicción. Tampoco la hay en relación con la trascendencia del fenómeno, porque de no ser trascendente el fenómeno, de no ser fenómeno de un ser en sí, no sería objeto de conocimiento y no habría lo que llamamos conocimiento.

Conocer no es crear objetos .Ni se reduce el ser a ser pensado. El idealismo ha hecho de los objetos algo generado por la subjetividad, porque previamente ha dotado a la subjetividad del poder creador de lo infinito. Si DESCARTES cometió el pecado de angelismo, los idealistas, al menos los absolutos, divinizan al hombre. Contra esto se revela la situación humana, como ser encerrado en el mundo, aunque abierto intencionalmente al mismo mundo que lo envuelve. El sujeto no crea el objeto; sólo crea el saber del objeto. El conocimiento no es producción, sino aprehensión, o si se quiere, re-producción.

Los dos polos en torno a los cuales se establece la relación de conocimiento son el sujeto y el objeto. El sujeto, merced a su entendimiento, como algo abierto al ser. El objeto, por la verdad ontológica de todo ente, como algo patentizable al entendimiento. Apertura del sujeto y patencia del objeto tienen una dimensión universal. El sujeto es total apertura. El ente en su totalidad es inteligible. El ser es un ser en verdad. Esto implica la formalidad metafísica del problema del conocimiento. La teoría del conocimiento no puede ser más que metafísica del conocimiento. Es la filosofía primera la que hace posible el planteamiento y solución de la gnoseología. KANT pensaba que «no hay metafísica sin crítica». Pero es que la misma crítica tiene que ser metafísica. Ha sido Nicolai HARTMANN quien ha esgrimido frente a KANT la tesis de que «no hay crítica sin metafísica». Sólo por este título puede servir HARTMANN como hilo conductor para el análisis de la fenomenología del conocimiento y para el planteamiento de la aporética que encierra el problema del conocer. Pero HARTMANN sólo vale para este planteamiento, no para la solución de los problemas, porque según él, la metafísica consiste en «descubrir portentos, no en descifrar enigmas». Ya veremos cómo, aunque paradójico y aporético, el problema del conocimiento no es tan enigmático como su-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pone HARTMANN. Pues lo misterioso del conocer puede ser desvelado por el poder reflexivo del entendimiento humano.

2. LO NO-METAFÍSICO Y LO METAFÍSICO EN EL CONOCIMIENTO

En el problema del conocimiento se entrecruzan elementos dispares que conviene claramente distinguir. Confluyen en el conocimiento aspectos no-metafísicos y metafísicos. Entre los primeros hay que contar con una doble perspectiva: la psicológica y la lógica. Entre los segundos hay que subrayar los puntos de vista ontológico y gnoseológico. Se dan cita, en suma, aspectos ontológicos, gnoseológicos, psicológicos y lógicos en el problema del conocimiento.

En primer lugar, lo no-metafísico del conocimiento está constituído por su dimensión psicológica y lógica. El elemento psicológico en el conocimiento está representado por el sujeto como conciencia. Cierto que en el conocimiento hay subjetividad y conciencia, pero aquél no se reduce a ésta. De aquí la insuficiencia de toda teoría que pretenda resolver con método psicológico el problema del conocimiento. Es justo lo que acontece con el psicologismo. Ha sido HUSSERL, en sus *Logische Untersuchungen,* el primero en denunciar el error psicologista. Con ser un relativismo escéptico, el psicologismo desconoce el problema del conocimiento: la relación fundamental entre sujeto y objeto. Como antípoda de este desenfoque del problema, se revela el elemento lógico del conocimiento: el objeto. El logicismo subraya lo objetivo, mientras el psicologismo cargaba el acento en lo subjetivo. El idealismo trascendental deriva de la lógica del pensamiento al potenciar el sujeto hasta hacerlo un sujeto ideal. La lógica es ciencia de lo ideal, de lo objetivo, de lo irreal. La insuficiencia del idealismo trascendental es la misma que la de todo logicismo, que aboca necesariamente al panlogismo como acontecerá en HEGEL. También el logicismo desconoce el problema del conocimiento como relación entre sujeto y objeto. Esto quiere decir que el problema del conocimiento es metalógico y metapsíquico.

En segundo lugar, lo metafísico del problema del conocimiento está fundado en sus aspectos gnoseológicos y ontológi-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cos. Ellos son los que van a darnos la clave para la solución. La actitud gnoseológica es decisiva: si por crítica se entiende la elaboración que tiene en cuenta todos los elementos de un problema planteado, una teoría crítica del conocimiento puede ser perfectamente metafísica y tiene que serlo, porque metafísico es su problema. La correlación sujeto-objeto es fundamentalmente metafísica. Sólo desde la filosofía primera cabe hacer la presentación del enigma del conocimiento y esperar su desvelación. El camino no puede ser otro que la fenomenología. El método fenomenológico, apuntando a las cosas mismas, debe con absoluta exención de supuestos describir la esencia del conocimiento. Pero como esta esencia se manifiesta con una problemática radical, a la fenomenología del conocimiento acompaña necesariamente una aporética. La fenomenología analiza la esencia, la aporética describe los problemas del conocimiento. Ambos temas tienen carácter gnoseológico. El análisis del fenómeno del conocimiento como algo dado y el planteamiento de sus aporías como caminos cerrados a la solución significan la aventura gnoseológica en torno al conocimiento. El tratamiento de estas dos cuestiones se lo debemos a Nicolai HARTMANN. Lo lleva a cabo en la sección segunda de la primera parte de los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. He dicho el «tratamiento» porque para HARTMANN el problema del conocimiento —su aporética— se trata pero no se soluciona. ¿Es esto exacto? Quede por ahora apuntada la interrogación.

3. FENOMENOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

La fenomenología del conocimiento analiza la esencia del conocer, el conocer como fenómeno. Toda descripción del conocimiento supone evidentemente moverse en un círculo. Conocer el conocimiento es de suyo aparentemente paradójico, pero la circularidad del problema se deshace por la reflexividad esencial de la facultad intelectual. El entendimiento puede hacerse cargo no sólo del conocimiento sensible sino de su propio acto. Es justo lo que acontece en la fenomenología del conocer. Sólo que se trata de dejar hablar al fenómeno. Describirlo fenomenológicamente es hacer que el conocimiento

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

muestre sus implicaciones fundamentales, el contenido de su esencia. Este contenido es fruto de la relación de conocimiento y supone una estructura. El conocimiento es estructura y relación.

1) *La relación de conocimiento.*

El conocimiento se muestra originariamente como relación esencial de sujeto y objeto. En ella estriba la relación de conocimiento. Dicha relación es una correlación. Va del sujeto al objeto y del objeto al sujeto. Es, pues, una relación bilateral, pero no invertible. El sujeto es siempre sujeto y el objeto, objeto. Sus papeles no son intercambiables en una misma relación de conocimiento. Puede acontecer que el objeto devenga sujeto y convierta al sujeto en objeto. Pero entonces se trata de otra relación de conocimiento, no de la misma. La función del sujeto consiste en aprehender. La del objeto en ser aprehendido. El sujeto es aprehensor. El objeto, aprehensible. El aprehender del sujeto supone una salida del mismo al objeto que es lo «puesto en frente». Esta salida es una apertura. Saliendo, el sujeto va al objeto. Para HARTMANN el sujeto no puede tener conciencia de lo captado sin volver a estar en sí mismo. Por ello, para él el conocimiento es un acto con tres fases: salida, estar fuera y retorno a sí del sujeto. Ahora bien, esto no es exacto. El sujeto no tiene necesidad de volver a estar en sí mismo para tener conciencia de lo captado. Prueba de ello es que lo que hay en el sujeto del objeto es la imagen, que desaparece en la pura conciencia del objeto, según reconoce el propio HARTMANN.

En la relación de conocimiento al objeto no le pasa nada. El objeto no padece por ser conocido. A quien le pasa es al sujeto, pues en el sujeto nace la imagen del objeto. La relación de conocimiento no precisa para darse más que la salida y estar fuera del sujeto. Ellas constituyen la apertura y trascendencia del cognoscente. Apertura y trascendencia son dos momentos constitutivos del sujeto. Sin ellos no se convertiría en cognoscente. El objeto, en cambio, no necesita más que estar puesto en frente. Esos dos momentos del sujeto son constitutivos formales de la conciencia cognoscente: el ser una conciencia «especular», que refleja la realidad, algo donde la realidad se

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mira como en un espejo, y el ser una conciencia «transcendente» que ve las cosas no en sí misma, sino en las cosas mismas. Volveré a insistir a su tiempo sobre estos dos momentos, especular y transcendente, de la conciencia.

2) *La estructura del conocimiento.*

La estructura del conocimiento surge con la imagen o representación del objeto en el sujeto. La imagen es algo tercero en el conocimiento; no es ni sujeto ni objeto. De suyo la imagen no es conocida de modo inmediato. Sólo se hace visible y se torna consciente al advertir ilusiones en el conocimiento. Nos damos cuenta de ella al reflexionar sobre el conocimiento. Su conciencia es reflexiva, mediata. Esta reflexión se inicia al apercibirnos de los errores o ilusiones. La imagen o representación forma el conocimiento en el sujeto, pero desaparece en la pura conciencia del objeto.

El objeto determina la imagen en el sujeto. En la relación de conocimiento el sujeto es lo determinado y el objeto lo determinante. Por esto, y según frase de FICHTE, que repite HARTMANN, «el conocimiento es la determinación del sujeto por el objeto» (*Grundzüge einer Methaphysik der Erpenntnis,* I, 2, V, c). Pero la imagen objetiva no es el objeto. El sujeto, que es receptor en el conocimiento y no crea el objeto, puede ser espontáneo participando creadoramente en la construcción de la imagen. Hay que distinguir por ello entre imagen y objeto. Lo que conocemos *in recto* es el objeto. La imagen la conocemos *in obliquo*. Al objeto no le pasa nada, sigue siendo lo que era, a pesar de entrar en la relación de conocimiento. La imagen, en cambio, puede participar de la espontaneidad del sujeto.

El objeto posee un ser en sí gnoseológico que estriba en la esencia de la misma relación de conocimiento, pues todo objeto de conocimiento implica un ser independiente del conocimiento. También el sujeto tiene un ser en sí. Tampoco el sujeto se reduce a su ser-sujeto para el objeto. El ser en sí del sujeto es igualmente gnoseológico. El objeto, empero, es sólo objeto para el sujeto, mientras que el sujeto puede ser sujeto para sí mismo. Su ser en sí tiene el carácter de un ser para sí. El objeto es lo conocido, pero como no se reduce a su ser objeto sino que se sobreentiende un ser en sí, al margen

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de lo que tiene de conocido hay que poner lo cognoscible o lo que hay que conocer. Esto supone que hay lo conocido y lo no-conocido. El ente a que se apunta (*objiciendum*) y lo objetivado (*objectum*) no es necesario que coincidan. De aquí que haya que dividir al *objiciendum* en objeto y trans-objetivo. Tampoco es necesario que coincida la imagen con el *objectum*. La conciencia de esta inadecuación hace posible el progreso del conocimiento. Pero para el valor del conocimiento es decisivo el grado de coincidencia de la imagen con el objeto. Si la imagen coincide con el objeto, el conocimiento es verdadero. Si no coincide es no-verdadero. El no-verdadero no es conocimiento sino ausencia de él. ¿Qué significa, entonces, un conocimiento falso? Un conocimiento que no conoce su objeto, que conoce nada del objeto. O sea, algo que no es conocimiento sino falta de él. Verdadero conocimiento es, tautológicamente, sólo el conocimiento verdadero. El conocimiento falso no es conocimiento.

Lo que antecede supone que se puede hablar del conocimiento en los siguientes sentidos:

a) Conocimiento como relación entre sujeto y objeto (relación de conocimiento).
b) Conocimiento como imagen o representación del objeto en el sujeto (estructura del conocimiento).
c) Conocimiento como coincidencia de la imagen con el objeto (verdad del conocimiento).
d) Conocimiento como tendencia a la aproximación de la imagen al pleno contenido del objeto. Este aspecto pertenece a la ontología, según HARTMANN.

Igualmente cabe hablar de cuatro acepciones dentro de la terminología del objeto:

a) Lo conocido (*objectum*).
b) Lo que se pretende conocer (*objiciendum*).
c) Lo desconocido (*transobjetivo*).
d) Lo incognoscible (*irracional*).

El límite de la objetivación divide la cosa existente en dos partes: lo finito objetivado y lo infinito transobjetivo. Esta división existe sólo para el sujeto, no para la cosa en sí. La cosa en sí como ser en sí ontológico no es tema de la fenomenología.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La actual fenomenología del conocimiento no contradice en absoluto, ni supera la descripción clásica del mismo. Me he ocupado de esta última en mi tesis doctoral, como antídoto contra el idealismo transcendental kantiano. Permítaseme resumir aquí: el conocimiento puede ser entendido como una aprehensión de esencias. Y como la forma es el elemento determinante de la esencia, puede definirse el conocer como una «caza» de formas. Si la forma es aquello por lo que un ser es lo que es, capturar la forma es hacerse con el ser, esto es, entenderlo. La materia es en sí intelectualmente incognoscible y la forma es lo que nos traduce el ser esencial. El conocimiento tiene que ser entendido como una información del sujeto por el objeto. Lo contrario de la revolución copernicana de KANT. Ahora bien, las formas pueden existir de esta doble manera: Natural, es decir, en compañía de una materia a la que físicamente informan, e intencional, es decir, inmaterialmente. En una descripción psicológica del conocimiento se echan de ver los siguientes puntos:

1.º El sujeto cognoscente no «tiene» la forma conocida porque no es materia de la forma que conoce, ya que el sujeto cognoscente sigue siendo lo que era antes de conocer. Si no «tiene» la forma conocida y, sin embargo, la conoce, no hay duda de que el cognoscente «es» esa misma forma que conoce.

2.ª El sujeto cognoscente «es» la forma conocida, pero «intencionalmente», ya que «naturalmente» sigue siendo el mismo que era.

3.º Por esto, la paradoja del conocimiento puede formularse así: el sujeto cognoscente «es» (intencionalmente) la forma conocida y el objeto conocido «tiene» (naturalmente) la forma por la que es conocido. Si esto es así, el hombre no es la medida de todas las cosas, como quería escépticamente PROTÁGORAS, pero es, en cierta medida, todas las cosas, según el dicho de ARISTÓTELES; en la medida en que las va conociendo, el hombre va siendo las cosas que conoce lo cual implica que el hombre es medido por esas mismas cosas.

Esta descripción psicológica del conocimiento se compadece con la fenomenología, sólo que por contar con conceptos de la filosofía natural, como los de materia y forma —hilemorfismo

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de sujeto y objeto— supera la pura fenomenología que se encamina al puro fenómeno con absoluta *Bodenlosigkeit.*

4. Prolegómenos a la aporética del conocimiento

He subrayado antes la conciencia especular y la conciencia transcendente como dos momentos de la misma en el acto de ser conciencia que conoce. Si se me permiten esas dos expresiones, debo aclarar que tales nombres designan la estructura de la conciencia como lo que refleja la realidad y al mismo tiempo salta al conocimiento de esa misma realidad y no a la mera imagen de ella. Decir que la conciencia tiene una estructura especular —*speculum*— no connota más que su radical apertura respecto a la realidad. Por esta su apertura la realidad es reflejada en la conciencia. Y por este reflejar la realidad, la conciencia puede ser especulativa. Pero no se trata aquí de lo especulativo frente a lo operativo, sino de algo previo, a saber: aquel fundamental momento de la conciencia por el que se hace posible que la realidad «entre» —*sit venia verbo*— en ella. Que la realidad entre en la conciencia implica la apertura de la subjetividad.

Pero la conciencia no es un puro *speculum* sino que va a las cosas mismas. Este segundo momento suyo constituye la transcendencia o intencionalidad. La estructura intencional de la conciencia supone una tensión a algo. La conciencia tiene la capacidad de saltar sobre su misma sombra, sobre sí misma como objeto, merced a su transcendencia. La conciencia no sólo «tiende a» sino que «va a»: de aquí que prefiera la palabra transcendente a la de intencional. La transcendencia implica intencionalidad pero la intencionalidad no supone transcendencia. La intencionalidad apunta a un objeto. La transcendencia a una cosa en sí. El objeto intencional puede ser pura representación. La cosa en sí es algo de suyo. Frente a la inmanencia del objeto intencional hay que poner la transcendencia de la cosa en sí.

La conciencia no va sólo al objeto intencional sino que pasa a la cosa en sí. «Lo peculiar de la relación de conocimiento —y lo propiamente maravilloso que hay en ella, dice Nicolai Hart-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

MANN— no es empero la inmanencia del objeto intencional, sino la transcendencia de lo real, o, mejor dicho, de todo objeto de conocimiento propiamente tal. La maravilla —lo metafísico— es que la intención misma de conocimiento no se enderece al objeto intencional, sino al existente en sí» (*Grundzüge...*, I, 3, X, c). Esto parece un realismo metafísico fenomenológico. Y así debe ser. Hay que partir del mundo real y no del mundo representado en la conciencia. El conocimiento se orienta por su esencia a lo existente en sí. De aquí, para HARTMANN, el error de la fenomenología de HUSSERL, por ejemplo, que se orienta por el camino del objeto intencional. Ya veremos cómo HARTMANN no está libre de un injerto idealista. Pero esto es debido a una fenomenología y gnoseología idealizantes y no al método fenomenológico.

Al hablar de la cosa en sí y del objeto del conocimiento se instala el tema en una dimensión ontológica que exige su fundamentación. No es lo mismo, en efecto, la cuestión relativa al objeto del conocimiento que la relativa al conocimiento del objeto. La cuestión del objeto del conocimiento es ontológica. La del conocimiento del objeto es gnoseológica. Sin embargo, la cuestión ontológica parece previa a la gnoseológica, pues es verdad que sólo una conciencia puede tener conocimiento, pero la conciencia es tan ser como el objeto, que no se agota en ser objeto, sino cosa existente. Todo cuanto sabemos del ser procede del conocimiento, pero éste apunta naturalmente al ser. Lo transcendente es el punto de partida natural de todo conocimiento.

HARTMANN se abre a la realización de una ontología crítica que afirma la realidad —como el realismo— y niega la adecuación exacta entre imagen y objeto —como el idealismo—. En la ontología crítica se dan cita elementos que proceden de diversos puntos de vista sobre el problema del conocimiento. La afirmación del ser como la esfera común en que se enfrentan sujeto y objeto en el conocimiento, que es igualmente ser, es una tesis procedente del monismo. La afirmación de la «cosa en sí» supone un elemento transcendental-idealista en la ontología crítica. Pero su fundamento es radicalmente realista: el sentido del ser y la tesis del realismo natural. Con ambas tesis HARTMANN fundamenta ontológicamente el problema del ob-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

jeto del conocimiento, partiendo de la estructura de la ontología crítica.

La ontología crítica se estructura a base de un *Hof* de objetos, que sería sistemático traducir por «halo» o «entorno» (*Grundzüge...*, III, 2, XXVII, a). Para entender la estructura de la ontología vamos a imaginarnos tres circunferencias concéntricas: A, B y C. Sea A la circunferencia mayor, envolvente de B y C, siendo C la más pequeña. Pues bien, si el círculo marcado por la circunferencia C representa el sujeto cognoscente, en la zona que media entre la línea circunferencial C y B se instala el entorno o halo de objetos, y en la que existe entre B y A la esfera de lo transobjetivo. Por otra parte, la línea de la circunferencia B, señala el límite del conocimiento efectivo y la de A los límites de la cognoscibilidad. Más allá queda lo incognoscible.

Traduzcamos ahora este esquema de HARTMANN al pensamiento de KANT. El círculo C sería el sujeto transcendental. El entorno de objetos significaría la experiencia real. La esfera de lo transobjetivo, la experiencia posible. Más allá queda lo incognoscible, la cosa en sí. Pero mientras en KANT es de alguna manera lo envolvente —idealismo—, en HARTMANN es sin duda algo envuelto, algo dependiente del objeto —realismo—. El conocimiento depende del ser, y no el ser del conocimiento. Conocimiento es la determinación unilateral, irreversible, del sujeto por el objeto. Esto quiere decir que de los dos extremos de esta relación, sólo uno, el sujeto, es modificado por ella. El objeto queda intacto. Para él no hay diferencia entre ser conocido y no serlo. Este sujeto de que se habla es un sujeto empírico. Sólo el sujeto empírico es real e interesa ontológicamente. Nada de yo transcendental.

Para HARTMANN el sujeto tiene su esfera, esfera del sujeto con sus estructuras de conocimiento. Si las estructuras o representaciones del sujeto coinciden con la del entorno de objetos, hay verdad. En caso de discrepar no hay verdad, o sea, no hay conocimiento. El sujeto como cognoscente es «aquel punto del ser en que éste se refleja a sí mismo» (*Grundzüge...*, III, 2, XXVII, b). «Ser objeto significa ser reflejado» (*Ibidem*). Ontología y gnoseología del objeto guardan la relación que existe entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*. La dirección al objeto

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

es la postura natural del conocimiento y el entorno de objetos el punto de partida natural del conocer.

El objeto supone la cosa en sí. Pero la cosa en sí es aporética. ¿Cómo hablamos de ella si es algo que nunca deviene objeto? El problema de la cosa en sí se constituyó, con razón, en el caballo de batalla entre los epígonos de KANT. Sin ella, se dijo, no se puede entrar en KANT. Con ella no se puede permanecer en el sistema del idealismo transcendental. Una línea continua a través del idealismo descarta la cosa en sí. Esa línea está trazada por el principio de la conciencia o argumento de la inmanencia. Con todo, no se olvide que la carga de la prueba corresponde al idealismo. Con el principio de la conciencia no puede demostrarse que no haya nada real fuera del mundo de la conciencia. El error idealista consiste en partir de una alternativa: el mundo de objetos es un mundo de representaciones o un mundo de cosas en sí. Y se infiere: como un mundo de cosas en sí sería inexperimentable, el mundo de objetos sólo puede ser un mundo de representaciones. Se olvida aquí que puede existir tanto un mundo de representaciones como de cosas en sí. La disyuntiva es absolutamente falsa para HARTMANN.

El argumento idealista sostiene que la cosa en sí transcendente no es objeto de experiencia y ni siquiera podemos pensarla, porque entonces la hacemos inmanente. Es verdad que el pensamiento no puede ser un no-pensado. Pero hay que recordar que todo pensamiento es pensamiento de algo; no es sólo pensamiento del pensamiento, sino pensamiento de objeto. Todo pensar implica más bien un no-pensamiento, algo que existe en sí independientemente del pensar. Pensar algo, en efecto, puede significar una de estas dos cosas: o bien pensar un pensamiento (pensar lo pensado), o bien pensar un objeto (pensar lo no pensado). El pensamiento de lo transcendente sigue siendo, naturalmente, inmanente como todo pensamiento; pero esto no impide que con él se sobreentienda un transcendente. En lo inmanente puede sobreentenderse lo transcendente. En la subjetividad humana la esencia del pensamiento no consiste en pensarse a sí mismo. Por esto no ve los objetos en sí mismo, sino en sí mismos. La diferencia con un pensamiento infinito es igualmente infinita. Con razón dice HARTMANN, refiriéndose a lo bueno, que el pensamiento no está condenado a la tautología de pensarse. (*Grundzüge*..., III, 3, XXX, d).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El llamado «argumento de la inmanencia» afirma que es posible pensar que existe algo fuera del pensamiento. Aunque existieran cosas fuera del pensamiento, no podría afirmarlas como tales, ya que al pensarlas las hago inmanentes al pensamiento mismo. Todo el peso de la tesis del llamado argumento de la inmanencia estriba en la partícula «fuera». Cabe, traducido a coordenadas espacio-temporales, entender este fuera en un doble sentido: como un fuera del ámbito del pensamiento o como un fuera del tiempo en que algo es pensado. Evidente y tautológicamente hay que afirmar que nada puede ser pensado fuera del momento en que se piensa, pero esto no quiere decir que el ser de lo pensado se reduzca a ser pensado, o sea, a estar en el ámbito del pensamiento. Una cosa es el ser del objeto y otra cosa el objeto que es. Con razón ha dicho MILLÁN PUELLES que lo que hace de objeto de pensamiento sólo es interno a éste como objeto del acto de pensar, es decir, según su ser-pensado, mas no según su «ser». El principio idealista de la inmanencia transita abusivamente de una cosa a la otra, dando por válido para la segunda lo que tan sólo prueba respecto de la primera.

La distinción entre ser-pensado y puro «ser» es la que existe entre fenómeno y cosa en sí. La cosa en sí es el objeto existente, mientras que el fenómeno es la imagen del conocimiento del objeto en la conciencia. Lo que aparece no es el fenómeno, sino lo real que aparece en el fenómeno. El fenómeno, a su vez, no aparece sino que es el modo de aparición de algo real que aparece. Este algo real en sí es transcendente, como es transcendente el ser en sí ideal.

En el punto del conocimiento se cruzan la fenomenología y la ontología. Las dos encaminan a descifrar filosóficamente el misterio del conocer. Pero para HARTMANN «el sentido último del conocimiento filosófico consiste no tanto en un resolver enigmas como en un descubrir maravillas» (*Grundzüge...*, III, 3, XXXIV, d).

5. APORÉTICA DEL CONOCIMIENTO

La aporética del conocimiento surge por el análisis del pro-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

blema del conocimiento. En HARTMANN a la fenomenología continúa la aporética del conocer. Las aporías se plantean y se tratan, pero no se solucionan. Por esto son precisamente «aporías», falta de camino. Contra esto hay que subrayar que el planteamiento es una vía hacia la solución. Hemos de ver una posibilidad de solución de las aporías y un intento de no convertirlas en puros problemas, encerrados en la realidad del conocimiento.

Primera aporía:

Constituye la aporía general del conocimiento y es la siguiente: ¿Cómo puede existir entre sujeto y objeto una relación actual, siendo los dos transcendentes? O bien la relación es inesencial o bien suprime la transcendencia. Esta aporía tiene dos perspectivas según se la mire desde el sujeto o desde el objeto.

a) Aporía del *sujeto.*

Tesis: la conciencia tiene que salir de sí en tanto aprehende algo fuera de sí, es decir, en tanto es conciencia cognoscente.

Antítesis: la conciencia no puede salir de sí en tanto sólo puede aprehender sus contenidos, es decir, en tanto es conciencia cognoscente (según el «principio de la conciencia»).

La contradicción existe aquí entre la esencia del conocer y la esencia de la conciencia. Por consiguiente, o bien la esencia del conocimiento —la que nos muestra la fenomenología— queda eliminada por el principio de la conciencia o bien este último principio gnoseológico queda anulado en el fenómeno del conocimiento.

No hay que olvidar que el principio de la inmanencia o de la conciencia es un principio, no ontológico, sino gnoseológico, y concretamente de gnoseología idealista. Esto no quiere decir que entre ontología y gnoseología tenga que haber una escisión. La teoría del conocimiento y la teoría del ser son correlativas y complementarias. Lo cognoscible del ser sólo gnoseológicamente puede determinarse, y el ser del conocimiento y de su objeto sólo ontológicamente puede comprenderse.

La aporía en torno al sujeto se funda en que como el objeto es transcendente al sujeto, para que éste aprehenda al objeto es necesario que el sujeto salga de sí mismo. Pero la concien-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cia no puede salir fuera de sí, no puede conocer más que sus propios contenidos, nunca un extraconsciente. A esto opone HARTMANN que el contenido puede representar para la conciencia algo ajeno a ella. La representación es inmanente a la conciencia pero lo representado puede ser transcendente. No parece que haya antinomia en el aprehender de la conciencia. HARTMANN, empero, sorprende al afirmar que la conciencia aprehende «directamente» sus contenidos e «indirectamente» lo transcendente. ¿No es esto un resabio idealista, trasunto del principio de la inmanencia? Hay que preguntar: ¿Cómo es, entonces, que la conciencia ve los objetos en sí mismos y no en sí misma? ¿Se olvida HARTMANN de la intencionalidad de la conciencia? La intencionalidad abre a la conciencia y la hace tender hacia lo extraconsciente. La conciencia no es sólo intencional hacia sus contenidos, sino respecto a lo transcendente. La intencionalidad es nota de la conciencia transcendente. La transcendencia es un momento de la conciencia por la que ella puede abrirse a algo que no es conciencia, esto es, al ser en sí.

Por supuesto que el ser en sí tiene que convertirse en contenido de conciencia para ser conocido. Pero ello no significa que la conciencia tenga que limitarse a captar sus contenidos, sino que en ellos aprehende la cosa en sí. De los contenidos de la conciencia sólo sabemos por reflexión. La conciencia conoce el ser, no el puro ser conocido. Más todavía: el ser conocido supone el ser.

b) Aporía del *objeto*.

Tesis: las determinaciones del objeto tienen que transferirse de algún modo al sujeto para que haya conocimiento. Mas con esta transmisión se quebranta la transcendencia del objeto para el sujeto.

Antitesis: las determinaciones del objeto no pueden transferirse a la imagen en el sujeto, siguen siendo transcendentes al sujeto, pues el objeto es indiferente al hecho de que se le conozca.

La contradicción existe aquí entre la esencia del conocimiento y la esencia del objeto. O bien el fenómeno del conocimiento se anula en la transcendencia del objeto, o bien la transcendencia del objeto se anula en el fenómeno del conocimiento.

Hay que subrayar la recíproca transcendencia de sujeto y

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

objeto, no obstante la relación de conocimiento. Entonces ¿cómo determina el objeto al sujeto, si hay transcendencia? ¿No es el conocimiento precisamente la determinación del sujeto por el objeto? Por de pronto hay que advertir que ambos —sujeto y objeto— comulgan en el ser. La misma relación de conocimiento es una relación entitativa, predicamental. El hecho de que sujeto y objeto comulguen en el ser sirve a la ontología para tender un puente sobre la transcendencia. A esto se puede objetar, piensa HARTMANN, que tal concepción de la relación de conocimiento supone una «causalidad transcendente» entre sujeto y objeto, y entonces la imagen del objeto en el sujeto se concibe como efecto del objeto, y el efecto es de esencia diferente a la causa. En realidad no puede entenderse cómo una estructura de la conciencia pueda ser efecto de algo situado fuera de la conciencia, Ahora bien, existe otra relación de determinación además de la causalidad. Tal es para HARTMANN la relación de principios y consecuencias. Los teoremas matemáticos, por ejemplo, no son efectos de los axiomas, sino consecuencias. La relación entre sujeto y objeto es una relación «transcausal». La determinación del sujeto por el objeto existe. ¿Cómo existe? Esto es insoluble para HARTMANN.

Para intentar una solución de esta aporía, y no quedarnos en un puro tratamiento de la misma, hay que advertir que no es ininteligible la causalidad del objeto en el sujeto, ni tiene por qué ser el efecto del objeto en el sujeto de esencia diferente a la causa. La imagen del objeto no es el objeto mismo, sino algo vicario, sucedaneo. Es, con todo, «la imagen del objeto». El objeto es la razón suficiente de la determinación del sujeto en el acto de conocimiento. ¿Cómo acontece esta determinación? Yo diría que existe por la estructura especular de la conciencia. La conciencia especular se abre a la recepción de la imagen del objeto. Como *speculum* la conciencia recibe la imagen que se convierte en el primer dato para ella, Si como transcendente la conciencia podía salir fuera hacia el ser, como especular la misma conciencia se deja determinar por la imagen de ese mismo ser que es objeto en el conocimiento.

Segunda aporía:

Es la aporía del conocimiento *a priori*. ¿Cómo es posible que

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

lo que la conciencia contempla en sí misma valga para objetos reales transcendentes? O traducido a terminología kantiana: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?

Según HARTMANN, el hecho de que muchos sujetos conozcan el mismo mundo supone una legalidad en el conocimiento: lo *a priori*. Es lo «*prius* del conocimiento», la aprioridad inmanente. Además hay conocimiento *a priori*: la aprioridad transcendente. Y éste es el problema: ¿cómo es posible que lo *a priori* valga para lo transcendente? Recordemos el ejemplo kantiano de la matemática pura. Decía KANT: o la representación está determinada por el objeto o el objeto está determinado por la representación. HARTMANN dirá: Hay un tercer caso posible: que las categorías determinen al sujeto y al objeto, esto es, que sean lo mismo las categorías del conocimiento y las categorías del ser. Ni realismo ni idealismo. HARTMANN no le pone nombre a esta solución. Yo le llamaría realismo transcendental. Lo transcendental es la impronta kantiana en HARTMANN. No quiere saber nada de idealismo; no es necesario —dice— que sea el entendimiento el que prescriba leyes a la naturaleza para coincidir con ella, porque las mismas leyes le están prescritas a él y a la naturaleza; siguiendo el entendimiento su propia legalidad sigue al mismo tiempo la de la naturaleza.

HARTMANN quiere decir que lo que hace posible el conocimiento de los objetos hace posible los objetos del conocimiento (como en KANT), pero no porque el sujeto determine al objeto, sino porque el sujeto y objeto están determinados por un tercero, ya que las categorías del conocimiento son las mismas que las categorías del ser y los principios del conocimiento, los principios del ser. La condición general del conocimiento apriorístico de objetos reales estriba en una relación de categorías, en la relación existente entre las categorías del ser y las del conocimiento. A ésta le llama HARTMANN relación categorial fundamental. Esta relación debe tener la forma de una identidad, pero no una identidad total, pues entonces no podría haber nada irracional en el objeto del conocimiento ni nada *a posteriori*.

Esta relación podemos representárnosla de la siguiente forma: 1) Supongamos dos circunferencias concéntricas. La mayor puede significar el campo de categorías del ser y la menor el de categorías del conocimiento. O viceversa, puede ser el campo

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de categorías del conocimiento el que envuelva al de categorías del ser. 2) Supongamos dos circunferencias secantes: una representa las categorías del ser y otra las del conocimiento. La parcela común a las dos circunferencias sería el punto en que coinciden categorías del conocimiento y categorías del ser. Pues bien, éste sería el esquema exacto de lo que dice HARTMANN.

Es la tesis de la identidad parcial transcendente entre conocimiento y ser. Esta tesis de la identidad parcial transcendente quiere HARTMANN que se compadezca con el realismo y no con el idealismo. Contra HARTMANN hay que decir que no conocemos de las cosas lo que ponemos en ellas —como pensó KANT— sino que conocemos de las cosas lo que abstraemos de ellas —espacio, tiempo, causalidad, etc.— No hay categorías del conocimiento sino conocimiento de las categorías.

Tercera aporía:

Es la aporía de la percepción y del ser dado. El problema estriba en discutir si la percepción está determinada por el objeto. Esta aporía vale por el conocimiento empírico o *a posteriori*. ¿Cómo puede el sujeto recibir el objeto, si éste no le es dado de algún modo? Pero ¿cómo puede serle dado si el objeto es transcendente en la relación de conocimiento?

La antinomía es esta: o bien la transcendencia es apariencia o bien es apariencia el ser dado. O idealismo o escepticismo.

El conocimiento humano empieza por la experiencia y la intuición empírica es el dato inicial de nuestra manera de conocer. Nicolai HARTMANN al tratar la aporía del conocimiento *a posteriori* pone una relación psicofísica fundamental entre cuerpo y alma. La relación psicofísica fundamental hace juego con la relación categorial fundamental y desempeña en la aporía del conocimiento *a posteriori* el papel que la relación categorial fundamental en el conocimiento *a priori*. Pero la relación psicofísica fundamental es irracional en HARTMANN.

El ser es indiferente a la conciencia, pero la conciencia no es indiferente al ser sino que se interesa por él. La relación categorial fundamental y la relación psicofísica se complementan: «Mediante la relación categorial fundamental comprendemos la existencia, pero no la sabemos, mientras que mediante la

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

relación psicofísica sabemos la existencia, pero no la comprendemos» (*Grundzüge*..., IV, 3, LII, d). La irracionalidad existente en el fondo de la relación psicofísica fundamental es la misma que anida en la realidad del ente psicofísico. Ya he hablado en la primera aporía de la posibilidad de que el objeto determine al sujeto, lo cual implica que el objeto puede ser dado de alguna manera. Cómo acontece esto en el conocimiento *a posteriori* es una cuestión que desborda evidentemente los límites de una fenomenología y gnoseología del conocimiento para anclar en la psicología antropológica. La esencia del ente psicofísico sólo puede determinarse respondiendo a la pregunta: ¿Qué es el hombre? Una pregunta ni escéptica ni idealista.

Cuarta aporía:

Es la aporía del criterio de la verdad. ¿Cómo puede saber el sujeto que su conocimiento es verdadero o no-verdadero? ¿Cuál es, en definitiva, el criterio universal y último de toda verdad y de toda certeza? Para que hubiera un criterio de verdad sería preciso que la imagen o representación del objeto pudiera compararse con el objeto mismo. Pero esto, en principio, es imposible. Vamos a ver la aporía en forma de antinomia.

Tesis: el criterio para ser punto de comparación para el sujeto tiene que ser representación, o sea, estar en la conciencia.

Antitesis: el criterio no puede ser representación si pretende ser un criterio válido, pues una comparación con una representación no decide nada sobre la coincidencia con el objeto mismo. Dicho de otra manera: si el criterio está en la conciencia no decide nada sobre lo transcendente (Tesis). Y si no está en la conciencia sería transcendente a la misma, y tendría que ser conocido, para lo cual haría falta otro criterio, y así hasta el infinito (Antitesis). En el caso de la tesis, el criterio existe para el sujeto, pero no es un criterio de verdad. En el caso de la antitesis, el criterio existe en sí y es un criterio de verdad, pero no lo es para el sujeto. Esta es la aporía del saber que se sabe.

Aquí está en juego el concepto de verdad transcendente, frente a la pura verdad inmanente que consiste en la corrección del pensar. Que el pensamiento guarde las leyes formales de la lógica —ausencia de contradicción— es un puro indicio de la verdad. Pero no se trata de esto, sino de la conformidad de

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

nuestras representaciones con sus objetos. La verdad para serlo tiene que darse como conformación o adecuación: supone una identidad entre imagen y objeto. Esta identificación ha de ser conocida. Más este es el problema: como pueda conocerse la adecuación entre lo inmanente y lo transcendente.

La verdad transcendente exige una coincidencia del conocimiento con el objeto real. A ella se refiere la aporía del criterio de verdad. Lo que puede ser verdadero no es la cosa, sino el conocimiento de la misma. La cosa sólo puede ser real, ideal o irreal. El problema de la verdad es de signo gnoseológico, pues el verdadero conocimiento es sólo el conocimiento verdadero. Y esta es la cuestión: el criterio para saber cuando el conocimiento es verdadero. La verdad es algo único, absoluto y eterno. Son los caracteres ideales de la verdad. El ser gnoseológico de la verdad es un ser ideal. Lo es en la verdad inmanente —ausencia de contradicción, concordancia del pensamiento consigo mismo— y en la verdad transcendente —concordancia del pensamiento con el objeto—. La verdad existe independientemente de la conciencia de verdad, pero la posibilidad de la conciencia de verdad depende del criterio de verdad y de certeza. Tal criterio es la condición del «saber del saber».

HARTMANN trata la aporía del cristerio de verdad con arreglo a un esquema, a mi juicio, insuficiente. Supuestos dos contenidos de conciencia, A y B, que se relacionan con el objeto X, la relación entre A y B representa el criterio de verdad. Esto no es más que una comparación entre representaciones, ya que el objeto permanece transcendente. Si queremos comparar un contenido de conciencia con el objeto, nos engañamos indudablemente, pues para ello sería precisa la inmanencia del objeto. O lo que es lo mismo: no podemos salir del mundo de nuestras representaciones. Este criterio de HARTMANN es evidentemente relativo y negativo. Negativo porque no cuenta con la patencia del objeto. Y relativo al no poder ser el objeto término de comparación. De este círculo pretende salir el filósofo de la fenomenología del conocimiento con una síntesis del conocimiento *a priori* y del conocimiento *a posteriori*. En esta síntesis estaría el criterio de la verdad.

El olvido de HARTMANN estriba en no contar con la evidencia objetiva, repetida por la mejor tradición multisecular de

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la filosofía y subrayada por HUSSERL en el pensamiento de nuestro tiempo. Hay que recordar que la evidencia objetiva hace posible la vivencia de la verdad por la patencia del objeto. El objeto, el presentarse, posibilita la apertura intencional de la conciencia. «La evidencia, ha dicho HUSSERL, no es otra cosa que la vivencia de la verdad». Más todavía: «así como es comprensible de suyo que donde no hay nada, no hay nada que ver, no menos comprensible es que donde no hay ninguna verdad, tampoco puede haber ninguna intelección de la verdad, o, con otras palabras, ninguna evidencia» (*Investigaciones Lógicas*. Traducción española en Revista de Occidente. Tomo I, página 197). Es la patencia del objeto la que causa la vivencia de la verdad. No otra cosa es la evidencia objetiva que puede darnos un saber existencial o esencial del objeto, posible en una fenomenología existencialista o esencialista.

Quinta aporía:

En la quinta aporía se entrecruzan dos perspectivas aporéticas: la de la conciencia del problema y la del progreso del conocimiento. La aporía de la conciencia del problema es la del saber que no se sabe. Quien pregunta por algo, por ejemplo, no puede ya saber lo que pregunta, pues de lo contrario no necesitaría preguntar; y sin embargo, tiene que saber lo que pregunta, de lo contrario ni siquiera podría preguntar algo.

Dicho en forma antinómica:

Tesis: el «problema» significa conocimiento de lo transobjetivo, o sea, objetivación de lo transobjetivo, pues es saber de lo no-objetivado.

Antitesis: el «problema» no puede ser conocimiento de lo transobjetivo, o sea, objetivación de lo transobjetivo, pues es un saber que precisamente no sabe lo no-objetivado. Es decir: ¿Cómo es posible saber que no se sabe, sin saber al propio tiempo el objeto del no-saber, o sea, justamente sin saber lo que no se sabe? Y ¿cómo desde el saber que no se sabe es posible llegar a saber la cosa? ¿Cómo es posible desde la conciencia del problema progresar en el conocimiento?

Existe sin duda un saber del no saber. ¿Cómo puede un sujeto saber de su propio no-saber? El conocimiento *a priori* anticipa lo desconocido, pues los principios del conocimiento *a*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

priori son condiciones no sólo de la experiencia real sino de toda experiencia posible. Igualmente la implicación categorial, para HARTMANN, anticipa lo desconocido. El mismo conocimiento *a posteriori*, como inconcluso, ofrece un saber del no-saber. Existe además una relación funcional entre la conciencia de los problemas y el progreso del conocimiento. El problema mismo es un camino hacia la solución. Se ha dicho que un problema bien planteado es un problema resuelto. Para HARTMANN el problema no es «aporía» o ausencia de caminos, sino indicación del camino, es decir, «euporía».

En la Metafísica del conocimiento de HARTMANN las categorías del conocimiento se identifican con las categorías del ser, de donde resulta que las condiciones de la posibilidad de lo objetivado en el objeto son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de lo transobjetivo. Al ser iguales categorías del ser y del conocimiento, y en la medida en que, además, son al propio tiempo condiciones de la imagen del objeto en la conciencia —y lo son hasta el límite de la racionalidad del objeto— posibilitan en principio el conocimiento de lo transobjetivo exactamente igual que el del sector objetivado. Con esto se establece entre lo conocido y lo desconocido no sólo una relación del saber del no-saber, sino también una posibilidad de ampliación del saber, de progreso del conocimiento. Para objetos transcendentes el conocimiento es un sistema de dos instancias: *a priori* y *a posteriori*.

Esto es tratar la aporía, como acostumbra HARTMANN, pero no es solucionarla. La solución del problema sólo puede venir dada por una distinción entre el conocimiento existencial y el conocimiento esencial. Esencia y existencia —*Sosein* y *Dasein*—, para usar la terminología de Nicolai HARTMANN se implican mutuamente. El conocimiento existencial remite al esencial. HARTMANN se olvida aquí de la estructura de *Sosein* y *Dasein* en el objeto de conocimiento. Esto significa que no quiere llevar conceptos ontológicos a la fenomenología pura. Pero es que sin los conceptos de *Sosein* y *Dasein* la aporía permanece insoluble.

Ultima aporía:

Las aporías que hemos visto giran en torno al conocimiento del objeto. La última aporía es de significación ontológica y se

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pregunta por el objeto de conocimiento. ¿Qué es la cosa en sí? Esta última aporía sólo puede apuntarse. Los dos momentos estructurales de la conciencia, ya señalados, la conciencia especular y la conciencia transcendente, nos abren un camino hacia la solución. Sólo que esta solución nos apartaría de la gnoseología del conocimiento —fenomenología y aporética— para hacernos entrar en la dimensión ontológica del conocer que hay que dejar al margen de la línea de la fenomenología pura.

6. Conclusión

Hemos visto la fenomenología y aporética del conocimiento teniendo como objeto y objetivo al ser real. No es ésta, empero, la única manera de tratar el tema fenomenológico y el problema aporético. También el ser ideal podía habernos valido como encaminamiento para las soluciones apuntadas. Lo que acontece es que el ser real luce más claramente como objeto del conocimiento. Para el mismo Hartmann el conocimiento de objetos reales tiene primecía sobre el del objeto ideal. Ello se debe justamente a que el conocimiento del ser real tiene más perspectiva. El conocimiento del ser ideal es, en cambio, *a priori tantum.*

Por ser real se entiende en el ámbito fenomenológico la realidad espacio-temporal. El realismo ontológico de un Hartmann resuena a veces con los ecos de un materialismo. Alguien ha llamado a su sistema materialismo transcendental. La idealidad, por el contrario, goza de intemporalidad. El ser ideal es irreal. Real o ideal el ser es algo en sí. La ensidad de lo ideal es irreal, pero no todo lo irreal es ideal. El ser ideal es algo de suyo. Igual que hay un entorno de objetos reales, un *Hof* real, existe un halo de objetos ideales y un transobjetivo ideal. También encontramos en la esfera de lo ideal lo racional y lo transinteligible. Para un entendimiento infinito el ser ideal sería tan absolutamente racional como el ser real. Para Hartmann este entendimiento infinito ni lo tenemos ni lo conocemos.

En la esfera ideal sólo existe lo universal. Es una esfera de esencias puras. Hay carencia de individualidad en el ser ideal y por esto no hay aposterioridad ideal. El conocimiento de lo ideal es conocimiento *a priori* puro.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

En la aprioridad ideal existe una relación categorial para HARTMANN. En el fondo las leyes lógicas son leyes ideales del ser y como tales totalmente indiferentes con respecto al pensar. El hecho de que el pensamiento puro no sea por su parte indiferente a ellas, de que se rija indefectiblemente por ellas, de que se vea indisolublemente encadenado a ellas, es totalmente extrínseco a estas leyes como tales. Tan exactamente extrínseco como lo es a las leyes geométricas de la elipse el hecho de que los planetas del sistema solar se muevan en órbitas elípticas. (Cf. *Grundzüge*..., V, LXVII, c). Pero así como es esencial para los planetas moverse según las leyes de la elipse, es transcendental para el pensamiento puro supeditarse a las leyes ideales del ser.

La relación categorial fundamental hace posible en el sistema de HARTMANN la aprioridad ideal. Esta relación establece la identidad entre lo existente en sí idealmente y las categorías del pensamiento puro. Esta identidad de categorías ya ha sido bautizada por mí, no como un idealismo, pero sí como un realismo de impronta kantiana. Un realismo transcendental. Explicar el conocimiento por una identificación de categorías del sujeto y del objeto no es más que el trasunto de un «yo pienso» transcendental. En HARTMANN hay identidad parcial entre categorías del conocimiento y categorías de lo real. Igual existe identidad parcial entre categorías del conocimiento y categorías de lo ideal. Finalmente establece HARTMANN una identidad parcial entre lo real y lo ideal. Si imaginamos el ámbito de lo real, de lo ideal y del conocimiento como tres circunferencias secantes, el punto de coincidencia sería el de la identidad entre las categorías de lo real, de lo ideal y del conocimiento.

Pero no hay categorías del conocimiento. ¿Qué significaría una conciencia categorial? Lo contrario de una conciencia capaz de abrirse al impacto intencional del ser. Poner un orden de identidad entre categorías del conocimiento y categorías del ser es algo que recuerda una armonía preestablecida. Lo que supone el perfecto relojero de LEIBNIZ. Justo lo contrario del pensamiento de HARTMANN que se mueve en lo ontológico sin transcender a lo metafísico. En suma, ni hay, ni debe haber en el más realista de los fenomenólogos, categorías del conocimiento sino conocimiento de categorías.

Para explicar el conocimiento bastan los momentos estructu-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

rales de la conciencia. He subrayado el momento especular y el momento transcendente del cognoscente. Con ellos se deshace la circularidad del conocimiento del conocer. Esos momentos significan la apertura e intencionalidad de la conciencia. Apertura e intencionalidad hacia lo transcendente, sea real o ideal. Por la conciencia el ser no es, pero cobra sentido. Dotar de sentido al ser, convertirlo en objeto, he aquí la aventura del conocimiento.

Hasta el punto de descifrar esa aventura conduce la fenomenología del conocimiento y su apotética. La solución de las aporías patentiza que la metafísica consiste, en contra de lo que cree HARTMANN, en descifrar enigmas y no sólo en descubrir maravillas.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra