

## ONTOLOGIA COMO CIENCIA DEL ENTE

*Walter Del-Negro*

El carácter científico de la filosofía se ve amenazado desde dos flancos distintos. Para el positivismo no tiene ella el rango de una ciencia, pues es precientífica, y su destino consiste en una progresiva desintegración en ciencias particulares. El existencialismo, contrariamente, coloca la filosofía por sobre las ciencias particulares, asignándole una tarea diferente de la que corresponde a las ciencias mismas. Esto debido a que sólo así se puede evitar el peligro de que la filosofía se constituya en una rama especial dentro de las diversas especializaciones de la investigación científica. Es decir, de que la filosofía descienda a ser una entre otras especializaciones.

Se trata de encontrar una posición intermedia entre estos dos puntos de vista extremos. Dicha posición debe conservarle a la filosofía su carácter de ciencia frente a la actitud degradante del positivismo. Por otra parte, frente a los intentos de relievevarla radicalmente con relación a la ciencia, y colocarla a una altura superior a la de ésta, hay que mantener, dentro de esta posición, la subsunción de la filosofía en el concepto genérico de ciencia. Ello no quiere decir, con todo, que se debe concebir la filosofía como una ciencia entre las muchas ciencias particulares. Su situación especial frente a las ciencias particulares tiene una esencial razón de ser. Dicha situación especial no consiste, empero, ni en el hecho de que la filosofía aun no ha llegado a constituirse en ciencia, como cree el positivismo, ni en el hecho de que ella sea superior, conforme a su esencia, a todas las ciencias, como sostiene el existencialismo. La especial situación

---

*El presente ensayo lo publicamos con la generosa autorización de la Zeitschrift für philosophische Forschung, revista que aparece como continuación de Kantstudien en Alemania. Su autor, el profesor Walter Del-Negro, de la Universidad de Salzburg, pertenece desde hace tiempo al cuerpo de colaboradores de aquel órgano del pensamiento filosófico actual. Su crítica y su meditación dentro de este campo se desarrollan dentro de la dirección de la filosofía fenomenológica, y especialmente dentro de la ontología fenomenológica de Hartmann. La claridad y orden en su exposición nos permiten recomendar la lectura de los trabajos del autor del presente ensayo, cuya traducción ha hecho para Ideas y Valores el profesor Rafael Carrillo.*

de la filosofía consiste, más bien, frente a las ciencias particulares, en que ella es la ciencia de los principios. Por ello debe, ciertamente, ocupar un lugar situado antes de las ciencias. Pero, por la misma razón, debe ocupar tal lugar, no como infaciencia o supraciencia, sino como ciencia.

Siendo toda ciencia una ocupación intelectual con objetos que, o son existentes, es decir, entes, o, donde se trata de objetos "ideal-les", se encuentran al menos en relación indirecta con la captación del ente, significa la expresión "ciencia de los principios" teóricamente dos cosas distintas. En primer lugar, ciencia de los principios del pensar, en cuanto, mediante el opinar y el conocer, se refiere a objetos. En segundo lugar, significa dicha expresión la ciencia de los principios y categorías de los objetos mismos. En esta última definición cabe, ante todo, y en sentido propio, la ontología como ciencia del ente.

Existen, sin embargo, direcciones del pensamiento filosófico que limitan la tarea de la filosofía a la mera investigación de los principios del conocimiento. Y esto debido a que todo lo que llamamos objeto está determinado en su "constitución" por el conocer. Fuera de esta significación no posee el objeto sentido alguno. La ontología, según esto, sería, como disciplina especial, superflua.

Existen, además, algunas direcciones del pensamiento que, no siendo partidarias de que se incluya a la filosofía dentro de las ciencias particulares, sostienen, con todo, que la referencia del pensamiento a objetos entitativos es algo que las ciencias particulares deben tener en cuenta, contrariamente a lo que sucede con la filosofía. A ésta quisieran asignarle más bien, como correlato a que está referida una región supra-objetiva, que sería la región del ser puro, la cual existe más allá de objeto y sujeto. Aquí, pues, no se entiende por ontología la teoría de los objetos entitativos, sino la captación directa de un ser que se diferencia de los objetos.

Frente a esta ontología, quiere la ontología científica que se le conciba como teoría de las modalidades fundamentales y de las categorías básicas de sus objetos, y no como teoría del ser. La ontología científica no hace tampoco que los objetos se disuelvan en la constitución mediante el opinar y el conocer, mediante el pensar cognoscitivo.

Para demostrar que está justificada la existencia de dicha ontología como ciencia del ente, es necesario considerar brevemente las dos tendencias que acaban de mencionarse.

El punto de vista idealista acerca de la constitución de los objetos —el kantismo, especialmente el neokantismo, Husserl en su última época— sostiene que el mundo de los objetos no es algo que se encuentra frente al sujeto pensante, existiendo con independencia de él y captado en forma puramente receptiva, sino que los objetos como tales sólo se constituyen mediante los procesos sintéticos del

conocer. Todo saber de objetos está según esto, determinado por el sujeto, está referido al yo como punto originario de las funciones sintéticas del conocer. Objetos que existieran fuera de esta constitución determinada por el sujeto, no podrían, por lo tanto, ser conocidos en modo alguno, pues la constitución es algo propio de la esencia del "objeto", y entra directamente en la definición de la objetividad. Una "cosa en sí", como posible objeto del conocimiento, es por ello algo en que no puede pensarse, pues dicha cosa en sí sería un objeto existente fuera de la constitución de los objetos, y, por consiguiente, siempre dentro del marco de esta concepción, una contradicción en sí.

Este punto de vista sería, en su rigor lógico, irrefutable, si la característica del conocimiento fuera algo acabado y agotado en su función sintética, y la característica del objeto lo fuera a la vez en su constituirse mediante esta función. Pero dicha característica no es algo acabado y agotado en ninguno de estos dos sentidos, pues aquí se considera sólo en forma imperfecta un rasgo fundamental, muy esencial del conocer, de la actitud cognitiva. Este rasgo no es otra cosa que aquella propiedad que se designa desde Brentano como la "relación intencional", como la intencionalidad, o también como el "mentar". En esta referencia intencional va implícita la necesidad de que cada acto representativo o figurativo, y más aún toda actitud judicativa se refiere a algo trascendente, existente fuera de ese acto y de esa actitud. Como se sabe, Nicolai Hartmann expresa esto diciendo que la relación entre sujeto y objeto en el conocimiento no puede pensarse como puramente correlativa. El error consistió en ver el objeto intencional unilateralmente en su darse en la conciencia, pues debido a esto no fue posible diferenciar a fondo los objetos de la fantasía de los objetos de la experiencia.

Todo conocimiento se refiere a un ente que se tiene como algo que existe con independencia de dicho conocer. El conocimiento no es, pues, una correlación implícita en la conciencia inmanente, sino una relación entre la representación subjetiva de algo y este algo mismo, en cuanto existe con independencia de la correlación. El conocimiento es, con otras palabras, según su sentido propio, trascendente. Todo conocimiento trasciende la conciencia, es trascendente a ella. La escuela de Brentano subraya aquí, en actitud limitativa, el hecho de que no solo tratándose de meras representaciones sería indebido afirmar desde un comienzo que lo representado existe también en sí, sino que aun en el caso de que se trate de situaciones objetivas afirmadas en el juicio puede decirse que no están dados a la vez el juicio y la existencia de la situación objetiva independientemente, pues el juicio que afirma tal situación puede ser falso. Pero el sentido del juicio, la situación objetiva mentada en él consiste en que todo lo que se reconoce como existente, existe precisamente con independencia del juicio, y no se agota en su propiedad de ser constituido por el pensar subjetivo. El modo particular en que aparecen los objetos en nuestra conciencia puede ser determinado cier-

tamente y en forma esencial por el hecho de la constitución. Pero esto no debe ser motivo para dudar de la razonabilidad de la intención del conocimiento, intención que se trasciende a sí misma.

Esto mismo quiere expresar Jacoby cuando refuta el "principio de la conciencia", del idealismo, el cual quiere reducir al absurdo toda ontología trascendente, pues lo trascendente, tan pronto se le piensa, entra por ello mismo en la esfera de la conciencia. Jacoby refuta este "principio de la conciencia" del idealismo subrayando el hecho de la "relación gnoseológica". Dentro de la realidad de la conciencia, en efecto, existen modos del mentar, cuyo sentido consiste en que lo mentado no está contenido ontológicamente en ellos. De la esencia de la conciencia es propio el que ella, mediante su sistemática gnoseológica trascienda su esfera ontológica propia de modo permanente. Precisamente esta trascendencia esencial de la conciencia se pasa por alto en la filosofía idealista. El idealismo hace coincidir la esfera ontológica de la conciencia y su esfera gnoseológica, que abarca más que la primera. De ello resulta que la antigua teoría de la verdad como adecuación posee un fondo de justificación. En efecto, la adecuación no es ciertamente criterio, pero es el sentido del concepto de verdad. Con otras palabras, que un juicio sea verdadero, no significa otra cosa que lo siguiente: la situación objetiva mentada en el juicio existe también con independencia de éste.

En el caso de que esté justificada esta tesis de la constitución de los objetos mediante función sintética del conocer, no se aprecia en lo justo la naturaleza propia del conocimiento. Por ello tiene que quedar aquí sin resolver la cuestión del método para el reconocimiento de lo "en sí" y la cognoscibilidad, por principio, de lo "en sí".

Pero, en cuanto esta vía para llegar a lo "en sí" pasa por la relación sujeto-objeto, se suscita la contradicción de aquella otra teoría que tiene como tema auténtico de la filosofía y como algo posible a la vez el aproximarnos extracientífica y extraobjetivamente (ausser-gegenstaendlich) al "ser" puro. Esta teoría reprocha a la metafísica tradicional el haber olvidado el ser, el "olvido del ser" ("Seinsvergessenheit"). Y esto en cuanto la metafísica tradicional se refiere siempre al ente. El ser puro, que domina por sobre los objetos entitativos, no es accesible al conocimiento de tipo científico de objetos. El ser puro se abre más bien a su captación en inmediata revelación o descubrimiento, más allá de toda relación sujeto-objeto. Como tampoco es posible aproximarse a este ser puro con los métodos del formalismo lógico, se sustrae a toda definición el ser puro mismo. No es posible fijar definitoriamente lo que se entiende por ser. Y esta sustracción a toda fijación definitoria es una sustracción de carácter radical. Por principio no es posible llevarla a dicha fijación. Pues tal fijación definitoria quedaría prisionera dentro del marco de la captación de objetos.

Al afirmar que el ser puro no puede definirse con los medios del pensar que se realiza según leyes lógicas dentro de la relación

sujeto-objeto, pero que se abre a su captación en inmediata revelación o descubrimiento, surge la pregunta por la legitimación de semejante manera de conocer, superior a las otras. Pero como sería difícil demostrar esta legitimación en una forma realmente manifiesta o patente, es entonces inevitable que surja aquí la sospecha de encontrarse ante un caso de mera magia verbal. Esta sospecha no hace sino robustecerse al reparar en la manera subrepticia como se traen aquí una terminología y expresión extremadamente esotéricas, con las cuales se suelen exponer estos puntos de vista. En todo caso, la afirmación de que el ser puro trasciende la competencia de toda lógica, no exonerá al representante de una ontología científica del deber de someter, desde su punto de vista, a un análisis lógico el concepto fundamental de esta teoría, es decir, el concepto de ser.

Con este objetivo ha meditado fructíferamente, como se sabe, Kant, en sus reparos a la prueba ontológica de la existencia de Dios en la *Critica de la Razón pura*. La labor previa de Kant en este sentido se realiza primero mediante la determinación negativa, al afirmar que el ser carece de predicado real, siendo solamente "la posición de una cosa" Por el hecho de que yo piense una cosa como dada realmente, esto es, que la reconozca como existente, no se agrega nada más al concepto de cosa. Esto lo ilustra Kant mediante el ejemplo que dice que 100 táleros reales no contienen más que lo que contienen 100 táleros posibles.

Un progreso fundamental significó el punto de vista de Brentano, según el cual debía hacerse una rigurosa distinción entre la idea y el juicio, entre la representación y el juicio, y que sólo los juicios tienen que ver primariamente con un ser. Según esto, las determinaciones de Kant pueden completarse diciendo que todo predicado está contenido en la representación conceptual de una cosa (en el concepto de una cosa), pero que esta misma cosa, al convertirse en objeto de un juicio afirmativo, es algo que se tiene como existente. Hay, pues, una diferencia entre la clases de la conciencia. El mero predicar algo de un concepto tiene que ver con el acto de la conciencia por el cual nos representamos algo. En cambio, la "posición" de una cosa, el paso de los 10 táleros posibles a los diez táleros reales tiene que ver con el acto judicativo. El sentido de un juicio afirmativo reside en el hecho de que su objeto existe. Esto no quiere decir que el juicio agrega la nota "ser" a las restantes notas del objeto, sino que mediante el juicio se reconoce y se afirma como existente el objeto, en el modo específico del acto judicativo. El que se le atribuya "ser" a un objeto no significa que se le adjudica una determinación conceptual. Esto significa sólo que se es del parecer que un juicio afirmativo de este objeto ("el objeto es") es verdadero. "Ser", "existencia", "no ser", etc., son palabras que pertenecen, según Brentano, no a las expresiones que tienen sentido propio, sino a las expresiones co-significativas ("mitbedeutende"), a las "sinsemantica" ("Synsemantica"). Estas son tratadas sólo por el lenguaje, sustantivándolas, formulándolas sustantivadamente, como

conceptos predicativos auténticos, y en tanto facilita así su modificación, o al menos su confusión con expresiones co-significativas. Pero el análisis muestra que aquí existen ficciones determinadas por el lenguaje, que deben reconocerse como tales.

De tener en cuenta estas claras consideraciones, se ve que ya no existe la posibilidad de hablar de un ser puro que se revela directamente, por sobre los objetos existentes. Sin duda, no cabe interpretar sicológicamente el que se limite el hablar del ser a los juicios afirmativos de existencia. A pesar de que la palabra "ser" es una expresión co-significativa, que debe ser referida reflexivamente al juicio, ya que su significado sólo puede aclararse desde aquí, va implícito, con todo en el sentido del juicio el que exista realmente la cosa afirmada por él. Con esta afirmación se expresa algo, debido a la intencionalidad trascendente que reside en la esencia del juicio, existente fuera del juicio. De no ser así, no podría enunciarse juicio afirmativo alguno con pretensiones de verdad. Si el juicio es verdadero, tiene que existir objetivamente lo afirmado en él. Pero la intencionalidad que reside en esta afirmación está referida a la cosa misma y no a la situación objetiva llamada "ser de la cosa". La diferencia entre intencionalidad representativa e intencionalidad judicativa no consiste, pues, en lo mentido —lo mentido es más bien, en ambos casos, lo mismo, es decir, la cosa— sino en el modo de la intencionalidad. Esta es, en efecto, en la representación, indiferente frente a la cuestión ser o no ser, pero en el juicio afirma o niega el objeto.

Hasta aquí hemos considerado las cuestiones previas. Lo indicado ahora es que nos ocupemos con los intentos existentes para elaborar una ontología científica, y tratar de armonizarlos. Dos grandes intentos en este sentido ha aportado nuestro siglo: la obra de Hartmann y la *Ontología de la Realidad* de Jacoby. La comparación entre estas dos tendencias se facilita por el hecho de que el mismo Jacoby ha puesto de relieve las afinidades y discrepancias existentes entre él y Hartmann. Ambos rechazan el punto de vista puramente gnoseológico, tan común en el siglo XIX, y ambos conciben el conocimiento como función trascendente, es decir, como una función que trasciende la conciencia. Jacoby subraya aquí que debe mucho a la *Metafísica del Conocimiento* de Hartmann, con su concepto de gnoseología. La diferencia fundamental entre ambos la ve Jacoby en el hecho de que Hartmann se limita a los fenómenos, y no se ocupa con lo "en sí". Por el contrario, a él, a Jacoby, le interesan ante todo la esfera trascendente y las relaciones reciprocas entre el mundo fenoménico de la percepción, conscientemente vivido, y aquella esfera de los trascendentes.

Podría objetarse que Hartmann ha hecho hincapié precisamente en la relación trascendente del conocimiento. Pero debemos establecer una diferencia entre dos clases distintas de trascendencia, debemos, más precisamente, distinguir dos formas diversas de trascendencia. Lo que ante todo tiene presente Hartmann es la trascendencia gnoseológica, implícita en todo acto cognitivo individual, gracias a

su estructura específica, y que quiere decir que todo conocimiento se trasciende a sí mismo, que tiende, en su intencionalidad, a algo existente fuera de él, que apunta a este algo. Esto es cierto también aun en el caso de tomar como base las ideas del realismo ingenuo, realismo según el cual los objetos mismos de la percepción constituyen la realidad fuera de la conciencia. Para Jacoby se trata, en cambio, de que este mundo de la percepción del realismo ingenuo no puede ser todavía, por razones ontológicas, la realidad existente con independencia del sujeto, y que, por lo tanto, la trascendencia gnoseológica debe complementarse con la trascendencia ontológica. El mundo de los objetos de la percepción, por mucho que se le considere también trascendente relativamente a los actos del conocimiento, es en sentido ontológico, todavía inmanente. Pero la ontología de la inmanencia es en sí frágil, y postula por lo tanto un mundo existente ontológicamente tras los fenómenos, es decir, el mundo de la ontología de la trascendencia.

Hartmann distingue, ciertamente, entre los fenómenos y lo que aparece en ellos, y se vuelve decididamente contra la creencia de que la realidad auténtica pueda representarse de manera adecuada mediante la percepción. El mundo de la percepción no representa para él la verdadera realidad. Pero Hartmann se queda en ocasionales observaciones de esta naturaleza. Mientras el tema fundamental de la ontología de Jacoby consiste en investigar sistemáticamente las estructuras de la ontología de la inmanencia y de la ontología de la trascendencia, y fundamentar el paso de la primera a la segunda en forma exhaustiva, se dirige el interés de Hartmann, con cierta exclusividad, al análisis categorial, en conexión con la teoría de la estructura gradual del mundo real. En esto se muestra claramente que las categorías de Hartmann están referidas precisamente a los fenómenos directamente experimentables.

Según Jacoby mismo nos dice, entre él y Hartmann existe todavía otra discrepancia. Esta consiste en que Hartmann maneja a menudo conceptos vagos, acepta conscientemente aporías, y se contenta con una estructuración inconsistente de sus tesis. Jacoby se interesa, en cambio, por la más rigurosa sistemática y por la más completa precisión posible de los conceptos ontológicos.

Así como Hartmann rechaza el que se resuelvan todas las aporías, se vuelve también resueltamente contra toda tendencia a la unificación en la explicación del mundo. Para él, uno de los errores más graves de la mayoría de las concepciones metafísicas del mundo consiste en querer derivarlo todo de un principio fundamental. Los cuatro grados que constituyen, según él, la estructura del mundo real no deben reducirse unos a otros. La ontología desde abajo, que hace provenir todo de los grados inferiores, es tan infundada como la ontología desde arriba, que procede de modo opuesto. Además de este pluralismo para explicar el mundo real, mejor aún, junto a dicho pluralismo se encuentra en Hartmann la aceptación de ideas y valores irreales, cuyo ser, en verdad, se tiene como menos

perfecto y preciso que el de las cosas reales, pero que, de todos modos, se retiene como propio de las ideas y valores irreales. Jacoby reconoce también los diversos grados que constituyen la estructura del mundo real, pero los interpreta como grados funcionales de una y la misma sustancia del mundo. Además, rechaza el ser en sí de las ideas y valores, atribuyéndoles sólo un ser para nosotros.

Al detenerse por un instante en estas concepciones, se advierte fácilmente que existen muchos puntos de discrepancia completa, de tal modo que se hace indispensable el decidirse por unos u otros. Por el contrario, hay puntos en que estas concepciones parecen complementarse hasta cierto grado, hasta hacer posible una síntesis parcial entre ellas.

En lo que sigue se intentará una confrontación polémica entre ambos puntos de vista. Para ello será lo indicado partir del sistema de Jacoby, que posee todos los rasgos de un sistema más acabado que el de Hartmann, y que profundiza más en la cuestión del ser. Como se ha indicado ya, el propósito de Jacoby consiste en mostrar que una ontología de la inmanencia, para la cual sólo existe lo dado, lleva implícitas contradicciones y tiende a trascenderse a sí misma. En la ontología de la inmanencia hay: 1) la realidad exterior, 2) la realidad de la conciencia. A la realidad exterior inmanente (dada en la conciencia) pertenecen los objetos de la percepción, con excepción de los que se nos presentan en los sueños y alucinaciones. Existiendo ya en las percepciones, lo contrario de lo que pasa con las meras sensaciones, una actividad interpretativa, puede decirse que, evidentemente, esta realidad exterior no es independiente de la conciencia. Ella se disgrega, en sentido topológico, en los espacios de las diversas esferas de los sentidos, pero la realidad exterior no visible es trasladada al espacio propio de la visión. A la realidad de la conciencia pertenecen los actos volitivos, las representaciones, etc., pero en conexión con ellos se encuentran cosas también que se dan además en la realidad exterior, como los colores. Tratándose de tales cosas, todo depende de la conexión en que se les considere. Jacoby habla de "Uberschneidungsbestaende", o sea, "objetos comunes a ambas realidades". Mientras los sueños, los actos volitivos, etc., sólo ocurren en la realidad de la conciencia, y no en la realidad exterior, y, viceversa, a la realidad exterior pertenecen muchos objetos o cosas que no se dan en la realidad de la conciencia —por la sencilla razón de que ellos se encuentran fuera del alcance de los sentidos—, son los objetos de la percepción comunes a ambas realidades. Estos objetos últimos hacen ver con claridad que, desde el punto de vista de la ontología de la inmanencia, la realidad exterior y la realidad de la conciencia no difieren totalmente entre sí, sino que, al menos en parte, parece que se caracterizan sólo por referencias diversas, por el modo como cada una está referida al objeto. Para la ontología de la inmanencia es el objeto, por ejemplo, una mesa que veo frente a mí, idéntico con la mesa real del mundo exterior. Pero aquí surge una dificultad. La percepción de un objeto, en efecto,

es variable, ya que depende de los diferentes puntos de observación y de la manera de explicarnos el objeto. Así, pues, no puede ser acertada la identidad, sostenida por la ontología de la inmanencia, del objeto percibido con el objeto del mundo exterior, que ocasiona el estímulo en nuestro órgano sensorial. Así nos vemos obligados a abandonar la ontología de la inmanencia e ir más allá de ella. Esto sucede sobre todo cuando consideramos la conciencia de las otras personas. La conciencia ajena se encuentra más allá de la realidad exterior y de la realidad de la conciencia propia. No existe coincidencia entre la realidad de la conciencia propia y la realidad de la conciencia ajena. Y esto aun cuando dos personas vean "el mismo" objeto, por ejemplo, "la misma" mesa. Pues distintas personas interpretan de diversa manera el mismo objeto, y las sensaciones, donde no existe tal interpretación, son distintas también, a causa de la posición diferente con respecto a la fuente del estímulo.

Estas dificultades desaparecen al abandonar el punto de vista de la ontología de la inmanencia, según el cual los objetos de ambas realidades que están en la conciencia son a la vez los objetos independientes de la conciencia, y pueden ser percibidos también por otras personas. El comportamiento, según leyes naturales, de los objetos de ambas realidades que ha llevado a la creencia de que ellos son los mismos existentes en la realidad exterior justifica sólo la hipótesis de su suscitación por el mundo exterior, y no su identificación con éste. Las percepciones pertenecen ontológicamente sólo a la realidad de la conciencia, como los demás objetos de esta realidad, pero son ocasionados por una realidad exterior, independiente de la conciencia, y son, precisamente por esto, la única base para el conocimiento de esta realidad. La realidad exterior es, como la conciencia ajena, trascendente. Los objetos de ambas realidades son apenas signos de ella, pues desde el punto de vista ontológico-trascendente no existe en modo alguno la pertenencia a ambas realidades.

Esta misma solución nos es impuesta también por el problema psicológico. En este problema se trata de la relación causal entre la conciencia y el cerebro. En oposición a lo que ocurre en la teoría de la pertenencia a dos realidades, se presupone aquí una diferencia material entre objetos percibidos y objetos del mundo exterior, pues éstos no necesitan por cierto de la intervención psicofísica del cerebro. La acción recíproca es inconcebible en especial cuando el objeto real-exterior es a la vez la causa, provocada por procesos cerebrales, de la percepción integrante, dada directamente, de dicha percepción. Al aceptar la tesis del paralelismo, se origina un absurdo semejante. El problema se resuelve si se acepta que las percepciones son propias exclusivamente de la conciencia, y que los objetos a que ellas se refieren están ontológicamente fuera de la conciencia.

La realidad exterior mentada es un mundo en sí, que sólo es representado por los objetos de ambas realidades, de nuestra percepción. O mejor aún, al cual no hacen sino representar los objetos de ambas realidades. Estos "fenómenos", sin embargo, van unidos a

a la interpretación, forzosa y ficticia, según la cual ellos son la realidad misma.

La física tiene que ver, como la psicología, con la mentada realidad exterior trascendente. Es un error creer que su tarea consiste sólo en la descripción de las sensaciones vividas y en su complementación mediante una realidad exterior meramente pensada como mundo modelo. La realidad exterior pensada sería algo sin sentido en tal caso, pues ella no puede representar las sensaciones carentes de sentido, y no habría nada más que ella pudiese representar. Si lo único real ontológicamente fuera un caos de sensaciones, no podría una realidad exterior meramente pensada garantizar la legalidad de la naturaleza, que está, en verdad, en ella como algo a que se apunta, pero no está implícita en dicha realidad. Esto puede llevarlo a cabo sólo una realidad exterior que cumple con todos los requisitos ontológicos, que tiene que ser entonces trascendente, y a la cual se va aproximando lentamente la física.

La realidad exterior trascendente se encuentra ciertamente fuera del ámbito gnómico-natural del mundo de nuestras percepciones. Pero como este mundo de la percepción depende, desde el punto de vista funcional, del mundo trascendente, hay que aceptar, al menos análogicamente, que existen conexiones gnómico-naturales (*naturgesetzliche Beziehungen*) también en el mundo exterior trascendente. Esto facilita la posibilidad de su explicación, al menos en parte. Si bien no es posible una representación intuitiva de él, sí lo es una intuición conceptual, pues existe una relación entre los objetos de ambas realidades y la realidad exterior. Pero esta relación no puede tener nunca el carácter de una imagen adecuada, sino sólo la de un signo, que señala a esa realidad exterior. Esto vale también para todas las cualidades. La diferencia que Locke establece entre cualidades primarias y secundarias no está justificada, pues también las cualidades geométricas de los objetos de la percepción son "secundarias".

Pero a Jacoby no le basta la fundamentación de una realidad exterior ontológicamente trascendente. El observa también la realidad de la conciencia desde el punto de vista ontológico-trascendental. Se pone de manifiesto aquí que los actos psíquicos vividos en la conciencia, en cuanto son toma de posesión o maneras de comportamiento, no pueden ser objetos ontológicamente independientes. Ellos aluden, pues, a otro objeto, ontológicamente independiente, del cual son propios los modos de comportamiento. Este "portador" de los modos de comportamiento permanece, con todo, desconocido para nosotros. A fin de penetrar en su esencia, retoma Jacoby el problema psico-físico. Al considerarlo dentro del marco de la ontología de la trascendencia, notamos que los procesos fisiológicos, que sirven de fundamento a los fenómenos de la conciencia, no ocurren en el cerebro visible, sino en el correlato trascendente representado por éste. Así se hace posible la hipótesis de una acción recíproca. Aquí no cabe la objeción de que existe una diferencia específica entre conciencia y realidad exterior, pues la diferencia específica existe sólo

entre el cerebro visible y la conciencia vivida, las vivencias. En la ontología de la trascendencia, empero, ocupa el lugar del mundo o realidad exterior el correlato trascendente del cerebro, o, mejor, del "portador", desconocido para nosotros y ontológicamente independiente, de los procesos de conciencia. Jacoby se inclina a identificarlos, y al efecto habla también aquí de una estructura "espacial" del portador de la conciencia, pues solo así se obviaría la cuestión de su diferencia específica con respecto a la realidad exterior circundante, y por lo tanto, se haría posible una acción recíproca. No es objeción alguna el hecho de que los actos de conciencia son vividos como inespaciales, pues, al ser ellos abstracciones ontológicamente dependientes, podría poseer su portador una estructura espacial. Sin duda, la conciencia es algo suprafísico y en sí misma sin espacialidad, pero lo suprafísico es sólo una forma propia del sistema que está superpuesto, en sentido trascendente, a la estructura "espacial".

No debemos olvidar, por cierto, aquí, que las cualidades geométricas, lo mismo que los colores, tonos, etc., no se consideran como "primarias", de tal modo que la estructura espacial, de que se trata aquí, no puede ser igual a la que se nos da en la percepción. Dicha estructura espacial sólo puede corresponder a esta última. La estructura espacial, que se tiene como portador de la conciencia no es, pues, en modo alguno la experimentable sensiblemente. Con esto pierde su carácter inquietante la idea, por lo demás difícil de imponer, de hacer de lo psíquico una función de una sustancia que ocupa un lugar en el espacio. La incomparabilidad existe sólo entre lo material-espacial, experimentable sensiblemente, y lo psíquico de la realidad de la conciencia.

Hasta dónde difiere, en sentido ontológico-trascendental, la estructura "espacial" de la que se nos da en forma ontológico-inmanente, siendo así completamente imperceptible, se infiere ante todo del hecho de que Jacoby —del mismo modo que la teoría de la relatividad, solo que discrepando de ella en los detalles— reune espacio y tiempo en un continuo espacio-tiempo que, en nuestra representación nada más, se divide en dos continuos aparentemente heterogéneos, y de que él identifica este "espaciotiempo", o "mundotiempo", totalmente con la realidad trascendente, es decir, que la eleva a auténtica sustancia del mundo. No es del caso considerar aquí el que Jacoby abandona ulteriormente, en cierto sentido, esta posición, situando tras el "espaciotiempo" un fundamento del mundo, de carácter divino, que hay que concebir en un sentido panenteista.

Espaciotiempo no es para Jacoby una propiedad de la materia. La materia es, puede decirse más bien, un conjunto de propiedades, ontológicamente dependientes, de un dominio del espaciotiempo. En la gradación de lo real no se le piensa, por lo demás, como directamente adscrita al espaciotiempo. Antes bien, es la energía un estado del espaciotiempo vacío, la materia un estado de la energía, la vida un estado de la materia, la conciencia un estado de la vida y el espíritu un estado de la conciencia. A estos diversos estados, que podes-

mos llamar también grados, no corresponden, empero, sendas substancias nuevas. En verdad, se ha admitido una substancia etérea propia, pues los estados energéticos no pudieron derivarse o hacerse provenir de las propiedades geométricas del espacio-tiempo. Igualmente se ha admitido una substancia material, ya que pareció que la materia no puede derivarse de la energía, una entelequia, pues la vida no era derivable de la materia inorgánica, una substancia anímica, siendo así que no pudo aceptarse que la conciencia procede de la vida. Hasta se admitió una substancia propia para el espíritu objetivo. Pero en realidad sólo hay una substancia. Sólo sus estados están graduados o escalonados. Cada grado posee funciones, leyes y categorías propias, que aparecen por sobre las categorías de los grados inferiores. Cada grado superior presupone los grados inferiores, procede o se origina de ellos, pero no puede explicarse con sus categorías.

El grado más alto, lo espiritual, tiene como fundamento la conciencia, allí donde aparecen en ésta las ideas. Las ideas no se conciben como esencias propias no-reales al lado de las reales. No existen modos diferentes del ser, sólo el ser real. Pero el ser de las ideas existe sólo para nosotros, no es un ser real. Una consecuencia de la relación gnoseológica es el hecho de que nosotros pensemos como algo existente independientemente frente al yo todo lo que mentamos, aun en el caso de que lo mentido sea meramente pensado, es decir, irreal. El ser de las ideas es irreal, procede del mentar, y se agota en el ser-pensado. Que nosotros consideremos, en oposición a la poesía, las ideas como algo en sí, se debe a que los seres ideales no dependen, en sentido esencial, de nuestras opiniones, por lo cual les reconocemos también a ellos independencia existencial frente a nosotros. Esto hacemos igualmente con los valores, que aceptamos como absolutos, a pesar de que se encuentran, conforme a su esencia, en una relación con la actitud valorativa. Pero como muchas de nuestras actitudes son absolutas, transferimos este carácter absoluto a los valores mismos.

Conviene ahora confrontar estos puntos de vista acerca de la estructuración gradual de lo real, de las categorías y leyes válidas para los grados individuales y de la significación del espíritu y de la posición ontológica de las ideas, con los puntos de vista de Nicolai Hartmann al respecto.

También para Hartmann existe una estructuración gradual de lo real, y Jacoby mismo hace hincapié en el hecho de que, en este punto, ha recibido decisivas incitaciones de él. Pero mientras Jacoby interpreta los grados de lo real como funciones superpuestas unas a otras, que al fin y al cabo descansan sobre una substancia universal única, rechaza Hartmann toda fundamentación metafísica de esta índole, así como la reducción a un único principio. Hartmann se ocupa solamente con las relaciones recíprocas entre los grados, de los cuales conoce y nombra cuatro. Estos grados son: lo inorgánico, lo orgánico, el grado de lo psíquico y el de lo espiritual. El grado más

alto en cada caso, puede estar sólo en la relación de reestructuración o supraestructuración, con los respectivos grados más bajos. Una relación de reestructuración es, por ejemplo, aquella en que se encuentra lo orgánico con respecto a la materia inorgánica. El substrato es el mismo en ambos casos. El organismo posee en sí mismo los elementos de lo inorgánico, y sólo su estructura es otra, propia de él. En cambio, lo psíquico no está con respecto a lo orgánico en la relación de reestructuración, sino en la de supraestructuración, pues lo psíquico no está integrado por los elementos de lo orgánico, encontrándose, antes bien, como una esfera de fenómenos y contenidos de otra clase completamente distinta, de carácter inmaterial e inespacial, por encima de tales elementos. El límite fronterizo entre la vida orgánica y la vida anímica constituye así una división más profunda que el existente entre lo inorgánico y lo orgánico.

Vemos por este ejemplo que Hartmann parte, en sus consideraciones, de los datos fenoménicos, a pesar de que reconoce la existencia de algo trascendente, que se diferencia cualitativamente de lo fenoménico. Los datos fenoménicos llevan a la aceptación de la tesis de que entre lo físico y lo psíquico hay una diferencia fundamental, pues aquél se nos da en el espacio y éste es inespacial. No se hace, pues, intento alguno para salvar esta diferencia fenoménica acudiendo, por ejemplo, a la esfera trascendente, pues un intento semejante lo tiene Hartmann por inaceptable, y, por lo tanto, algo que hay que evitar. El modo como Jacoby interpreta los diversos grados, es decir, como funciones de una y la misma substancia fundamental que se estructuran unas sobre otras, lo habría tomado Hartmann precisamente por aquel monismo que él ha rechazado resueltamente.

El centro de su interés reside en el análisis categorial de lo dado intuitivamente en los cuatro grados. Las categorías de que se trata aquí no son, en primera línea, categorías del conocimiento, como en Kant, sino categorías ónticas, como para los griegos. Ellas no son formas *a priori* del entendimiento. Las categorías ónticas son, más bien, encontradas mediante la experiencia, a lo cual va unido un cierto factor de inseguridad. En otras palabras, las categorías del conocimiento correspondientes a las categorías ónticas no coinciden con éstas. Se diferencian de ellas, a las que están coordinadas, y varían con el progreso de la ciencia. El número de dichas categorías —mucho mayor que en Kant— no se ha fijado definitivamente, sino que varía y es completamente ilimitado. Pero no es, con todo, suficiente para captar de manera total las formas del ser, de tal modo que hay otros grados que deben tenerse como incognoscibles.

Algunas de estas categorías —las categorías fundamentales, como unidad y multiplicidad, forma y materia, elemento y estructura— son comunes a todos los grados, pero la mayoría de ellas son categorías de cada grado en particular. Así, las categorías espacio y tiempo son propias del grado inferior de lo inorgánico, lo mismo que las categorías devenir y estado, substancia y causalidad, legalidad natural y acción recíproca. Al grado inmediatamente superior de lo orgánico

pertenecen las categorías asimilación, autoregulación, determinación por factores hereditarios, herencia de propiedades adquiridas y mutación. Al grado de lo psíquico pertenecen la inespacialidad y la conciencia, al grado superior o del espíritu la objetividad del pensamiento, la validez supraindividual de las ideas, la libertad y la responsabilidad personal. Muchas categorías de los grados inferiores penetran en los grados superiores, por ejemplo, la temporalidad, el cambio y la determinación penetran hasta en el grado de lo espiritual. Otras penetran al menos hasta en el grado inmediatamente superior, como la espacialidad y materialidad, que penetran desde lo inorgánico, en el grado de lo orgánico. En cambio, las categorías de un grado superior no penetran en los grados inferiores. No existe una penetración de las categorías hacia abajo. La categoría de la conciencia no pasa a lo orgánico, ni la autoreestructuración de lo orgánico existe en lo inorgánico.

Lo interesante es, empero, que en todo grado inmediatamente superior aparecen nuevas categorías. Los grados en cada caso más altos dependen de los inmediatamente inferiores, que son como el requisito indispensable de los primeros. Los grados inferiores, en cambio, no dependen de los superiores. Las categorías inferiores, que en parte penetran en los grados superiores, son las más fuertes. La existencia toda de cada grado superior descansa en el grado inmediatamente inferior. Por otra parte, empero, es el grado superior, debido a las nuevas categorías que aparecen en él, y que tienen carácter específico, un grado autónomo frente al grado inferior. De esta ley de la dependencia se deduce claramente por qué es errónea tanto una "metafísica desde arriba" como una "metafísica desde abajo". La primera, que quiere, con Hegel, derivarlo todo del espíritu, pasa por alto la dependencia de los grados superiores con respecto a los inferiores. La última, que, con los materialistas, quiere derivarlo todo de las capas inferiores, desconoce la autonomía de los grados superiores, la que hace imposible hacer originar actos psíquicos o espirituales de procesos físicos. El mundo no es algo monótono, sino que se caracteriza por una enorme multiplicidad, en donde se equilibran mutuamente, de grado a grado, dependencia y libertad.

El rechazo de la metafísica desde arriba significa el rechazo de la conformidad a fin o teleología de los procesos orgánicos. Esta concepción la rechaza Hartmann con fundamento en el hecho de que los fenómenos no dan lugar para ella, no la justifican. Los fenómenos muestran, más bien, que la actividad teleológica sólo ocurre en el grado superior o del espíritu, y que, por lo tanto, atribuir esta actividad teleológica al organismo significa una degradación de esta categoría a dos estratos inferiores.

El pluralismo de Hartmann, a la vez que la influencia ejercida en él por la fenomenología, conduce también a que su ontología mantenga, junto al mundo real, estratificado en cuatro grados, todavía un mundo de lo ideal, con todo y opinar que su ser es difuso y apagado en relación con el del mundo real.

Su atemporalidad, que se había interpretado en la vieja ontología como un ser de un orden superior, si no como el único verdadero ser, es más bien un ser dependiente. El reino de las esencias, cuyos débiles reflejos, según Platón, serían las cosas, es un reino del ser imperfecto, que sólo se hizo independiente en las abstracciones. Con todo, no existe sólo como ser pensado, como para Jacoby, sino que hay que afirmarlo como un mundo irreal junto al real. Esto vale también para los valores, que no son credos por el hombre, sino encontrados o descubiertos por él, y por cierto que descubiertos y encontrados como valores eternos, inmutables. Mutable es sólo su aprehensión, pues lo que es supratemporal en sí mismo no necesita ser reconocido y valer en todo tiempo. Lo valioso es valioso para una conciencia, que puede aprehenderlo.

El espíritu aprehende las ideas y los valores en su exigencia de realización. Pero el espíritu mismo no pertenece a este mundo irreal, ideal, sino al mundo real. El espíritu es concreto, temporal, históricamente único, y es también operante. Su realidad no tiene nada que ver con las esencias ideales. Las diversas regiones de la vida del espíritu no se agotan en las normas y valores ideales, a los que obedeceen, no participan de su atemporalidad, y existen, más bien, en su tiempo, y sólo en la vida real histórica de una determinada época. Por ello es el espíritu históricamente mutable, y hasta el portador propio de la historia, si se le considera como espíritu de la comunidad. El portador de este "espíritu objetivo" es, indudablemente, la vida psíquica de los individuos, pero él es unidad y totalidad, y es portador, a su vez, de los individuos que viven en un determinado medio espiritual, y reciben el idioma, la ciencia y toda la restante tradición cultural de una comunidad espiritual. Pero, a pesar de que este espíritu comunitario se diferencia de los datos psíquicos de los individuos portadores de él, y representa un ser real propio, con desarrollo histórico propio, no es, en modo alguno, substancia, como Hegel creía, y carece igualmente de una adecuada conciencia de sí mismo, pues sólo los individuos tienen conciencia de él.

El espíritu comunitario es suprapersonal y supraindividual, pero no existe sin la conciencia de las personas individuales, que es su portador. Esta conciencia individual, es, empero, siempre insuficiente, pues ningún científico puede abarcar la ciencia de su tiempo en su totalidad, como tampoco puede hacerlo el artista con su arte. Así, el modo de ser del espíritu comunitario es enigmático, una de las muchas aporías que Hartmann deja sin resolver. En todo caso, según su modo de ver no se agota lo espiritual en lo psíquico. Esto no acontece con la esfera de la lógica ni de la ética. Tampoco ocurre con la esfera de lo religioso o de lo estético. Todas estas regiones sobresalen con mucho por sobre el dominio de los fenómenos psíquicos. La dependencia del espíritu objetivo de los grados psíquicos de los individuos no significa que el espíritu objetivo está integrado por estos elementos inferiores o pertenecientes a capas más bajas. No cabe, pues, concebir la relación de lo espiritual con lo psíquico como

la existente en el grado de lo orgánico con respecto a lo inorgánico, es decir, como una relación de reestructuración, sino que hay que concebirla como la relación de lo psíquico con respecto a lo orgánico, o sea, como una supraestructuración. Aquí aparecen nuevos substratos, como aparecen en el grado de lo psíquico frente a lo orgánico. Los actos psíquicos no entran en el contenido objetivo del lenguaje, del saber, de la ciencia o del arte. Ellos son sólo portadores, no elementos de los contenidos espirituales, que se caracterizan por cierta capacidad para liberarse de los actos psíquicos. En esto reside su objetividad, así como la comunidad de las esferas espirituales trascendentes. Cada cual es poseedor sólo de su propio acto psíquico, mientras que un pensamiento determinado pueden tenerlo varias personas a la vez. Los actos espirituales son, pues, separables de las personas, pueden cambiar de portador, permaneciendo siempre iguales a sí mismos. El espíritu es totalidad existente por encima de otro ente, por ejemplo, de lo psíquico. Es totalmente formación, y como totalidad formada carece de substrato substancial. Pero existe realmente, teniendo como base de su existir un substrato substancial.

Está bien que Hartmann afirme el carácter real del espíritu objetivo, que rechace una substancia espiritual independiente, existente por sí, como rechaza una conciencia supraindividual del espíritu comunitario, y afirme que este espíritu es portado completamente por el ser psíquico de los individuos. Pero cuando define la relación de lo espiritual con lo psíquico como la relación de una supraestructuración, es decir, cuando ve en lo espiritual nuevos substratos frente a lo psíquico, fundamentando esto en el hecho de que lo espiritual puede separarse de lo psíquico, por las razones antes expuestas, incurre en la misma confusión de una identidad específica con la identidad numérica en que se viene incurriendo repetidamente desde Platón. Considerado específicamente, puede el mismo pensamiento ser pensado por varias personas a la vez, pero desde el punto de vista numérico tal pensamiento se multiplica. De portador personal puede cambiar el contenido del pensamiento específicamente igual, no el numéricamente idéntico. Grebe tiene razón cuando dice que es constitutivo del concepto del espíritu estar presente sólo en un acto, y que, por lo tanto, la concepción de un contenido espiritual separable del acto psíquico es una ficción. Así, pues, lo espiritual no se caracteriza frente a lo psíquico por nuevos substratos. Con esto desaparece la aporía, o, más claramente, la contradicción que consiste, en Hartmann, en el hecho de que él habla de substratos independientes que existen en lo espiritual, a pesar de lo cual no denomina la forma de existencia de lo espiritual una forma substancial.

Resulta, además, que la relación en que están lo espiritual y lo psíquico no puede designarse como una supraestructuración, sino como una reestructuración, para conservar la expresión usada por Hartmann. Así queda garantizada la objetividad y legalidad propia del espíritu, destacadas con razón por Hartmann. El espíritu tiene

sus principios estructurales, distintos de los que posee lo psíquico, como ocurre con lo orgánico en relación a lo inorgánico. En lo que al substrato se refiere, no es el espíritu en modo alguno separable de lo psíquico, pero posee un carácter formal completamente independiente. Así queda asegurada su autonomía, y es también comprensible que el espíritu objetivo, como totalidad de evolución espiritual, con tendencias fundamentales independientes, categorías, leyes y principios estructurales, y además superpuesto a los diversos espíritus subjetivos, quiera imponer transformaciones a estos espíritus individuales, sobre los cuales se apoya, y ejerza influencias sobre los individuos, formándolos y estructurándolos.

Así creemos nosotros que pueda resolverse una de las aporías más importantes en Hartmann. Y esto en un sentido que corresponde con mucho a la interpretación jacobiana del espíritu como una función superior que descansa sobre lo psíquico. El rechazo de contenidos espirituales separables e "idénticos" contiene a la vez la exclusión de la existencia independiente de las ideas. La misma forma borrosa del ser, definida por Hartmann como "incompleta" y "dependiente", es impropia de las ideas, de las esencias y del estado de las cosas. La igualdad específica de las ideas no significa que ellas existen, como algo numéricamente idéntico, independientemente del pensamiento. La igualdad de la esencia no tiene nada que ver con la igualdad de la existencia. Lo que suele llamarse eternidad de las esencias tiene sólo una significación potencial, pues no significa otra cosa sino que siempre se da la posibilidad de representárselas. Esto no es nominalismo, pues las esencias generales no están en modo alguno presentes sólo como nombres, no existen como nombres únicamente. Ellas pueden pensarse realmente en su generalidad. La representación no necesita referirse a algo capaz de tener existencia, como lo ha mostrado Jacoby, al hablar de la característica de la relación gnoseológica. Existen, como lo ha probado Brentano en su filosofía de la última época, no diferentes clases de ser, uno perfecto y otro imperfecto, uno irreal y otro real, sino que existe sólo un ser real y concreto. A pesar de esto, puede, en virtud de la particularidad de la relación gnoseológica, pensarse lo irreal y lo general.

Los valores mismos existen sólo como experimentados o vividos. Así, dice Heinrich Scholz: "Lo que puede pensarse como valor, que no deje de existir como valor aun en el caso de que nadie lo viva o afirme, no se ha mostrado todavía". Lo mismo sostienen Spranger, Heyde y Reininger, entre otros. Los valores se encuentran fundados totalmente en la relación con respecto a la actitud valorante. Este carácter de referencia es absolutamente constitutivo para el concepto de valor.

Así se pone de manifiesto que también la separación de los dos reinos del ser, el ideal y el real, hay que atribuirla a análisis interminables. El carácter de independencia del reino de las ideas y de los valores reside en que nuestros juicios se pueden dirigir también hacia lo irreal o ficticio, llevando además consigo la ilusión de que

se trata entonces de algo independiente del sujeto, esto es, que está objetivamente frente al sujeto. El análisis es completo sólo en el caso de que él destruya esta ilusión.

Queda por analizar la cuestión de si es correcto o está justificado designar con Hartmann la relación de lo psíquico con lo orgánico, no como reestructuración, según acontece con la relación de lo orgánico con lo inorgánico, sino como supraestructuración. Es claro que esta diferencia se basa en el hecho dado fenoménicamente. Este conduce de manera muy natural al dualismo material-inmaterial, incluyendo dentro del mundo de lo material lo orgánico y lo inorgánico. A este mundo se contrapone lo psíquico, que es inmaterial. Pues los actos psíquicos se nos dan como inespaciales e inmateriales.

Al tratarse de las sensaciones surge ciertamente una dificultad. Las sensaciones pertenecen, en efecto, al dominio de lo psíquico. Pero, al menos las sensaciones visuales y las táctiles acusan la nota de la extensión, mostrando otras una localización espacial. La solución en el sentido de separar en las sensaciones como en las representaciones del recuerdo y de la fantasía el acto y el contenido, e incluir dentro del dominio de lo psíquico solamente el acto intencionalmente referido a un contenido, es difícilmente viable. Y esto debido a que al tratarse de sensaciones puras como tales, apenas si es posible mostrar la existencia de un acto intencional. Las sensaciones y las percepciones tienen una doble existencia propia, en cuanto ellas pertenecen, por una parte, a la conciencia y son estudiados, con razón, por la psicología, pero, por otra parte, constituyen los fundamentos del mundo todo fenomenal y material que se nos da en la conciencia. Así volvemos al problema de los objetos o seres de ambas realidades en el sentido de la ontología de Jacoby.

Si es cierto que de esta manera se commueve el presupuesto para la aceptación de una interpretación dualista, no lo es menos que aquí conducen tanto consideraciones gnoseológicas como la "ontología de la inmanencia" de Jacoby a la afirmación de que los hechos existentes fenoménicamente no pueden significar la última palabra. No estamos autorizados a atribuir a las cualidades del mundo de la percepción —incluyendo las propiedades geométricas en él— más que un mero carácter de signo. Pero así pierde su naturalidad la hipótesis, derivada de experiencias directas, de que los substratos de lo psíquico son fundamentalmente diferentes de los del mundo material. Hay que criticar a Hartmann el que a pesar del conocimiento de que tras de lo existente fenoménicamente tiene que aceptarse un mundo trascendente, distinto cualitativamente de lo fenoménico, transfirió de manera irreflexiva las diferencias encontradas mediante la observación de lo fenoménico a este mundo trascendental.

En todo caso, la renuncia voluntaria a un trascender el mundo fenoménico no puede justificar el que se califique de raíz como inaceptable la construcción de una hipótesis que afirma algo existente tras el mundo fenoménico. De ser posible tal hipótesis, queda dada con

ella la posibilidad de que se den también soluciones verosímiles de naturaleza ontológico-trascendental, soluciones que superen el dualismo material-inmaterial, que tantas dificultades ofrece.

Una solución semejante ha propuesto Jacoby. El intento de asignar a lo psíquico un substrato "físico" como su portador, se tendrá al comienzo como algo indebido y como una recaída en las formas, hace tiempo superadas, del materialismo metafísico. Pero todo esto puede obviarse si pensamos que el substrato físico, en sentido óntico-trascendente, no tiene nada de común con lo material vivido inmanentemente. El "tiempo-espacio" de Jacoby no puede representarse sensiblemente, pudiendo apenas definirse abstractamente como forma tridimensional, cuyas dimensiones, según su parecer, son cualitativamente incomparables, tanto con las dimensiones espaciales, dadas sensiblemente, como con la dimensión temporal, dada también de esta manera. No hay, por ello, inconveniente para hacer del substrato multidimensional e imperceptible el portador de los actos psíquicos, a pesar de que éstos no se puedan concebir como funciones de un substrato pensado como material-espacial en el sentido de la percepción sensible.

Nosotros creemos, con todo, que esta solución no es la única posible. En lugar de buscar tras de lo psíquico algo "físico" en sentido ontológico-trascendente, podría pensarse una relación inversa, o sea, que el fondo metafísico de lo físico tuviera un carácter psicoide, es decir, que fuera muy semejante a lo psíquico vivido. Esto sería en manera apreciable facilitado por la acción recíproca entre ambos. Esta hipótesis podría expresarse igualmente del modo siguiente: lo psíquico vivido estaría al menos más próximo a la trascendencia que lo físico vivido o experimentado. Además, nosotros podríamos mirar, al vivir lo psíquico, al menos en parte tras el velo de Maya. Así podrían interpretarse, por ejemplo, los procesos cerebrales, incorporados dentro de la conexión de los fenómenos físicos, y desde el punto de vista óntico-trascendente, como procesos psíquicos.

El argumento de Jacoby, según el cual los actos psíquicos, como modos del comportamiento, se refieren a una substancia, a la cual pertenecerían ellos, podría aceptarse sin más. Pero dicho argumento no debería interpretarse en el sentido de designar esta substancia como "física", en la acepción de la ontología trascendente. Dicha substancia podría más bien definirse como substancia psíquica, lo que es comprensible si la consideramos como portador de actos psíquicos, y si deseamos evitar que este portador se encuentre en esencial contraposición con los actos que parten de él.

Otro momento que crea dificultades al modo de ver de Jacoby se refiere a su concepción de la estratificación del mundo real. Como hemos visto, él designa el espacio-tiempo como la substancia cuyas funciones son, por lo pronto, de naturaleza energética. Al dominio de la energía se superponen las funciones de la materia, a la materia las funciones vitales, a la vida las funciones psíquicas, y, por último,

a la vida psíquica las funciones del espíritu. A partir de aquí, puede ciertamente, comprenderse por qué Jacoby quiere introducir la materia animada como fundamento inmediato de lo psíquico.

A pesar de todo, nosotros creemos que debe ser posible una conciliación de estas concepciones aparentemente opuestas. Si nos resolvemos, en efecto, a establecer la hipótesis de que lo metafísico, por naturaleza, tiene también carácter psicoide, no es en modo alguno imposible la estratificación jerárquica, como la postula Jacoby. Necesitamos sólo ampliar en tal forma nuestra hipótesis de que lo psicoide, con lo que coincidiría en todo sentido lo metafísico, se caracterizara por semejante orden jerárquico. Así, a lo energético correspondería un elemento psicoide de rango inferior, a la vida orgánica uno de rango superior. Lo que nosotros vivimos, en la percepción interna, como vida psíquica, sería, empero, un psicoide de rango aun superior, con lo cual podría restablecerse de nuevo la necesaria estratificación.

Y todos estos grados podrían caracterizarse —según los puntos de vista de Hartmann— por categorías y leyes estructurales propias. Pero, a pesar de estas diferencias de rango, se afirmaría la existencia de una igualdad cualitativa en todos los grados, y además podría aceptarse que nosotros conocemos mejor de manera vivencial la esencia cualitativa de la realidad trascendente, en el grado de lo psíquico vivido por nosotros. Sería entonces razonable decir que el portador de los actos psíquicos es ciertamente, como lo ha visto Jacoby, “material”, pero esta “materia” habría que considerarla precisamente en la trascendencia misma como psicoide.

Dadas estas posibilidades, resulta de aquí que la diferencia efectiva entre los dos intentos indicados de solución, el “materialista” y el “espiritualista”, es más de naturaleza terminológica que real. En ambos casos se trata ciertamente de considerar un correlato, en cuanto a sus cualidades trascendente y desconocido, de los objetos físicos dados en la percepción externa, y del cual no serían propias las cualidades que aparecen en la percepción, ni siquiera las geométricas. Y tal correlato sería algo que concebiríamos de tal modo, que él no estaría como un correlato esencialmente extraño frente a lo psíquico vivido por nosotros. Y esto, ante todo, para que la acción recíproca, que tropieza con insuperables dificultades al fundamentar la diferencia entre lo físico y lo psíquico, aparezca como posible.

Si se subraya el hecho de que se trata del correlato de los fenómenos físicos, se tendrá como más correcto el término “físico”, en sentido figurado. Si se acepta que este correlato de lo físico se encuentra en una relación de acción recíproca con lo psíquico, y que inclusiva, como lo pide Jacoby, debe constituir su portador, parecerá más indicado y correcto el término psicoide, el cual no significa sino que hay que satisfacer la exigencia de que no sea muy grande la extrañeza esencial frente a lo psíquico. Así aparecen ambos intentos de solución como dos diferentes maneras de concebir una y la misma hipótesis metafísica.

Al margen podemos anotar que la ontología de la trascendencia (Transzendentenzontologie), en el sentido esbozado aquí, se complace de la mejor manera con la evolución de la física en el siglo XX. Mientras la física clásica se aferraba al espacio euclídeano y a la materialidad del mundo material, se eliminaron ambas cosas en la física moderna. En lugar de la geometría euclídeana tenemos ahora la geometría no-euclídeana. Se sintetizó, en la manera de ver el mundo Minkowski, espacio y tiempo en un continuo tetradimensional, aun que no en la misma forma en que lo concibe Jacoby en su espaciotiempo. La materialidad de lo material (die Stofflichkeit des Materiellen) fue abandonada a partir del principio de la equivalencia que formuló la teoría de la relatividad con respecto a la relación de la masa y la energía, lo mismo que a partir de la introducción y comprobación de las ondas de la materia y de la posibilidad de desintegrar partículas en cuantos de luz.

La renuncia de la física a todas las cualidades dadas en la percepción sensible, inclusive las geométricas, condujo a que todo se redujera a un complejo extremadamente complicado de relaciones matemáticas. Esto quiere decir, en otros términos, que también la física se abstuvo por completo de aceptar el punto de vista de la ontología de la inmanencia, que no tuvo en cuenta para nada los hechos que están fenoménicamente presentes.

Las relaciones matemáticas todas encontrarían su sentido propio sólo en el caso de que ellas fueran representaciones simbólicas de un mundo trascendente, existente tras los fenómenos, cuyas estructuras legales nos serían accesibles, al menos de modo indirecto, en este lenguaje simbólico de la matemática. En cambio, la física no puede captar la esencia cualitativa de los trascendentes. La física tiene que dejar la cuestión acerca de la esencia de lo trascendente sin resolver, y ofrece así a la ontología la posibilidad de ocupar el lugar de ella y formular hipótesis. Esto en oposición a la física clásica, que se atuvo ante todo a las cualidades geométricas de la ontología de la inmanencia, presentando así un inconveniente para la solución del problema psicológico.

Podemos, pues, hablar de un acercamiento mutuo entre la física moderna y la ontología científica.