

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA I (METAFÍSICA Y TEORÍA
DEL CONOCIMIENTO)**



TESIS DOCTORAL

Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Mariano Juan Crespo Sesmero

DIRIGIDA POR

Miguel García-Baro López

Madrid, 2002

Mariano Juan Crespo Sesmero

**PARA UNA ONTOLOGÍA DE LOS ESTADOS DE COSAS
ESENCIALMENTE NECESARIOS**

**(La contribución del realismo fenomenológico a la fundamentación *a priori* de la
lógica y de la ontología)**

Tesis Doctoral dirigida por
el Prof. Dr. D. Miguel García-Baró López

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía I
(Metafísica y Teoría del Conocimiento)
1995

A mis padres que me enseñaron a amar la Verdad

"Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat: quia, si veritas non est, verum est, veritatem non esse: ergo aliquid est verum; et si aliquid est verum, verum est, veritatem esse: ergo si veritas non est, veritas est"

SAN BUENAVENTURA, *In Hexaemeron*, (IV, 1)
V, 349.

INDICE

Observaciones previas	VII
INTRODUCCION . SOBRE EL SENTIDO DE LA SIGUIENTE INVESTIGACIÓN	1

PARTE PRIMERA
EL MARCO TEÓRICO DE LOS ESTADOS DE COSAS

CAPITULO I: SOBRE LA DISCIPLINA FILOSOFICA QUE SE OCUPA DE LOS ESTADOS DE COSAS.

1. Introducción.	8
2. El psicologismo como impedimento para un estudio sistemático de los estados de cosas.	11
3. La significación de la ontología formal en el pensamiento de Husserl.	26
Notas	45

CAPITULO II: LOS FUNDAMENTOS DE UNA TEORIA FENOMENOLOGICO-REALISTA DEL JUICIO: LA DISTINCION ENTRE EL ACTO DE JUZGAR, EL JUICIO (LA PROPOSICION) Y EL ESTADO DE COSAS.

1. El acto de juzgar	52
2. El mentar	61
3. El juicio como unidad ideal y compleja de significación (proposición).	
3.1. Expresión y significación.	68
3.2. La peculiaridad ontológica de las proposiciones.	70
3.3. Algunas consideraciones críticas	77
3.4. La diferencia entre la proposición y la objetividad expresada.	
a) Las diferencias principales	85
b) Excursus: la identificación entre estados de cosas y proposiciones en R.M. Chisholm	87
c) ¿Crean las proposiciones los estados de cosas?	95
Notas	97

PARTE SEGUNDA

FUNDAMENTOS DE UN ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE LOS ESTADOS DE COSAS

CAPITULO III. ¿QUÉ ES UN ESTADO DE COSAS?

1.	Observaciones históricas sobre el término "estado de cosas".	105
2.	Primera aproximación: los estados de cosas como correlatos objetivos de actos como juzgar, preguntar, dudar, desear, alegrarse, etc..	110
3.	La estructura de un estado de cosas: elementos necesarios y elementos inesenciales	115
4.	Las características de los estados de cosas.	
4.1.	Características no esenciales	117
a)	Son una forma de objetividad (<i>Gegenständlichkeit</i>)	118
b)	Pueden ser señales de otros estados de cosas	119
4.2.	Características esenciales.	
a)	Lo que puede estar en relación de fundamento a consecuencia	120
b)	Pueden portar determinadas modalidades	122
c)	Pueden ser positivos o negativos	122
d)	"Subsisten" (<i>bestehen</i>) y no "existen" (<i>existieren</i>)	123
e)	Pueden ser temporales o atemporales	124
f)	Poseen un conjunto de valores que sólo les corresponde a ellos como, por ejemplo, valores existenciales, "rectitud" (<i>Rechtheit</i>), "no-rectitud" (<i>Unrechtheit</i>), carácter agradable, carácter trágico	125
g)	Los estados de cosas son aquello que con su subsistencia "hace" que una proposición sea verdadera	128
5.	Estados de cosas y relaciones	129
6.	Tipos de estados de cosas.	
6.1.	La clasificación de Reinach	130
6.2.	La clasificación de Ingarden	131
6.3.	La clasificación de Pfänder	133
7.	Excursus: los correlatos objetivos de los juicios impersonales.	137
8.	El modo de darse de los estados de cosas.	139
9.	La lógica como teoría de estados de cosas	143
Notas.	146

CAPITULO IV: LA PROPOSICIÓN NEGATIVA Y EL PROBLEMA DE LOS ESTADOS DE COSAS NEGATIVOS

1.	La convicción negativa.	153
2.	La aseveración negativa.	158
3.	Los términos sincategoremáticos. Análisis del "no".	160
4.	La lógica del énfasis	163
5.	El lugar de la negación	165
6.	¿Presupone un juicio negativo siempre un juicio positivo, realizado o intentado, que es rechazado?	168
7.	La crítica de Ingarden.	169
Notas	178

PARTE TERCERA
LAS ESENCIAS NECESARIAS COMO EL FUNDAMENTO ÚLTIMO DE LOS
ESTADOS DE COSAS ESENCIALMENTE NECESARIOS

CAPITULO V: LOS ESTADOS DE COSAS ESENCIALMENTE NECESARIOS.

1.	La diferencia entre modalidades psicológicas, lógicas y ontológicas.....	182
2.	Las características de los estados de cosas esencialmente necesarios.	
2.1.	Necesidad esencial (modal, objetiva, absoluta)	184
2.2.	Idealidad	194
2.3.	Atemporalidad	195
3.	El conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios.	196
4.	La captación de la necesidad de los estados de cosas esencialmente necesarios	201
5.	La experiencia del ser así (<i>Soseinerfahrung</i>)	203
6.	El problema de lo a priori	208
Notas	214

CAPITULO VI: LA ESFERA DE LAS ESENCIAS NECESARIAS.

1.	Los diversos tipos de esencias o de unidades del "ser-así"	221
2.	Las características principales de las esencias necesarias.	
2.1.	Unidad en sentido estricto	226
2.2.	Necesidad objetiva	226
2.3.	Existencia ideal	228
2.4.	Condiciones de la posibilidad de todo mundo real	231
2.5.	Inteligibilidad incomparable	232
2.6.	Certeza absoluta	233
3.	Esencias y conceptos.	234
4.	Esencias necesarias y estados de cosas necesarios.	235
Notas.	240

CONCLUSIÓN	245
BIBLIOGRAFÍA	252

OBSERVACIONES PREVIAS

1. Las obras de Husserl y Reinach se citan por las ediciones alemanas que aparecen consignadas en la Bibliografía.

2. De las traducciones españolas de obras de Husserl, de Reinach y de Hildebrand, he utilizado únicamente las que constan en la Bibliografía y que he modificado siempre que lo he juzgado conveniente.

3. Las citas de las *Investigaciones lógicas* se atienen a la primera edición de la obra (1900-1901) salvo indicación en sentido contrario por medio del signo B. Los textos de los Prolegómenos a la Lógica Pura pueden identificarse por la indicación expresa del tomo XVIII de Husserliana (*Hua*).

4. Las obras que en la Bibliografía aparecen bajo el epígrafe "estudios" se citan igualmente en la edición consignada en ésta. Cuando en ésta no conste traducción, se entenderá que la traducción es mía.

INTRODUCCIÓN.

SOBRE EL SENTIDO DE LA SIGUIENTE INVESTIGACIÓN.

El trabajo que aquí presentamos en forma de tesis doctoral tiene como objetivo más importante ofrecer las líneas básicas de un análisis ontológico de los estados de cosas esencialmente necesarios desde una perspectiva fenomenológico-realista. Como es sabido, con "fenomenología realista", "realismo fenomenológico" o incluso "filosofía creóntica" se ha querido aludir a un método filosófico puesto en práctica por una serie de autores que se reunieron en torno al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, cuando éste era profesor de la Universidad de Gotinga. El ambiente filosófico de aquella ciudad alemana atrajo a muchos pensadores que vieron en la fenomenología primigenia y en su creador el inicio de una auténtica renovación filosófica². Entre estos autores podemos citar a Adolf Reinach, Johannes Daubert, Max Scheler, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Roman Ingarden, Jean Hering, Edith Stein, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, etc. y en nuestros días a Josef Seifert, Fritz Wenisch y John Crosby, entre otros.

Estos autores vieron en el método fenomenológico una respuesta a la aspiración de ciencia radical de la filosofía hasta el punto de poder afirmar que dicho método no es *un* método más, sino *el* método filosófico por excelencia. Se trata de reflexionar ahondando en el misterio del ser, plegándonos a los datos que brotan en la experiencia prefilosófica y penetrando esos datos haciendo justicia a su naturaleza, renunciando para ello a todo intento de sistematización prematura.

Esto significa que el método fenomenológico es *radicalmente* opuesto a cualquier reduccionismo, a cualquier intento de explicar un fenómeno afirmando que no es sino otro

fenómeno totalmente distinto. En dos palabras, la fenomenología constituye un método que nos lleva a *ver* las esencias, las cosas en sí mismas y que, por consiguiente, se esfuerza por no reducir los datos a fenómenos completamente diferentes. Si la reflexión fenomenológica se caracteriza por algo es por su esfuerzo por dejar a la realidad ser tal como es, por acercarse a ella con una visión libre de prejuicios, por intentar hacer justicia a aquellos objetos que poseen una necesidad interna absoluta y una inteligibilidad plena.

Cuando, a partir de las conferencias que Husserl pronuncia en Viena en 1905 y que posteriormente se publican con el título de *La idea de la fenomenología*, éste imprime una orientación trascendental a su método, la mayor parte de sus antiguos discípulos de Gotinga decidieron no seguir a su maestro en esta línea y permanecer fieles al objetivismo que habían percibido en la primera edición de *Investigaciones lógicas*. No quisiera entrar en esta introducción en un estudio histórico acerca de si se puede hablar de un "giro copernicano" en la filosofía de Husserl o si en realidad su idealismo trascendental ya estaba, de alguna manera, "latiendo" incluso en la primera edición de *Investigaciones Lógicas*³.

El fenomenólogo que más sistemáticamente reflexionó acerca de los estados de cosas fue Adolf Reinach. Su idea de una teoría *a priori* del objeto, en cuanto disciplina que debe estudiar todas las clases posibles de objetos le llevó al descubrimiento de una región de entidades revestidas de una necesidad interna y de una inteligibilidad incomparable que constituyen la esfera de lo *a priori* en sentido propio. Esta labor de Reinach conlleva a) una ampliación de la esfera de lo *a priori*, la cual va más allá de lo meramente formal y b) una lucha contra la subjetivización de esta esfera.

Es justamente el hecho de que los estados de cosas esencialmente necesarios se funden en un tipo de entidades pertenecientes a este ámbito de lo *a priori* lo que justifica hablar de una fundamentación *a priori* de la lógica y de la ontología.

Sin embargo, la temprana muerte de Reinach en el frente durante la Primera Gran Guerra le impidió la sistematización de muchas de sus consideraciones y de lo que podríamos llamar el "desarrollo" natural de su pensamiento, a saber, una teoría de los diversos tipos de esencias. Esta tarea fue continuada por su estudiante Dietrich von Hildebrand y, posteriormente, por Josef Seifert. Por eso, la tercera parte de mi trabajo atiende especialmente a las obras de estos autores.

Como puede observarse en el índice del trabajo, éste se estructura en tres partes. La primera de ellas intenta establecer cuál es el marco teórico en el que se inscribe la cuestión de los estados de cosas. Para ello he creído conveniente estudiar cuál es la disciplina filosófica que se ocupa de este tipo de objetividad. Para emprender esta labor era necesario "despejar el camino" de un importante obstáculo, a saber, el psicologismo. Tanto si se considera - como Husserl pensaba - que el estudio de los estados de cosas corresponde a la ontología formal y, por tanto, a la lógica, como si se piensa que el análisis de estas objetividades es tarea de una disciplina filosófica independiente como es la "teoría *a priori* del objeto" o simplemente ontología, el psicologismo constituye un obstáculo del que hay que desprenderse. Por otra parte, el análisis crítico del psicologismo es relevante porque muestra, a mi juicio, la existencia de toda una serie de "formaciones *a priori*" que no solamente se dan en el ámbito de la lógica.

En el segundo capítulo de este trabajo ofrezco cuáles son los fundamentos de una teoría fenomenológico-realista del juicio y que pueden resumirse en la distinción entre el acto de juzgar, la proposición y el estado de cosas. En este sentido, creo poder decir que Reinach es uno de los primeros autores de la filosofía contemporánea que lleva a cabo esta distinción con nitidez.

La segunda parte de nuestro trabajo aborda directamente las bases de un análisis ontológico de los estados de cosas. Para ello resulta imprescindible saber en qué consiste un estado de cosas, cuál es su estructura, cuántos tipos existen etc. Asimismo en el capítulo cuarto se emprende el estudio de un difícil problema, el de los estados de cosas negativos. En él aparecen entrañados muchos de los problemas de la ontología clásica.

La tercera parte quiere mostrar cómo los estados de cosas necesarios son aquellos que se fundan en esencias de un determinado tipo, las esencias necesarias. Para ello parto de un estudio de esta clase de estados de cosas para concluir en el capítulo VI con un análisis de las principales características de las esencias necesarias. Por último, el trabajo se cierra con una conclusión en la que resumimos los resultados más importantes de nuestra investigación.

Notas

1. Cf. WENISCH, F., *Die Philosophie und ihre Methode*, 2. Kap.,
2. Acerca del ambiente filosófico que en estos años se respiraba en Gotinga, cf. STEIN, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*.
3. Cf., por ejemplo, INGARDEN, R., "De l'idéalisme transcendantal chez Husserl"; STEIN, E., "Husserlsphänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung". CONRAD-MARTIUS, H., "Die transzendente und die ontologische Phänomenologie" así como las diversas obras de J. SEIFERT, en especial *Back to the Things in Themselves* y *Essere e persona*.

PARTE PRIMERA

EL MARCO TEÓRICO DE LOS ESTADOS DE COSAS

CAPITULO I

SOBRE LA DISCIPLINA FILOSOFICA QUE SE OCUPA DE LOS ESTADOS DE COSAS.

1. *Introducción.*

La tarea inicial que hemos de emprender en nuestro trabajo es intentar delimitar cuál es la disciplina filosófica que se ocupa del objeto central de nuestro estudio, a saber, los estados de cosas esencialmente necesarios. Como tendremos ocasión de ir comprobando, este tipo de objetividad se encuentra presente no sólo en las diversas "ramas" que constituyen ese saber unitario que llamamos "filosofía". Nos referimos a la ética, la estética, la lógica, la teoría del conocimiento, la reflexión filosófica acerca de la condición social del hombre, etc. También encontramos estados de cosas esencialmente necesarios en saberes tan distintos como las matemáticas, el Derecho civil, etc.

Ciertamente, a veces puede resultar artificial delimitar en extremo la parcela de la filosofía que se ocupa de una cuestión en particular. Se trata de una dificultad que viene dada, entre otras razones, por el carácter de reflexión acerca de la totalidad que el saber filosófico posee. Piénsese en lo que sucede con los valores. Todos admitiríamos que su estudio es fundamentalmente objeto de la ética. Pero, ¿por qué no pensar también en un tratamiento metafísico de los valores, en un estudio de éstos no en tanto que objetos de la voluntad, sino desde el punto de vista de su estatuto ontológico, del tipo de ser que tienen?

La cuestión que aquí nos interesa determinar es *cuál es* en sentido propio la parte de la filosofía que se ocupa *temáticamente* de los estados de cosas necesarios. Aunque, a

primera vista, parezca una cuestión menor, pensamos que es de suma importancia el intentar delimitar desde un principio cuál es el ámbito de nuestras consideraciones.

Por otra parte, como es sabido el término "estado de cosas" fue introducido en el ambiente filosófico por Carl Stumpf, que fue, junto con Husserl, Meinong, Twardowsky, Marty y otros, un alumno de Brentano. Sin embargo, la primera aparición relevante de este término se encuentra en el volumen primero de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl y fue continuada por algunos de sus discípulos de Gotinga, en especial, por Adolf Reinach.

La problemática de los estados de cosas pertenece, según Husserl, al ámbito de la ontología formal. Hoy día los filósofos analíticos como, por ejemplo, N.B. Cocchiarella¹ emplean con frecuencia esta expresión. Estos autores aplican el método formal, matemático de la lógica simbólica a la ontología clásica identificando ambas disciplinas como dos aspectos de una y la misma ciencia. La tarea fundamental de esta ciencia consistiría en "el desarrollo sistemático, formal, axiomático de la lógica de todas las formas y modos de ser"², en "construir lenguajes artificiales cuya sintaxis reflejara sistemáticamente, la estructura del universo, los diferentes tipos sintácticos que corresponden a las diferentes categorías ontológico-formales, las relaciones entre los símbolos de cada tipo, que corresponden a las relaciones entre las entidades de las categorías correspondientes"³. En este sentido, la lógica, según Cocchiarella, es considerada como un método de construcción de sistemas formales abstractos. Un sistema formal en el cual las constantes lógicas (o sincategoremáticas) pueden distinguirse de las no-lógicas (o categoremáticas) se denomina *sistema logístico*. Un sistema logístico, a su vez, se caracteriza por proponer una teoría de la forma lógica que comprende una gramática lógica pura y un sistema de axiomas y reglas lógicas. El contenido puramente formal de este sistema no es independiente de los

diferentes modos de ser de las entidades. Husserl, por su parte, sería uno de los primeros autores en caracterizar de este modo un sistema lógico al sostener que la lógica está dominada por una "bilateralidad temática", esto es, está formada por la apofántica formal (teoría de las formas lógicas) y por la ontología formal, las cuales están conectadas, como tendremos ocasión de ver, por el proceso de nominalización. De este modo, las "objetividades categoriales" que surgen de esta nominalización de las formas de la apofántica constituyen el material de la ontología formal.

Esta disciplina, según Husserl, estaría, por así decir, dividida en diferentes "subdisciplinas", por ejemplo, la teoría del todo y las partes, la teoría de las magnitudes, la teoría de las categorías, etc.

Como indicábamos, en la introducción general a nuestro trabajo, nuestro estudio pretende centrarse en el análisis de los estados de cosas necesarios llevado a cabo por el realismo fenomenológico. Pensamos que los primeros discípulos de Husserl - con especial mención de Adolf Reinach - construyeron una "fenomenología" de los estados de cosas sumamente interesante que presenta similitudes y desemejanzas con respecto al tratamiento que su maestro había iniciado - no de una forma sistemática - en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. Una de estas diferencias se muestra en lo que se refiere a la disciplina filosófica que se ocupa de los estados de cosas. Mientras que Husserl pensaba que estas objetividades son estudiadas por una "subdisciplina" lógica, a saber, la ontología formal, los fenomenólogos realistas consideraban que la rama de la filosofía que se ocupa de los diversos tipos de objetividades es una disciplina filosófica independiente de la lógica y de la teoría del conocimiento. Para esta disciplina, Reinach utiliza las expresiones "teoría a priori del objeto", "teoría de las categorías" o, simplemente, "ontología". Por su parte,

Ingarden conserva el término (de cuño husserliano) "ontología formal", pero entendiendo por tal aquella parte de la filosofía que se ocupa de las diferencias, por ejemplo, entre objetos individuales y objetos de orden superior, sus propiedades y relaciones, la distinción entre objetos autónomos y heterónomos, entre objetos ónticamente independientes y objetos ónticamente no-independientes (meramente intencionales), etc.

No obstante, el camino hacia el estudio sistemático de los estados de cosas - ya sea, como pensaba Husserl, en el seno de la lógica, ya como objeto de una teoría a priori del objeto en cuanto disciplina independiente de la lógica y de la teoría del conocimiento, como sostienen los fenomenólogos realistas - está dificultado por una forma particular de fenomenismo empirista: el psicologismo. Por ello, conviene despejar este camino para saber exactamente en qué terreno nos estamos moviendo.

2. *El psicologismo como impedimento para un estudio sistemático de los estados de cosas.*

Podemos caracterizar brevemente el psicologismo como aquella teoría que considera que las "legalidades" psíquicas o espirituales constituyen la raíz última de la realidad, tal y como ésta se nos da, reduciendo, de este modo, las leyes del ser a leyes del pensamiento⁴. En este sentido amplio, todo psicologismo conduciría, como Husserl mostró convincentemente, al relativismo individual o específico y, en última instancia, al escepticismo, pues llevaría a una teoría que atenta contra las condiciones de posibilidad de toda teoría⁵. Los defensores de esta interpretación negarían, pues, los rasgos esenciales del conocimiento y reducirían éste a algo que no es él, a saber, procesos psíquicos, cerebrales,

etc. Por tanto, y dentro de esta noción amplia de psicologismo, podemos hablar de un psicologismo en estética, en filosofía del derecho, en ética, en metafísica, en lógica, etc.⁶

Una de las variedades del psicologismo que aquí nos interesa analizar es aquella que considera que las investigaciones psicológicas del pensamiento humano actual son las condiciones necesarias y suficientes de la investigación lógica. Por consiguiente, el análisis de las leyes lógicas es equivalente al análisis de procesos particulares del pensamiento humano".

Podríamos afirmar que los argumentos para sostener el psicologismo lógico han sido fundamentalmente dos. En primer lugar, se ha sostenido que la lógica es una disciplina psicológica, puesto que ha de tratar con actividades mentales, esto es, con juicios, inferencias, pruebas, etc. La lógica se ocuparía de objetos de naturaleza anímica, esto es, de acontecimientos *reales* de la conciencia humana.

Ahora bien, podría suceder que se defendiera el psicologismo de una segunda forma afirmando lo siguiente: los conocimientos lógicos carecen de fundamentación suficiente si no están apoyados en conocimientos psicológicos sobre el pensar, de modo que la lógica ha de fundarse en la psicología. En resumen, nada, ni siquiera las leyes lógicas, podría ser tratado con independencia del pensamiento. Los contenidos de los actos no tendrían, pues, un ser propio.

Una de las críticas más agudas que de esta posición se ha realizado en nuestro siglo es la llevada a cabo por Edmund Husserl en sus *Prolegómenos a una lógica pura*. En ellos el fundador del método fenomenológico muestra cómo el "plan" o bosquejo de la lógica pura que pretende trazar está obstaculizado por una forma particular de empirismo que es

el relativismo fenomenista representado por el psicologismo. Éste consideraba erróneamente que los fundamentos teóricos esenciales de la lógica eran de naturaleza psicológica. Dicho más en general, intentaba solucionar los problemas epistemológicos con medios predominantemente psicológicos. A continuación, consideremos algunas de las líneas fundamentales de la interpretación psicologista de la lógica tal y como fue presentada por algunos de sus defensores.

Sigwart afirma en la Introducción a su *Logik* que una parte esencial de nuestro pensar persigue como fin la formulación de proposiciones ciertas y universalmente verdaderas. Sin embargo, este fin suele ser obstaculizado frecuentemente por lo que denomina "el desarrollo natural" de nuestro pensamiento (la costumbre, la tradición, las inclinaciones, los hábitos, etc.) Es, pues, necesario establecer las condiciones bajo las cuales perseguir este fin y las reglas por las que es conseguido. Esta labor es justamente la tarea de la lógica entendida como un "arte del pensar". En este sentido, esta disciplina, según el psicologismo, se limitaría a indicar o bien las exigencias generales que la naturaleza de nuestro pensar requiere para que las proposiciones puedan ser verdaderas, o bien bajo qué condiciones y reglas pueden pasar éstas de meros supuestos a ser necesaria y universalmente válidas.

En definitiva, el planteamiento que subyace en la consideración del pensar correcto como una mera actividad del espíritu es la idea de que el pensamiento "como debe ser", el pensamiento verdadero, no es más que un caso especial del pensamiento "tal como es". Dicho con palabras de Lipps, "la lógica es una física del pensamiento o no es absolutamente nada"⁷. Por tanto, sus leyes serían leyes empíricas referidas a sucesos reales: los contenidos de conciencia y los procesos psíquicos en los cuales éstos son hechos intervenir por el sujeto pensante. Nos encontraríamos ante leyes semejantes a las de la naturaleza, que

expresan el modo de nuestro pensar en virtud de la constitución del espíritu humano; leyes a las que hemos de ajustarnos para pensar correctamente.

La lógica sería una disciplina psicológica, puesto que opera con contenidos psíquicos e intenta que éstos se conviertan en conocimiento⁸. Este conocer sólo se da en la psique y no es más que una sucesión de procesos reales. En este orden de cosas, los principios lógicos supremos (principios de identidad, de contradicción, de tercero excluido, de razón suficiente, etc.) no son más que "leyes tautológicas del pensamiento o determinaciones más o menos importantes del mismo"⁹ que no hacen más que expresar la "regularidad" del pensamiento, su, si cabe hablar así, "modo de funcionamiento".

Ahora bien, si la interpretación psicologista del conocer fuera válida, cabría preguntar: ¿por qué las leyes de nuestro pensamiento han de tener una validez objetiva como parecen tener las leyes de la lógica? ¿Hasta qué punto podemos hablar de auténticas leyes? ¿No estaríamos más bien ante leyes naturales, reglas de la experiencia que, a lo sumo, proporcionan un alto nivel de probabilidad, pero no validez universal? En este sentido, Husserl considera que es necesario distinguir entre tres tipos de leyes bien distintos: en primer lugar, las *leyes empíricas*, que expresan que con arreglo a la experiencia suelen darse ciertas coexistencias o sucesiones en determinadas circunstancias. Ello implica la existencia efectiva de estas circunstancias, coexistencias y sucesiones. En segundo lugar, destaca la esfera de las *leyes exactas de las ciencias empíricas*, que son sin duda auténticas leyes, pero que, desde un punto de vista epistemológico, sólo son ficciones idealizadoras *cum fundamento in re* y que, en cuanto obtenidas por inducción, tienen el carácter de probabilidades más o menos altas. En tercer lugar, nos encontramos con el dominio de las *leyes lógicas puras y de las leyes de la mathesis pura*. Estas leyes no son leyes para hechos

reales de la vida psíquica. Ello significa que no llevan consigo el contenido existencial propio de todas las probabilidades y que no tienen su fundamento justificativo en la inducción. Es decir, cualquiera de estas leyes es "una verdad única y sola, que excluye toda posibilidad distinta y que se mantiene pura de todo hecho en su contenido y en sus fundamentos, como ley conocida con *intelección*"¹⁰.

El mismo Husserl reconoció que el error básico del psicologismo lógico consistía en la eliminación de esta distinción fundamental entre estos tipos de leyes - que no es otra sino la que existe entre universalidad pura y universalidad empírica - y en la falsa interpretación de las leyes lógicas como leyes empíricas de la psicología. Una diferencia que no se funda exclusivamente en la esencia de su significación, sino también en la distinción fenomenológica entre los diversos modos de conocimiento de los estados de cosas que corresponden a los dos tipos de leyes¹¹.

En resumen, el psicologismo sustituye las leyes teoréticas por generalizaciones empíricas acerca del transcurso real del pensamiento falseando el carácter teorético, formal y apriórico de la lógica. Si esto fuera así, la evidencia que tendríamos de las leyes lógicas procedería de un cuidadoso análisis de determinadas evidencias en las que este "sentimiento" aparece. Los psicólogos, llevados por el hecho de que las leyes de la lógica "prescriben", de algún modo, procesos de actos cognoscitivos, cayeron en el error de interpretarlas como reglas del acontecer psíquico real. Ahora bien, esto no significa que se trate de leyes normativas, de modo que la lógica fuera una suerte de "moral del pensamiento". Es cierto que los principios supremos de la lógica son susceptibles de una "transformación" en normas de pensamiento. Sin embargo, "toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teoréticas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teorético separable de la idea de

normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teóricas"¹².

Vayamos un punto más adelante en esta crítica al psicologismo. Supongamos, tal y como lo hacen los psicólogos, una especie de seres pensantes con una configuración mental distinta de la nuestra. Entre los principios que regulan la vida psíquica de estos seres no se encontraría el principio de contradicción. Les sería posible, pues, llevar a cabo un acto de negación de este principio. Es más, nosotros mismos podemos realizar un juicio en el que negamos este principio, o cualquiera otra ley lógica. ¿Qué sucedería en este caso? Lo que sería imposible conocer, tanto para nosotros como para cualquier clase de seres pensantes, es la "*proposición negativa* que constituye el contenido de dicho acto"¹³, su contenido ideal. ¿Por qué sucede esto? Por la sencilla razón de que los principios supremos de la lógica no se refieren a los juicios tomados como actos reales, sino en el sentido de unidades ideales de significación. Esta imposibilidad es de un orden radicalmente distinto a la posibilidad de llevar a cabo un acto de juzgar negativo de cualquier principio lógico: se trata de una imposibilidad ideal. La proposición - así entendida - que afirmara que dos juicios contradictorios pueden ser verdaderos a la vez - sería un puro contrasentido mientras que el acto de juzgar no está excluido causalmente. Estamos, pues, ante dos conceptos heterogéneos: *imposibilidad psicológica* e *imposibilidad lógica*.

La crítica al psicologismo pone de manifiesto que la lógica no es una "doctrina del pensar", sino de algo que "reside en el pensar", que en modo alguno está ni en el tiempo ni en el espacio. Esto es mentado por Husserl afirmando que las proposiciones no tienen

una existencia real, sino ideal. El no haber percibido la idealidad de las proposiciones y del resto de los objetos de la lógica constituye el núcleo del error psicologista.

Los análisis llevados a cabo por el fundador del método fenomenológico ponen de relieve la existencia de una diferencia radical entre el pensar y su correlato al igual que existe entre la percepción y lo percibido. Una vivencia de pensamiento es una unidad temporal, que comienza y finaliza. Sin embargo, esto no puede afirmarse del contenido ideal pensado. En este sentido, un contenido ideal como el "teorema de Pitágoras" puede ser pensado por muchos hombres, puede haber tantas vivencias de pensamiento en que aparezca como hombres que piensen en él. Pero, en todo caso, el contenido ideal permanece idéntico.

Como Reinach y Husserl señalan con frecuencia, hay toda una serie de "formaciones" de esta índole como pueden ser, por ejemplo, los números. Para el psicologismo los números son apercepciones sintéticas de un determinado tipo, actos de coleccionar, en definitiva, vivencias psíquicas. Estas son temporales, pero lo que no se puede sostener *sensu stricto* es que lo que en ellas se da tenga un comienzo y un fin.

El hecho de que estas configuraciones se den en determinados fenómenos reales de la experiencia interna es lo que condujo al psicologismo a pensar que eran de naturaleza anímica. De este modo, las proposiciones y los objetos lógicos, en general, vendrían a ser considerados como partes reales de ciertas vivencias del sujeto cognoscente, estos es, como fenómenos de la experiencia interna. Aunque la presentación en la conciencia de estas objetividades ideales es variada y los procesos mentales en que aparecen son temporales, éstas son, como hemos dicho, atemporales¹⁴. El psicologismo interpreta, al fin y al cabo, la lógica como una rama más de la psicología, y sus principios, al igual que los de cualquier

ciencia empírica, poseerían un contenido existencial; serían meras generalizaciones de la experiencia obtenidas a partir de un número más o menos elevado de observaciones, normas hipotéticas susceptibles de falsación en el momento en que apareciera un caso que no se ajustara a ellas. En última instancia, se trataría de principios con un contenido fáctico, referidos a objetos que duran en el tiempo, en los que puede hablarse de un comienzo y de un fin. Sin embargo, la relación que las proposiciones, por ejemplo, guardan con la conciencia no es la de ser parte de actos de éstas, sino objetos de pensamientos.

En última instancia, el psicologismo procede de la ceguera empirista ante la objetividad característica de las formaciones ideales convirtiéndolas en "actualidades y habitualidades psíquicas"¹⁵, falseando, en consecuencia, el contenido de la lógica y psicologizando las formaciones significativas que constituyen su tema. Aunque las objetividades ideales se presenten en un cauce de vivencias psíquicas concretas, ello no significa que extraigan su evidencia del examen de tales vivencias¹⁶. Esta confusión de esferas, que representa el error más nocivo en la delimitación de la idea de una ciencia, provoca toda una serie de efectos desastrosos. Así, por ejemplo, no parece que desde una óptica como la aquí descrita pueda hablarse de una distinción entre necesidad lógica y necesidad real, entre fundamento lógico y fundamento real, entre bases o supuestos lógicos de la ley y bases psicológicas del conocimiento de la ley, etc. Otra serie de consecuencias erróneas afectan a los métodos empleados en lógica. Así, el tipo de conocimiento referido a los objetos lógicos es muy distinto del de las ciencias empíricas. Mientras que estas últimas se sirven de la inducción y de la abstracción, las leyes y principios lógicos tienen su fundamento exclusivo en la intelección (*Einsicht*).

En definitiva, la lógica no opera con conceptos meramente universales, cuya extensión llenan individualidades reales (por ejemplo los conceptos de clases de productos

psíquicos, como los que pertenecen a la psicología), sino con conceptos auténticamente generales, "cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies que son conceptos en sentido muy diferente a como lo son los manejados por la psicología"¹⁷. Con ello queremos decir que las leyes lógicas pierden todo su sentido cuando se intenta interpretarlas como psicológicas. Se trata de instancias atemporales que representan "un saber común para todos los hombres y para todos los tiempos"¹⁸. Además los individuos de estos conceptos son muy diferentes: mientras que en el caso de los conceptos psicológicos su extensión es de naturaleza empírica, en el de los conceptos de los que se componen las leyes lógicas las últimas individualidades son de naturaleza ideal, es decir, singularidades eidéticas. Por consiguiente, la lógica no es una doctrina del pensar, sino de los contenidos ideales de éste, y su problema consistirá en el conocimiento "de la esencia de los pensamientos (= contenidos ideales de los actos de pensar), los últimos elementos de éstos, la estructura, las diversas clases y las relaciones de los pensamientos entre sí".¹⁹

* * *

Esta distinción entre lo ideal y lo real que divide el mundo de lo que es no está exenta de problemas. Quisiera referirme tan sólo a tres. En primer lugar, ya Reinach²⁰ criticó a su maestro la utilización del tiempo como criterio para esta división señalando que hay toda una clase de objetos que son temporales pero que por ello no son ni psíquicos ni físicos, esto es, reales. Se trata de objetos que, por así decir, "surgen" de ciertos actos sociales. No es éste el lugar de ofrecer una exposición detallada de esta interesantísima teoría de A. Reinach. Aquí nos interesa mostrar el estatuto ontológico de estas entidades,

en cuanto temporales pero no, por eso, reales (en el sentido en que Husserl había utilizado este término).

En este orden de cosas, uno de los objetivos de *Los Fundamentos apriorísticos del Derecho Civil* de Reinach es, justamente, poner de manifiesto la peculiaridad ontológica de estas entidades cuyo ser es independiente de su captación por los sujetos conscientes. En esta obra Reinach critica veladamente la postura de su maestro al poner de manifiesto como las pretensiones y las obligaciones que surgen de un determinado acto social - por tanto temporal - duran y, normalmente, se extinguen. Así cuando un hombre promete algo a otro, ello provoca, si cabe hablar así, un cierto efecto en la persona destinataria de la promesa.

"Se crea un vínculo peculiar entre dos personas en virtud del cual, para expresarlo toscamente, una puede exigir algo y la otra está obligada a cumplirlo. Este vínculo aparece como *consecuencia*, como *producto*, por así decir, del prometer"²¹.

Una vez efectuada la promesa y, por tanto, una vez surgidas la pretensión y la obligación correspondientes, pueden suceder dos cosas: o bien que la promesa se cumpla y, por tanto, deje de existir como tal o bien que la persona objeto de la promesa renuncie a su cumplimiento, con lo cual también podemos decir que la promesa deja de existir.

Una de las características de estas objetividades - de las que las pretensiones y las obligaciones que surgen de una promesa constituyen el modelo - puede observarse a través del examen de los estados de cosas que en ellas se fundan. Mientras que los estados de cosas percibidos sobre la base de percepciones sensibles no son ni necesarios ni universales, sí que lo son aquellos que se fundan en estas entidades. Así, por ejemplo, el estar a la derecha de un objeto con respecto a otro es un estado de cosas accidental. Sin embargo, que una pretensión se extinga por un acto de renuncia se basa en la esencia de la pretensión como tal. Ahora bien, esto no vale sólo para esta promesa particular, que ha sido efectuada

en este momento, sino que conviene absoluta y necesariamente a todo lo que es de tal especie. Asimismo hay que notar que esta universalidad de la que aquí venimos hablando no significa nada más que este "ser así", que se basa en la esencia del objeto y que, por tanto, vale absolutamente para *todo* lo que participa en esta esencia"²².

Cuando abordemos directamente la cuestión de la existencia de estados de cosas necesarios, nos detendremos en el análisis detallado de las notas aquí tan sólo mencionadas. Lo que aquí nos interesa considerar es el carácter temporal de estas entidades y su, por así decir, "estatuto intermedio" entre lo ideal y lo real, tal como Husserl había dividido el mundo de lo que es.

Lo que de todas estas consideraciones es relevante para nuestra investigación es la peculiaridad de entes tales como pretensiones, obligaciones, etc. de los cuales está repleta nuestra vida cotidiana. Es evidente que tienen algún tipo de estatuto ontológico. Quizá el primer impulso es considerarlos como realidades psíquicas. Sin embargo, resulta difícil pensar en vivencias que puedan durar "sin cambios" como, por ejemplo, pueden durar las pretensiones y las obligaciones. ¿Serán acaso objetos ideales? Al menos no lo son en los términos en que habían sido descritos por Husserl, a saber, como atemporales.

En resumen, nos encontramos ante un tipo peculiar de entidades que tienen su forma propia, que no es ni física ni psíquica, y que son diferentes de las vivencias en las que nos son presentes²³ y que, por ejemplo, pueden contribuir a fundamentar una filosofía del Derecho²⁴.

El segundo problema que tiene que ver con la distinción entre lo ideal y lo real - fruto de la crítica al psicologismo - y al que quiero referirme tiene que ver con una de las tesis más importantes de las *Investigaciones lógicas* era la consideración de los objetos

ideales como especies. Esto es, a todo objeto ideal le correspondía una extensión de objetos reales que eran sus individuos. Paralelamente, el conocimiento de los objetos ideales estaba fundado en el de "sus" objetos reales por medio de la "abstracción ideatoria". Así, por ejemplo, las significaciones serían especies o universales cuyos casos individuales son los actos de significar y, más propiamente, el carácter de acto de la intención significativa, o sea, una parte de un acto. De esta manera, la significación mantiene con estos actos "la misma relación que, por ejemplo, la especie rojo con las rayas que veo en este papel, rayas que tienen todas el mismo rojo"²⁵.

En este sentido, una de las críticas - aunque no confesada directamente - de Reinach a su maestro Husserl fue el mostrar que las proposiciones y los números no son especies, sino objetos singulares. Es difícil pensar que el número se comporte con respecto a las cosas numeradas de la misma manera que lo hace el rojo con los objetos rojos. Con otras palabras, cuando hablo de "3" objetos, el número "3" no es ningún predicado que corresponda a los objetos contados, no es nada que se funde en ellos. Tampoco es ninguna relación de los objetos singulares entre sí²⁶.

En definitiva, deberíamos distinguir con Reinach entre dos pares diferentes de conceptos: individual-universal y real-ideal. "*Todo lo universal es ideal pero no todo lo ideal es universal*"²⁷. Por consiguiente, hay objetividades ideales, como los números y las significaciones que, a diferencia de lo que pensaba Husserl, no son especies.

En tercer lugar, como he intentado mostrar, los análisis husserlianos de los *Prolegómenos* conducen a una profunda distinción dentro del mundo de lo que es entre lo ideal y lo real. En este orden de cosas cabe preguntarse hasta qué punto es del todo correcto trazar un "abismo" tan grande entre estas dos esferas del ser. Más arriba he recordado que

el Husserl de las *Investigaciones lógicas* había distinguido, por un lado, entre leyes empíricas (generalizaciones de regularidades de la experiencia) y leyes absolutamente necesarias pertenecientes a la esencia o naturaleza (ideales) de las cosas sosteniendo que las únicas leyes que gobiernan el ámbito de lo real son leyes empíricas²⁸. De este modo, podría afirmarse con Seifert²⁹ que Husserl restringe la validez de las leyes necesarias absolutamente estrictas a la esfera ideal. Si esto fuera así, el mundo real no podría ser conocido con certeza apodéctica ni cabría pensar que también está sometido a leyes esenciales necesarias. Sería muy difícil pensar, por ejemplo, en la existencia de estados de cosas realmente necesarios que expresen conexiones aprióricas fundadas en las esencias y válidos para cada uno de los estados de cosas particulares que tienen como objeto la misma esencia. Recuérdese el ejemplo de la promesa mencionado con anterioridad. La ley (apriórica, esencial, "ideal") que afirma que una promesa se extingue por un acto de renuncia ¿es válida exclusivamente para "la" promesa en cuanto esencia ideal? ¿No tiene validez también esta ley en el ámbito de las promesas "reales", efectuadas por sujetos "reales" en determinados momentos temporales? ¿No es necesaria, por tanto, una ampliación del concepto de "experiencia" hasta el punto de poder hablar de experiencia de esencias necesarias y de estados de cosas esencialmente necesarios? Más adelante, tendremos ocasión de abordar directamente estas cuestiones.

* * *

Podríamos concluir nuestras consideraciones acerca de la imposibilidad de fundar un estudio sistemático de los estados de cosas desde una perspectiva psicologista mostrando que son, esencialmente, dos las razones que impiden esta fundamentación.

En primer lugar, el psicologismo no puede contribuir a un estudio de los estados de cosas porque ha pasado por alto un dato fundamental del conocer: su carácter intencional. Ello se basa, en última instancia, como señala Seifert³⁰, en no apreciar la duplicidad que subyace en la expresión "contenido de conciencia". Con esta expresión podemos mentar, por un lado, los contenidos de conciencia en cuanto partes de mi ser consciente (así, por ejemplo, actos como conocer, afirmar, querer, amar, etc.), con lo cual ofrecemos una determinación ontológica de estos conceptos. Ahora bien, con la expresión "contenido de conciencia" puede mentarse asimismo todos los objetos en tanto que yo tengo una conciencia *de* ellos. En este sentido, los contenidos de mi conciencia no tienen por qué pertenecer a ella como partes suyas³¹.

Aun sosteniendo una interpretación anti-psicologista del conocimiento, la relación que se establece entre el sujeto cognoscente y el objeto ideal puede ser muy diversa como lo prueban las dos "salidas" diferentes al psicologismo defendidas por Frege y Husserl, respectivamente. Es conocido como Frege sostiene que tiene que haber algo en la conciencia individual que "apunte a", que "aprehenda" lo que él llama "pensamiento". El pensar no produce los pensamientos, sino que los capta. Al ser captados por nosotros provocan cambios en nuestro mundo interno pero el núcleo de su esencia permanece intacto. Sin embargo, Frege no analiza en qué consiste propiamente esta relación entre los pensamientos y nuestra conciencia³².

Por su parte, Husserl analizaría la relación entre conciencia y significaciones ideales en términos de *ejemplificación* o *instanciación*. En este sentido, lleva a cabo una revisión crítica del planteamiento de Bolzano con respecto a esta cuestión llegando a calificar a las *Sätze an sich* de este autor como entidades "míticas, suspendidas entre el ser y el no ser"³³. Este carácter vacío de las entidades ideales, tal y como las presentaba Bolzano,

residía, según Husserl, en su localización en "algo" que dista de los objetos. Revisando a Lotze, Husserl sostiene que hablar de objetos ideales no significa que estén localizados en algún lugar, sino que no tienen una existencia temporal o, lo que es lo mismo, no son reales.

La segunda razón fundamental que incapacita al psicologismo a la hora de fundamentar una consideración sistemática de los estados de cosas, y que está estrechamente unida con la que acabo de comentar, es el descuido con el que el objeto de conocimiento es tratado. La constatación de que todo conocimiento es conocimiento de un objeto, de una objetividad para la vida psíquica, puede inducirnos a pensar que la psicología ha de ser la ciencia que se ocupa de estas objetividades. Sin embargo, cabría preguntarse con Meinong hasta qué punto esta relación con la conciencia reviste un carácter indirecto y secundario siendo posible, pues, un tratamiento del objeto en su alteridad con respecto al fenómeno psíquico. Al menos, es posible hacer la distinción entre la conciencia y aquello de lo que se tiene conciencia. De este modo, sería posible - según el filósofo de Graz - un modo de tratamiento que se dirija a la naturaleza objetual como tal y no desconozca la diversidad entre lo que se observa y los medios conceptuales con cuya ayuda se observa. A ello se añade, como también señala Meinong³⁴, la amplitud con que el psicologismo utiliza el concepto de "objeto" no distinguiendo las diversas formas de objetos que existen: por ejemplo, entre objeto individual, relación, conjunto, estado de cosas, etc.

En cualquier caso, estas dos razones llevan al psicologismo a la consecuencia última de negar la trascendencia del conocimiento humano, es decir, que el hombre pueda conocer allende los contenidos de su conciencia. La relación "sujeto-objeto" no es un simple esquema interpretativo, sino que constituye, a nuestro juicio, un dato básico en el que se funda el conocimiento humano en cuanto capacidad de participar intelectualmente en los objetos que están más allá de nuestra conciencia. Es más, esta trascendencia en el conocimiento constituye una de las características fundamentales de los seres personales frente a los seres no personales y, por consiguiente, uno de los fundamentos de la dignidad de la persona humana³⁵.

3. *La significación de la ontología formal en el pensamiento de Husserl.*

Una vez que hemos mostrado hasta qué punto el psicologismo supone un obstáculo para un estudio sistemático de los estados de cosas, quisiéramos ofrecer algunas consideraciones acerca de la disciplina que, según Husserl se ocupa de este peculiar tipo de objetividades.

Una primera aproximación al tratamiento husserliano de los estados de cosas nos permite comprobar que el estudio de éstos corresponde a lo que Husserl denominó "ontología formal". Por consiguiente, y dentro de nuestro esfuerzo por delimitar cuál es la disciplina filosófica que se ocupa de estas objetividades nos parece necesario detenernos en el intento de ofrecer los rasgos fundamentales de esta disciplina tal y como fue presentada por el fundador del método fenomenológico. Veámos, en primer lugar, cómo es introducida la idea de ontología formal en los *Prolegomenos*.

Cuando nos interesamos por el estatuto de la lógica, cabe hacerse todo un catalogo de preguntas entre las que podemos destacar cuatro³⁶.

En primer lugar, si la logica es una disciplina teorica o practica. Con relacion esta cuestion algunos autores han defendido la idea de que la logica es una disciplina normativa del pensar científico. Así, han definido la logica como un "arte" del juzgar, del razonar, del conocimiento, del pensar "correctos", esto es, del pensar evitando errores. De hecho, algunas de las criticas dirigidas al psicologismo se han basado en esta consideracion de la logica como disciplina normativa. Como pusimos de manifiesto más arriba, el psicologismo lógico intenta poner de relieve el hecho de que la psicología se ocupa de las leyes naturales del pensar (cómo se piensa *de hecho*) mientras que la logica analiza las leyes normativas del pensar (cómo *se debe* pensar). No podemos negar que la logica desempeña, de alguna manera, este papel con respecto a las ciencias. Sin embargo, la cuestión es si esta caracterización de las leyes logicas como normas refleja su verdadero carácter, si no sucede más bien que éstas se fundan en proposiciones teoreticas, cuyo contenido es independiente de toda normación.

Relacionado con esto, podemos preguntarnos, en segundo lugar, si el fundamento de la lógica entendida como disciplina teórica se encuentra en otra ciencia o disciplina o si, más bien, reside en ella misma. Dicho con otras palabras, si la lógica es una ciencia propia, independiente de las demás ciencias o si, por el contrario, depende de otras como, por ejemplo, la psicología.

En tercer y cuarto lugar, respectivamente, cabe cuestionarse si 3) la logica es una disciplina exclusivamente formal; esto es, si se refiere a la mera forma del conocimiento, o si ha de tener en cuenta, de algun modo, la materia o el contenido de éste, y 4) si se trata

de una ciencia apriórica y demostrativa o si es una disciplina empírica e inductiva. Permitaseme detenerme brevemente en este punto.

Puede reconocerse facilmente que las ciencias son algo más que una mera colección de actos de conocimiento y disposiciones del pensar junto con ciertos dispositivos exteriores relacionados con ellos, realizados a lo largo del tiempo y que pueden ser "revividos" por los diferentes sujetos cognoscentes y transmitidos en libros³⁷. Requieren de una ordenación sistemática dotada de una necesidad interna. Esta ordenación no es otra cosa que una unidad en el nexo de las fundamentaciones. La indagación de la estructura de la unidad de fundamentación es el ámbito de la lógica³⁸. Las reglas de esta estructura son reglas puramente formales del conjunto de las condiciones de posibilidad de una teoría, que intentan mostrar cómo las relaciones de fundamentación se unifican en teorías.

Por consiguiente, de lo que se trata es de buscar aquello que es común a las objetividades de las que se ocupa la lógica. En este sentido, uno de los objetivos primordiales de los *Prolegómenos a la Lógica Pura* de Edmund Husserl y de los "Elementos de Lógica" de la *Introducción a la Filosofía* de Adolf Reinach es responder a la pregunta de cuál sea el ámbito de problemas específicamente lógicos o, si se prefiere, qué es lo que da unidad a la lógica en cuanto ciencia, y cuál o cuáles son los métodos cognoscitivos adecuados a ella.

Hay ciertas ciencias, las denominadas por Husserl "concretas", "ontológicas" o "descriptivas" cuya unidad viene dada por el ámbito de objetos o "región ontológica" que estudian. Piensese, por ejemplo, en la geometría o en la zoología. Este criterio de unidad de la ciencia es, junto con el interés valorativo, un criterio extraesencial. La lógica no es una ciencia de este tipo, ya que de lo que se ocupa es de examinar las condiciones de posibilidad de toda ciencia o dicho con otras palabras, de aquello que hace que un conjunto

articulado de saberes sea una ciencia. En otras palabras, la lógica no es ninguna ciencia de objetos, sino que, en cierto modo, todas las ciencias particulares están subordinadas a ella, en cuanto que "examina los presupuestos" de todas ellas.

Dicho en positivo, la lógica - tal y como es presentada por el Husserl de los *Prolegómenos* - es una disciplina puramente formal, que atiende exclusivamente a las formas categoriales de la fundamentación que son totalmente independientes de la materia fundada o, más brevemente, la lógica es la "doctrina de los nexos de fundamentación más universales"³⁹ que valen para todas las ciencias. Estos nexos de fundamentaciones se unifican en teorías cuya esencia estudia la lógica en cuanto *teoría de la ciencia* universal, meramente formal.

Por tanto, la lógica no puede ser una ciencia ontológica o descriptiva, sino que pertenece al grupo de aquellas ciencias cuya esfera viene definida por la unidad de principios, a saber, las ciencias teoréticas, abstractas, nomológicas o explicativas.

Husserl consideraba que todas estas cuestiones están tan estrechamente unidas que la posición que se adopte en una influye en las restantes. En cualquier caso, pensaba que, en realidad, solo hay dos partidos:

"La lógica es una disciplina teorética, independiente de la psicología y a la vez formal y demostrativa, juzga uno. Para el otro es una tecnología que depende de la psicología; con lo cual queda excluido de suyo que tenga el carácter de una disciplina formal y demostrativa, en el sentido de la aritmética, que es ejemplar para la parte contraria"⁴⁰.

Por nuestra parte, no estamos tan seguros de que realmente sean estos dos las únicas posiciones que caben con respecto al estatuto de la lógica. ¿No sería posible, por ejemplo,

una lógica que sin dejar de ser una disciplina teórica, absolutamente independiente de la psicología, tuviera en cuenta de algún modo la "materia" o el "contenido" del conocimiento? ¿No podría pensarse en la lógica como una ciencia teórica independiente, pero "con fundamento ontológico" de modo que las leyes lógicas fueran, en última instancia, "leyes esenciales", esto es, leyes que se fundan en los estados de cosas que ellas formulan, y las categorías ontológicas elementos de la fundamentación de los axiomas? De estas cuestiones nos ocuparemos más adelante cuando presentemos la concepción de la lógica de A. Reinach como teoría de las relaciones de fundamento y consecuencia entre estados de cosas. Ahora volvamos al examen del surgimiento de la idea de ontología formal.

Después de haber estudiado cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y, por excelencia, del conocimiento teórico, el siguiente paso es hacer un inventario de los problemas o tareas de la lógica pura. Entre éstos destacan la fijación de las categorías significativas y de las categorías objetivas puras y la clarificación científica de las complicaciones posibles según las leyes de los dos tipos anteriores de categorías. Las categorías significativas puras son las que hacen posible el "nexo del conocimiento" y se refieren a aquellos conceptos que constituyen la idea de la unidad teórica. Se trata de conceptos de segundo grado: conceptos de concepto, proposición, verdad, diversas formas de sujeto y predicado, formas de unión conjuntiva o disyuntiva, formas conectivas elementales en las proposiciones, etc. Las categorías objetivas puras se refieren a las diversas formas de ser "objeto" y entre ellas se encuentran estado de cosas⁴¹, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, todo y parte, sujeto y propiedad, género, especie, colección, unidad, número, serie, número ordinal, magnitud, etc. Estos últimos son conceptos independientes de toda materia del conocimiento, no tienen en cuenta ninguna

determinación material del objeto⁴². Estas categorías objetivas puras están conectadas con las categorías significativas puras. Ello tiene en parte su explicación en que para analizar científicamente las categorías de algo hemos de servirnos de los instrumentos lingüísticos y del significado. Más adelante nos ocuparemos del examen de los diversos tipos de categorías ontológicas. En relación con lo anterior, y como segundo problema o tarea de la lógica pura, se encuentra la determinación de los axiomas y teoremas que se fundan en estas categorías. De este modo, la fijación de las categorías significativas puras, de las categorías ontológicas formales y de los conceptos de las formas elementales de combinación de éstos constituye una de las partes fundamentales de la lógica pura en el sentido más amplio (*mathesis universalis* o ciencia de la teoría en general): la "*doctrina pura de las formas*" o "*doctrina lógica primerísima*"⁴³.

La segunda parte fundamental de la lógica pura, y que constituye una ampliación de su idea, en este sentido amplio es la constituida por la lógica del pensamiento empírico o teoría pura de la probabilidad o teoría pura del conocimiento empírico⁴⁴. Hemos visto que la lógica se ocupa de las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia en general y no de las condiciones ideales de la ciencia empírica en general. Ahora bien, todo el sistema de procesos cognoscitivos que tienen lugar en las ciencias empíricas no está sometido sólo a leyes empíricas, sino también a leyes ideales en las cuales "se funda, *en general, a priori* la *posibilidad* de la ciencia empírica, del conocimiento de la verosimilitud de lo real"⁴⁵. Leyes pues que se refieren a la "*idea de la unidad de la explicación empírica*, o a la *idea de la probabilidad*"⁴⁶.

Por último, la lógica posee una parte complementaria que es la teoría de las formas posibles de teorías o teoría de los sistemas deductivos o, en su versión ontológica, teoría de las multiplicidades. Una ciencia complementaria a la cual la lógica apunta y que se

ocupa "a priori de las *clases* (o formas) esenciales de teorías y de sus leyes de relación"⁴⁷ correspondientes y que, en su parte fundamental, estudia los conceptos y leyes inherentes a la idea de teoría y, a continuación, las teorías posibles.

En resumen, la idea de una ontología formal es introducida por Husserl en los *Prolegómenos* en cuanto que la determinación de sus categorías, junto con las categorías significativas, constituye una de las tareas fundamentales de la lógica formal. Ello apunta a la cuestión de la bilateralidad temática de la lógica (apofántica formal y ontología formal).

Es bien conocido como para Husserl la lógica formal estaba dominada por una bilateralidad radical: un aspecto apofántico que denominó apofántica formal o teoría del significado y un aspecto ontológico, que llamó ontología formal. Ambas disciplinas se distinguen por sus diferentes orientaciones: mientras que en la apofántica formal el interés se centra en los juicios, en la ontología formal la orientación se dirige a los objetos.

Aunque estas disciplinas son diferentes, para Husserl son, no obstante, inseparables. La diferencia entre ambas estriba fundamentalmente en el hecho de que los actos en los cuales se constituye el significado son diferentes de aquellos en los que se constituye el objeto. En este sentido, se ha señalado recientemente cómo esta distinción entre apofántica formal y ontología formal no representa otra cosa sino la distinción entre "formal" en sentido lógico y "formal" en sentido ontológico⁴⁸. En cualquier caso, ha de reconocerse que hay una cierta evolución en la idea husserliana de la "convertibilidad" entre apofántica formal y ontología formal. Así en *Lógica Formal y Transcendental* se pone de manifiesto como la apofántica incluye entre sus problemas los de la ontología formal, ya que "es

verdad que en ninguna otra parte sino en el juicio aparece el concepto vacío de algo, el concepto en el cual todos los objetos son pensados por la lógica"⁴⁹. Por consiguiente, la lógica estaría radicalmente inconclusa si se limitara a "la determinación de los juicios en general exclusivamente por las 'formas sintácticas' que deban corresponderles *a priori*, en cuanto formas procedentes de 'operaciones sintácticas'"⁵⁰, esto es, a una analítica referida exclusivamente a la forma proposicional del juicio asertórico o apofansis. En este sentido, la ampliación de la lógica tradicional postulada por Leibniz da paso a la idea de una *mathesis universalis* en cuanto disciplina en la que se sintetizan la silogística tradicional y el análisis formal.

Asímismo esta *mathesis universalis* incluía una ontología formal debido a que, entre las disciplinas matemáticas se presentaban algunas de ellas, por ejemplo, la aritmética, como pertenecientes al dominio de la ontología formal. De esta forma, disciplinas que, como la lógica y la aritmética, habían estado históricamente separadas se unificaban ahora bajo la idea de una lógica concebida como analítica pura. Por su parte, los matemáticos ingleses del siglo XIX (Boole, De Morgan), dentro de su intento de construcción de un álgebra silogística, contribuyeron a la incorporación de la silogística en la matemática formal⁵¹. La ampliación del concepto de silogística condujo, en última instancia, a la unidad entre "lógica" y "matemática". Si nos dejamos guiar por esta nueva matemática, orientada por la idea directriz de una ciencia unitaria, surge el nuevo problema de la ontología formal.

Frente a la apofántica formal tradicional, que se remonta a Aristóteles con su clarificación de la noción de "forma apofántica", y que conduce a una matemática apofántica formal, surge una matemática no apofántica (matemática de los conjuntos, de los números, de las combinaciones, etc.). Así, si nos preguntamos por el concepto universal que delimita la esfera de todas estas disciplinas, nos encontramos con que se refieren al

"universo vacío del *objeto en general o algo en general*" con una generalidad tal que no considera ninguna determinación material de los objetos. De este modo, cada una de estas disciplinas tiene que ver con una forma derivada de "algo en general". De aquí surge, pues, una idea universal de ciencia, "*la de una matemática formal en un sentido muy amplio*" cuya esfera es la del "objeto en general" o "algo en general". Por tanto, esta matemática formal es concebida como *ontología formal*.

Sin embargo, aunque existe una distinción temática entre apofántica formal y ontología formal, ambas disciplinas están estrechamente vinculadas en cuanto juzgar quiere decir siempre juzgar sobre objetos, enunciar de ellos propiedades y relaciones, y en cuanto todas las formas de objeto se presentan en el juzgar. Dicho brevemente: la relación entre ambas disciplinas se funda en el hecho de que las categorías de los objetos pueden intervenir como elementos constitutivos de las proposiciones. Esta unión íntima entre apofántica formal y matemática formal (ontología formal) lleva al Husserl de *Experiencia y Juicio* a sostener que la diferencia entre ambas no reside en dos ámbitos distintos, sino en dos "enfoques" o "modos de consideración" diferentes⁵². El fundamento de ello es que "una lógica apofántica concebida en su *plena* comprensión es *eo ipso* una ontología formal, al igual que a la inversa, una ontología formal *plenamente* desarrollada es por ella misma una apofántica formal"⁵³. Por tanto, esta unión entre analítica apofántica y ontología formal en una analítica formal es el fundamento de la "reversibilidad" de las categorías ontológicas formales y de las categorías apofánticas formales. El lugar de la unidad de ambas es *el juicio* o, más exactamente, *el conocimiento*.

Ahora bien, existe un procedimiento que nos permite "apuntar directamente", por así decir, a las categorías ontológicas formales: la *nominalización*. A través de ella, por ejemplo, la objetividad mentada en un juicio (el estado de cosas) es representada como el

*sujeto simple completo de un enunciado*⁵⁴ o como pudiendo desempeñar la función de sujeto en un enunciado, o, lo que significa lo mismo, es nombrada. El estado de cosas nombrado es el mismo que era mentado en el juicio pero ahora se presenta de un modo distinto, se torna objetivo en el modo nominal. En el caso del juicio nos encontramos ante un acto que enlaza representaciones y en el cual se constituye para nosotros la conciencia de este estado de cosas. Ahora bien, esta *conciencia sintética* es muy distinta del referirse a algo en un acto "unirradial". De este modo, este acto "plurirradial" o "politético", que es el juicio, puede convertirse en un acto "unirradial" o "monotético", el acto nominativo, en el que se "hace objetivo" lo constituido sintéticamente en él. Es más, en todo acto plurirradial está fundada esta posibilidad.

"En todo caso, hay ahora algo completamente claro: el 'modo de conciencia', la manera de ser intencional el objeto, es distinta en cada uno de los dos casos. Pero esto sólo es otra expresión para decir que nos encontramos aquí ante actos 'esencialmente' distintos, actos de diferente esencia intencional"⁵⁵.

De este modo, toda ley lógico-formal, esto es, toda ley referida al ámbito de la apofansis puede convertirse en una ley equivalente ontológico-formal. En lugar de juzgar sobre juicios o sobre miembros de juicios, ahora juzgamos sobre estados de cosas, sobre notas, objetos, etc. Ya no hablamos de la verdad o validez de los juicios, sino de la existencia de los estados de cosas, del ser de los objetos, etc. Esto último se extiende también al ámbito de la axiología y práctica formales, lo cual supone una ampliación del concepto de ontología formal⁵⁶.

En resumen,

"los conceptos que surgen de las 'nominalizaciones', concebidos como definidos exclusivamente por las formas puras, constituyen *variantes categoriales de la idea de objetividad en general* y suministran el material fundamental de conceptos de la ontología formal y, encerrado en él, de todas las disciplinas matemático-formales. Esta afirmación es de una importancia decisiva para comprender la relación entre la lógica formal como lógica de la apofansis y la ontología formal universal"⁵⁷.

La ontología formal aparece como el resultado de la combinación del método y de algunos resultados de la ontología formal tradicional con ciertos desarrollos de la lógica y matemática modernas. Lo que ha sucedido, según Husserl, es un "encubrimiento" de la cuestión de la unión entre apofántica formal y matemática formal (ontología formal) que obedece a razones de tipo histórico como pueden ser la insuficiencia del concepto de forma vacía pura, el desconocimiento del carácter ideal de las formaciones apofánticas y la falta de una investigación seria acerca del origen de las formaciones de la matemática formal.

Por otra parte, y como es suficientemente conocido, una de las distinciones básicas que operan en el pensamiento husserliano es la existente entre ciencias de hechos y ciencias de esencias. Después de haber mostrado la independencia de las últimas con respecto a las primeras, Husserl insiste en que no puede afirmarse la relación inversa (puesto que las ciencias de esencias no portan la tesis de existencia que acompaña a las ciencias empíricas). Dicho en positivo, las ciencias de hechos "dependen" de las ciencias eidéticas y ello sucede por una razón fundamental, a saber, porque las ciencias empíricas, en cuanto se dirigen a objetos, han de estar sujetas a leyes que pertenecen a la esencia de la *objetividad en general*. De esta forma, estas ciencias entran en relación con todo el complejo de disciplinas ontológico-formales que incluye no sólo a la lógica formal, sino al resto de las disciplinas

de la mathesis universal (a saber, la aritmética, el análisis puro, la teoría de la multiplicidad, etc.). A esto también se añade el que todo hecho tiene un contenido material para el cual también rigen leyes⁵⁸.

Cada objetividad empírica está subordinada a un género o a una "región" de objetos empíricos. A esta esencia regional le corresponde una ciencia regional u "ontología regional". Así nos encontraríamos con toda una serie de ontologías regionales correspondientes a las distintas regiones ontológicas. Los conocimientos referidos a los objetos de la región se fundan, por un lado, en el *eidós* de la región (la forma material necesaria de todos los objetos de la región que, en el caso, por ejemplo, de las ciencias de la naturaleza, es "naturaleza en general) y, por otro lado, en la forma vacía de la objetividad en general⁵⁹. Pues bien, mientras que, como hemos visto, el estudio de estas formas materiales constituye el objeto de las distintas ontologías materiales, la consideración de esta "región formal"⁶⁰, que se ocupa de la forma "objeto en general". Intentemos caracterizar un poco más de cerca esta disciplina.

Un primer dato que salta a la vista es la multivocidad del término "objeto". Podemos llamar "objeto" a entidades muy distintas, por ejemplo, a una "cosa", a una "relación", a una "propiedad", a un "conjunto", a un "orden", a un "estado de cosas", etc. Todos estos diversos sentidos de "objeto" no son equivalentes entre sí, sino que cada uno de ellos remiten a una forma de objetividad distinta que llamamos *categoría*. Este término puede utilizarse para referirnos a la categoría de una determinada región material, pero también puede referirse a la *esencia formal objeto en general* y a las categorías formales presentes en esta esencia.

En resumen, la ontología formal se ocuparía de esta "región formal". Ahora bien, ésta no es un simple agregado a las regiones materiales o algo coordinado a ellas. Junto

a las esencias materiales, de las cuales se ocupan las respectivas esencias regionales, existe una *mera forma de esencia*, que, aunque es esencia, es completamente vacía, "*que se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles*". Por consiguiente, no puede decirse que esta región formal sea un región en sentido propio, sino la forma vacía de región en general que, por así decir, tiene "bajo sí" todas las regiones materiales. Esto último lleva a hablar de una subordinación de lo material a lo formal, de modo que "la ontología formal alberga en su seno a la vez todas las formas de todas las ontologías posibles (...), prescribe a las ontologías materiales una constitución formal común a todas ellas"⁶¹. En cualquier caso, lo que aquí nos interesa retener es que la ontología formal, tal y como es presentada por Husserl en la sección primera de *Ideas I*, es la ciencia eidética del objeto en general.

A las categorías lógicas o categorías de la región lógica "objeto en general" se las llama también "categorías analíticas"⁶² o categorías objetivo - formales, en el lenguaje de los *Prolegómenos* y cuyo estudio - junto con el de las categorías significativas - constituía una de las tareas de la lógica pura, como tuvimos ocasión de mostrar.

Una primera distinción básica que ha de efectuarse en el dominio de las categorías ontológico-formales, y que tiene su reflejo en la morfología de las significaciones (en la distinción entre "formas sintácticas" y "sustratos") es la existente entre categorías sintácticas y categorías del sustrato último.

Las objetividades sintácticas son objetividades "derivadas" de otra objetividad por medio de "formas sintácticas"⁶³. Categorías de este tipo son, por ejemplo, estado de cosas, cualidad, unidad, pluralidad, número, orden, relación, número ordinal, etc. Se trata, pues, de objetividades de orden superior que brotan del pensar predicativo y que, por lo tanto, pueden ser consideradas como derivados sintácticos de los correspondientes sustratos. Estas

objetividades sintácticas remiten a sustratos últimos, que ya no son formaciones sintácticas, sino meros correlatos.

Hasta ahora hemos venido utilizando los terminos "materia" y "forma" sin haber definido exactamente cual es su sentido. Pensamos que es sumamente difícil emprender una tarea semejante, pues ello nos llevaría entre otras cosas al arduo problema de la materia y de la forma del conocimiento. Por otra parte, estamos ante dos conceptos que no pueden analizarse más y cuya relación tampoco es susceptible de ser analizada conceptualmente más de cerca. Tan sólo es posible diferenciar diversos tipos de formas y de materias en casos singulares con la ayuda del método fenomenológico. En cualquier caso, "con forma y materia, en el sentido de la ontología formal llegamos a un momento último, originario, que ya no es definible conceptualmente, aunque puede hacerse visible en los casos particulares como momento no-independiente"⁶⁴. Por consiguiente, mediante el recurso a la intuición de esencias es posible conocer estos conceptos absolutamente originarios que maneja la ontología.

Asimismo, un medio que nos puede ayudar a determinar el sentido de "forma" y "materia" en la ontología formal es el análisis de las relaciones que existen entre ambos conceptos. Para ello, valga tan solo como punto de partida recordar que cuando se habla de "forma" en ontología formal estamos refiriendonos a los distintos "modos" o "categorias" del ser mas generales. Estas "formas de ser objeto" tienen un ser independiente de su posible cumplimiento. En este sentido, hemos de distinguir entre las relaciones de generalización y especialización de las de "*generalización' de lo dotado de un contenido material en lo formal lógico-puro*"⁶⁵. Esto es, la generalización es algo completamente

distinto de la formalización. El modo en que un algo "cumple" o se subordina a una determinada categoría ontológica formal es esencialmente distinto de la subordinación de un individuo a su género. Sería un absurdo considerar que, por ejemplo la categoría "estado de cosas" es el género de un estado de cosas "dotado de contenido material". A la inversa, el paso de un estado de cosas "dotado de contenido material" a la forma vacía "estado de cosas en general" no puede ser interpretado como una generalización, sino como una formalización. El fundamento de esto es que las categorías ontológico-formales son singularidades eidéticas que tienen su sumo género en la esencia "categoría ontológico-formal en general"

Por consiguiente, estas formas o esencias logico-formales no "residen" en las cosas singulares dotadas de contenido material como el rojo general en los distintos matices de rojo. Tampoco puede decirse que exista entre ellas y las materias la relación de todo y parte. Podemos decir con E. Stein que estas "formas vacías" tienen el carácter de "esquemas" o de "estructuras fundamentales de la objetividad", "formas que requieren un cumplimiento material para que pueda existir 'un' objeto, 'un' estado de cosas, o - prescindiendo de la cuestión existencial, requieren un cumplimiento para llegar a ser un concreto"⁶⁶. Por tanto, la forma en el sentido de la ontología formal, tiene que ser "cumplida" por una materia que "surge" bajo el aspecto de esta forma. Estas categorías en las cuales, por así decir, "encaja" todo lo cognoscible no dependen de la conciencia, de ningún ser real, sino que tienen un ser ideal.

Es posible, pues, pasar del nivel de los conceptos materiales (conceptos de este papel, de papel en general, etc.) a un nivel puramente formal (una cosa, esta cosa, una cosa en general, etc.) por medio de un proceso de "formalización", es decir, reemplazando los conceptos determinados materialmente en un cuerpo teórico por meras variables, por

conceptos materialmente vacíos, de modo que nos quedamos tan sólo con la estructura formal de la teoría⁶⁷.

En cualquier caso, lo que resulta claro es que "materia" y "forma" son momentos abstractos de un todo, esto es, son ciertamente diferenciables, pero inseparables. No puede haber materia sin forma y viceversa.

* * *

Si se leen detenidamente los textos de Husserl y de Reinach, es fácilmente reconocible que el tratamiento de las objetividades categoriales es diferente en uno y en otro. El primero ha intentado mostrar que la lógica está formada por una bilateralidad temática fundamental en cuanto apofántica formal y ontología formal, de modo que en realidad no existe diferencia entre ambas. Aunque tampoco hay identidad entre ellas, no son, como decíamos, más que dos "enfoques" o "modos de consideración" distintos del mismo ámbito. Dicho con otras palabras, la ontología formal no es otra cosa sino la teoría de los correlatos objetivos de los actos de mención dirigidos a ellos.

Los "tipos" de objetos tienen un estatuto diferente en Reinach cuyo estudio pertenece a una disciplina propia: una "*ciencia de esencia universal y apriórica*" distinta de la lógica y de la teoría del conocimiento. Distinta de la lógica porque en ella no se incluye ningún

contenido material, pero coincidente en que ambas, consideradas en sí mismas, no tienen nada que ver con el conocimiento.

Por tanto, la teoría del conocimiento se diferencia de ambas disciplinas en cuanto que su tarea fundamental consiste en preguntarse cómo pueden dárse nos los hechos y las proposiciones⁶⁸. Se trata pues de la teoría del "darse" en general, de los actos y de los modos de mostrarse de las cosas. Se refiere, pues, a los "modos de darse" y no a las objetividades mismas como hace la "teoría de los objetos". En ella existen también conexiones necesarias (así, por ejemplo, determinados estados de cosas sólo pueden darse en la experiencia). A pesar de esta distinción, existe una relación entre teoría del conocimiento y ontología en cuanto que, por ejemplo, a toda ciencia le pertenece una teoría del conocimiento que investiga los modos de darse de los objetos que estudia.

Por su parte, Roman Ingarden considera que la ontología se divide en formal, existencial y material según el tipo de momentos ontológicos de las entidades que se esté investigando. La ontología formal se ocupa, por ejemplo, de las diferencias entre objetos individuales, objetos de orden superior, propiedades, relaciones, estados de cosas, etc. La ontología material se ocupa de cuestiones como la temporalidad, la causalidad, etc. Por último, la ontología existencial analiza los diversos modos de ser como, por ejemplo, real, ideal o puramente intencional.

Todas estas indicaciones ponen de relieve la posibilidad de investigaciones ontológicas que se ocupan de los distintos tipos de objetividades o modos de ser y de las relaciones entre ellos. Problemas de esta disciplina serían, por ejemplo, la contraposición entre objetos autónomos y objetos heterónomos, entre objetos ónticamente independientes

y objetos ónticamente no-independientes, entre objetos individuales e ideas, entre objetos y estados de cosas, etc⁶⁹

* * *

Después de esta presentación general de la Ontología o Teoría a priori del objeto en cuanto disciplina entre cuyas tareas se incluye el estudio de los estados de cosas cabe preguntarse cuál es el papel que la fenomenología puede jugar en ella. Es cierto, como Pfänder afirmaba al final de la Introducción a su *Lógica*⁷⁰, que la fenomenología dirige su mirada hacia el sujeto pensante y "desde ésta apunta hacia los objetos que se hallan en el mundo de objetos pertenecientes a dicho sujeto". Su tarea consistiría fundamentalmente en el estudio de los modos de darse estos objetos y de los actos de conciencia que se refieren a ellos. A ello se añade el estudio de las conexiones entre las diversas partes del todo contemplado. Por su parte, el campo de objetos de la lógica es más limitado. Investiga las formaciones del pensamiento por esas formaciones mismas mientras que la fenomenología las considera únicamente como el contenido de ciertos actos de pensar.

Sin embargo, para Reinach la fenomenología no se reducía a este cometido, sino que se mostraba como un método adecuado para construir una ontología o teoría a priori del objeto. La tarea fundamental del método fenomenológico consistiría en hacer posible la investigación de todo un ámbito de contenido apriórico. De este modo "para toda ciencia empírica hay una ciencia racional que se ocupa de las conexiones esenciales, necesidades aprióricas, posibilidades, incompatibilidades, etc."⁷¹, un ámbito de estructuras eidéticas atemporales que poseen una necesidad e inteligibilidad internas absolutas y cuyo conocimiento no puede ser otro que la intuición esencial. Esta última no es algo con

connotaciones más o menos místicas, sino que requiere un esfuerzo laborioso por captar las diferentes objetividades en su peculiaridad. En este sentido, los análisis fenomenológicos son más difíciles en unos campos que en otros.

Considerada así la fenomenología ésta enlazaría con el "corazón" de la ontología en sentido clásico⁷² con lo cual, en la forma utilizada por Reinach, no se reduciría a una "mera descripción o incluso a un análisis eidético de los fenómenos en el sentido de apariencias y objetos dependientes de la mente". De esta manera, la fenomenología se presenta como un método adecuado para el tratamiento de los estados de cosas necesarios.

Notas

1. COCCHIARELLA, N.B., "Formal Ontology".
2. COCCHIARELLA, N.B., *op.cit.*, p. 640.
3. SMITH, B., "An Essay in Formal Ontology", pp. 43-44. En este artículo se encuentran también interesantes referencias respecto a la "demasiado rápida" introducción de la lógica formal en la filosofía.
4. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 54. Sobre el concepto de "psicologismo", cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, pp. 1675-1678.
5. HUSSERL, E. *Hua.* XVIII, pp. 114-116.
6. Sobre el psicologismo en la obra de arte, cf. INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*, §§ 4-7; En el § 4 de esta obra se cita el siguiente texto de Juliusz Kleiner, que ilustra una interpretación psicologista en el ámbito de la estética: "Das Ganze, mit welchem die Untersuchung rechnet, ist kein wirklich gegebener individueller Gegenstand, sondern das möglich reichste psychische Ganze, das der Gehalt des Textes bei irgendeinem entsprechend empfindlichen, perzipierenden Individuum hervorrufen kann" en *Studia z zakresu literatury i filozofii*, Warsaw, 1925; sobre el psicologismo en filosofía del derecho, cf. REINACH, A., "Über der Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht" y *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*; sobre el psicologismo en la filosofía de la religión, cf. OTTO, R., *Das Heilige*.
7. LIPPS, T., "Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt'sche Logik", p. 529.
8. LIPPS, T., *Grundzüge der Logik*, p. 5. Una versión más contemporánea de esta orientación psicologista la encontramos, por ejemplo, en "Epistemology Naturalized" de QUINE donde se postula que "Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science" (p. 82); "Epistemology in its new setting, conversely, is contained in natural science, as a chapter of psychology" (p. 83).
9. LIPPS, H., *op. cit.* 149.
10. HUSSERL, E., *Hua.* XVIII, p. 73.
11. Cf. HUSSERL, E., Recensión del libro de M. Palágyi *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* (*Hua* XXII, p.159ss.)
12. HUSSERL, E., *Hua.* XVII, p. 40. En este punto, GARCÍA-BARÓ ha puesto de relieve en *La verdad y el tiempo* que Husserl no analiza el concepto de bien. El giro normativo carecería de sentido a menos que pongamos como fundamento suyo una norma generalísima: "una cosa debe ser buena", "cada cosa, en su especie, debe llegar a ser buena", "el bien debe ser apetecido". La norma fundamental puede transformarse en una proposición teórica. Lo que ocurre es que en esta transformación figura el concepto de lo bueno, que no entra en ninguna otra transformación del resto de las normas. Sin embargo, ¿cómo interpretar teóricamente este deber ser, según el patrón que nos útil para todos los

demás, derivados de él? Obtendríamos proposiciones redundantes, que no amplían nuestro conocimiento y que no pueden pasar en serio por transformaciones inteligibles de aquella otra. Serían tales como: "sólo un objeto que es bueno es un buen objeto"; "es condición necesaria y suficiente de la bondad de un objeto en general que sea bueno" (GARCÍA-BARÓ, *op. cit.*, p. 61).

13. HUSSERL, E., *Hua.* XVIII, p. 140.

14. Sobre la ampliación de los análisis del psicologismo desarrollados en los *Prolegomenos*, cf. el primer capítulo de la segunda sección de *Lógica formal y transcendental*. Asimismo hemos de mencionar la pequeña modificación que con respecto a la atemporalidad de los objetos ideales es introducida en *Experiencia y Juicio*. Allí ésta es caracterizada como una forma que distingue en su esencia fundamental a los objetos ideales (aquí llamados "objetos del entendimiento") de los objetos individuales; se trata de una supratemporalidad que significa omnitemporalidad (*Allzeitlichkeit*), la cual, sin embargo, sigue siendo un modo de la temporalidad. (Cf. *Experiencia y Juicio*, § 64 c. pp. 309-314).

15. Según VOLTAGGIO (*Fondamenti della Logica di Husserl*) en la polémica contra el psicologismo contenida en *Lógica formal y transcendental*, Husserl no habría cambiado de dirección con respecto a *Investigaciones lógicas*. En éstas quería simplemente reivindicar la objetividad de las formaciones lógicas y en *Lógica formal y transcendental* añade a esta exigencia la de encontrar el origen, la "constitución" de la objetividad, un origen que sólo puede darse en la subjetividad.

16. El esclarecimiento de este punto exigiría un estudio detallado del problema de la intencionalidad, seguido del tratamiento fenomenológico de la intuición categorial, cuestiones estas que debordan los límites de nuestro trabajo.

17. *Hua.* XVIII, p. 173.

18. *Hua.*, XVIII, p. 216.

19. PFÄNDER, A., *Logik*, p. 25.

20. Cf. por ejemplo las dos obras siguientes de REINACH: *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* y *Einleitung in die Philosophie*.

21. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 147.

22. Cf. REINACH, *op.cit.*, p. 144.

23. REINACH, A., *op.cit.*, p. 150. No puede pasarse por alto la cuestión de que alguien puede sentirse obligado sin que realmente lo esté o tener la pretensión de que se me cumpla una promesa sin estar autorizado realmente a ello. De este modo, piensa Reinach se muestra lo insostenible de una teoría que intente considerar la pretensión y la obligación como algo psíquico.

24. Cf. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 424.

25. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p.101. Este fue justamente uno de los puntos en los que Reinach discrepaba de Husserl. En este sentido, intentó mostrar cómo la división entre objetos singulares y objetos universales no tiene la misma extensión que la existente entre objetos reales y objetos ideales. Cf. REINACH, "Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant" y "Einleitung in die Philosophie". Sobre los problemas que plantea la tesis husserliana del carácter específico de los objetos ideales, cf. también las obras de GARCÍA-BARÓ, "Ideal Objects and Skepticism" y *La verdad y el tiempo*, pp. 237ss. Sin embargo, el Husserl de *Experiencia y Juicio* se apartó de esta tesis afirmando que "la irrealidad de los objetos del entendimiento no significa universalidad genérica". Cf. *Experiencia y juicio.*, § 64 c.

26. Cf. REINACH, A., "Zum Begriff der Zahl, p. 516 y 519.

27. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 414ss. Cf. también del mismo autor "Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant", p. 57. La cuestión de la existencia allende la conciencia de estas objetividades ideales es, por el momento, dejada de lado por Reinach. Lo que en este momento le interesa mostrar es cómo "en nuestro pensamiento no estamos orientados sólo a objetos determinados temporalmente, sino también a objetos extratemporales que llamamos ideales y de los cuales son posibles, al igual que de los objetos reales, enunciados verdaderos; y además en el seno de lo ideal hay, por una parte, objetos individuales y, por otras, otros tales que tienen bajo sí un número ilimitado de objetos individuales y, por ellos son llamados conceptos o "universales" (REINACH, A., "Die obersten Regeln...", pp. 57-58)

28. Repárese por ejemplo en el siguiente texto de los *Prolegómenos* (Hua., XVIII, p. 178) "Es ist ein wesentlicher, schlechtin unüberbrückbarer Unterschied zwischen Idealwissenschaften und Realwissenschaften. Die ersteren sind apriorisch, die letzteren empirisch. Entwickeln jene die idealgesetzlichen Allgemeinheiten, welche mit einsichtiger Gewissheit in echt generellen Begriffen gründen, so stellen diese die realgesetzlichen Allgemeinheiten und zwar mit einsichtiger Wahrscheinlichkeit fest, welche sich auf eine Sphäre von Tatsachen beziehen..."

29. SEIFERT, J., *Back to the Things...*, pp. 142 y 338.

30. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 59ss.

31. Cf. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 61. La diferencia entre estos dos tipos de conciencia es tomada por SEIFERT del capítulo VI de *What is Philosophy?* de DIETRICH VON HILDEBRAND.

32. Cf. FREGE, G., "Der Gedanke". Con respecto a este no esclarecimiento de en qué consista propiamente la relación de "captación" que se establece entre el sujeto y el pensamiento

33. Cf. la recensión que Husserl hizo de la obra de M. Palágyi *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*.

34. Cf. MEINONG, A., "Über Gegenstandstheorie", p. 31.

35. Cf. SEIFERT, J., *op.cit.*, p. 64.
36. Estas cuestiones fueron planteadas por BOLZANO en la introducción a su *Wissenschaftslehre* (1929); cf. también HUSSERL, E., *Hua.*, pp. 7-9; REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 451
37. Cf. BOLZANO, B., *Wissenschaftslehre*, p. 4-5. En términos semejantes a Bolzano se expresa Husserl en *Erste Philosophie*, p. 4.
38. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 452.
39. Ibid. Por su parte, Bolzano critica a aquellos que han hablado de la lógica como una ciencia meramente formal, puesto que han partido, según él, de un supuesto tácito: que las leyes de la lógica son tenidas por *gedachte Sätze* y no por *Sätze an sich*. No obstante, Bolzano está de acuerdo con hablar de la lógica como una ciencia "meramente formal" pero con la condición de darse cuenta de que ésta nunca se ocupa de "einzelne völlig bestimmte Sätzen", sino más bien de "ganze Gattungen von Sätzen". En definitiva, la lógica tendría que ocuparse sólo de las formas de las proposiciones, pero no de las proposiciones singulares. Sin embargo, Bolzano no está de acuerdo con que la lógica tenga que abstraer toda diferencia de los objetos, sino que "tiene que contar al menos con aquellas diferencias que existen entre objetos posibles del pensar para construir reglas útiles para reflexionar sobre los mismos objetos". BOLZANO, B., *op.cit.*, § 12.
40. HUSSERL, *Hua.* XVIII, pp. 7-8.
41. Resulta curioso comprobar como en la versión española de *Ideas I* (§ 10, p. 34) se omite la traducción del término *Sachverhalt* en la enumeración de las categorías objetivo formales. Asimismo, en la página siguiente se traduce este vocablo como "relación" cuando anteriormente "relación" era el término castellano para *Relation*.
42. Esta "independencia" de las categorías ontológicas formales está enormemente problematizada por la idea de reducción fenomenológica y correlativamente por la necesidad de que, según Husserl, una lógica verdaderamente filosófica es aquella que es esclarecida desde un punto de vista fenomenológico - trascendental. En este sentido, y siempre según Husserl, la elaboración "independiente" de una teoría de las formaciones significativas ideales que no atendiera a la constitución de éstas en *Leistungen* subjetivas significaría equiparar la lógica a una ciencia positiva más.
43. GARCÍA- BARÓ, M., *La verdad y el tiempo*, p. 95.
44. Cf. *Hua.* XVIII, pp. 255-257.
45. Ibid.
46. Ibid.
47. Cf. *Hua.* XVIII, p. 247.
48. POLI, R., *Ontologia formale*, p. 58.

49. HUSSERL, E., *Lógica formal y transcendental*, p. 110.
50. HUSSERL, E., *op.cit.*, p. 63.
51. Ibid.
52. Cf. HUSSERL, E., *Experiencia y juicio*, p. 2 y *Erste Philosophie*, p. 28.
53. HUSSERL, E., *Erste Philosophie*, p. 28.
54. Sobre la nominalización cf. *Investigaciones lógicas*, pp. 433-444, 629-630; *Lógica formal y transcendental*, parágrafo 26 entre otros lugares.
55. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, B 474.
56. Cf. HUSSERL, E., *Ideas I*, p. 307ss
57. HUSSERL, E., *Ideas I*, p. 249.
58. Cf HUSSERL, E., *op.cit.*, § 8.
59. HUSSERL, E., *op.cit.*, § 9.
60. HUSSERL, E., *op.cit.*, pp. 21-23.
61. Ibid.
62. Cf. *Investigaciones lógicas*, p. 246ss.
63. HUSSERL, E., *Ideas I*, p. 24.
64. INGARDEN, R., *Der Streit um die Existenz der Welt*, p. 13.
65. HUSSERL, E., *Ideas I*, p. 26.
66. STEIN, E., *Endliches Sein und ewiges Sein*, cap. IV, § 3, 17 y de la misma autora *Einführung in die Philosophie*, p. 90.
67. Cf. SMITH, B., "Logic and formal Ontology", p. 43.
68. Cf. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 482.
69. Cf. INGARDEN, R., *Der Streit um die Existenz der Welt*, § 37.
70. PFÄNDER, A., *Logik*, pp. 29-30.
71. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 440.
72. Cf. SEIFERT, J., *Back to the Things...*, p. 56.

CAPITULO II.

LOS FUNDAMENTOS DE UNA TEORÍA FENOMENOLÓGICO-REALISTA DEL JUICIO: LA DISTINCIÓN ENTRE EL ACTO DE JUZGAR, EL JUICIO (LA PROPOSICION) Y EL ESTADO DE COSAS.

En el primer capítulo de nuestro trabajo hemos intentado despejar el camino de la disciplina filosófica que se ocupa de los estados de cosas. Hemos podido constatar que, a pesar de los parentescos evidentes, existe una diferencia - en lo que a esta cuestión respecta - entre el tratamiento husserliano y el desarrollado por algunos de sus primeros discípulos, especialmente por Reinach.

Pues bien, en el presente capítulo nos proponemos delimitar la esfera del acto de juzgar y la de la proposición de la de los estados de cosas. Ello no quiere decir que obviemos las relaciones evidentes que existen entre estos tres ámbitos, a las que también dedicaremos nuestra atención. Creemos, pues, que una exacta delimitación de estas esferas puede contribuir a una mejor caracterización de en qué consista en sentido propio esa objetividad estructural que denominamos estado de cosas.

Por otra parte, el término "juicio" encierra una cierta ambigüedad, puesto que unas veces se utiliza para referirse al acto psíquico de juzgar y otras para mentar la proposición, esto es, el contenido ideal de la vivencia judicial.

Por último, dos observaciones de carácter metodológico. En primer lugar, es difícil referirse a los juicios sin hacer mención a los estados de cosas. Dado también que el análisis de estas objetividades constituye la tarea del próximo capítulo, aquí diremos tan

sólo que cuando hablamos de "estados de cosas" nos referimos a aquellas objetividades que constituyen el correlato objetivo de los juicios, que son de la forma "ser-b de A" y que expresan el "ser así" (*Sosein*) de un objeto.

En segundo lugar, hemos preferido aplazar el tratamiento del interesante problema del juicio negativo al capítulo IV una vez que hayamos obtenido un claro concepto de qué sea un estado de cosas.

Comenzamos pues con un análisis de las principales notas del acto de juzgar para pasar a continuación a mostrar las características más importantes de la proposición como unidad ideal y compleja de significación. Para ello expondremos las líneas básicas de la teoría husserliana al respecto así como las críticas efectuadas a ésta por los fenomenólogos realistas. En el transcurso de esta exposición introduciré un excursus: el dedicado a la crítica de la identificación entre proposición y estado de cosas que se encuentra en uno de los filósofos contemporáneos que más ha reflexionado sobre este tipo de cuestiones, a saber, R.M. Chisholm.

1. El acto de juzgar.

Antes de abordar directamente el estudio del acto de juzgar conviene comenzar señalando aquellos sentidos del término "juicio" que no pertenecen a la esfera de una teoría lógica del juicio y que, por ello, han de ser caracterizados como no pertinentes para nuestra investigación.

En primer lugar, no entra dentro de nuestra consideración aquel sentido de juicio que hace referencia a un proceso realizado por un tribunal de justicia. Aunque este sentido está conectado con la segunda posible acepción de juicio que rechazaremos e implique algún tipo de "pronunciamiento" sobre la realidad del supuesto delito cometido por el procesado, no pertenece al ámbito de problemas de los que se ocupa una teoría lógica del juicio.

En segundo lugar, Brentano y algunos de sus seguidores habían hablado del juicio positivo como un "reconocer" (*Anerkennen*), y del juicio negativo como un "rechazar" (*Verwerfen*). Sin embargo, estos términos presentan una gran ambigüedad y multivocidad que necesita ser esclarecida. Un primer sentido posible de "reconocimiento" y "rechazo" es el que se refiere a una estimación o aprobación positiva o negativa¹. Así, por ejemplo, cuando alguien nos invita o propone determinada actividad, ésta suscita en nosotros un sentimiento de aprobación o rechazo que traducimos en frases afirmativas o negativas. Un juicio negativo no sería, pues, más que el rechazo del correspondiente juicio positivo. El juicio negativo "A no es B" equivaldría al juicio doble "el juicio 'A es B' es falso". Este segundo juicio ya no podría ser pensado como una vinculación sea de un predicado con un sujeto o sea de dos representaciones, sino que se trataría de un acto totalmente distinto: un "enjuiciamiento" (*Beurteilung*, en términos de Windelband) cuyo resultado es, en última

instancia, un "rechazo", o con otras palabras, un modo de proceder de la conciencia que consiste en la desaprobación del intento de vincular un determinado predicado a un sujeto o de unir dos representaciones. Por consiguiente, a la función "teorética" del representar o de la unión de representaciones se le añadiría una segunda función "práctica": la estimativa o desestimativa del contenido de la representación. Este momento de "aprobación" o "desestimación" constituiría la clave de la distinción de los juicios según la cualidad. Esta segunda función sería separable de la "teorética" sólo en la abstracción, puesto que en la realidad son momentos fundidos entre sí de uno y el mismo indivisible acto psíquico. Las demás cuestiones relacionadas con el juzgar como, por ejemplo, si el objeto de la estimación o desestimación es una representación "simple" o una síntesis de representaciones, son secundarias. Por consiguiente, los momentos de "estimación" o "desestimación" no serían exclusivos de los fenómenos de amor y odio, sino que también entran en la esfera judicativa. De este modo, la diferencia entre los fenómenos psíquicos de la segunda clase (los juicios) y los de la tercera (fenómenos de amor y odio) - según la clasificación de Brentano - queda desdibujada². Por otra parte y como consecuencia de lo anterior, la "estimación" admitiría una diferencia gradual. Podríamos "aprobar" o "desestimar" con mayor o menor intensidad una determinada combinación de representaciones o la adscripción de un determinado predicado a un sujeto.

Ahora bien, es difícil pensar que conceptos tales como "estimación" o "desaprobación" sentimentales tengan cabida en la teoría del juicio. ¿Qué significaría que el juicio "la suma de los ángulos de un triángulo es 180 grados" es "aprobado" y el juicio "la suma de los ángulos de un triángulo es 360 grados" es "desaprobado"? Ya Brentano y Marty se refirieron al doble sentido contenido en la expresión apreciar (*billigen*), que unas

veces se refiere al asentimiento positivo del entendimiento que juzga (*urteilende Bejahung*, *Zustimmung des Verstandes*) y otra al sentir o querer (*Zuneignung im Gemüte*)³.

Sin embargo, cabe hablar con Reinach⁴ de un reconocimiento que no porta en sí ninguna carga "sentimental" y que puede caracterizarse más exactamente como un "asentimiento" (*Zustimmung*). Así cuando escucho el juicio "A es B", lo entiendo, medito sobre él y digo asintiendo: "sí". Este "sí", este asentimiento no se refiere al correlato objetivo del juicio "A es B" - el estado de cosas "ser-B de A", sino al juicio "A es B" mismo. Ahora bien, el juicio al cual asiento ("A es B") también puede ser caracterizado como un reconocimiento. Sin embargo, en este caso éste se dirige al estado de cosas mismo. Nos encontramos, pues, ante dos sentidos de reconocimiento (*Anerkennung*) que es necesario separar cuidadosamente: el reconocimiento en el sentido de asentimiento y el reconocimiento que juzga. Así podríamos decir que "el reconocimiento en el sentido de asentimiento es reconocimiento de un reconocimiento que juzga"⁵. Es el segundo tipo de reconocimiento, el que se refiere a un estado de cosas, el que nos interesa en la teoría del juicio.

Una vez que, en la línea iniciada por Reinach, hemos excluido reconocimiento y rechazo - en el sentido de una estimación positiva y de una desaprobación negativa - llegamos ahora a la cuestión de cuáles son los sentidos de "juicio" que tienen cabida en una teoría filosófica del mismo.

Para ello, representémonos la siguiente situación. En estos momentos estoy escribiendo sobre un papel blanco. Estoy ante él y veo que es blanco. Al dárseme su ser

blanco nace en mí la convicción de que es de tal color. Supongamos que por cualquier motivo interrumpo momentáneamente mi actividad y salgo de la habitación en que me encuentro. Una persona me pregunta por el color del papel en el que escribo y yo respondo: "el papel es blanco". De este modo, la convicción que había obtenido anteriormente ante el ser blanco del papel "en persona" continúa, aunque no lo tenga de hecho ante mí. Sin embargo, cuando ante la persona que me interroga formulo el juicio "el papel (sobre el que escribía) es blanco", en éste no solamente tengo una convicción, sino que me estoy dirigiendo *aseverativamente* a un estado de cosas concreto, un modo de dirigirme al estado de cosas distinto del modo interrogativo en el que la persona que me preguntaba se dirigía a él. Este momento de *poner aseverativamente* es característico de todo juicio y lo distingue de otro tipo de actos. Falta en aquellos casos en que yo, por ejemplo, repito un juicio efectuado por otra persona sin comprenderlo (como cuando repito una proposición judicial en otro idioma sin saber qué significa). "En los dos casos es mentado el mismo estado de cosas, pero sólo en el primero es puesto aseverativamente"⁶.

Lo que aquí nos interesa notar es la necesidad de distinguir claramente dos sentidos del término "juicio", a saber, juicio como convicción y juicio como aseveración. La confusión de ambos sentidos estaría, según Reinach, en la base de la teoría del juicio de Brentano. Esta falta de distinción le habría llevado a hablar en la *Psicología desde un punto de vista empírico* de la intensidad del juicio en analogía a la intensidad del sentimiento, aunque posteriormente en *El origen del conocimiento moral* modificara esta concepción⁷. También Windelband⁸ había hablado de una "escala gradual" del sentimiento de convicción o de certeza.

Resulta claro que esta "gradación" del juicio no puede aplicarse a éste, si por juicio entendemos "aseveración". Un estado de cosas no puede ser "más" aseverado que otro. Sin

embargo, la situación es completamente diferente en el caso de la convicción. En ella sí que podemos hablar de grados, de modo que podemos estar "más o menos" convencidos de algo.

Esto último nos muestra - además de una primera diferencia entre aseveración y convicción - que cuando Brentano hablaba de "grados" del juicio, lo que tenía "in mente" era la convicción. Ello indica, asimismo, la ambigüedad del concepto de "reconocimiento" (*Anerkennung*).

Una segunda diferencia entre aseveración y convicción se refiere a su origen. Mientras que la convicción puede ser descrita como un estado o disposición de conciencia, que, por así decir, nos "surge" ante un determinado estado de cosas, la aseveración tiene un papel activo, es "realizada" por nosotros y es totalmente distinta de cualquier sentimiento o estado de conciencia. Dicho con otras palabras, tiene el carácter de un acto espontáneo⁹.

En tercer lugar, tanto la aseveración como la convicción tienen una naturaleza temporal. Ahora bien, mientras que la primera es un acto puntual, no admite una extensión temporal, la convicción puede durar en el tiempo.

Aunque, como hemos puesto de manifiesto, aseveración y convicción son esencialmente distintas, ello no quiere decir que no exista ningún tipo de relación entre ellas. Por el contrario, están tan estrechamente relacionadas que "no es posible ninguna aseveración que no fuera acompañada de una convicción que le sirva de base"¹⁰. Sin embargo, no es necesario que toda convicción dé lugar a una aseveración. Yo puedo adquirir una convicción ante cierto estado de cosas sin por ello darle la forma de un juicio (en el cual asevero el estado de cosas) y, por tanto, permanece esta convicción en mi foro interno.

Una objeción posible a estas explicaciones de Reinach, y que él mismo, se planteó puede aducir el caso de ciertas aseveraciones carentes de convicción, como podrían ser la mentira y la pregunta cuya respuesta conocemos. Sin embargo, un examen más detenido muestra como en ellas no puede hablarse de un auténtico aseverar. En el caso de la mentira se trata de un aseverar aparente, mientras que una pregunta cuya respuesta sabemos no es una auténtica pregunta, pues "el *preguntar auténtico* excluye la convicción acerca del ser de aquello que es preguntado exactamente del mismo modo que la auténtica aseveración excluye la no-creencia en lo aseverado"¹¹

¿Cuáles son, por tanto, los rasgos fundamentales del acto de juzgar?

La concepción fenomenológico-realista del acto de juzgar, en el sentido de aseveración, se enmarca dentro de una teoría, más general, que versa sobre la esencia de los actos. Esta teoría parte de una distinción, absolutamente fundamental, entre cuatro elementos¹²:

a) Las vivencias singulares.

b) Los actos (las vivencias "in specie"). Así a las vivencias singulares (de determinación, juicio, de pregunta, de orden, etc.) se opone aquí el acto (de determinar, de juzgar, de preguntar, de ordenar, etc.) que en ellas se realiza.

c) La proposición. Ésta presenta una objetivación peculiar del acto y no coincide con la formulación gramatical que pudiéramos darla. Así, en sentido estricto, es la misma proposición la que se puede expresar en alemán, inglés o castellano.

d) El contenido de los actos (lo determinado, lo juzgado, lo preguntado, lo ordenado, etc.) Éste se distingue de los actos y de las proposiciones, respectivamente. Es justamente en el modo en el que los actos "desarrollan" su contenido en el que aparecen las principales diferencias entre ellos. Podemos distinguir, pues, entre tres tipos fundamentales de actos: los juicios ("actos de adaptación"), las preguntas y los actos de "determinación".

Los juicios se caracterizan por "reproducir" en su posición algo existente. Incluso si se afirma un estado de cosas no existente se halla en el sentido de la afirmación el tenerlo como existente. Junto con el "poner como existentes" - en actos de juicios llevados a cabo por personas - hay un *existir en sí* de los estados de cosas al que intenta "adaptarse" la posición.

En el caso de la pregunta ocurre algo completamente distinto. Aunque ésta también se refiere a un estado de cosas no reproduce un carácter existente en sí, sino que, por así decir, lo "pone libremente". En el caso de la duda acerca de un estado de cosas sucede algo semejante. Aquí, como señala Reinach, el "acto de adaptación" no es la duda misma, sino la aseveración de la "dudabilidad" del estado de cosas.

Por su parte, en un acto de determinación - el que, por ejemplo, da lugar a cualquier proposición del Derecho positivo -se pone algo como debiendo ser. Este carácter de posición pertenece al acto en cuanto tal sin que exista paralelamente a él en la esfera objetiva un en sí al que "adaptarse". Aquí no tenemos la nota característica de los juicios, a saber, la posición de un ser que pudiera juzgarse como verdadera o falsa en virtud de que exista o no este ser. Más bien, nos encontramos ante un acto de determinación que se encuentra más allá de la contraposición entre verdadero y falso. De una proposición del Derecho positivo podemos decir que es "justa" o "injusta", "vigente" o "no vigente", pero no que sea lógicamente verdadera o falsa¹³.

Relacionado con lo anterior, Reinach señala que toda teoría acerca de la esencia de los actos ha de tener en cuenta toda una serie de posibles atributos de éstos. Él se refiere tan sólo a tres: la corrección lógica, la fundamentación y la eficacia,

La primera de estas notas la poseen exclusivamente los "actos de adaptación" en tanto que lo que ponen como existente exista en realidad . Por lo que se refiere a la fundamentación,

"Una pregunta está fundamentada en tanto que el estado de cosas que pone en cuestión es objetivamente dudoso; una determinación lo está en tanto que realmente y en sí debe ser lo que pone como debiendo ser según la determinación"¹⁴

Por último, y a diferencia de los "actos de adaptación" y de las preguntas, las determinaciones poseen la nota de la eficacia. Se trata de actos que a través de su ejecución quieren efectuar y eventualmente efectúan un cambio en el mundo.

Una aproximación más detenida a la esencia del acto de juzgar revela el carácter activo que, a diferencia del contacto cognoscitivo, éste posee¹⁵. Un juicio, en el sentido de aseveración, es un acto específico en el que, a través de una proposición, nos referimos a un estado de cosas. Éste es "puesto de relieve" por nosotros por medio de los conceptos y palabras. En este juzgar no obtenemos propiamente conocimiento, sino que más bien objetivamos un conocimiento que ya poseíamos. Por ello, podemos decir que el juicio constituye el "punto final" del proceso del conocimiento que no pertenece a éste, sino que se trata de un acto en el que el conocimiento "desemboca"¹⁶.

Podemos resumir, con Hildebrand, las diferencias entre juzgar, en el sentido de aseverar, y conocer del siguiente modo:

(1) En el conocimiento un objeto se "revela" ante mí, recibo, de alguna manera, el conocimiento de un objeto. Sin embargo, en el juicio la dirección de la intención es inversa. Ésta va de mí al objeto. Éste no me está dado, sino que afirmo que éste existe o que es de tal o cual modo. El conocimiento del objeto está, por tanto, supuesto.

(2) Objetos de conocimiento pueden ser objetividades de todo tipo: estados de cosas, cualidades, sucesos, personas, valores, etc. Por el contrario, los correlatos objetivos de los juicios son siempre estados de cosas.

Asimismo, podemos resumir así las diferencias entre juicio, en el sentido de convicción, y contacto cognoscitivo:

(1) La convicción posee un carácter espontáneo mientras que el conocimiento es, en el sentido más amplio del término, esencialmente receptivo.

(2) En la convicción el objeto no se "revela" ante mí, sino que más bien yo tomo una postura ante él. Este punto alude al carácter de respuesta que la convicción posee.

(3) El objeto de una convicción sólo puede ser un estado de cosas, el "ser-b de un a", mientras que, como veíamos anteriormente, el objeto del conocimiento no está restringido al ámbito de los estados de cosas.

(4) Por último, la convicción se dirige "directamente" al estado de cosas y no a través de la proposición como lo hace la aseveración. "La convicción es, más bien, el tener por verdadero de un juicio o más bien la creencia de que un estado de cosas existe"¹⁷

2. *El mentar (Meinen).*

Dentro del esfuerzo por distinguir entre aseveración y convicción, Reinach propone una crítica de la conocida tesis de Brentano de que los fenómenos psíquicos que llamamos juicios están fundados en representaciones.

Por otra parte, representación, contenido representativo y juicio constituyen algunos de los términos más equívocos en la historia de la filosofía y necesitan, por ello, de una clarificación especial como, por ejemplo, mostró, entre otros, Edmund Husserl¹⁸.

El eje de la crítica de Reinach a la teoría de Brentano reside en la constatación de que "*lo que es verdad del juicio como convicción no necesita en modo alguno ser verdad del juicio como aseveración*"¹⁹, aunque ello no quita que pueda darse algo que sea verdad para los dos sentidos de juicio. Así, por ejemplo, tanto la aseveración como la convicción poseen un carácter intencional, esto es, se refieren a algo objetivo distinto de ellas mismas. Esto último significa que lo objetivo está, por así decir, "a la mano" de la conciencia. Representado es, pues, todo aquello que está "ante mí", que me es presente. La cuestión, sumamente interesante, que Reinach plantea es si este "estar ahí" ante mí de todo objeto intencional lo está siempre en el modo de la representación. Su respuesta es clara: "(...) este no es el caso en ningún modo"²⁰.

Así, la hoja de papel que estoy percibiendo en este momento, la catedral de Toledo que ahora imagino, el recuerdo de una experiencia pasada de tristeza, el paisaje que imagino en la fantasía, etc. tienen todos ellos, aunque de diferentes modos, la característica común de estar "ante mí". Sin embargo, este concepto de representación no se limita a la esfera de la percepción sensible, porque como Reinach afirma "también la belleza de una obra de arte, como algo que experimento, está ahí para mí como lo está también, por ejemplo, el

número 2, cuya naturaleza me hago presente en relación a dos objetos individuales cualesquiera²¹.

Lo que Reinach critica propiamente es que el concepto de representación agote *todos* los diferentes modos en que el sujeto consciente se refiere intencionalmente a los objetos. El representar es, según Reinach, una clase de las "intenciones a lo objetivo". Esta clase comprende la percepción, la fantasía, etc. A estos actos les es común el que todos ellos son una "re-presentación". Junto a este tipo de actos existe una clase diferente que, ciertamente, intenden algo objetivo, pero que no es, en modo alguno "re-presentado". Estos son los actos de "mentar".

Por consiguiente, de las breves indicaciones de Reinach al respecto, cabe deducir que existirían una serie de actos que se dirigen espontáneamente a lo objetivo, pero que en ellos no se puede hablar de una presencia de estos objetos, de una representación de ellos. Reinach pone el ejemplo de la enumeración de una serie de nombres por alguien que desconoce absolutamente el idioma en el que éstos aparecen. Esta persona se limitaría a recitar la serie de los nombres, pero sin comprenderlos o, lo que es lo mismo, sin mentar los correlatos objetivos de ellos. En este caso no se puede hablar de una "representación" de estos correlatos por la sencilla razón de que no están en modo alguno "presentes" al sujeto que pronuncia las palabras. Generalizando, en la conversación normal nos encontraríamos con ciertas aseveraciones que se refieren a lo aseverado sin, por ello, representarlo. Ciertamente, tiene que existir una cierta relación con lo que afirmo o niego para poder aseverarlo. Lo que Reinach cuestiona es que sólo la representación pueda considerarse como esta relación.

Los actos de mentar, pues, acompañan al hablar comprensivo y a ellos les pertenece esencialmente una "vestidura lingüística". Cuando hablamos o leemos comprensivamente,

el objeto al que nos referimos no nos es "re-presentado" por regla general. Incluso si nos fuera representado a través de la percepción, del recuerdo o de la fantasía, el acto de mentar es un acto completamente diferente del acto de representar.

Las indicaciones de Reinach al respecto no ofrecen mucha más información acerca del punto aquí discutido. Por otra parte, el problema que aquí se plantea escapa al propósito fundamental de nuestro trabajo: un análisis fenomenológico de los estados de cosas. Sin embargo, puede resultar interesante completar las "breves" sugerencias de Reinach con algunos de los puntos que otro de los miembros del círculo de Gotinga, Theodor Conrad, ofreció en su artículo "Sobre la percepción y la representación". El artículo en cuestión pretende ser una investigación acerca de las semejanzas y diferencias esenciales que existen entre los dos tipos de vivencias que denominamos representación y percepción. Para ello se parte de la constatación de los dos modos diferentes en lo que lo percibido como tal y lo representado se dan ante la conciencia. Mientras que en el primer caso lo percibido da la impresión de estar inmediatamente ahí, lo sólo representado no provoca esta impresión, sino que, si cabe hablar así, "tenemos una vaga idea acerca de ello"²².

Ahora bien, si utilizamos un sentido amplio de representación de modo que incluya a ésta en sentido estricto (la comúnmente denominada "mera representación") y la percepción, podríamos decir que lo propio de ésta sería la "visibilidad" del objeto representado. Ahora bien, piensa Conrad, sería posible "apuntar" a un objeto sin que éste sea "visible", pues el simple "estar ahí" de un objeto no convierte a la vivencia en representación. En estos casos habría que hablar más que de representación simplemente de vivencias intencionales²³.

Por su parte, Reinach distingue²⁴ entre los actos de representación y los actos de mención. En este sentido, podemos destacar tres diferencias de las cuales la tercera es la más importante:

(1) Mientras que la representación es un acto que puede tener una mayor o menor duración y es un "tener simplemente receptivo", el acto de mentar tiene siempre una naturaleza temporal puntual y es un "dirigirse a" espontáneo.

(2) Los actos de mentar están siempre "vestidos lingüísticamente". Los representativos no necesariamente.

(3) Los actos en los cuales los objetos son representados son absolutamente diferentes según el *tipo* de objetividades a las que se dirigen. Así,

"los colores son vistos, los sonidos oídos, las cosas del mundo externo, percibidas sensiblemente, los números, pensados, los valores, sentidos"²⁵.

No obstante, a estas diferencias cualitativas en los objetos no les corresponde ninguna diferencia cualitativa en los actos de mentar correspondientes. Es cierto que el mentar un color se diferencia del mentar un número precisamente en que en un caso se mienta un color y en otro un número, pero en ambos casos se trata de un mentar. Aquí no hay ninguna diferencia entre el ver y el pensar como sí la encontramos entre representar un color y representar un número.

No obstante, podría pensarse que la distinción entre los actos de mentar y los actos de representar es la que existe entre los diferentes grados de plenitud intuitiva. De este modo, las representaciones serían actos intuitivamente plenos mientras que las menciones se caracterizarían por su "vaciedad" intuitiva.

Sin embargo, esto no puede ser así, puesto que plenitud y vaciedad de intuición se encuentran tanto en el representar como en el mentar. Un representar carente de plenitud intuitiva no es, por ello, un mentar y, viceversa, un mentar "pleno" intuitivamente no es una representación²⁶.

Reinach admite que en la esfera de la representación es difícil encontrar intenciones totalmente no intuitivas. Veamos qué sucede en el caso de la representación con un ejemplo tomado de la percepción sensible y aducido por el propio Reinach:

"Un libro está ante mí. El libro me es representado y, sin embargo, sólo algunas partes de él son representadas intuitivamente. La parte posterior del libro, por ejemplo, no se me da, de ningún modo, intuitivamente. Ni la percibo, ni normalmente, suelo crear una representación intuitiva con la memoria o la fantasía. Con respecto a esta situación quizá se diría que sólo la parte representada intuitivamente del libro es de hecho traída a la representación. Pero lo que está ante mí es el libro todo y no el reverso de un objeto"²⁷.

La representación dirige su intención al objeto todo incluyendo la parte posterior no dada intuitivamente, de modo que podría suceder que al dar la vuelta al objeto, experimentaríamos un "conflicto" entre lo primeramente representado no-intuitivamente y lo ahora representado intuitivamente. Por consiguiente, dentro de toda percepción de cosas encontramos este componente no intuitivo de la representación que, en términos de Husserl es meramente "escorzado".

Por el contrario, en el mentar son habituales los actos no intuitivos. A veces el mentar suele ir acompañado de algunas imágenes intuitivas, pero éstas tienen una función completamente distinta a la que tienen en el representar. En este último me presentan el objeto al cual capto en ellas. En el mentar, por el contrario, falta toda función representativa; acompañan al acto pero no son inmanentes a él.

Una vez asegurada la distinción entre actos de mentar y actos de representar, Reinach vuelve a la cuestión de si todo juicio está necesariamente fundado en una representación. Con respecto al juicio en el sentido de aseveración la respuesta de nuestro autor es claramente negativa. Ciertamente he de estar relacionado de algún modo con lo que afirmo para poder aseverarlo.

"Pero es falso que sólo la representación, en nuestro sentido, pueda considerarse como esta relación. También en el mentar no representativo me relaciono con algo objetivo"²⁸.

Por lo tanto, puedo efectuar aseveraciones en las que de ningún modo me represento aquello a lo que estoy aseverando.

Esto último lleva a Reinach a sostener que, de hecho, la aseveración está compuesta de dos momentos, ninguno de los cuales es una representación. Se trata del momento específico de la aseveración y del componente del mentar²⁹. El momento de la aseveración adquiere su relación con el estado de cosas merced al componente del mentar, esto es, se funda necesariamente en él. Por el contrario, es imposible que una convicción se funde en un mentar semejante. Si esto es así, surge la cuestión de en qué modo la convicción adquiere una relación con su correlato objetivo (un estado de cosas). Cuando observo un estado de cosas surge en mí una convicción. En este sentido, a ésta subyace una representación. Por tanto, podría decirse que el juicio, en cuanto convicción, está fundado en una representación. Sin embargo, la convicción puede permanecer aunque la representación no exista. Ante esto hay que notar que (1) aquí se trata del juicio como convicción y no del juicio en general y (2) que aquí se puede hablar de una *posible* fundación del juicio en la representación, pero no de su estar *necesariamente* fundado de este modo.

* * *

Hemos visto como Reinach insiste en que es esencial a todo acto de mentar el poseer una "vestidura lingüística" a diferencia de la representación. Sin embargo, esto no parece del todo claro, pues parece evidente que en muchas ocasiones de la vida cotidiana queremos mentar algo y, no obstante, no encontramos en ese momento la expresión adecuada. Es el corrientísimo fenómeno de "tener algo en la punta de la lengua".

Por otra parte y, por lo dicho anteriormente, hemos puesto de manifiesto la necesidad de distinguir entre tres "capas" de la teoría del juicio: la de los actos de juzgar, la de los juicios o proposiciones y la de los estados de cosas. Así cuando hablamos de "actos" de juzgar podemos referirnos a ellos o bien desde el punto de vista de la psicología descriptiva o bien desde una óptica lógica. Podríamos, incluso, decir con Reinach que la teoría del juicio constituye un ámbito en el que lógica y psicología se "solapan". Ahora bien, ambas disciplinas tienen tareas, fines y métodos completamente diferentes. A diferencia de la psicología (que estudia actos de juicios "realmente" llevados a cabo) la lógica considera el acto de juzgar con independencia de en qué esencia se dé éste y si se realiza efectivamente³⁰.

En este orden de cosas, no pienso que este segundo tipo de consideraciones sean meramente psicológicas, sino que corresponden a un análisis fenomenológico de los actos de juzgar en cuanto parte esencial de una fenomenología de las vivencias en general, una fenomenología, pues, que no tiene nada de psicológico y

"que se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de

experiencia. La fenomenología expresa *descriptivamente* con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia"³¹.

3. *El juicio como unidad ideal y compleja de significación (proposición)*

3.1. Expresión y significación.

El punto de partida de la teoría del juicio que los fenomenólogos realistas sostienen es, a mi juicio, el mismo que el de Husserl, a saber, el análisis del fenómeno de la expresión. En la primera *Investigación lógica* Husserl plantea el estudio de los términos expresión y signo, los cuales se suelen utilizar frecuentemente como sinónimos, aunque no siempre coinciden completamente. "Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación*, un 'sentido', que esté 'expresado' por el signo"³². Por consiguiente, es preciso distinguir, según Husserl, una doble acepción de este término: los signos indicativos o señalativos (señales, notas, distintivos, etc.) y los signos significativos o expresiones. Los primeros no "expresan" nada a no ser que además de su función indicativa cumplan una función expresiva. La función indicativa es realizada por ciertos objetos o estados de cosas que indican a alguien que tiene conocimiento de ellos "la existencia de ciertos otros objetos o estados de cosas - en el sentido de que la convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo (motivo *no* basado en la *intelección*) para la convicción o presunción de que los segundos también existen"³³. Por su parte, el modo en

el que los signos significativos o expresiones designan lo designado por ellos es distinto de la forma en la que los signos indicativos remiten a lo señalado por ellos.

El término "expresión" se suele utilizar equívocamente para referirse o bien a aquellas vivencias psíquicas que convierten a la expresión en expresión de algo, o bien a la significación misma o bien a la objetividad expresada. Es cierto que a las expresiones le suelen estar unidas ciertas vivencias. Sin embargo, el hablante no tiene normalmente el propósito de expresarlas. Por consiguiente, es de la esencia de la expresión el poseer una intención significativa. En este sentido, podemos decir, por ejemplo, que ciertas exteriorizaciones como gestos y ademanes que se producen involuntariamente al hablar o que manifiestan de algún modo el estado de ánimo del hablante, no son expresiones, puesto que el sujeto carece de la intención de presentar unos pensamientos en modo expresivo. Por ello, podemos decir que estas exteriorizaciones carecen de significación.

Los análisis husserlianos de la expresión son muchos más amplios de lo que aquí tan sólo hemos esbozado. En ellos adquiere un papel fundamental la consideración de los actos que dan significación y los que, eventualmente, la cumplen. Aquí nos interesaba poner de manifiesto que lo que una expresión expresa no son las vivencias psíquicas asociadas a este fenómeno, ni la objetividad, sino la significación. A la lógica no le basta, pues, con distinguir entre el signo físico y las vivencias que le prestan sentido, sino que esta disciplina es fundamentalmente una "ciencia de las significaciones".

3.2. La peculiaridad ontológica de las proposiciones.

Una forma relativamente común de comprender las proposiciones es pensar que las significaciones, en general, están constituidas por imágenes ilustrativas de la fantasía coordinadas con la expresión. Así, por ejemplo, el Russell de 1919-1921 defendía una concepción semejante cuando afirmaba, dentro de su teoría general del significado, que una "creencia" constaba de tres elementos: (1) el contenido en el que recae la creencia (y que cuando se expresa en palabras es denominado "proposición"), (2) la relación del contenido con su "objetivo" (*Objektiv, Sachverhalt*), aquello que existe fuera de la creencia y que hace que ésta sea verdadera o falsa, y (3) lo que es la creencia, el acto de creer en cuanto diferente de la mera consideración, la duda, o el deseo dirigidos al mismo contenido (lo que en términos fenomenológicos podríamos denominar la "cualidad" del acto de creer). Por lo que se refiere a (1), Russell señala que la posición que se adopte acerca de esta cuestión depende de qué se entienda por "idea" o "representación"³⁴. Este contenido de la conciencia puede estar formado solamente por palabras o por imágenes, o bien por una mezcla de ambas o bien por palabras o imágenes unidas con una o más sensaciones. Se trata, pues, de una unidad compleja que incluye no solamente ciertos elementos constituyentes, sino también relaciones definidas entre ellos. Cuando este contenido de la conciencia se expresa en palabras es "lo mismo (o casi lo mismo) que lo que en lógica se llama 'proposición'³⁵. Ahora bien, no toda serie de palabras constituye una proposición, sino tan sólo aquellas que tienen "significación" o, en la terminología de Russell, "referencia objetiva".

En esta consideración russelliana resulta decisivo clarificar qué se entiende por "imagen". Según Russell, existen, al menos, dos posibilidades: (a) considerar que se trata

de representaciones sensibles de carácter privado o bien (b) reproducciones de una sensación, las cuales son radicalmente diferentes de las sensaciones y que, por consiguiente, a diferencia de éstas, no están sujetas a las leyes de la física.

Prescindiendo de la vaguedad de esta distinción, lo que aquí nos interesa retener es que, según Russell, "pensar en el significado de una palabra es evocar imágenes de lo que ésta significa"³⁶. Para descubrir este significado no es necesario ningún "intermediario mental" (ideas), sino tan sólo atender al uso que de la palabra en cuestión se hace³⁷.

Sin querer entrar en un análisis detallado de esta teoría, no creo que sea correcto deducir de la presencia de ciertas imágenes ilustrativas que se suelen presentar al pensar el significado de una palabra o enunciado, el que éste consista precisamente en estas imágenes. Ello - como ya señaló Husserl, fundamentalmente por dos razones de orden psicológico: (a) porque estas imágenes cambian aunque la significación sea la misma y (b) porque, a veces, cuesta trabajo, e incluso se malogra, la provocación de estas imágenes (como, por ejemplo, en el caso del significado de proposiciones de la matemática. ¿Cuáles serían aquí las "imágenes"?) En resumen, estas imágenes pueden desempeñar, tan sólo, el papel de "auxilios de la comprensión", pero no el de significaciones o depositarias de éstas³⁸.

También cabría pensar que la proposición se ve afectada, de algún modo, por el modo de expresión. No obstante, tampoco esto parece cierto como se muestra en el hecho de que comprendemos a un extranjero a pesar de que viole una regla del uso lingüístico. En una situación semejante, Reinach sostiene que

"en todo caso se le objetaría que no se está expresando en el modo habitual, pero nunca se le podría reprochar que lo que dice es falso solamente en

virtud de su modo inusual de expresarse y que cuando se expresara de otro modo sería verdadero"³⁹

Por otra parte, toda proposición suele tener una "vestidura lingüística" (ya sea oral o gráfica) a la cual llamamos enunciado. Es a través de éste como se nos manifiesta una proposición. Sin embargo, se trata de entidades totalmente diferentes como lo muestra, por ejemplo, el que en muchas ocasiones la significación se presenta a la conciencia antes que la palabra (el corrientísimo "tener la palabra en la punta de la lengua")⁴⁰.

Antes de abordar directamente la idealidad de la proposición veamos algunas diferencias entre ésta y su "vestidura gramatical", a saber, el enunciado⁴¹. Un enunciado es un producto del lenguaje que consta de palabras y éstas, a su vez, de letras, mientras que una proposición no consta de palabras, sino de conceptos y algunas formas conectivas como, por ejemplo, la cópula. En segundo lugar y como tendremos ocasión de ver más detenidamente, a los enunciados se les denomina verdaderos o falsos tan sólo en un sentido traslaticio. En realidad, sólo pueden ser correcta o incorrectamente formados según las reglas del lenguaje. Por su parte, las proposiciones son los portadores de la verdad y de la falsedad. En tercer lugar, se muestra que en un mismo enunciado pueden expresarse proposiciones diferentes (por ejemplo, "el gato está sobre la mesa" dependiendo si en este caso con "gato" nos referimos al animal o al aparato de levantar pesos) y, a la inversa, una proposición puede expresarse con enunciados diferentes. En cuarto y último lugar, como señala Pfänder, pueden formarse enunciados sin que ellos contengan proposición alguna mientras que no es de la esencia de esta última poseer una "vestidura lingüística". Puede haber proposiciones no expresadas en enunciados.

Estas diferencias entre la proposición y el enunciado no impiden el que exista una relación entre ambas, fundamentalmente porque la proposición se manifiesta a través del enunciado. La relación que se establece entre enunciado y proposición es completamente peculiar y se realiza en la conciencia de los seres pensantes, pues solamente ellos son capaces de formar y "vestir lingüísticamente" las proposiciones. Dicho con otras palabras, la proposición es *sentido*, inteligibilidad. El sentido es lo que se entiende por un intelecto. Pero de este modo, no se ha determinado exactamente en qué consiste esta relación entre enunciado y proposición. No parece, como señala Pfänder, que se trate de una relación de asociación, pues, por ejemplo, una frase puede recordar un pensamiento que no esté expresado en ella y que, por el hecho de ser recordado no se convierte en el sentido de este enunciado.

Si atendemos a la estructura de las proposiciones, podemos distinguir con Pfänder⁴² tres elementos esenciales, a saber, el concepto sujeto, el concepto predicado y la cópula.

(a) El *concepto sujeto* es aquel elemento de la proposición que se refiere al objeto al cual la proposición se relaciona. Si prescindimos de este concepto, la proposición queda mutilada, le faltaría, por así decir, el "soporte" objetivo. A pesar de que se trata de un elemento necesario para la proposición, él sólo no es suficiente para formarla.

(b) El *concepto predicado*. Una proposición no se refiere simplemente a un objeto, sino que afirma algo sobre éste. Por consiguiente, en toda proposición ha de estar presente necesariamente un segundo elemento, el concepto predicado. Sin embargo, ni el concepto sujeto ni el concepto predicado son suficientes para la formación de una proposición, sino que requieren un tercer elemento.

(c) La *cópula*. No basta, pues, con poner el uno junto al otro los dos elementos anteriores, sino que tiene que haber también un elemento que les ponga en conexión. Así el concepto predicado no mienta simplemente una determinación, sino que al mismo tiempo tiene la función de adscribir dicha determinación al objeto. El elemento proposicional que pone en conexión al concepto sujeto y al concepto predicado y que refiere la determinación predicativa al objeto es la *cópula*.

Pfänder señala que la lógica tradicional ha solido concluir sus análisis acerca de los elementos de la proposición señalando los tres que aquí hemos reseñado, pero pasando por alto un elemento más, también necesario para la formación de un juicio y al que, de algún modo, ya nos hemos referido en párrafos anteriores: el *momento aseverativo*. Se trata del momento que hace que un mero pensamiento sea un juicio y no, por ejemplo, una pregunta, una duda, una conjetura, etc.

Podemos ver, pues, que la *cópula* desempeña dos funciones en el juicio: por un lado, ejerce la función de referir la determinación predicativa al objeto (*Hinbeziehungsfunktion*) y, por otro, realiza al mismo tiempo la función aseverativa. La peculiaridad de esta segunda función de la *cópula* se pone de manifiesto si comparamos un juicio con una exigencia. En la exigencia de que un objeto deba tener una propiedad, por ejemplo, no solamente se adscribe ésta al objeto, sino que también es exigida. En cambio, en el juicio la pretensión es que la adscripción de la determinación predicativa al objeto coincida con una exigencia del objeto mismo⁴³.

Podríamos señalar una tercera función de la *cópula*, no señalada por Pfänder, pero puesta de relieve por Conrad-Martius⁴⁴: la función ontológica. Esta función expresa el puro ser "estado de cosas". Mediante la *cópula* el juicio asigna al estado de cosas su modo de

ser propio antes de que lo pueda afirmar. Se trata del ser estado de cosas, del ser a de un B, o el no-ser a de un B.

En conclusión, el juicio no consiste de objetos a los que se refiere ni se refiere a conceptos de los que consiste. Estos conceptos que constituyen los elementos esenciales de todo juicio son el concepto sujeto, el concepto predicado y la cópula con su doble función.

¿En qué consiste, pues, la índole ideal de las proposiciones?

Imaginémonos que llevo a cabo el juicio "el cuadrado de la suma de los catetos de un triángulo es igual al cuadrado de la hipotenusa". Cuando realizo este juicio el que me oye se da cuenta de que lo que mi enunciado enuncia no es mi vivencia psíquica, mi acto de juzgar ni ninguna otra actividad o función mía⁴⁵, sino algo que es siempre *lo mismo*, sea quien sea quien lo formule y sean cuáles sean las circunstancias en que sea formulado. Sea cual sea el momento en el que llevamos a cabo el juicio se repite un *quid* idéntico, a saber, la significación o pensamiento judicativos⁴⁶. Es de esta unidad de las proposiciones verdaderas de la que filósofos como Bolzano, Husserl, Frege y otros concluyen la existencia atemporal de éstas. Esta unidad es posible sólo si las proposiciones no dependen esencialmente de los actos humanos de pensar.

Es cierto que no podríamos haber manifestado esta significación si no hubiéramos llevado a cabo un acto psicológico de juzgar. Sin embargo, "acto de juzgar" y "contenido judicativo" (proposición) son entidades - aunque relacionadas - completamente heterogéneas. El acto de juzgar es algo concreto, realizado en un tiempo determinado por una persona mientras que el contenido del juicio no tiene nada de psicológico o subjetivo. Frente al carácter temporal, efímero, de las vivencias judicativas, lo que el enunciado enuncia es

siempre *lo mismo*, algo idéntico de naturaleza ideal⁴⁷. Por consiguiente, es a esta unidad ideal a la que aludimos cuando hablamos de "proposición". Es justamente el estudio de la esencia y las especies de estas unidades ideales, de los elementos que las constituyen, de las leyes de construcción de sus diferentes clases así como las diversas relaciones en que puedan hallarse unas con otras el objeto de la lógica entendida como una "ciencia sistemática de las significaciones"⁴⁸.

Junto a la unidad de las proposiciones, un segundo aspecto que muestra su idealidad es su universalidad, esto es, el hecho de que las proposiciones verdaderas no son patrimonio de ninguna persona como sí lo son los asentimientos dados a ellas. Dicho con otras palabras, si las proposiciones fueran "productos" de los sujetos pensantes, entonces éstas les pertenecerían de algún modo. Sin embargo, diferentes vivencias en diferentes sujetos juzgantes pueden tener *el mismo* contenido judicativo, *la misma* unidad ideal de significación. A la misma proposición, pues, pueden corresponderle toda una serie de "vivencias judicativas", en cuanto hechos psicológicos de diferentes sujetos. Esto último supone la posibilidad de distinguir en las vivencias entre su contenido ideal y su, por así decir, "vivir" este contenido.

Resumiendo con palabras de Husserl:

"La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el 'contenido' de ésta, contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa"⁴⁹.

Asimismo, una característica importante de las proposiciones es el ser los portadores primarios de la verdad y de la falsedad. La verdad de la proposición es comprendida en la fenomenología realista como la conformidad entre, por una parte, la proposición y, por otra, la realidad (el estado de cosas al que la proposición se refiere). Esta versión fenomenológica

de la teoría de la verdad como *adaequatio* estaría, por otro lado, en consonancia con la máxima que manda volver a las cosas mismas, una máxima que constituye no solamente el "principio de los principios" del método fenomenológico, sino también el hilo conductor de toda filosofía que quiera atenerse a lo dado. Por consiguiente, no podemos constatar la *verdad* de un juicio sin mirar al estado de cosas que le trasciende. Dicho con otras palabras, la verdad del juicio consiste en un encuentro entre él mismo y el "comportamiento" de las cosas, el estado de cosas. La verdad del juicio depende, pues, de la existencia del estado de cosas afirmado por él⁵⁰. Tan sólo en sentido traslaticio podemos hablar de estados de cosas verdaderos. En resumen, sólo las unidades complejas de significación que llamamos juicios pueden ser verdaderas en sentido propio.

3.3. Algunas consideraciones críticas.

La teoría de la idealidad de las proposiciones que acabamos de exponer y que sigue las líneas fundamentales de la interpretación husserliana no está libre de críticas; críticas que se han ejercido incluso dentro del mismo movimiento fenomenológico afirmando, por ejemplo, que ésta no es más que el resultado de un "ir demasiado lejos" en la crítica del psicologismo y de pasar por alto la evidente relación que existe entre las proposiciones y los actos mentales. A continuación me referiré a cinco dificultades que podrían presentarse al respecto.

En primer lugar, cuando hablamos de la unidad y universalidad de las proposiciones ¿nos referimos *sólo* a las proposiciones verdaderas o la proposición *en cuanto tal* y, por consiguiente, habríamos de admitir que también las proposiciones falsas existen ideal y atemporalmente del mismo modo que las verdaderas? De este modo, dos o más personas

pueden creer erróneamente una y la misma proposición como, por ejemplo, que Platón escribió la *Crítica de la Razón Pura*.

En segundo lugar, ¿qué sucedería con las proposiciones contenidas en una obra de arte literaria? Se trata de entidades atemporales que el autor se limita simplemente a "descubrir" y a darlas, si cabe hablar así, "vestidura lingüística"? ¿No estamos, de esta manera, privando de todo poder creador al autor? Dicho con otras palabras, ¿tienen todas las significaciones una existencia ideal?

En tercer lugar, podría decirse con Reinach que no deberíamos hablar realmente de proposiciones atemporales, sino más bien de estados de cosas atemporales a los que estas proposiciones se refieren. Estos estados de cosas pueden ser conocidos actualmente en proposiciones verdaderas, sin embargo, ello no es necesario para su existencia. Lo atemporal e independiente serían pues los estados de cosas y no las verdades de las proposiciones que apuntan a ellos y que son formadas en el tiempo. Dado que la respuesta a esta cuestión supone la tesis reinachiana según la cual la lógica no es otra cosa que ontología, esto es, relaciones entre estados de cosas, posponemos su tratamiento hasta que hayamos analizado este punto.

En cuarto lugar, y recogiendo de algún modo todas las observaciones anteriores, ¿cómo pasar por alto que la verdad consiste en una cierta correspondencia entre el intelecto y la realidad (estados de cosas) y que, por tanto, la verdad implica la existencia de dos polos: el de la mente y el de la realidad? La verdad, en cuanto propiedad de algo "en" la mente - las proposiciones - sería imposible sin una conciencia personal. Podríamos formular esta objeción de otro modo: la proposición es *sentido*, inteligibilidad. El sentido es lo que se entiende. ¿Cabe un *intelligibile* desligado de toda relación con un *intellectus*? Relacionado con esto, podría afirmarse que las significaciones (conceptos y proposiciones)

presuponen siempre una conciencia y que, por consiguiente, no existirían sin actos de abstraer y juzgar. Volviendo a la cuestión de la verdad de las proposiciones, si aquella consiste en una propiedad de éstas, la verdad debería su ser a la mente del hombre. Dicho con otras palabras, la verdad dependería de la mente humana.

La respuesta a la primera objeción (la cuestión de si existen falsedades eternas) depende, a nuestro juicio, de qué se entienda propiamente cuando hablamos de "unidad de las proposiciones". Esta unidad puede entenderse de dos formas: o bien (a) como una mera identidad lógico-formal (en este sentido, podríamos hablar de unidad de las proposiciones falsas) o bien (b) como unidad interna (cualitativa) en el sentido de no-contradictoriedad y de unidad de todas las proposiciones en su complementación mutua. Aun poseyendo una cierta forma de existencia ideal, las proposiciones falsas carecen de la unidad y mutua complementariedad que se da entre las proposiciones verdaderas. Éstas últimas, en virtud de su unidad material o cualitativa, están unidas entre sí de tal modo que existen toda una serie de relaciones esenciales entre ellas. Por consiguiente, la existencia ideal que se atribuye a las proposiciones verdaderas es una idealidad mucho más significativa que la mera unidad lógico-formal o identidad de sentido también encontrable en las proposiciones falsas. Estas últimas se caracterizan más bien por la confusión, la superficialidad, la falta de conexión entre ellas y por toda una serie de imperfecciones⁵¹. Sin embargo, nos referiremos más detenidamente a este punto cuando consideremos la cuarta objeción.

Por lo que se refiere a la segunda objeción, constituye uno de los ejes de la crítica de Roman Ingarden a la tesis husserliana acerca de la idealidad de las significaciones. El filósofo polaco parte de la consideración de que los cambios que se producen en la significación de una oración cuando en ella cambia la posición de una palabra no son, en modo alguno, cambios psíquicos que experimenta el sujeto que usa estas significaciones.

Una teoría que sostenga la idealidad de las significaciones respondería que lo que en estos casos sucede es que las significaciones son sencillamente diferentes. Es justamente este punto el que es rechazado por Ingarden, que sostiene que lo que realmente tiene lugar son operaciones subjetivas de producción de proposiciones.

Si se admitiera una teoría de la idealidad de las proposiciones, ello supondría, según Ingarden, aceptar que el mundo se nos poblara de una multitud de significaciones equivalente al número de usos distintos de una misma palabra. No solamente se llegaría, así, a una multiplicación de las significaciones, sino que también sería imposible indicar en qué consiste una significación, puesto que ello sólo podría realizarse con la ayuda de otras significaciones. Además este mundo de múltiples significaciones sería un mundo de objetos acabados, existentes atemporalmente, de modo que, en el caso del autor de una obra de arte literaria, éste no crearía propiamente su obra, sino que se limitaría a descubrir conexiones de proposiciones ya preexistentes.

En resumen, según Ingarden las proposiciones que aparecen en una obra literaria tienen la apariencia de proposiciones reales (por eso, los denomina "cuasi-juicios"[proposiciones]) y pueden ser verdaderas o falsas en el mundo ficticio. Existe, pues, una coherencia dentro de la obra literaria que nos permite decir, por ejemplo, que fue don Quijote y no Sancho Panza el que luchó contra los molinos de viento. Sin embargo, estas proposiciones no son ni verdaderas ni falsas con respecto al mundo real ni son proposiciones reales que se refieren actualmente a estados de cosas.

Por consiguiente, estas proposiciones, producidas en la obra de arte literaria, poseen la misma unidad e igualdad de las significaciones, en el sentido descrito por Husserl. De este modo, las proposiciones contenidas en el Quijote tienen una cierta autonomía que nos permite saber cuando alguien se refiere verdadera o falsamente a algún suceso contenido

en esta obra. Ésta puede ser leída por millones de personas. Sin embargo, estas proposiciones no dejan de ser creación del genio de Cervantes y la cuestión que se plantea es si sobre la base de esta "unidad e igualdad de las proposiciones" contenidas en la obra maestra de este autor, podemos mantener que ésta existe atemporalmente desde la eternidad.

En definitiva, según Ingarden habría que buscar otro tipo de objetividad entre lo "ideal" y lo "real" (en el sentido husserliano de estos términos) que hiciera justicia al estatuto ontológico de las significaciones. Lo esencial, en todo caso, es que cada palabra tiene una significación a través de la cual se mienta intencionalmente un objeto. Este mentar no es una propiedad de la palabra *qua* palabra, puesto que es de una naturaleza diversa a esta. Esta heterogeneidad es precisamente la que hace imposible que la palabra "porte" la significación. Esto solo es posible si esta función le es proporcionada, por así decir, "desde fuera", por un acto de conciencia que le presta la referencia intencional a una significación. De este modo, este acto "crea", de alguna manera, algo que antes no estaba presente y cuyo ser no es ni real ni ideal, sino algo análogo al "aparecer" y que, por tanto, no tiene una existencia autónoma⁵².

Por lo que se refiere a la cuarta objeción, y que como decíamos comprende al resto, su respuesta está relacionada con los argumentos de la unidad y universalidad de las proposiciones verdaderas que hemos mencionado en aras de probar la idealidad de éstas. En este sentido, habíamos afirmado que la verdad de la proposición posee una unidad en virtud de la cual pueden participar de ella juicios realizados por personas diferentes y en tiempos distintos. Por tanto, de aquí se sigue que la verdad no depende del pensamiento humano, no es una creación de éste. Si un juicio correcto que yo produzco ahora en mi pensamiento fuera el único portador de verdad y esta verdad fuera engendrada por mi acto de juzgar, entonces podrían crearse (por mí y por otros sujetos pensantes) toda una multitud

de verdades del mismo contenido. Estas verdades dejarían de existir cuando el sujeto pensante muriera, se volviera loco, etc.

Por tanto, si reflexionamos cuidadosamente sobre la experiencia de la verdad, ésta nos revela una universalidad, atemporalidad, infinitud, claridad, profundidad, consistencia interna, armonía y "perfección ideal" que sobrepasan cualquier juicio particular formado por la mente humana y que, por ejemplo, no posee la falsedad (las proposiciones falsas). Por consiguiente, la consideración de la esencia de la verdad nos muestra que ésta no puede depender del pensamiento humano contingente. Así puede decirse que

"La perfección ideal de la verdad implica la atemporalidad de la verdad misma y su unidad interna perpetua, la cual nunca puede ser alcanzada por medio de un crecimiento exterior del número de proposiciones verdaderas pensadas y formuladas por el hombre"⁵³.

"La verdad que hace verdaderas a las proposiciones formadas por el hombre es más que la correspondencia de las proposiciones humanas con la realidad, e.e., con los estados de cosas que existen independientemente. La verdad subsiste en una forma atemporal y resiste cualquier intento de interpretación que le adscribe un ser que emerge en el tiempo y que pasa. La verdad no puede existir parcialmente (...) La verdad es un todo ordenado de una sublimidad, estructuración y orden que contiene todas las conexiones lógicas y todas las dependencias entre las diversas verdades del juicio.

En esta perfección ideal la verdad nunca puede ser encarnada plenamente en la mente humana o producida en pensamientos por el hombre"⁵⁴.

Ahora bien, esta independencia de la verdad con respecto a la mente humana es plenamente compatible con la afirmación de que la verdad está ordenada a la persona, que ésta supone conceptos y actos de pensar del hombre. La clave de la conciliación de estas dos afirmaciones pasa, a mi juicio, por mostrar, como, por ejemplo, ha llevado a cabo últimamente Josef Seifert, que la verdad supone ciertas significaciones (proposiciones) de las que es predicada. Sin embargo, los rasgos de la verdad que mencionábamos más arriba (universalidad, atemporalidad, etc.) hacen imposible identificar las proposiciones que son

portadores de la verdad con los pensamientos que la mente humana produce, los cuales muchas veces son confusos y equívocos. Es, pues, tan sólo de un ámbito de proposiciones "puras" - del que nuestro pensamiento puede participar tan sólo imperfectamente y que exceden nuestra comprensión plena - del que se puede predicar la verdad en sentido propio. No obstante - aunque, a nuestro juicio, el estatuto ontológico de estas significaciones, que son los auténticos portadores de la verdad, no se agota en su relación con una conciencia personal - éstas no pueden existir aisladas en sí mismas en un mundo de *Sätze an sich à la Bolzano*, que, si cabe hablar así, están "suspendidas en el vacío". Por el contrario, se relacionan siempre con una conciencia personal que las aprehende de modo que ésta se refiere a la realidad "por medio" de ellas. "En última instancia" - volviendo al problema de la verdad - "la verdad" no puede ser una totalidad estática, infinita, de proposiciones ideales sin vida e intelecto"⁵⁵.

En resumen una significación o pensamiento (sea un concepto o una proposición) independiente del pensar, de la conciencia, conduce a una contradicción en sentido lógico. ¿Cómo pensar en un "sentido" que no lo es para nadie? Este objetivismo extremo no es en modo alguno defendido por los fenomenólogos realistas, los cuales no obvian el que las significaciones presuponen siempre un *intellectus* para el cual son *intelligibile* y, por ello, podemos decir *cum grano salis* que "dependen" de él o, incluso, son "producidas" por él. Ahora bien, y aquí reside el componente realista, estas significaciones no son "productos" arbitrarios del pensamiento, sino que su "norma" es la realidad a la que el sujeto se refiere por medio de ellas. En el caso de los conceptos éstos se refieren a las esencias mientras que las proposiciones remiten a estados de cosas⁵⁶. El punto decisivo en esta cuestión es darse cuenta de la falsedad que supondría pensar que "ser pensado" y "ser dependiente de la conciencia" son lo mismo⁵⁷.

Hasta ahora hemos venido hablando de la existencia de los estados de cosas como condición de la verdad de los juicios o proposiciones. Sin embargo, cabe preguntarse si ésta es la única condición o si, por el contrario, una proposición ha de reunir alguna condición más para que se la pueda llamar verdadera. Esta cuestión también fue abordada en el seno de la fenomenología realista, en particular por Edith Stein en su obra *Einführung in die Philosophie*.

En este escrito Stein se refiere a las condiciones formales de la verdad, esto es, a las leyes formales en las que lo mentado por un juicio, el estado de cosas, ha de ser expresado. El estudio de estas leyes o, lo que es lo mismo, el estudio de las posibles formas de proposiciones verdaderas, y de sus miembros constituye la tarea de la lógica formal⁵⁸. Se trata del estudio de las categorías significativas. Estas leyes hacen referencia, pues, a la corrección de la forma de un juicio. Sin embargo, estas condiciones formales no garantizan ellas solas la verdad del juicio y, por consiguiente, no es posible separar la esfera de los juicios o de las proposiciones de la esfera objetiva a la que se refieren. Dicho de otra forma, las condiciones de posibilidad de un juicio verdadero no atañen exclusivamente a su forma, sino también al darse del objeto sobre el que juzgan, esto es, a la existencia de un estado de cosas, que en el juicio es mentado⁵⁹. De esta forma, la ontología formal y la "teoría formal de las significaciones" son disciplinas correlativas, de modo que el nombre de "lógica formal" - piensa Edith Stein - puede ser usado para ambas.

3.4. La diferencia entre la proposición y la objetividad expresada (el estado de cosas).

a) Las diferencias principales.

Dentro de nuestro esfuerzo por clarificar en qué consiste la proposición en cuanto unidad ideal de significación, queremos fijarnos a continuación en la diferencia entre esta entidad y el estado de cosas al que se refiere, entre lo que la expresión judicativa significa o dice y aquello acerca de lo cual lo dice. Por otra parte, y como mencionábamos al inicio de este capítulo, a falta de un análisis detallado de en qué consista un estado de cosas aquí es suficiente decir que se trata de un objeto estructural de la forma "ser-b de A", que, en términos de Hildebrand, expresa un "cómo es" o "que es" y que estas estructuras son para Reinach los correlatos objetivos de los juicios⁶⁰.

Los fenomenólogos realistas consideran que los estados de cosas son entidades "fuera" del juicio, trascendentes y, por consiguiente, con elementos totalmente diferentes. Ciertamente a todo juicio pertenece un estado de cosas, pero este pertenecer no significa que se trate de una parte del juicio.

Pfänder señala una clase especial de juicios que, a su vez, se refieren a otros juicios y conceptos. Se trata de los juicios lógicos. En ellos los estados de cosas correspondientes contienen, a su vez, juicios y conceptos. Pero, incluso en estos casos, los juicios y conceptos que se contienen en estos estados de cosas son diferentes de los juicios que a ellos se refieren.

Una diferencia fundamental entre las proposiciones y los estados de cosas reside - como hemos tenido ocasión de ver - en que las primeras son las portadoras primarias de la verdad y de la falsedad mientras que a los segundos se les denomina verdaderos (o falsos) sólo en un sentido traslaticio.

Ahora bien, el que nos encontremos con planos absolutamente diferentes no quiere decir que no exista ninguna relación entre los enunciados, las proposiciones y los estados de cosas. A pesar de su diferencia, estos tres elementos - cuyo estudio ha de ocupar a toda teoría del juicio - están íntimamente relacionados. Los enunciados expresan o constituyen la "vestidura lingüística" de las proposiciones, de modo que la comprensión de un enunciado nos remite a la proposición expresada por él. Pero, al mismo tiempo, nos remite, a través de la proposición, al estado de cosas que constituye el correlato objetivo de esta última. De esta manera, las proposiciones son comprendidas como "conduciendo" al estado de cosas. No obstante, hay casos especiales, como señala Pfänder⁶¹, en los que el enunciado puede ser concebido de modo que ya no esté por el estado de cosas al que, a través de la proposición, remite, sino por la proposición misma, que en ella es expresada. En este caso, nos encontramos ante el enunciado en *suposición lógica o formal*. Así, para indicar que un enunciado es tomado en este tipo de suposición se le suele encerrar entre comillas.

Otro punto en el que se puede notar la diferencia entre la proposición y el estado de cosas es que ninguno de los elementos que componen éste es elemento de aquélla⁶². En la proposición "el azufre es amarillo", el "azufre", que es una materia determinada, en tanto que es mentado como parte del estado de cosas, no es un elemento de la proposición. Tampoco lo es el "amarillo". La proposición no consta, pues, ni de esta materia ni de aquella cualidad de color, sino de otro tipo de elementos totalmente diferentes, que tendremos ocasión de estudiar en el próximo apartado.

- b) Excursus: la identificación entre estado de cosas y proposición en la ontología de R. M. Chisholm.

Uno de los filósofos contemporáneos que más ha reflexionado sobre la problemática de los estados de cosas ha sido R. M. Chisholm⁶³. A continuación expondremos las líneas básicas de su ontología de los estados de cosas para después llevar a cabo un examen crítico de ésta.

La ontología de los estados de cosas de Chisholm se basa en la idea de que las proposiciones y los hechos ("facts") no son otra cosa que "subespecies" o clases del género estados de cosas. Chisholm funda la verdad de su posición en dos premisas de orden metodológico. En primer lugar, considera que las teorías que contradicen su postura son incapaces de resolver ciertos problemas filosóficos y, en segundo lugar, éstas son más complejas que la suya propia.

Chisholm considera que los estados de cosas son entidades abstractas que existen necesaria y eternamente, y son de tal modo que algunos de ellos, pero solo algunos de ellos, tienen lugar, suceden o subsisten ("take place, occur or obtain"). De este modo, nuestro autor pretende hacer justicia a lo que R. Carnap entendía por proposición⁶⁴. En cuanto a su ser, los estados de cosas no dependen en modo alguno de las cosas individuales concretas. Ahora bien, si no existieran cosas concretas individuales, habría indefinidamente muchos estados de cosas. En cualquier caso, el propósito fundamental de Chisholm es mostrar que si su posición es correcta, no habría por qué asumir que junto a los estados de cosas existen proposiciones y hechos.

En este orden de cosas, Chisholm confiesa que lo que él denomina estado de cosas se parece a lo que tradicionalmente se ha denominado "proposición". Asimismo en el

artículo publicado en 1979 y que constituye una adaptación del capítulo IV de su libro *Persona y objeto*, publicado tres años antes, reconoce sin ambages que utiliza el término "estado de cosas" para lo que Frege denominaba "pensamiento" (*Gedanke*)⁶⁵.

Pero veamos más de cerca algunas de las características más importantes de los estados de cosas según Chisholm. La primera que nuestro autor menciona es la posibilidad de que alguien los "acepte". Esta característica de los estados de cosas junto con el concepto de implicación (*entailment*) de estados de cosas, le permite el establecimiento de un criterio de identidad para estas entidades. Un estado de cosas p "implica" un estado de cosas q equivale a decir que p es necesariamente de tal modo que (a) si el subsiste, entonces q subsiste y (b) quien acepte p acepta q. El criterio de identidad mencionado afirma que si un estado de cosas p "implica" q y q "implica" p, entonces el estado de cosas p es idéntico con el estado de cosas q.

Hasta ahora hemos venido utilizando los términos "existencia necesaria" y "subsistencia" aplicándolos a los estados de cosas. Chisholm sostiene que los estados de cosas "existen necesariamente" al igual que las propiedades y los atributos. Ahora bien, decir de un estado de cosas que existe no es lo mismo que decir que ocurre ("occurs") o que "subsiste" ("obtains"). Para explicar qué significa que un estado de cosas subsiste Chisholm recurre a la explicación de la relación que existe entre los estados de cosas y las propiedades o relaciones:

"Para toda propiedad o relación G hay un estado de cosas p y un estado de cosas q tales que p subsiste si y sólo si G es ejemplificada y q subsiste si y sólo si G no es ejemplificada"⁶⁶

Este principio nos permite decir, pues, que los estados de cosas son de dos clases: aquellos que subsisten, suceden o tienen lugar y los que no subsisten, suceden o tienen lugar. A su vez, podemos distinguir entre los estados de cosas que subsisten necesariamente como, por ejemplo, el "no existir cuadrados redondos" y aquellos que, posiblemente, no pueden subsistir como es el caso del "existir cuadrados redondos". En cualquier caso, ambos estados de cosas, subsistan o no, puedan subsistir o no, "existen necesariamente" o existen en todo mundo posible⁶⁷.

Al principio de esta caracterización de la posición mantenida por Chisholm hemos afirmado que su intención fundamental es construir una ontología en la que la categoría fundamental sea la de estado de cosas. De este modo, Chisholm intenta probar que las proposiciones - al igual que los sucesos - no son otra cosa que estados de cosas. Veamos brevemente cuáles son los puntos principales de esta argumentación.

Si tomamos este termino en lo que suele llamarse su "sentido filosófico correcto", con él nos referimos a un objeto abstracto que existe en todo mundo posible⁶⁸. Por lo tanto, las proposiciones - si es que hay tales cosas - son muy semejantes a los estados de cosas. Sin embargo, Chisholm reconoce que a ambas entidades se les suelen asignar notas diferentes. Así de las proposiciones se dice que son verdaderas o falsas y no que subsisten o no, mientras que los estados de cosas subsisten. En segundo lugar, las proposiciones son eternamente verdaderas o eternamente falsas mientras que los estados de cosas - algunos de ellos - pueden subsistir en ciertos momentos y dejar de subsistir en otros.

No obstante, y aquí reside el paso decisivo en la identificación entre estados de cosas y proposiciones, Chisholm considera que estaríamos "multiplicando los entes sin necesidad" si dijéramos que entre las cosas que existen eternamente en todos los mundos posibles se encuentra el estado de cosas del "ser mortal de Sócrates" y, asimismo, la proposición

"Sócrates es mortal"⁶⁹. Por consiguiente - y a modo de aplicación de la "navaja" de Occam - Chisholm afirma que un estado de cosas es una proposición que es necesariamente tal que o siempre subsiste o nunca subsiste, o, dicho de otra forma, una proposición es un estado de cosas que no puede subsistir en un momento y dejar de subsistir en otro⁷⁰. De aquí se sigue una definición de proposición verdadera como aquella que subsiste y de la proposición falsa como aquella que no subsiste. A una proposición verdadera se la denomina también "hecho" ("fact").

Recuérdese que uno de los rasgos fundamentales de los estados de cosas es la posibilidad de que alguien los aceptara. Sin embargo, parece que hay proposiciones que no son objetos posibles de aceptación, por lo cual no se podría igualar sin más las proposiciones con los "objetos de aceptación". Dicho con otras palabras, "un objeto de aceptación puede ser un estado de cosas que **no** es tal que subsista siempre o no subsista nunca. Un ejemplo sería 'El cree que mañana lloverá'"⁷¹.

Antes de pasar al examen crítico de la posición de Chisholm, permítaseme unas breves palabras acerca de lo que este filósofo entiende por "sucesos" ("events"). Los sucesos, al igual que las proposiciones, constituyen una clase o subespecie de los estados de cosas, a saber, aquellos que subsisten en ciertos lugares y momentos. Pero, ¿no se había dicho anteriormente que los estados de cosas existían necesaria y eternamente? Para salvar esta aparente contradicción Chisholm recurre al concepto de "concreción" de un estado de cosas:

"e (un estado de cosas) es concretado por A en un tiempo t = Df e ocurre ("occurs"); para toda propiedad P, si e "entails" P y si P es tenida sólo por cosas contingentes, entonces algún miembro de A tiene p en t; y no hay un subconjunto S de A tal que para todo P algún miembro de S tenga P"⁷².

Dado este concepto de concreción, podemos decir ahora qué es para un estado de cosas que pueda ocurrir en un tiempo y en un lugar dados. El que un estado de cosas ocurra en un tiempo t significa que hay un conjunto A tal que es concretizado por A en el tiempo t . Que un estado de cosas ocurra en un lugar quiere decir que hay un conjunto A y un tiempo t tales que e es concretizado por A en t y todos los miembros de A están en el lugar P en t . Finalmente, los sucesos son aquellos estados de cosas que ocurren en ciertos lugares y tiempos. Por tanto $2 + 2 = 4$, $2 + 2 = 5$, etc. no son hechos. Por consiguiente, los sucesos no pertenecen a la clase de los estados de cosas que o subsisten siempre o no subsisten nunca o, lo que es lo mismo, no son proposiciones⁷³.

* * *

Después de haber analizado las líneas fundamentales de la ontología de los estados de cosas de R.M. Chisholm, quisiéramos ofrecer algunas consideraciones críticas al respecto. En primer lugar, no me parece que el hecho de que una teoría sea mas "simple" que otra constituya una nota de su verdad. En este sentido, habría que precisar qué es lo que se entiende propiamente por un termino tan vago como "simplicidad" de una teoría. En cualquier caso, no parece que simplicidad sea sinónimo de verdad.

No obstante, el punto más problemático es el de la identificación de las proposiciones con los estados de cosas. En este sentido, no creemos que el problema se reduzca a una mera cuestión terminológica que se resuelve sustituyendo por "proposición" el termino "estado de cosas" en los escritos de Chisholm. Así, sus análisis parten de la consideración de un ejemplo: sabiendo que el autor de *Waverley* era la misma persona que

el autor de *Marmion* las expresiones "el ser armado caballero del autor de *Marmion*" y "el ser armado caballero del autor de *Waverley*" expresarían dos estados de cosas diferentes. El fundamento de esta diferencia residiría en que el primer estado de cosas no existiría en un mundo en el que no existiera *Marmion* y el segundo no existiría en un mundo en el que no existiera *Waverley*. Sin embargo, la formulación de Chisholm es equívoca. Si con "estado de cosas" se refiere al contenido ideal de un acto de juzgar, esto es, a la proposición, es cierto que estamos ante dos estados de cosas diferentes. Ni uno ni otro podrían haber sido formulados en mundos en que no se supiera de la existencia de *Waverley* y de *Marmion*, o simplemente no los habría formulado una persona que desconociera en este mundo la existencia de estas dos obras literarias. Ahora bien, el uso del término "estado de cosas" es equívoco debido a la formulación "el ser armado caballero...", una formulación que parece referirse al correlato objetivo de un acto de juzgar, esto es, a la objetividad que hace verdadera a una proposición. Vistas así las cosas, nos encontraríamos ante dos proposiciones diferentes que se refieren al mismo estado de cosas, el cual si existe, existe con independencia de su ser reconocido por un sujeto a través de una proposición. Lo que sucede es que, a través de ésta, el sujeto "pone de relieve" este acto y le trae, por así decir, a su presencia consciente.

Por otra parte, si se acepta la visión de Chisholm, queda sin resolver cuáles serían las objetividades que hacen verdadera a una proposición. En este sentido, afirma que todos los estados de cosas (proposiciones en nuestra terminología) existen necesariamente, pero tan solo algunos de ellos "subsisten, ocurren o tienen lugar". Estos últimos serían aquellos que "ejemplifican" una propiedad o atributo. Prescindiendo de la vaguedad del término "ejemplificación", no resulta claro cuál es la novedad radical de los estados de cosas que subsisten. Ello es fruto de la falsa identificación entre dos entidades absolutamente distintas.

Un análisis del problema - en las claves de la fenomenología realista - muestra que la situación es bien diferente.

Lo que ocurre es que es preciso distinguir entre las proposiciones, en cuanto contenidos ideales de los actos de juzgar, y los estados de cosas a que se refieren. De este modo, una proposición es verdadera cuando aquello a lo que se refiere, a saber, un estado de cosas, un determinado "comportamiento" de la realidad, existe. Así la verdad consistiría en un "encuentro" entre lo que la proposición formula acerca de la realidad y la realidad misma. Siguiendo el ejemplo de Chisholm acerca de la "no subsistencia" del estado de cosas "el ser redondo de los cuadrados") lo que una consideración cuidadosa muestra es que si por "existencia necesaria y atemporal" entendemos "existencia ideal", ésta corresponde a las proposiciones, a las unidades significativas ideales complejas. Por su parte, los estados de cosas "subsisten" o no y precisamente en virtud de ello, "hacen" que una proposición sea verdadera o falsa. La idealidad de los estados de cosas dependería del tipo de componentes de éste.

En todo caso, no resultan claros los motivos que impulsan a Chisholm a llevar a cabo esta identificación a no ser una suerte de "economía" ontológica que no consideramos justificada, pues estados de cosas y proposiciones son entidades absolutamente diferentes no susceptibles de ser reducidas unas a otras.

Otro punto de apoyo de la tesis de Chisholm es de carácter histórico. Así cuando se refiere a la "existencia necesaria y eterna" de los estados de cosas compara su concepción con la de Husserl, según el cual - en la interpretación de Chisholm - los *Sachverhalte* son "unidades ideales" que no tienen comienzo ni fin temporales⁷⁴. Para probar esta semejanza con Husserl, remite a la página 44 de la edición de las *Investigaciones Lógicas* publicada

en 1928 por Max Niemeyer y que corresponde al parágrafo 11 de la primera *Investigación lógica*. Allí se afirma:

"Der objektiven Geltung eines Sachverhalts glaubten wir versichert zu sein und gaben ihr als solcher in der Form des Aussagesatzes Ausdruck. Der Sachverhalt selbst ist, was er ist, ob wir seine Geltung behaupten oder nicht. Er ist eine Geltungseinheit an sich. ("Hemos creído estar seguros de la validez objetiva de un estado de cosas y le hemos dado expresión en la forma de la proposición enunciativa. El estado de cosas mismo es lo que es, ya afirmemos, ya neguemos su validez. Es una unidad de validez en sí"⁷⁵).

Aunque el modo en el que en este pasaje Husserl utiliza el término "Sachverhalt" no es suficientemente claro, sus esfuerzos están encaminados a distinguir entre la expresión misma, su sentido y la objetividad correspondiente. Sin embargo, como es sabido, Husserl no lleva a cabo una consideración sistemática de los estados de cosas, limitándose tan sólo a señalar algunos de los rasgos característicos de éstos. Sin embargo, creo con K. Mulligan⁷⁶, que Husserl modificó profundamente las consideraciones sobre los *Sachverhalte* de los alumnos de Brentano - entre los cuales era habitual hablar de los estados de cosas, como de hecho hacía, por ejemplo, Anton Marty, en tanto que contenido ideal del juicio⁷⁷ y como también lo hace el propio Chisholm - preparando así el camino para la primera reflexión sistemática sobre los estados de cosas, tal y como fue expuesta por algunos de sus discípulos (fundamentalmente Adolf Reinach, pero también Roman Ingarden, H. Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, etc.).

En todo caso, los estados de cosas constituyen la objetividad que es significada a través de una proposición y, por ello, se trata de entidades totalmente diferentes cuyas distinciones hemos analizado en este capítulo II. Por consiguiente, es necesario distinguir

cuidadosamente entre el acto de juzgar, la proposición a través de la cual nos referimos al estado de cosas, y el estado de cosas mismo. Es de la proposición de la que predicamos la verdad o la falsedad dependiendo si corresponde o no al estado de cosas en cuestión.

En resumen, la capa de los estados de cosas es radicalmente distinta de las proposiciones que se refieren a éstos. Ciertamente a todo juicio pertenece un estado de cosas pero este "pertener" no quiere decir que se trate de una parte del juicio.

c) ¿Crean las proposiciones los estados de cosas?

Hasta ahora hemos visto las principales diferencias entre el acto de juzgar, la proposición (el juicio) y el estado de cosas. Hemos puesto de manifiesto como todo juicio se caracteriza por "aseverar" o "poner aseverativamente" un estado de cosas. Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente este "aseverar"? ¿Se trata de una creación del estado de cosas por parte del sujeto que juzga?

"Al proyectar el juicio el estado de cosas distinto de él mismo, lo determina a partir de sí, y, en esta medida, el juicio es, pues, lo primario y el estado de cosas lo secundario. En tanto que exclusivamente proyectado (entworfen) por el juicio, el estado de cosas es completamente no-independiente respecto de éste. Es proyectado por él como la imagen en la pantalla es proyectada por la lámpara. Y los enunciados, pertenecientes al dominio lingüístico, vienen a ser sólo algo así como el armazón que soportan las lámparas de proyección"⁷⁸.

No quisiéramos convertir nuestro análisis de este importante problema en una mera consideración terminológica, pero gran parte del sentido de éste se juega en lo que en el texto citado quiera decir Pfänder con el término "proyectar". A nuestro juicio, es claro que

"proyectar" no posee aquí un sentido creativo, sino que, más bien, se refiere a la relación intencional que se establece entre el pensamiento y su objeto (en este caso entre la proposición y el estado de cosas).

El juicio "pone" un estado de cosas pero como si lo creara o produjera, sino en la forma del "poner aseverativo". Por consiguiente, es de la esencia del juicio el aseverar que un estado de cosas subsiste. En su aseveración el juicio tiene la pretensión de coincidir con el modo en que las cosas se "comportan entre sí" y, por lo tanto, de ser verdadero. Esta pretensión de verdad, vinculada necesariamente con el juicio como aseveración, puede verse cumplida o no. En resumen, es preciso comprender, por una parte, la especificidad de la función aseverativa del juicio y, por otra parte, la autonomía ontológica propia del estado de cosas. De este modo, es la realidad misma la que se constituye en "norma" para nuestros conceptos y juicios y no al contrario⁷⁹.

Notas.

1. Esta es precisamente la interpretación que defendió W. WINDELBAND en su artículo "Beiträge zur Lehre von negativen Urteil", pp. 167-195.
2. Precisamente Windelband critica a Brentano el haber distinguido entre juicios y fenómenos de amor y odio cuando, en realidad, en ellos hay más que una simple analogía, sino, por así decir, una "comunidad de género". Cf. WINDELBAND, art.cit., p. 178.
3. Cf. BRENTANO, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, p. 56.; MARTY, A., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeine Gramatik und Sprachphilosophie*, p. 233. Vid. todo el §47)
4. REINACH, A. "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 96ss.
5. Ibid.
6. REINACH, A., op.cit., p.97.
7. Cf. BRENTANO, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, pp. 21, 25-26, nota 28.
8. Op. cit. p. 186.
9. Por su parte, Dietrich von HILDEBRAND, un estudiante de Adolf Reinach, insiste en el carácter de "respuesta" que tiene la convicción. Ésta "has in no way a voluntary character, much less a capricious one... Nevertheless is always the accomplishment of my response to the existence of an object" (HILDEBRAND, D.v., *What is philosophy?* p.21). Este carácter de respuesta está totalmente ausente en Reinach: "Die Überzeugung ist (...) meine Stellungnahme zu dem - meine Quittung sozusagen über das, was mir die Erkenntnis darbietet" ("Zur Theorie des negativen Urteils", p. 120). SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 101 ofrece una solución que combina las dos posiciones. Para ello distingue dos "pasos" o elementos de la convicción: en primer lugar, y como consecuencia necesaria del conocimiento de un estado de cosas, hay un "dejarse convencer por él". El segundo elemento hace referencia al carácter espontáneo de ésta, al "sí" que doy como respuesta teórica al estado de cosas que se muestra ante mí.
10. REINACH, A., op.cit., p. 100. Una de las figuras emblemáticas del círculo fenomenológico de Munich y de la cual, desgraciadamente, no conservamos ninguna obra, Johannes DAUBERT, criticó la tesis de Reinach según la cual toda aserción está fundada en una convicción. Basándose en algunos manuscritos que de este autor se encuentran en la Bayerische Staatsbibliothek SCHUHMANN ("Johannes Dauberts Kritik der 'Theorie des negativen Urteils' von Adolf Reinach") reconstruye las líneas fundamentales de esta crítica. Para Daubert la convicción pertenece a un ámbito totalmente distinto al de la aserción, a saber, al de lo psíquico individual. Es "mi seguridad interna", "un residuo psíquico del juzgar en la función cognoscitiva".
11. REINACH, A., op.cit., p: 100.

12. Cf. REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 243ss.

13. Aquí no podemos entrar en las diferencias que existen entre determinaciones y órdenes a pesar de que ambas pertenezcan a la categoría de los actos sociales. Sobre este punto cf. REINACH, A., *op. cit.*, p. 241ss.

14. REINACH, A., *op. cit.*, p. 245.

15. Sobre las diferencias entre juzgar y contacto cognoscitivo, cf. HILDEBRAND, D.v., *What is Philosophy?*, cap. I. y SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit?* p. 98-103.

16. Cf. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, pp. 17-18).

17. SEIFERT, J., *op.cit.*, p. 101.

18. Cf. el parágrafo 44 de la quinta *Investigación lógica*.

19. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 100. La cursiva es mía.

20. REINACH, A., *op.cit.*, p. 102.

21. REINACH, A., *op.cit.*, p. 101.

22. CONRAD, T., "Über Wahrnehmung und Vorstellung", p. 52.

23. Existen, pues, tres posibilidades:

1. "ein Gegenstand kann intendiert sein, ohne "da" zu sein und zwar ohne sichtbar oder auch unsichtbar da zu sein; hier sollte man nicht von Vorstellung, sondern von intentionalem Erlebnis sprechen (Beispiele beim Besinnen).

2. ein Gegenstand kann da sein, gleichgültig ob als ziel einer Intention oder nichtintendiert. Hier kann man von Vorstellung (in erweitertem Sinne) reden, indem man den Vorstellungsbegriff an diesem 'Da'-sein orientiert. Der Gegenstand ist dann da, aber eventuell noch gewissermaßen 'verdeckt' oder 'unsichtig'.

3. ein Gegenstand kann 'da' sein und zugleich 'sichtbar' sein und zwar entweder wahrnehmungsmäßig oder in der Weise der bloßen Vorstellung. Die Gegenüberstellung von Wahrnehmung und bloßer Vorstellung ist nur möglich in dem durch die 'Sichtbarkeit' ausgezeichneten Bereiche". (CONRAD, T., *art.cit.*, p. 64-65).

24. Cf. REINACH, A., *op.cit.*, p. 102ss.

25. REINACH, A., *op.cit.*, p. 104.

26. Ibid.

27. Op. cit., p. 105.

28. Op. cit., p. 107.

29. Ibid.

30. Cf. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 460.

31. "Jedes Zeichen ist Zeichen für etwas, aber nicht jedes hat eine 'Bedeutung', einen 'Sinn'". (HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 23.)

32. Ver nota anterior.

33. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 25.

34. RUSSELL, B., "Sobre las proposiciones: qué son y qué significan", p. 428.

35. RUSSELL, B., "The Belief", p. 265.

36. RUSSELL, B., op.cit., p. 420.

37. Aquí no podemos entrar en la discusión acerca de la importancia que la reglas del "uso" de una palabra o de una oración tienen a fin de determinar su significado. Sobre esto cf., por ejemplo, el clásico artículo de STRAWSON "On referring" en el que para este autor mencionar o hacer referencia a algo es una característica de un uso de una expresión. Asimismo es interesante la reformulación que de la teoría de la verdad como adecuación llevan a cabo E. TUGENDHAT y U. WOLF en su obra *Logisch-semantische Propädeutik*, p. 235ss. empleando este criterio del "uso" de una expresión. Sin embargo, diremos tan sólo que no nos parece que el "uso" de un enunciado referido a un estado de cosas necesario juegue un papel esencial para determinar su significado.

38. Cf. el § 17 de la primera *Investigación Lógica* de Husserl. ZUBIRI también se refiere a este punto en su tesis doctoral: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, pp. 139-140.

39. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 113.

40. ZUBIRI, X., op.cit., p. 141.

41. Cf. por ejemplo, PFÄNDER, A., *Logik*, Cap. 1 y WENISCH, F., "Insight and objective Necessity".

42. PFÄNDER, A., op.cit., p. 38ss.

43. Cf. los textos citados en la nota 80.

44. Cf. CONRAD-MARTIUS, H., *Das Sein*, p. 19ss.

45. "Von den Akten (bzw. den Sätzen) unterscheiden wir ganz allgemein den Inhalt, auf welchen sie beziehen, vom dem Urteil (un dem Urteilssätze) das Geurteilte, von dem Befhle

(und Befehlsätze) das Befohlene usf" (REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 243). De un modo más claro incluso que REINACH, INGARDEN se refiere también a este punto con un texto que podría ser asumido como el programa de nuestro trabajo: "Wir nehmen die Sätze nicht als Ausdrückweisen irgendwelcher konkreter psychischer Erlebnisse, noch als einen Ausdruck irgendwelcher 'Gedanken', die durch irgendein Subjekt im Moment der Aussprache des Satzes vollzogen werden, sondern wir nehmen sie als eine gewisse ideale begriffliche Einheit, die einem bestimmten Gegenstand (...) zugeordnet ist. Indem wir diesen 'Gegenstand' analysieren, erreichen wir einerseits die Beseitigung der subjektiven Unterschiede, andererseits eine objektive Hinweisung darauf, welche Bedeutung ein Satz haben muß, wenn er adäquat den betreffenden 'Gegenstand' bezeichnen soll (...) Die Aufklärung und die Begründung bestimmter logische Angelegenheiten betreffs der essentialen Fragen wollen wir durch Aufklärung bestimmter ontologischer Sachlagen erreichen, die die Gegenstände wahrer und uns bekannter Beantwortungen der genannten Fragen bilden" ("Essentiale Fragen", p. 145).

46. "Es (el juicio en el sentido de contenido ideal del acto de juzgar) soll im Sinn von Husserls 'Bedeutung' als Gehalt einer Behauptung gefaßt werden. Es soll das Allgemeine des Urteils (nicht das Generelle) genannt werden. Die Billigung oder Verwerfung bezieht sich auf das Urteil in diesem Sinn" (REINACH, A., "Über impersonale Urteile", p. 343). "Der Satz, nicht der grammatische, sondern die Bedeutung der Wortgruppe, der Gedanke, der ihr zugrunde liegt. Der Satz ist unabhängig von Urteilserlebnissen, von faktischen Fällen. Er ist ideell und außerzeitlich" (REINACH, A., "Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt" p. 351). "Der Gedanke ist immer ideell, sein gegenständliches Korrelat kann natürlich real oder ideell sein. Auch im letzteren Falle ist der Gedanke vom Gegenstand zu trennen (gemeinte zwei - die Zahl zwei). Dem gedanklichen Gehalt zugeordnet sind gewisse Worte" (REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 420).

47. SCHWARZ (*Der Irrtum in der Philosophie*, p. 84) alude a la heterogeneidad de *Urteilsakt* y *Urteilsinhalt* en lo que se refiere a su constitución esencial (*Wesensaufbau*), pero, al mismo tiempo, señala la relación "estructural" que entre ambas objetividades existe.

48. Cf., por ejemplo, el siguiente texto de la primera *Investigación lógica* de Husserl: "Ist alle gegebene theoretische Einheit ihrem Wesen nach Bedeutungseinheit und ist die Logik die Wissenschaft von der theoretischen Einheit überhaupt; so ist zugleich evident, daß die Logik Wissenschaft von Bedeutungen als solchen, von ihren wesentlichen Arten und Unterschieden sowie von den rein in ihnen gründenden (also idealen) Gesetzen sein muß". (LU I/1, p. 92). Por su parte, en la introducción a su *Logik*, PFÄNDER señala la gran variedad de especies de "pensamientos" (término con el que alude a lo que Husserl denominaba "significaciones") que existen. Por tanto, según este autor, la lógica no puede limitarse al estudio de una clase de pensamientos, los enunciativos, sino que habría de existir, a simismo, una lógica de la pregunta, de la suposición, de la valoración, del ruego, de la advertencia, de los mandamientos, de las órdenes, etc.

49. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 96-97.

50. Indicaciones sobre los juicios como portadores primarios de verdad en los fenomenólogos realistas se encuentran, por ejemplo, en PFÄNDER, A., *Logik* (cap. 2), HILDEBRAND, D.v., *What is Philosophy?*, p. 17, REINACH, A., "William James und der

Pragmatismus", p. 49 (dentro de una crítica a la teoría pragmatista de la verdad), STEIN, E., *Einführung in die Philosophie*, p. 101ss., SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, pp. 98-102, y 1987, pp. 54-55, WENISCH, F., "Insight and objective Necessity". Sin embargo, esta posición no es exclusiva del realismo fenomenológico, sino que también fue defendida, entre otros, por ejemplo, por G. FREGE, el cual en su artículo "Der Gedanke" se expresaba en los siguientes términos: "El pensamiento expresado por el teorema de Pitágoras es 'atemporalmente verdadero'; verdadero independientemente de que alguien lo tome por verdadero. No necesita portador. No es verdadero solamente desde que fue descubierto; al igual que un planeta, ya antes de que alguien lo hubiese visto estaba en interacción con otros planetas" (FREGE, G., "El pensamiento", págs. 69-70).

Con anterioridad Bolzano había distinguido un tipo de *Sätze an sich* cuyo contenido es diferente de lo que pertenece al objeto como propiedad suya y a cuya validez le es indiferente el que sean pensadas por alguien (cf. *Wissenschaftslehre*, § 25). De este modo, Bolzano llega a hacer la siguiente afirmación que recuerda la discusión que tiene lugar en el *Eutifrón* platónico: "Es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennt, sondern im Gegenteile Gott erkennt es so, weil es so ist" (loc. cit.).

51. Sobre este interesantísimo problema ontológico de la lógica véase el artículo de M. ROBERTS: "Timeless Truths and Falsities" así como la réplica a éste por parte de SEIFERT, "Are There Timeless Falsities. On the Difference between Truth and Falsity with respect to the Ideal Existence of Meaning-Units". Apoyándose críticamente en el artículo de SEIFERT escrito en 1982 ("Is the Existence of Truth Dependent Upon Man"), Roberts piensa que los argumentos a favor de la existencia atemporal de las proposiciones verdaderas (unidad y universalidad de éstas) son aplicables igualmente a las proposiciones falsas. Esto lleva a Roberts a sostener que, a diferencia de lo que Seifert creía, existen actualmente proposiciones ideales falsas. Por su parte, Seifert reconoce que las proposiciones falsas han de tener algún tipo de existencia ideal (al menos como objetos de proposiciones verdaderas) pero "their ideal existence cannot be compared in terms of actuality and proper mode of ideal existence with the full-fledged and far superior ideal existence of the infinitely many and perfect propositions which are the bearers of truth itself. I express this by simplifying: in contrast to the actual ideal existence of truth, the timelessness of all false propositions might be regarded as a cosmos of merely possible false propositions" (art.cit., p. 289).

52. Cf. INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*, § 19.

53. SEIFERT, J., "Is the Existence of Truth Dependent Upon Man", p. 475. (La traducción es mía).

54. SEIFERT, J., op. cit., p. 478-479.

55. SEIFERT, J., op. cit., p. 480.

56. En sus inéditos "Problems of Logic" (dos cursos de lecciones impartidas durante los semestres de invierno de 1943/44 y de verano de 1944) Dietrich von HILDEBRAND se refiere a este carácter "normativo" de la realidad con respecto a las significaciones.

57. Cf. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 380.

58. STEIN, E., *Einführung in die Philosophie*, p. 103.
59. STEIN, E., op.cit., p. 110.
60. HILDEBRAND, D.v., *What is Philosophy?*, p. 17. Por otra parte, y como muy acertadamente señala KÜNNE en su artículo "The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affair and Propositional Matter", p. 184: "Reinach is helped to avoid the 'Austrian' confusion" - entre proposición y estado de cosas - because he does not uses that-clauses as names of states of affairs but an infinitive construction... [which] cannot be completed by the predicate 'is true'to form a signifiant sentence"
61. PFÄNDER, A., op. cit., p. 37.
62. PFÄNDER, A., op.cit, p. 35.
63. Cf. CHISHOLM, R.M., *Persona y objeto* (cap. IV) y la reformulación y ampliación de este capítulo en el artículo "Events, Propositions and States of Affairs".
64. "I believe that the informal thinking of the great majority of philosophers and scientists proceeds in terms of intentions, e.g., properties and propositions. It is true that the scientists usually do not use the term 'proposition' in this sense, but when they speak of possible cases, events, experimental results, distributions of the electric field or the like, they thereby mean what we call propositions" (CARNAP, R., "Replies and Systematic Expositions", p. 895).
65. Cf. CHISHOLM, R.M., *Persons and Objects*, p. 117-118 y del mismo autor "Events, Propositions and States of Affairs", p. 37.
66. CHISHOLM, R.M., "Person and Object" p. 119.
67. Cf. CHISHOLM, R.M., *Person and Object*, p. 119 y del mismo autor "Events, Propositions and States of Affairs", p. 32. Cf. nota 2.
68. CHISHOLM, R.M., *Person and Object*, p. 122 y "Events, Propositions and States of Affairs", p. 42.
69. CHISHOLM, R.M., *Person and Object*, p. 123 y "Events, Propositions and States of Affairs", p. 142.
70. CHISHOLM, R.M., art.cit., p. 42-43.
71. CHISHOLM, R.M., art.cit, p. 43.
72. CHISHOLM, R.M., *Person and Object*, p. 125.
73. Cf. CHISHOLM, R.M., op.cit., p. 127.
74. Cf CHISHOLM, R.M., *Person and Object*, p. 119 y nota 6 en p. 215 y CHISHOLM, R.M., "Events, Propositions and States of Affairs", p.32.

75. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 43. La traducción es de la edición de M. García Morente y J. Gaos con la salvedad de que he sustituido la versión que estos autores dan al término *Sachverhalt*, a saber, "situación objetiva", por "estado de cosas".

76. MULLIGAN, K., "Las situaciones objetivas en las *Investigaciones lógicas* de Edmundo Husserl", p. 23.

77. MARTY, A., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, pp. 288-362. En este sentido creemos que Chisholm comete la "confusion austriaca" referida por KÜNNE en su artículo "The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affair and Propositional Matter".

78. PFÄNDER, A., op. cit., p. 36).

79. En su *Logik* PFÄNDER aclara el sentido de *entwerfen* que había dejado sin precisar páginas atrás y pone de manifiesto como esta aserción no es una creación: "Im Urteil dagegen wird der Anspruch gemacht, in der Hinordnung der Prädikatsbestimmtheit auf den Subjektgegenstand zusammenzutreffen mit einer Forderung des Gegenstandes selbst. Das Urteil ist eben kein Machtspruch über den Gegenstand; es ist seinem eigensten Wesen zuwider, dem Subjektgegenstand irgendeinen Zwang anzutun, ihm irgendetwas zuzuordnen, was er nicht von sich aus fordert. Das Urteil, das zunächst völlig frei ist in der Wahl seines Subjektgegenstandes, das also von sich aus seinen Subjektgegenstand selbstherrlich bestimmt, will dann doch der sich völlig anschmiegende Interpret des gewählten Gegenstandes sein und sich ihm in jeder Hinsicht unterwerfen. Jede diktatorische Geste, jede leiseste Bedrückung des Gegenstandes durch das Urteil ist eine Sünde wider den Geist des Urteils und verunreinigt das intellektuelle Gewissen. Man muß daher aus dem Sinn des Behauptungsmomentes jeden Anflug von eigensinniger Entgegensetzung entfernt halten (...) Das Urteil meint irgendwelche Gegenstände, die es sich unterwirft und über die es, eine Bestimmtheit hinzusetzend oder abspreizend, in Anschmiegung an das Selbstverhalten der Gegenstände, eine Behauptung vollzieht" (p. 43ss.) (...) "es [el juicio] muß sich ihm absolut sklavenhaft, mit der größten Behutsamkeit anschmiegen. Es liegt im Wesen des Urteils, seine Selbstherrlichkeit gegenüber der Gegenstandswelt von sich aus frei und absolut aufzugeben und in diesem Sinne absolut objektiv sein zu wollen" (p. 81).

PARTE SEGUNDA
FUNDAMENTOS DE UN ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE
LOS ESTADOS DE COSAS

CAPITULO III.

¿QUÉ ES UN ESTADO DE COSAS?1. *Observaciones históricas sobre el término "estado de cosas".*

No es mi intención llevar a cabo un análisis detallado del concepto de estado de cosas tal y como ha hecho aparición a lo largo de la historia de la filosofía. Ello fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, porque es una tarea que en parte ya ha sido realizada¹ y, en segundo lugar, porque mi trabajo quiere centrarse en un análisis temático de la categoría de estado de cosas desde una perspectiva fenomenológico-realista. A pesar de ello, quisiera señalar algunos rasgos históricos que pienso son relevantes para los análisis que siguen.

El origen del término "estado de cosas" es jurídico y procede del concepto de *status rerum* (estado o constitución de las cosas) a diferencia del *status hominum* (el estado o condición de un hombre, a saber, libre, esclavo, etc.)². En un terreno filosófico, algunos autores han creído encontrar apoyos suficientes para mostrar que el concepto aristotélico de "pragma", en cuanto aquello que hace verdadera a una proposición, constituye una anticipación de lo que posteriormente fue denominado "estado de cosas"³.

Ya en la Edad Media Santo Tomás de Aquino utiliza el concepto de *dispositio rerum* como aquello que es *causa veritatis in opinione et oratione*⁴.

No obstante, el concepto de estado de cosas tiene su "apogeo" a finales del siglo pasado y principios de éste en las obras de autores como el primer Brentano, Marty, Meinong, Husserl, Pfänder, Daubert, Reinach, Ingarden, Russell y el primer Wittgenstein entre otros⁵. En este sentido, Brentano y sus discípulos señalaron la diferencia que existe,

en un acto, entre el contenido representativo y el contenido judicativo. Éste último suele ser expresado lingüísticamente por proposiciones completivas o mediante una construcción con un infinitivo sustantivado.

Fue Franz Brentano quien por primera vez insistió en la importancia de los contenidos del juicio. En un artículo de su primera etapa⁶ y dentro de una revisión crítica de la doctrina de la verdad como *adaequatio*, el filósofo de Würzburg sostiene que el contenido del juicio positivo es lo "existente" y del juicio negativo, lo "no existente"⁷. Dicho con otras palabras, un juicio es verdadero cuando afirma de algo que es, que es y cuando de algo que no es, niega que es. Por el contrario, es falso cuando está en contradicción con lo que es o con lo que no es.

Como señala O. Kraus⁸ y como, por otra parte, se deduce de una lectura detenida del artículo que Brentano escribió en 1889, éste no sostenía que la doctrina aristotélica de la *adaequatio* fuera falsa, sino que, más bien, la interpretaba de otro modo; no como concordancia entre el juicio y la *res* sino como concordancia del juicio afirmativo con algo existente y del juicio negativo con algo no existente. En cualquier caso, ambos contenidos son inmanentes al sujeto que juzga.

Esta visión inmanentista de Brentano fue desarrollada por su discípulo Carl Stumpf, el cual introduce el término *Sachverhalt* para designar el "contenido del juicio" en el sentido brentaniano. En un artículo dedicado al análisis de las apariciones y de las funciones psíquicas⁹ señala que toda función psíquica se caracteriza precisamente por tener un correlato al que denomina "formación" (*Gebilde*)¹⁰. Así un *Inbegriff* constituye el correlato de la "función unificadora", el concepto, del captar (*Erfassen*), los valores o bienes, de las funciones emocionales y los estados de cosas de la función psíquica intelectual del juzgar¹¹. En resumen, lo característico de estas configuraciones (*Gebilde*) - los cuales no

han de ser confundidos con la esfera de las funciones psíquicas - es el ser hechos sólo en tanto que correlatos de funciones psíquicas. Por consiguiente, los estados de cosas son para Stumpf entidades que no tienen una existencia independiente de la actividad psíquica del sujeto que juzga¹².

Por su parte Anton Marty argumenta en contra de la idea de que haya "formaciones" inmanentes en el sentido de Stumpf. El contenido del acto de juzgar - al igual que el contenido de los fenómenos de interés, a saber, los valores, - es independiente de cualquier ser anímico vivo existente. Más bien, se trata de un

"prius objetivo (*sachliches*) para la posibilidad de ciertos actos, a saber, de aquellos que en el ámbito del juicio y del interés tienen el carácter de la corrección" (...).

" Si el contenido judicativo (...) es algo independiente del acto de juzgar, entonces el juicio, para ser verdadero, tiene que dirigirse a él. El ser del contenido judicativo es, en cierta manera, el 'Prius' para la verdad del juicio y por esto, y sólo por esto, merece el nombre de algo 'objetivo'"¹³.

Estos contenidos del juicio son, por tanto, independientes de los actos psíquicos de juzgar y constituyen, en sentido propio, la condición objetiva de su posibilidad¹⁴.

Sin embargo, en Marty no hay, en mi opinión, una comprensión clara del concepto de estado de cosas, de modo que se mezclan elementos de las proposiciones (aquello que puede ser verdadero o falso) con elementos de aquellas objetividades que con su existencia hacen que una proposición sea verdadera, a saber, los estados de cosas. Esto se muestra en el uso indistinto que los términos "contenido judicativo" (*Urteilsinhalt*)" y "estado de cosas" (*Sachverhalt*) hace el filósofo suizo¹⁵.

El mismo error lo encontramos en la noción de "objetivo" (*Objektiv*) de A. Meinong. El contexto filosófico en el que aparece este término es la investigación de las "asunciones"

(*Annahmen*) en cuanto ámbito intermedio entre las representaciones y los juicios. Más en concreto, los objetivos constituyen - junto con los *Objekte* - una especie del género *Gegenstand*. Un objetivo es aquello que es juzgado. En el juicio "hay nieve fuera" la nieve es el objeto de la representación y "que hay nieve", el objetivo. Si tuviéramos que señalar la principal característica de los objetos - tal y como son entendidos por Meinong - podemos decir que éstos sólo pueden ser captados a través de un objetivo. Esto no significa que el objeto esté separado del objetivo, sino todo lo contrario: el objeto forma parte integrante del objetivo¹⁶. Por su parte, los objetivos pueden ser objetos de objetivos ulteriores, es decir, un objetivo puede tener sobre sí infinitos objetivos de orden superior. Pero, sin embargo, no es necesario que todo objetivo tenga bajo sí objetivos de orden inferior. Lo que es claro es que todo objetivo debe estar constituido por un objeto y este objeto puede, a su vez, ser un objetivo. Asimismo, Meinong distingue entre *Seinsobjektive* positivos y negativos ("que A es", "que A no es") y *Soseinsobjektive* positivos y negativos ("que A es B", "que A no es B")¹⁷.

En todo caso, no parece que haya en Meinong una distinción clara entre proposición - en cuanto entidad estudiada por la lógica - y estado de cosas - en cuanto objetividad de la que se ocupa la ontología. Ello lo muestra el reconocimiento de la cercanía del concepto de *Satz an sich* de Bolzano al concepto de "objetivo". Es más, el filósofo de Graz rechaza el término "estado de cosas" (*Sachverhalt*) por ser su ámbito de aplicación demasiado "estrecho". Para Meinong una proposición es un objetivo expresado con palabras¹⁸. De este modo, en la medida en que no se diferencia entre significado y objeto, en esa misma medida nos encontramos con una identificación del objetivo con el significado de la proposición.

Sin embargo, fue en las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl en donde se planteó por primera vez la especificidad y relevancia del concepto de "estado de cosas" preparando así el camino a la reflexión sistemática que acerca de este concepto llevó a cabo su discípulo Adolf Reinach. Dado que en nuestra consideración temática de los estados de cosas haremos referencia a las consideraciones husserlianas al respecto, expondremos a continuación tan sólo los rasgos fundamentales de lo que Husserl entendía por "estado de cosas"¹⁹.

En primer lugar y como ya mencionamos en el capítulo I, la categoría "estado de cosas" constituye en la filosofía de Husserl una de las formas de la región "algo en general" o, dicho de otro modo, una forma de ser objeto. Entre sus principales características destacan las siguientes:

a) Los estados de cosas son los correlatos objetivos de los juicios. En este sentido, se diferencian de los objetos (*Gegenstände*), que constituyen los correlatos de los nombres. Se trata pues de aquello que es aseverado en un juicio, la objetividad expresada en un acto de juzgar²⁰.

b) No son solamente los correlatos objetivos de los juicios, también lo son del deseo, de la presunción, de la pregunta de la duda, etc.²¹. La diferencia entre estos actos no estribaría pues en aquello a lo que se refieren, sino en su cualidad.

c) Aunque, como hemos visto, se diferencian de los objetos, pueden ser también, en un acto modificado, correlatos de actos de nombrar.

c) Expresan el "ser así" o la existencia de un objeto²².

d) Los estados de cosas son aquellos que con su existencia "hacen" verdadera a una proposición²³.

2. *Primera aproximación: los estados de cosas como correlatos objetivos de actos como juzgar, preguntar, dudar, desear, alegrarse, etc..*

En el capítulo anterior nos dedicamos, en gran medida, a analizar los diferentes sentidos del término "juicio" o "proposición" y a diferenciarlo de la objetividad juzgada. Para ello nos habíamos servido de una noción provisional de estado de cosas. Ahora es el momento de llevar a cabo una primera aproximación a la naturaleza de esta forma peculiar de objetividad cuya primera característica es el ser el correlato objetivo de actos como juzgar, preguntar, dudar o desear. Para ello nos centraremos, en un primer momento, en el análisis de estos objetos estructurales en cuanto aquello que es aseverado o creído en los juicios.

El punto de partida de los análisis de los fenomenólogos realistas al respecto viene dado por la afirmación de que en el juicio existen relaciones esenciales necesarias entre el "lado de la conciencia" y la objetividad a que ésta se refiere. Los actos de la conciencia no forman, pues, una región aislada de los objetos externos. En este sentido, es imposible, por ejemplo, que una convicción se refiera a un color, a un sonido, etc. al igual que no puede aseverarse cualquier objeto real o ideal²⁴.

"Cualquiera que sea el sentido en el que tomemos el concepto de proposición, la proposición, según las leyes de su esencia, nunca puede referirse a este tipo de objetividades que podemos designar muy comprensiblemente como objetos (*Gegenstände*) (reales o ideales)"²⁵

A mi juicio, esta posición de Reinach está en clara conexión con los análisis husserlianos acerca de la diferencia - en la esencia significativa - entre los actos nominales y los actos judicativos. Un primer acercamiento ingenuo al problema podría llevar a pensar

que el objeto del juicio es la objetividad que hace de sujeto. Sin embargo, ello no es así. El correlato objetivo del juicio es, más bien, el estado de cosas enunciado, el cual es análogo al objeto nombrado por el nombre. Es, posteriormente, en un acto reflexivo en el que diferenciamos el estado de cosas del juzgar mismo al igual que distinguimos el objeto percibido de la percepción en cuanto acto.

En este orden de cosas, la diferencia que existe entre los nombres y los enunciados no es meramente extrínseca, sino que afecta - como acabamos de mencionar - a la esencia significativa de los actos respectivos. La constatación de esta diferencia no significa negar que exista algún tipo de relación entre los nombres y los enunciados. De hecho, en muchas ocasiones parece que ciertos nombres han "nacido" de juicios o que constituyen, por así decir, "sedimentos" de juicios. Asimismo, a veces enunciamos un estado de cosas y posteriormente nos referimos a él nominativamente. Sin embargo, en uno y otro caso, la manera de ser intencional el objeto es radicalmente distinta. La "conciencia sintética" o "tesis plurirradial" que tiene lugar en el juicio es algo muy distinto del referirse a un estado de cosas en una tesis "unirradial", por ejemplo, cuando le nombramos. Dicho de otra forma, el dirigirnos unirradialmente a un estado de cosas (por ejemplo, nombrándolo) supone el haber adquirido "originariamente" conciencia de éste en un acto plurirradial, a saber, el juicio²⁶.

En cualquier caso, lo que aquí nos interesa señalar es la relación existente entre los tipos de actos y los tipos de objetos. En el caso de los objetos y de los estados de cosas nos encontramos ante dos tipos de objetividades diferentes a los cuales apuntan actos distintos. Ello abunda en la tesis reinachiana según la cual existe una coordinación entre el "lado de la conciencia" y el reino de las objetividades²⁷. De este modo, podríamos decir, por

ejemplo, que el carácter plurirradial de los juicios tiene su "pendant" ontológico en el carácter estructural de los estados de cosas.

Una vez señaladas estas relaciones entre actos y objetos, Reinach defiende su posición de que sólo los estados de cosas pueden ser correlatos de los juicios criticando dos teorías que parecen pensar de modo diferente, a saber, la teoría del juicio de Brentano y la teoría aristotélica.

Brentano y sus seguidores consideraban que toda objetividad puede ser juzgada. Esta afirmación tiene que ver esencialmente con lo que el propio Brentano entendía por juicio que, como recordábamos en el capítulo anterior, equivalía a "reconocer" o "rechazar". Ya allí nos referíamos a la ambigüedad de estos términos. Ahora bien, piensa Reinach, si eliminamos todas las significaciones extrañas de este término y nos centramos en los auténticos sentidos de juicio, a saber, convicción y aseveración, podemos apreciar que estos actos no pueden referirse a entidades como colores, cosas materiales, vivencias, etc. No "afirmamos" un árbol, no "creemos" una mesa, sino que afirmamos el ser-frondoso de un árbol o el ser-extensa de una mesa²⁸.

Ahora bien, si los objetos no pueden ser juzgados, ¿podrían ser las relaciones entre ellos los candidatos a ser los correlatos objetivos de los juicios? La respuesta afirmativa a esta cuestión constituye el núcleo de la teoría aristotélica del juicio²⁹.

Reinach no cree necesario entrar en una investigación especial acerca de la relación para mostrar que esta teoría no resiste a un examen detenido. Sin embargo, hay juicios como, por ejemplo, "A es semejante a B" o "A está a la derecha de B" que parecen referirse a relaciones. Pero junto a este tipo de juicios hay otros - los más frecuentes - en cuyo lado

objetivo no parece que encontremos una relación, por ejemplo, el juicio de la forma "A es B". La teoría tradicional sostendría que en un juicio de este tipo lo juzgado es una cierta relación entre A y B. Lo que Reinach cuestiona es justamente que esto sea así; que, por ejemplo, sea la relación de inherencia o de subsistencia lo que es "puesto" en el juicio "la rosa es roja". Los juicios "la rosa es roja", "la rosa subsiste al rojo" (o "la rosa es el portador sustancial del rojo") y "el rojo inhiere en la rosa" son juicios que tienen como base el mismo hecho objetivo (*sachlicher Tatbestand*), pero lo conciben y se dirigen a él de modo diferente. Una consideración desprejudicada de los tres juicios muestra que sólo los dos últimos se refieren a relaciones mientras que en el "lado objetivo" del primero no encontramos algo así como una relación, sino que, más bien, nos hallamos ante un estado de cosas de dos miembros³⁰. Se trata, pues, de juicios con significados diferentes a pesar de que estén fundados en el mismo hecho³¹. En resumen, a pesar de haber afirmado que todos los juicios se refieren a estados de cosas, Reinach parece admitir ahora que algunos juicios pueden tener relaciones como correlatos objetivos. Hablaremos más de esa cuestión cuando abordemos el problema de si todos los estados de cosas son relaciones.

Dentro de su esfuerzo por clarificar la naturaleza de los estados de cosas, Reinach distingue entre **el ser rojo de la rosa y el rojo mismo**. La distinción es evidente si atendemos a los enunciados que valen para cada una de estas objetividades. Así la rosa roja que está en el jardín, puede marchitarse; el ser rojo de la rosa ni está en el jardín ni tiene sentido decir que se marchita. Aquí no se trata de una mera diferencia de palabras, sino de dos objetividades diferentes. Como el propio Reinach afirma muy gráficamente:

"El ser rojo de una rosa *en tanto que tal* no puede estar en el jardín exactamente del mismo modo como, por ejemplo, las fórmulas matemáticas en cuanto tales no pueden ser fragantes"³².

La rosa es una "cosa" y en cuanto tal nunca puede ser aseverada o creída. En el juicio "la rosa es roja" el ser rojo de la rosa constituye su correlato objetivo, es, pues, algo completamente distinto de ese objeto físico del mundo externo que llamamos rosa y de cualquier objeto en general, sea ideal o real. Se trata, pues, de un **estado de cosas**.

Ahora bien, los estados de cosas no son sólo los correlatos objetivos de los juicios, sino que también lo son de actos tales como preguntar y desear. Sin embargo, como mencionaba en el capítulo anterior, en el caso de la pregunta ocurre algo completamente distinto. Aunque ésta también se refiere a un estado de cosas, no reproduce un carácter existente de éste (como sucede en el juicio), sino que, por así decir, lo "pone libremente". En el caso de la duda acerca de un estado de cosas sucede algo semejante. Aquí, como señala Reinach lo característico del acto no es la duda misma, sino la aseveración de la "dudabilidad" del estado de cosas.

Los actos de deseo están también dirigidos a estados de cosas. Así, siguiendo un ejemplo de Husserl

"(...) *el deseo: el cuchillo debería estar sobre la mesa*, correspondiente al juicio, concierne sin duda al cuchillo, pero en él no deseo el cuchillo, sino que el cuchillo esté sobre la mesa, que la situación sea ésta de hecho (*daß die Sache so verhalte*). Y es notorio que esta situación no debe confundirse con el juicio respectivo, ni menos con la representación del juicio; no se desea, en efecto, juicio ni representación alguna. La pregunta correspondiente se refiere igualmente al cuchillo; pero aquello por que se pregunta no es el cuchillo (lo que no tiene sentido), sino que lo preguntado es si efectivamente el cuchillo está sobre la mesa"³³.

Por último, un estado de cosas puede ser el correlato de un acto de alegría. Así, por ejemplo, aquello que constituye el objeto de mi alegría cuando me encuentro con una persona que hacía mucho tiempo que no veía, no es la persona misma, sino el hecho (el estado de cosas) de encontrarme con ella

3. *La estructura de un estado de cosas: elementos necesarios y elementos inesenciales*

Como hemos venido diciendo a lo largo de nuestro trabajo, un "estado de cosas" es una objetividad estructural, compleja de la forma "ser-b de A". Husserl consideraba que se trataba de "'objetos complejos del pensamiento', objetos de orden superior' *que encierran en sí realmente sus objetos fundamentantes*"³⁴. Sin embargo, como señala K. Mulligan, dado que el término "fundamentación" en Husserl hace referencia normalmente a la relación entre objetos temporales y no a una relación entre un objeto ideal y uno temporal - como el fundador del método fenomenológico parece dar a entender que sucede en los estados de cosas - no resulta del todo claro qué es lo que él piensa acerca de la relación entre los estados de cosas y sus componentes³⁵.

Volviendo al fenomenólogo que más sistemáticamente reflexionó acerca de la naturaleza de los estados de cosas, Adolf Reinach, éste afirma que hay ciertos elementos de los estados de cosas que son necesarios mientras que otros son inesenciales. En este sentido, los estados de cosas, tal y como aparecen en las afirmaciones a ellos dirigidas, no pueden estar, por así decir, hechos arbitrariamente de "retazos" cualesquiera, sino que están sujetos a determinadas leyes lógico-formales de carácter apriórico de un modo análogo a lo que sucede en la construcción de una melodía³⁶.

De este modo, cuando la "construcción" de un estado de cosas ha comenzado, ésta no puede ser truncada o completada arbitrariamente, sino que requiere que sean añadidos elementos prescritos por las leyes a las que nos referíamos. Así, por ejemplo, en el estado de cosas "ser-rojo de la rosa" el elemento sujeto y el elemento predicado (o determinación predicativa) son elementos esenciales. Por el contrario, en el estado de cosas correspondiente al juicio "el coche era conducido rápidamente" el "rápidamente" constituye un elemento inesencial.

Una de estas leyes de la "construcción" de los estados de cosas afirma que aquellos elementos necesarios de un estado de cosas que son rechazados por un "no" han de ser reemplazados por otros elementos de la misma forma. En el caso de los elementos innecesarios no se requiere de este reemplazamiento.

Por otra parte, estos elementos esenciales (sobre todo, el elemento sujeto) son, en última instancia, los responsables del estatuto ontológico del estado de cosas en su conjunto. Así, el estado de cosas que constituye el correlato objetivo del juicio "el perro ladra" es un estado de cosas temporal, que tiene lugar en el mundo real y que dejará de subsistir cuando el perro deje de ladrar. Ahora bien, el estado de cosas de que el perro ladró en aquel instante subsiste de algún modo que nos permite, posteriormente, juzgar y decir que sucedió efectivamente así.

Si, por el contrario, llevamos a cabo un juicio en cuyo correlato objetivo nos encontramos como elemento sujeto a un objeto ideal (por ejemplo, " $2 \times 2 = 4$ ", "todo ser material es extenso"), podemos decir que el estado de cosas "hereda" la atemporalidad de su elemento sujeto³⁷. Todo esto pone de manifiesto la importancia del elemento sujeto para el estatuto ontológico del estado de cosas en su conjunto.

Resumiendo, podemos decir que los estados de cosas son unidades sintéticas de determinados elementos. No se trata, pues, de "configuraciones de objetos" - como, por ejemplo, defendía el Wittgenstein del *Tractatus* -, sino, más bien, del desarrollo de las propiedades que existen en un objeto y que son puestas de relieve por el sujeto que juzga. Un estado de cosas, en cuanto es una unidad y no un todo, no tiene partes, sino "miembros".

Como señala Reinach, *síntesis* no significa aquí función o actividad alguna, sino que tiene un sentido objetivo. Esta unidad ontológica se expresa en la síntesis de la afirmación. Ésta es la respuesta a una unidad que me hace frente en el estado de cosas objetivo³⁸. Nos encontramos, pues, con al menos tres elementos esenciales: un objeto sujeto, un objeto predicado o determinación predicativa y la cópula que los une. Esta determinación, ejercida por el elemento predicado, puede ser de dos tipos: (1) aquella que tiene lugar en las aseveraciones en las que es aseverado el estado de cosas en su totalidad, y (2) aquellas en las que la afirmación va dirigida a la parte determinante la cual determina a otra ("El león es un animal del desierto y se encuentra en Africa")³⁹.

4. *Las características de los estados de cosas.*

A la hora de estudiar las características de los estados de cosas podemos hacer una diferencia entre características no esenciales y características esenciales. Éstas últimas son exclusivas de los estados de cosas. En lo que sigue, algunas de ellas aparecen tan sólo apuntadas, puesto que constituyen el objeto de apartados posteriores de nuestro trabajo. Veamos en primer lugar, las no esenciales.

4.1. Características no esenciales.

- a) Son una forma de objetividad (*Gegenständlichkeit*).

En el capítulo primero de nuestro trabajo nos referíamos a la multivocidad del término "objetividad" (*Gegenständlichkeit*). Podemos considerar como "objetividades" a entidades muy distintas, por ejemplo, una "cosa", una relación, una propiedad, un conjunto, una nota, un estado de cosas, etc. También vimos como todos estos diversos sentidos de objetividad (objeto en sentido general) no son equivalentes entre sí, sino que cada uno de ellos remite a una forma de objetividad distinta que llamamos categoría. Es justamente la ontología formal (en el sentido husserliano del término) la que se ocupa de la esencia formal "objeto en general". A las categorías de esta región - entre las que se encuentra la de estado de cosas - se las llama "categorías analíticas" o categorías objetivo-formales y su estudio, junto con el de las categorías significativas, constituye - según el fundador del método fenomenológico - una de las tareas de la lógica pura. No pertenece, pues, a las cuestiones de la teoría del objeto analizar los diversos modos en que se nos dan las cosas, sino el estudiar su estructura⁴⁰.

En resumen, un "estado de cosas" es una forma de ser "objeto en general", una objetividad peculiar que, como hemos visto, se caracteriza por su carácter estructural, esto es, por ser un modo en el que las cosas están conectadas entre sí.

b) Pueden ser señales de otros estados de cosas.

En el apartado 3.1 del capítulo 2 nos referíamos al punto de partida de la teoría del juicio de la fenomenología realista, a saber, los análisis husserlianos acerca de los términos expresión y signo. Como se recordará, el propósito de Husserl en estos párrafos iniciales de la primera *Investigación lógica* es mostrar que, aunque estos términos se suelen utilizar frecuentemente como sinónimos, no siempre coinciden plenamente. En este sentido, es preciso distinguir una doble acepción del término "signo": los signos indicativos o señalativos (señales, notas, distintivos, etc.) y los signos significativos o expresiones. Los primeros no "expresan" nada a no ser que además de su función indicativa cumplan una función expresiva. Pues bien, esta función indicativa es realizada por ciertos objetos o estados de cosas que indican a alguien que tiene conocimiento actual de su existencia

*"la existencia de ciertos objetos o estados de cosas - en el sentido de que la convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo (motivo no basado en la intelección) para la convicción o presunción de que también los segundos existen"*⁴¹.

Por consiguiente, nos encontramos con una nota de los estados de cosas que comparten con los objetos y que no suele ser considerada por los fenomenólogos realistas, a saber, el carácter de estas objetividades estructurales como *señales* de otros estados de cosas. La esencia de la señal residiría, según Husserl, en la *unidad descriptiva* entre los actos de juicio en los que se constituyen para el pensante los estados de cosas indicadores e indicados. Esta unidad tiene también el carácter de una unidad de juicio que tiene, por tanto, como correlato objetivo un estado de cosas, a saber, "que unas cosas *pueden* o *deben* existir, *porque* otras cosas son dadas"⁴².

4.2. Características esenciales.

a) Lo que puede estar en relación de fundamento a consecuencia.

Una característica que corresponde a los estados de cosas es el poder estar en relación de fundamento a consecuencia. Por su parte, los procesos o condiciones físicas, los objetos pueden estar en relaciones de causa y efecto, pero no de fundamento y consecuencia. En este sentido, Reinach afirma

"Un objeto nunca puede ser el fundamento o la consecuencia de otro. Es imposible que una cosa o una vivencia o un número, por ejemplo, pueda fundamentar algo o que de ellos se siga algo. A lo sumo, la existencia de una cosa o de una vivencia puede funcionar como fundamento. Pero la existencia de un objeto no es obviamente ella misma ningún objeto, sino un estado de cosas. Que algo se "comporte" (*verhält*) de este o de aquel modo, es el fundamento para otro estado de cosas que se sigue de él; del hecho de que todos los hombres son mortales, se sigue la mortalidad del hombre Cayo"⁴³

La relación fundamento-consecuencia que puede existir entre dos estados de cosas se expresa en una proposición hipotética. Siguiendo el ejemplo de Reinach, podríamos presentar el siguiente esquema:

PROPOSICIONES

ESTADOS DE COSAS

P₁) "Todos los hombres son mortales"

EC₁:ser mortales de

todos los hombres

P₂) "Cayo es un hombre"

EC₂:ser hombre de

Cayo

P₃) "Cayo es mortal".

EC₃:ser mortal de

Cayo

En este ejemplo nos encontramos con un estado de cosas (EC_3) que se encuentra fundado en EC_2 y EC_1 . Con otras palabras, EC_3 existe "sobre el fundamento de" EC_2 y EC_1 ⁴⁴. La relación de fundamentación que existe entre estos estados de cosas es muy distinta de la relación de "creación" que se establece, por ejemplo, entre una promesa y la pretensión y obligación que de ella surgen. Sin embargo, existe una analogía entre ambas: del mismo modo que si quiero captar mejor algún aspecto de la pretensión y obligación, he de remitirme a la promesa de la que ambas surgieron, si quiero comprender la existencia de EC_3 he de remontarme a los estados de cosas fundamentales y derivarla otra vez de ellos.

En definitiva, toda relación de fundamento a consecuencia que encontramos tanto en la vida diaria como en la actividad científica es una relación entre estados de cosas. Esto es válido también - piensa Reinach - para las leyes de la inferencia. Así, por ejemplo, de que todos los naturales de Toledo sean simpáticos se sigue que algunos de ellos son simpáticos; de que algunos naturales de Toledo sean simpáticos y ciudadanos españoles se sigue que algunos simpáticos son ciudadanos españoles, etc. Una concepción como ésta es la que - como posteriormente tendremos ocasión de analizar - condujo a A. Reinach a considerar que la lógica no es otra cosa sino relaciones entre estados de cosas. De este modo, la Lógica se convierte en una Onto-lógica. Dado el interés y la importancia de este punto para nuestro trabajo aplazamos por el momento su tratamiento dedicándole el último apartado de este tercer capítulo.

b) Pueden portar determinadas modalidades.

Otra característica que, según Reinach, pertenece con exclusividad a los estados de cosas es el ser portadores de modalidades ontológicas. Resulta evidente que no tiene sentido hablar de un árbol probable. Tan sólo podríamos referirnos a la existencia probable de un árbol. Pero ésta es - según Reinach - un estado de cosas. Por consiguiente, la forma propia de un objeto excluye las modalidades mientras que "la forma propia de los estados de cosas las admite universal y esencialmente"⁴⁵. Preferimos mencionar ahora esta nota de los estados de cosas y analizar críticamente la posición de Reinach y Pfänder en apartados sucesivos.

c) Pueden ser positivos o negativos.

Una tercera característica propia de los estados de cosas es que pueden ser positivos o negativos, esto es, pueden estar en relación de oposición contradictoria. Al igual que sucede con las modalidades, tampoco podemos encontrar esta diferencia en el mundo de los objetos. No hay, pues, objetos positivos y/o negativos. De esta forma, junto al ser-b de A existe, coordinado con él, el estado de cosas no-ser b de A. Ambos estados de cosas son contradictorios entre sí, es decir, la existencia de uno excluye la existencia del otro. Esto último no sucede en los objetos. Para los objetos no existentes no hay existencias correspondientes. Por consiguiente la relación de positividad y negatividad contradictorias se encuentra sólo en el ámbito de los estados de cosas.

Es cierto que también puede hablarse, por ejemplo, de actitudes positivas o negativas. Así la alegría ante el mal ajeno nos parece una actitud negativa mientras que la

compasión frente a ese mal es una actitud positiva. Sin embargo, la oposición que se da entre ellas no es una oposición contradictoria. En todo caso, podríamos decir que en una persona que adopta actitudes positivas y negativas con respecto a la misma cosa existe una cierta autocontradicción. Como tendremos ocasión de comprobar en el siguiente capítulo de nuestro trabajo - la relación de positividad o negatividad contradictoria que aquí nos interesa se da solamente en la esfera de los estados de cosas⁴⁶

Una consecuencia lógica de este planteamiento de Reinach es el reconocimiento de la existencia de muchos estados de cosas (positivos y negativos) fundados en una cosa:

"Si existe una rosa roja, entonces, junto con la existencia de esta cosa, están dados muchos estados de cosas positivos y negativos. La rosa roja existe, la rosa es roja, el rojo inhiere en la rosa; la rosa no es blanca, amarilla, etc. La rosa roja, este complejo 'cósico' es el hecho (Tatbestand) que subyace a todos estos estados de cosas"⁴⁷.

Nos referiremos más detenidamente al problema de los estados de cosas negativos en el cuarto capítulo de nuestro estudio.

d) "Subsisten" (*Bestehen*) y no "existen" (*existieren*).

Una cuarta característica de los estados de cosas hace referencia a su peculiar modo de existencia. Mientras que los objetos "existen" ("existieren"), Reinach piensa que sería más correcto decir que los estados de cosas "subsisten" ("bestehen"). A esta diferencia ya se había referido Husserl en el § 39 de la sexta *Investigación lógica* donde, dentro del esfuerzo por definir los conceptos estrictos de la verdad y del ser, adscribe este último al ser de los objetos y lo distingue de la peculiar "subsistencia" de los estados de cosas⁴⁸.

Por otra parte, Reinach señala un punto de analogía que existe entre los objetos y los estados de cosas. Tanto unos como otros no incluyen, en modo alguno, como un momento esencial, su existencia (o subsistencia). Así como ciertos objetos (como, por ejemplo, los cuadrados redondos) no pueden existir, del mismo modo ha de separarse entre los estados de cosas y su subsistencia. No obstante, esta analogía se rompe en un punto fundamental: donde no subsiste un estado de cosas, allí subsiste necesariamente su estado de cosas contradictorio. Esto no ocurre con los objetos. Para los objetos no existentes no hay existentes objetivos correspondientes. Dicho con otras palabras, la relación de positividad y negatividad se da sólo en el dominio de los estados de cosas⁴⁹.

e) Pueden ser temporales o atemporales⁵⁰.

Por otra parte, los estados de cosas pueden ser temporales o atemporales. Este punto fue pasado por alto por Reinach y Meinong ya que ambos filósofos consideraron que *todos* los estados de cosas eran atemporales. Sin embargo, resulta evidente que hay ciertos estados de cosas que comienzan y acaban en el tiempo. Así que yo vivo es un estado de cosas que subsiste desde que fui concebido y que con mi muerte dejará de existir. Para estos estados de cosas valen también las limitaciones impuestas, por ejemplo, por el principio de contradicción (en su versión ontológica). Así Teeteto no puede estar sentado y de pie a la vez. Por el contrario, los estados de cosas que constituyen los correlatos objetivos de los juicios siguientes: "los valores morales se encarnan en sujetos libres", "una promesa se extingue por un acto de renuncia", " $2 + 2 = 4$ ", no tienen una subsistencia temporal, sino que son atemporales, están al margen del tiempo.

- f) Poseen un conjunto de valores que sólo les corresponde a ellos como, por ejemplo, valores existenciales, "rectitud" (*Rechtheit*), "no-rectitud" (*Unrechtheit*), carácter agradable, carácter trágico, etc.

En sexto lugar, los estados de cosas pueden poseer una serie de valores que sólo les corresponden a ellos. Veamos este punto por vía de ejemplos. Cuando nos alegramos de la existencia de un bien lo hacemos porque la existencia de este bien nos parece algo valioso. Pero, ¿cuál es en este caso el "portador" de este valor? Diríamos que el hecho de que este bien exista, o sea, un estado de cosas. Por consiguiente, no sólo las cosas o personas, sino también el hecho de que éstas existan puede ser, a su vez, valioso⁵¹. No sólo una persona humilde es portadora de valores, sino que también es valioso el hecho de que esta persona exista.

Evidentemente, como señala Hildebrand, el valor del estado de cosas "existencial" no es de la misma cualidad que el valor de su elemento sujeto, o sea, del objeto valioso. La humildad de una persona es un valor diferente de la existencia de esa persona. Sin embargo, existe una relación esencial entre ambos tipos de valores de modo que todo estado de cosas existencial de un bien superior es más valioso que el de uno inferior⁵². Es más valioso que exista una persona cariñosa que exista una persona simplemente obediente.

En resumen, nos encontramos con un primer grupo de valores que corresponden exclusivamente a los estados de cosas, a saber, los "valores existenciales" en palabras de D.v. Hildebrand.

Podemos seguir preguntándonos si existen más tipos de valores que sean característicos de los estados de cosas. Así, a veces pensamos que el que este ladrón fuera

castigado sería "justo", "recto" (recht), que el que esta persona inocente vaya a la cárcel supondría una gran injusticia, etc. Por tanto,

"en la rectitud (*Rechtheit*) de estados de cosas encontramos un tipo que, en primer lugar, es cualitativamente diferente de los valores existenciales y, en segundo lugar, que sólo pueden corresponder a los estados de cosas simples y no a los existenciales."⁵³

En cualquier caso, tanto los llamados "valores existenciales" como el valor de la "rectitud" pueden corresponder solamente a los estados de cosas.

Un tercer grupo de valores que corresponden con exclusividad a los estados de cosas es lo que podríamos denominar el "carácter agradable" de un suceso. Así, por ejemplo, el hecho de encontrarme con un amigo que hacía tiempo que no veía, el que una persona a la que quiero recobre la salud perdida, el hecho de sentirme perdonado por alguien a quien ofendí, etc. son estados de cosas que poseen un cierto carácter agradable que suscita en mí alegría. Lo mismo sucede con ciertos valores estéticos como, por ejemplo, lo trágico. Lo trágico no es, pues, Romeo en sí, sino el hecho de que se suicide creyendo que Julieta está muerta. Por tanto, ni personas ni cosas pueden ser portadores de lo trágico, sólo estados de cosas.

El hablar de valores "en" estados de cosas no debe hacer pasar por alto la distinción rigurosa que existe entre el valor moral de personas, acciones, actos, etc. de, por ejemplo, la rectitud moral. Ésta se encuentra en una estrecha relación con el mundo de los valores personales, pero no es tan rica como lo es éste. Como hemos visto, "rectos" o "no rectos" sólo lo pueden ser estados de cosas. Por su parte, moralmente valiosos solamente pueden serlo objetos, es decir, personas, acciones, etc. Dicho con un ejemplo del propio Reinach,

"La felicidad del hombre moral es recta ("recht"), es decir, es recto que el hombre moral sea feliz. (...) 'El hombre moralmente valioso es necesariamente feliz' es algo completamente diferente de "debe ser que el hombre moralmente valioso es más feliz que el moralmente disvalioso"⁵⁴.

De este modo, quedan delimitadas dos esferas de la ética que, aunque son esencialmente diferentes, están conectadas entre sí. De esta conexión nacen, al menos, cuatro proposiciones:

- (1) Es recto que todo objeto moralmente valioso exista.
- (2) Es recto que no exista un objeto moralmente disvalioso.
- (3) No es recto que exista un objeto moralmente disvalioso.
- (4) No es recto que no exista un objeto moralmente valioso⁵⁵.

Por consiguiente, la ética no tiene que ver solamente con aquello que es moralmente valioso, sino que también ha de ocuparse con otro concepto fundamental: lo recto y lo no recto. Ello hace que nos encontremos ante el ámbito de una filosofía de lo *Recht* y de lo *Unrecht*, por tanto de una *Rechtphilosophie* en sentido amplio, de la cual la filosofía del Derecho positivo sería tan sólo un capítulo.

No obstante, como acabamos de ver, hay conexiones esenciales entre el ámbito de lo moralmente valioso y el de lo "recto" hasta el punto que puede afirmarse que cuando un estado de cosas es "recto", la volición que se dirige a su corrección es valiosa. Querer, por ejemplo, que venga al ser el estado de cosas de que un inocente no vaya a la cárcel es moralmente valiosa. Dicho con términos de Hildebrand, ya anunciados en su tesis doctoral de 1916 y que serán definitivamente establecidos en su *Ética*, muchos de los valores de los estados de cosas son moralmente relevantes, es decir, las acciones que realizan estos valores de estados de cosas, son moralmente valiosas⁵⁶.

- g) Los estados de cosas son aquello que con su subsistencia "hace" verdad una proposición.

Una séptima característica de los estados de cosas, íntimamente relacionada con la que señalábamos en cuarto lugar, es el de ser las entidades en virtud de las cuales una proposición es verdadera o falsa. Dicho más exactamente, una proposición es verdadera cuando el estado de cosas que asevera subsiste. Es, pues, el estado de cosas el que con su existencia "hace verdadera" a una proposición⁵⁷. No se trata, sin embargo, de un "hacer" creativo, de una suerte de producción, sino, más bien, de una relación peculiar en virtud de la cual las proposiciones verdaderas suponen un fundamento ontológico que es responsable de su verdad.

De este modo, la verdad de una proposición consiste en la adecuación o concordancia de lo en ella afirmado con el existir real del estado de cosas a que se refiere. Por consiguiente, los fenomenólogos realistas conservan el concepto clásico de verdad como *adaequatio intellectus ad rem* pero con una modificación: *intellectus* no significa aquí el acto de juzgar, sino el juicio en el sentido de la proposición, y *res*, no la cosa, sino el estado de cosas⁵⁸.

Esta nueva versión de la teoría de la correspondencia intenta eliminar algunos malentendidos en los que se han apoyado las objeciones que a ella se han efectuado. En primer lugar, cuando se habla de coincidencia con la realidad, no ha de identificarse esta última con aquello que es temporal (con real en el sentido husserliano del término). De lo contrario, quedarían sin explicar juicios como los matemáticos, los lógicos, etc. En segundo lugar, la relación que se establece entre las proposiciones y los estados de cosas que las

"hacen verdaderas" no es una especie de igualdad o semejanza o de relación de "copia", puesto que ya vimos que se trata de entidades completamente diferentes.

Por otra parte, como Roman Ingarden⁵⁹ mostró, esta relación entre estados de cosas aseverados y juicios es también diferente de la que en una novela histórica se establece entre los juicios que en ellas se encuentran y los estados de cosas del mundo real (en estos juicios no hay propiamente una "aseveración". Por eso son calificados como "cuasi-juicios").

5. *Estados de cosas y relaciones.*

Si consideramos ciertos juicios como, por ejemplo, "A es semejante a B", "A está a la izquierda de B" o "A está encima de B" parece que estamos obligados a admitir que sus correlatos objetivos son relaciones. En este sentido, Reinach afirma

"El ser semejante de A y B es algo que puede ser aseverado, creído, aprehendido, que puede admitir modalidades, etc. Por consiguiente, es ciertamente un estado de cosas"⁶⁰.

No obstante, el término "relación" es un término ambiguo. Por un lado, puede referirse a sustantivos como izquierda, derecha, abajo, arriba, similitud y, por otro, al "estar a la izquierda/derecha de algo", al "estar arriba/debajo de algo", al "ser similar de una cosa con respecto a otra". Sólo las relaciones en el segundo sentido son estados de cosas, puesto que pueden reunir las características que hemos mencionado con anterioridad. Ni la izquierda ni la derecha ni la similitud pueden estar en relación de fundamento a consecuencia ni portar determinadas modalidades ontológicas ni ser positivos o negativos, etc. En estos casos nos encontramos con relaciones que han sido sustantivadas ("A tiene

similitud con B"). El correlato objetivo de los juicios es un estado de cosas que tiene a una relación (en este caso, la similitud) como un elemento objetivo.

En resumen, los correlatos de los juicios son siempre estados de cosas. Ello no quita que ciertos estados de cosas sean relaciones. Ahora bien, estas relaciones son correlatos de los juicios en virtud de su carácter de estados de cosas y no en razón de su condición de relaciones. No obstante, si utilizamos el término "relación" para referirnos a sustantivaciones tales como "encima", "izquierda", "similitud", etc, hemos de decir que las relaciones - comprendidas en este sentido - no pueden ser estados de cosas.

6. *Tipos de estados de cosas.*

Son varias las clasificaciones que de los estados de cosas han ofrecido los fenomenólogos realistas. Nosotros nos centraremos en las ofrecidas por Adolf Reinach, Roman Ingarden y Alexander Pfänder, respectivamente, insistiendo - por ser, a nuestro juicio, la más completa - en la de este último.

6.1. La clasificación de Reinach.

Como hemos indicado en los apartados anteriores, los esfuerzos de Reinach se centran en el análisis de las diversas propiedades que corresponden a los estados de cosas. Basándonos en ellas podríamos decir, por ejemplo, que los estados de cosas se dividen en positivos o negativos o que se diferencian según el tipo de modalidad ontológica que posean. Dado que aún no hemos abordado directamente la problemática de los estados de cosas negativos ni la de las modalidades que estas objetividades estructurales pueden portar,

nos referiremos a continuación a una clasificación - tan sólo esbozada por Reinach⁶¹ - que atiende al número de los miembros de los estados de cosas.

(1) Estados de cosas de un solo miembro. Se trata de los correlatos de los juicios impersonales ("llueve", "trueno", "está oscuro", "hace frío". Reinach afirma - un tanto obscuramente - que, en algunos casos, existe un segundo miembro al cual "afecta" el contenido experimentado, pero que no es "co-captado" en el juicio, de modo que la convicción no se refiere en modo alguno a él. Pero, en otros casos, no puede decirse que exista este segundo miembro. Por tanto, si estoy convencido de que está oscuro o silencioso, no es normal ni posible indicar "qué" está oscuro en el caso particular⁶².

(2) Estados de cosas de dos miembros, por ejemplo, el estado de cosas "ser rojo de la rosa" que constituye el correlato objetivo del juicio "Esta rosa es roja".

(3) Estados de cosas de tres miembros. Son los correlatos de los juicios que se refieren a relaciones, por ejemplo, "A es semejante a B", "A es C en relación con B".

6.2. La clasificación de Ingarden.

En *La obra de arte literaria* Roman Ingarden ofrece una clasificación de los estados de cosas en tres tipos utilizando como criterio las diversas formas en que éstos presentan a los objetos:

(1) *Soseinsverhalte*: expresan el "ser-así" de un objeto. Ejemplo: "El oro es amarillo",

(2) *Soaussehensverhalte*: asignan al elemento sujeto una propiedad fenoménicamente perceptible. Ejemplo: "En invierno mi habitación parece oscura".

(3) *Geschehensverhalte*. Se refieren a una actividad. Ejemplo: "Mi perro huye de prisa de mi vecino".

Estos tres tipos de estados de cosas corresponden a tres modos peculiares de presentación del objeto, pero pueden ejercer diferentes funciones de presentación según los elementos que en él aparezcan o según qué elementos se prefieran en uno y el mismo estado de cosas.

Según el fenomenólogo polaco, una proposición cuyo correlato objetivo es un estado de cosas del tipo (1) puede recibir dos interpretaciones diferentes. Por un lado, la proposición "esta rosa es roja" puede entenderse como diciendo que la rosa está constituida así simplemente, pero, por otro lado, puede ser entendida en el sentido de "esta rosa aparece (tiene el aspecto) roja" en donde este "aparecer" o "tener el aspecto" no se comprende en el sentido de lo "meramente aparente". Precisamente porque "rojo" pertenece a las propiedades visuales de la rosa, ésta aparece como roja. En este segundo caso, una proposición que, en principio, se refería a un *Soseinverhalt* puede ser interpretada como si en ella se tratara de un *Soaussehen*. También puede suceder lo contrario: las proposiciones que "despliegan" un *Soaussehen* del objeto pueden utilizarse de un modo tal que no se trate primordialmente del *Soaussehen* del objeto, sino de su *Sosein*. Es lo que sucede con una proposición como "la madera es un mal conductor de la electricidad". La propiedad que aquí se atribuye a la madera no pertenece a las propiedades directamente experimentables de ésta.

Por su parte, los estados de cosas del tercer tipo nos presentan los hechos en los cuales culmina el respectivo suceso⁶³.

En cualquier caso, y este es, a mi juicio, el punto importante en la clasificación realizada por Ingarden,

"la diversidad en los estados de cosas y en el modo de su relación conduce a una diferencia en el modo de presentación del objeto correspondiente (...)"⁶⁴.

6.3. La clasificación de Pfänder.

En la clasificación de los estados de cosas que Pfänder ofrece en su *Lógica* puede apreciarse una vez más el carácter fundante que la ontología tiene para la lógica. En este sentido, las diversas clases de juicio se articulan según las diferentes especies de estados de cosas a que éstos se refieren. A continuación exponemos los rasgos fundamentales de esta ordenación.

Según Pfänder los estados de cosas se dividen en dos grandes grupos, a saber, (1) aquellos que "residen" en el elemento sujeto y (2) aquellos que expresan una relación. A su vez, los estados de cosas del tipo (1) se dividen en (a) aquellos que expresan la relación del elemento sujeto con su "qué" (por ejemplo, el "ser un ser vivo de un perro"); (b) aquellos que expresan la relación del elemento sujeto con sus determinaciones (por ejemplo, el "ser-amarillo del azufre") y (b) aquellos que expresan la relación del elemento sujeto con su "tipo de ser" (*Seinsart*) (por ejemplo, "el ser-ideal de 2"). Por lo que se refiere a los estados de cosas del tipo (2), éstos se dividen en (a') estados de cosas de comparación, esto es, aquellos que expresan la relación del elemento sujeto en comparación con cualquier otro objeto; (b') estados de cosas de pertenencia. Éstos expresan la relación de pertenencia del elemento sujeto a otros objetos; (c') estados de cosas de dependencia, es decir, aquellos que expresan la autonomía o dependencia del objeto de otros objetos y, por último, (d') los

estados de cosas intencionales que expresan el hecho de "ser alcanzado" el objeto por intenciones de otros objetos⁶⁵.

Ya que los juicios aseveran siempre estados de cosas y que pueden referirse a cualquiera de éstos, los juicios se clasifican según las diferentes clases de estados de cosas. Así, los juicios que tienen como correlatos objetivos los estados de cosas del tipo (a) son los llamados *juicios de determinación*. Éstos responden a la pregunta "¿qué es esto?" No lo hacen enumerando la lista de determinaciones que corresponde a un objeto, sino que habitualmente de lo que se trata es de la determinación de la especie ínfima del objeto sujeto, de su "qué", de su "esencia". En esta clase de juicios la cópula no solamente ejerce la función de adscribir la determinación predicativa (elemento predicado) al objeto sujeto, sino que al mismo tiempo "pone" la unidad objetiva que existe entre el objeto y su qué. Por su parte, los juicios *atributivos* son aquellos que tienen a los estados de cosas del tipo (b) como correlatos. Responden a la pregunta "¿cómo es esto?" y nos informan sobre el tamaño, el color, la forma, etc. del elemento sujeto (por ejemplo, el juicio "el azufre es amarillo"). En este tipo de juicios la unidad objetiva existente entre el objeto y sus determinaciones es distinta de la que existe entre aquel y su "qué" En tercer lugar, los *juicios de ser* responden a la pregunta por el tipo de ser del objeto sujeto. Asimismo en la medida en que en este tipo de juicios un determinado elemento predicativo es adscrito al elemento sujeto, podemos decir que se pone de manifiesto una clase especial de unidad objetiva entre el objeto y su ser. Entre estos juicios se incluye como un caso especial a los juicios existenciales. Estos últimos no aseveran que el objeto esté en un determinado lugar en determinadas relaciones espaciales o temporales con otros objetos ni que el objeto actúe sobre otro, ni que éste sea percibido o perceptible, ni que haya de ser pensado necesariamente, ni que sea independiente de la conciencia, de la voluntad o de los

pensamientos del sujeto que juzga. El correlato objetivo de los juicios existenciales es una determinada relación del objeto consigo mismo. Por último, los *juicios de relación* comprenden los juicios que establecen las cuatro especies de estados de cosas que anteriormente enumeramos (o sea, a', b', c' y d') y expresan la relación del elemento sujeto con otros objetos.

Cabría preguntarse hasta qué punto es completa la clasificación de Pfänder. En este sentido, no me parece que quede suficientemente claro cuál es el lugar que en esta clasificación ocuparían aquellos estados de cosas referidos al lugar y al tiempo (por ejemplo, "el estar aquí y ahora de mi reloj") y aquellos que se refieren a una actividad del elemento sujeto, por ejemplo, "el ladrar de este perro"). Por otra parte, Roman Ingarden echa de menos en Husserl, Reinach y los demás fenomenólogos, una distinción clara entre estados de cosas "puramente intencionales" y aquellos que tienen una autonomía ontológica frente a la conciencia⁶⁶. Los primeros se caracterizan por tener su razón de ser en la proposición correspondiente, con lo cual pertenecen esencialmente a ella como su correlato. En ellos podríamos distinguir entre su contenido, su estructura intencional y su modo de ser. Por lo que se refiere al carácter del ser del contenido puramente intencional es uno u otro según el tipo de proposición de la que se trate. Así, en un juicio el contenido es caracterizado como existente, mientras que en una pregunta es cuestionado. Además, el contenido del correlato intencional del juicio "esta rosa es roja" presenta el carácter de un modo de ser al cual llamamos realidad, mientras que en el juicio "las diagonales de un cuadrado se cortan en un ángulo recto" es reemplazado por el carácter del ser ideal.

Por su parte, los estados de cosas cuyo ser "sobrepasa", por así decir, la correlación intencional, existen en una esfera ontológica independiente de la proposición, tienen su

"lugar ontológico" en el objeto mismo que aparece como su elemento-sujeto y son descubiertos por nosotros en el juicio. Asimismo, para existir han de cumplir una serie de condiciones que no obligan a los estados de cosas puramente intencionales. No solamente han de ajustarse a las leyes que se refieren a la constitución⁶⁷ de toda objetividad, sino también a todas aquellas que dominan en la región objetiva a la que pertenece su elemento sujeto. A esto se añade que, si se trata de estados de cosas que se dan en un mundo contingente y fácticamente existente, deben cumplir las condiciones que expresan las leyes empíricas. Por otra parte, mientras que por razones ontológico-formales no es posible que un estado de cosas contenga elementos contradictorios entre sí, sí que lo es en los estados de cosas puramente intencionales.

Antes de seguir adelante, quisiera insistir en los tres tipos de unidad objetiva que se muestran en los estados de cosas del tipo (a), (b) y (c). Sin perder de vista que un estado de cosas no es un simple conglomerado de elementos, sino una unidad peculiar en la que podemos hablar de miembros, la clasificación de Pfänder nos da pie a hablar de lo que podríamos denominar tres "niveles de profundidad" de la relación de los objetos con los estados de cosas. Es cierto que si queremos averiguar la verdad de un juicio, hemos de dirigirnos al elemento sujeto y comprobar si aquella determinación suya que es "desplegada" en el estado de cosas le corresponde de suyo. Sin embargo, la unión que existe entre el elemento sujeto y su determinación en los estados de cosas del tipo (a) es mucho mayor que la que existe en los otros tipos de estados de cosas.

De este modo - y como tendremos ocasión de comprobar - una teoría filosófica que intente probar que los estados de cosas necesarios son aquellos en los que el elemento predicado está fundado en la esencia del elemento sujeto u objeto, ha de llevar a cabo un

estudio de los diversos tipos de "qués" o esencias y de las conexiones que en ellas se fundan. Con otras palabras, la ontología de los estados de cosas necesarios no puede contentarse con una mera investigación acerca de estas objetividades como "formas de la región objeto en general", sino que ha de llevar a una investigación detenida de los diversos tipos de esencias o unidades inteligibles.

7. *Excursus: los correlatos objetivos de los juicios impersonales.*

Antes de comenzar con el estudio de los estados de cosas necesarios quisiera referirme al correlato objetivo de juicios de la forma "llueve", "hace frío", etc, esto es, los llamados "impersonales". Para ello me serviré de los análisis de Adolf Reinach y Alexander Pfänder, respectivamente.

En su artículo *Wesen und Systematik des Urteils* Reinach critica la consideración clásica del juicio según la cual el sujeto es aquello de lo cual se afirma algo en el juicio, a saber, el predicado, ya que hay juicios sin sujeto y sin predicado.

Pues bien, un caso de juicio sin sujeto sería un juicio impersonal como, por ejemplo, "hace calor". El correlato objetivo de este juicio sería un estado de cosas que, ciertamente, se diferencia de otros como, por ejemplo, el "estar caliente de un líquido". En este caso nos encontramos con un estado de cosas de un solo miembro.

"El estado de cosas es absolutamente unimembre (*eingliedrig*). Conocemos y estamos convencidos de un determinado ser, de un ser-así (*So-Sein*), pero éste no es, en modo alguno, el ser-así de un objeto (el aire, etc.), sino que es un ser-así simple, 'suelto' (*unverknüpfes*) "68.

El tratamiento de esta cuestión por parte de Pfänder⁶⁹ difiere del de Reinach. A diferencia de este último, Pfänder considera que los juicios impersonales tienen un sujeto aunque, por así decir, "oculto" o no expresado lingüísticamente. En primer lugar, un juicio impersonal no parece que sea un juicio de determinación en el que se responda a la pregunta "¿qué es esto?". En segundo lugar, tampoco parece verosímil que en estos juicios los términos predicativos, que aquí funcionarían como objetos-sujetos, indiquen que éstos caen bajo el concepto "hacer frío" o "llover". En tercer lugar, podría pensarse que un juicio impersonal como "llueve" lo que indica es que "esto que sucede aquí y ahora" significa "llover" en español. En cuarto y último lugar, también sería erróneo considerar que los juicios impersonales no son otra cosa sino juicios existenciales. Así, "llueve" significaría "existe la lluvia". Pfänder reconoce que el sentido normal de un juicio impersonal como, por ejemplo, "llueve" afirma implícitamente la existencia de la lluvia, pero su sentido explícito no se refiere a "llover" como a su elemento sujeto. La única interpretación correcta de estas proposiciones es obtenida cuando nos damos cuenta de que las frases "llueve" o "hace frío" expresan *incompletamente* su sentido. Lo que, en sentido propio, quiere expresar la frase "hace frío" no es que hace frío en general, sino que es precisamente en esta habitación o fuera donde hace frío.

"Para comprender correctamente el enunciado es preciso que el oyente tácitamente añada mentalmente el lugar del mundo circundante que es mentado; de modo que comprendería falsamente el enunciado si piensa en un lugar de la realidad distinto del mentado y adscribiera a éste el 'hacer frío' o 'llover' (...) Este lugar es objeto sujeto en sentido propio sobre el cual los juicios afirman algo"⁷⁰.

De este modo, el estado de cosas que corresponde a este juicio es el "estar ahí de cualidades y fenómenos en determinados lugares de la realidad"⁷¹. Por tanto, el objeto-

sujeto de este estado de cosas es el lugar determinado de la realidad, los conceptos - no expresados lingüísticamente - que mientan esta realidad son los conceptos-sujeto de estos juicios y los conceptos "llover" y "hacer frío", los conceptos-predicado.

Pero, ¿es realmente así? ¿Es justo decir que el objeto sujeto es el lugar - no expresado lingüísticamente - de la realidad donde acaece el fenómeno del frío o de la lluvia? ¿No habría que decir, más bien, que el sujeto de un juicio impersonal es, por así decir, "anónimo", que el correlato objetivo del juicio "llover" no es sino el "suceder anónimo del llover aquí en este lugar"? Dejamos abierta esta difícil cuestión ya que nuestro interés se centra fundamentalmente no en los estados de cosas que corresponden a los juicios impersonales, sino en los estados de cosas necesarios.

8. *El modo de darse de los estados de cosas.*

Una vez que hemos considerado las características y los tipos fundamentales de estados de cosas, podemos preguntarnos por el modo en que éstos se nos dan. Reinach sostiene que mientras que podemos ver una rosa, no podemos "ver", en sentido propio, el "ser rojo de esta rosa". Por tanto, la vivencia en la que se me da el "ser rojo de la rosa" es diferente de las vivencias en las que se me da la rosa o el rojo. Los *objetos* son percibidos mientras que los estados de cosas son captados mediante *aprehensión* (Erkennen). Dicho en términos husserlianos, un acto de percepción, sea sensible o categorial, puede funcionar como acto fundante de un nuevo acto en el que brota "*una nueva conciencia de objetividad, que supone esencialmente la primera*"⁷². Esta objetividad de la que ahora somos

conscientes - siendo distinta del objeto percibido - tiene una referencia objetiva a él, se "funda" en él.

Algo distinto sucede en el caso de la aprehensión de un estado de cosas cuyos miembros no son dados sensiblemente, por ejemplo, $2 + 2 = 4$. En este caso, afirma Reinach, siguiendo también a Husserl, estos objetos ideales son intuitos categorialmente. En cualquier caso, hemos de distinguir el modo en el que se nos dan los objetos (sensibles o categoriales) del modo en que se nos da, por ejemplo, el estados de cosas "ser igual de $2 + 2$ y 4 ".

Aunque la "aprehensión" es el modo originario en el que estamos referidos a los estados de cosas, ésta no es la única forma de referirnos intencionalmente a ellos. Así puedo hacerme presente un estado de cosas sin que vaya acompañado de una aprehensión, por ejemplo, en la memoria. Puedo hacerme presente el ser rojo de la rosa, su no-ser amarilla, etc. sin percibir la rosa roja misma.

La aprehensión de un estado de cosas ha de ser distinguida también del juicio, tanto en el sentido de aseveración como en el de convicción. Por lo que se refiere a la aseveración, la diferencia descriptiva es para Reinach inmediatamente clara: a la aprehensión le es esencial que el estado de cosas "esté ahí", ante mí, mientras que en la aseveración es meramente mentado. Aunque la convicción, al igual que la aprehensión, requiere que el estado de cosas esté presente, existen entre estos actos tres diferencias importantes. En primer lugar, en la aprehensión se me presenta el estado de cosas y sobre la base de ésta aprehensión surge en mí la convicción, la creencia en él. Por consiguiente, la convicción está fundada en el acto de aprehender el estado de cosas. En segundo lugar, mientras que en la convicción hay grados (puedo estar más o menos convencido de un estado de cosas), ello no sucede en la aprehensión. En tercer lugar, al igual que la

aseveración, la aprehensión es de naturaleza temporal puntual mientras que la convicción puede durar.

Otro modo de expresar la diferencia entre el conocimiento de objetos y el conocimiento de estados de cosas es la expresada por los términos alemanes *kennen* y *wissen*, respectivamente. Después de haber distinguido tres formas básicas de conocimiento en general (*conocimiento actual*, esto es, cuando actualizamos la "posesión espiritual" de un objeto y cuando el objeto conocido está completa y conscientemente ante nuestras mentes; conocimiento *superactual*, cuando la conciencia implícita de ciertos hechos y objetos constituye el "trasfondo" continuo de otras experiencias y, por último, *conocimiento en la forma de la memoria*, en donde el conocimiento subsiste tan sólo potencialmente), Hildebrand distingue dos tipos de conocimiento básicamente diferentes: el saber y el "conocer algo" o conocimiento en sentido más limitado⁷³. Ambos, a diferencia del aprender, son estáticos y pueden tener lugar en las tres formas básicas de conocimiento en general anteriormente indicadas. Sin embargo, se diferencian en cuanto a su objeto y estatus en cuanto a posesión espiritual de su objeto. El "saber" (*wissen*) se refiere exclusivamente a estados de cosas y se expresa siempre en frases como "sé que la luna es redonda, que César cruzó el Rubicón el 49 antes de Cristo o que 2 más dos son 4". Por el otro lado, el "conocer algo" se refiere a cualquier cosa (sustancia o accidente) excepto a estados de cosas. Expresamos este tipo de conocimiento cuando decimos "conozco esta melodía, este país, esta ciudad, este color".

La segunda diferencia estriba en que el "saber" tiene un sentido más lineal, más directo. Así cuando alguien nos pregunta "¿sabes que Vaduz es la capital de Liechtenstein?"

respondemos con un simple sí o no. Sin embargo, si alguien nos pregunta si conocemos una obra de arte de la colección del príncipe de Liechtenstein o al príncipe mismo, podemos responder, ciertamente, con un simple "no". Pero si a una pregunta como ésta respondemos afirmativamente, en lugar de un simple "sí", podemos decir "sólo superficialmente", "sólo de vista", "muy bien", etc. Es decir, hay toda una serie de grados posibles de "intimidad" con el objeto. Por el contrario, en el tipo de conocimiento que hemos denominado "saber" (*wissen*) y cuyo objeto son exclusivamente estados de cosas, no encontramos esta gradaciones. O sabemos o no sabemos que Vaduz es la capital de Liechtenstein. A lo sumo podemos hablar de grados de certeza⁷⁴.

En todo caso, el término "conocimiento" o "aprehensión" de estados de cosas es un término muy amplio. Como hemos visto puede referirse a estados de cosas fundados en objetos sensibles y a estados de cosas fundados en objetos categoriales. No obstante, hemos puesto de manifiesto que el conocimiento de estas objetividades estructurales es muy distinto del conocimiento de los objetos. Asimismo, se diferencia del juzgar. Mientras que éste es un acto espontáneo, que va del sujeto al estado de cosas, el conocimiento de los estados de cosas es un acto esencialmente receptivo en el que la dirección va del estado de cosas al sujeto. En uno y otro caso, "conocimiento" alude a una "actividad receptiva", a la autonomía del objeto, al "revelarse el objeto a nuestro intelecto"⁷⁵.

* * *

En este capítulo de nuestro trabajo nos hemos dedicado a ofrecer las líneas básicas de lo que los fenomenólogos realistas entienden por "estado de cosas". Hemos pasado revista a los antecedentes históricos de este término, a la estructura, características, tipos y

modo de dársenos de los estados de cosas. Hemos podido comprobar como a todos los objetos les corresponden muchos estados de cosas sobre su existencia y su "ser-así". En este sentido, podemos afirmar que conocemos estados de cosas en la medida en que consideramos los objetos o esencias en que éstos se fundan. No obstante, en el conocimiento de estados de cosas no se trata simplemente de captar un objeto, sino de conocer la estructura compleja que es el estado de cosas en cuanto tal. Se trata, por consiguiente, de un acto de conocimiento *sui generis* fundado en el conocimiento de los objetos.

9. *La lógica como teoría de relaciones entre estados de cosas.*

Ya hemos mostrado que una de las características esenciales de los estados de cosas es el que ellos, y sólo ellos, están en relación de fundamento a consecuencia. Reinach y Pfänder amplían esta afirmación al ámbito de las leyes de la lógica y sostienen que éstas no son sino principios referidos a relaciones universales entre estados de cosas.

"La estructura de la unidad de la fundamentación es el ámbito de la lógica (...) las reglas para la normación de la fundamentación de estados de cosas no-evidentes por otros evidentes. (...) La tarea es encontrar las formas puras que son universales: lógica como doctrina de las relaciones de inferencia más generales"⁷⁶.

Ya me he referido en este capítulo a la relación peculiar que existe entre los estados de cosas y su repercusión en el ámbito de la lógica. En dicho apartado mostraba cómo, según Reinach, el silogismo "Todos los hombres son mortales, Cayo es hombre, luego Cayo es mortal" era, en última instancia, expresión de una relación de fundamentación entre

estados de cosas, esto es, el ser-mortal de Cayo se funda en el ser-mortal de todos los hombres y en el ser hombre de Cayo.

De este modo, no sólo los argumentos individuales, sino también los principios supremos de la lógica son, en última instancia, principios de la teoría a priori del objeto u ontología formal, puesto que se ocupan fundamentalmente de estados de cosas. Así, el principio de identidad se refiere al estado de cosas que consiste en el ser idéntico de todo objeto consigo mismo; el de contradicción afirmarí que dos estados de cosas contradictorios no pueden existir a la vez. Lo mismo sucedería con el principio de tercero excluido, el cual afirmarí que no hay una tercera posibilidad fuera del subsistir o no subsistir de los estados de cosas, y con el principio de razón suficiente que no diría otra cosa sino que todo estado de cosas ha de poder ser dado en un acto cualquiera⁷⁷.

Evidentemente, la verdad de estos principios no se funda en la naturaleza especial de ciertos estados de cosas, sino en su carácter de estados de cosas en cuanto tales, esto es, en su "forma". Estas relaciones de fundamentación entre estados de cosa pueden formularse, pues, sin considerar lo material, es decir, considerando la forma categorial de la fundamentación, la cual es totalmente independiente de la materia fundamentada. De este modo, piensa Reinach la lógica se "despega" de las "ciencias de esencia" racionales que investigan precisamente la región material que les corresponde. En el caso del principio de contradicción es el estado de cosas ontológico-formal de que dos estados de cosas contradictorios no pueden subsistir el fundamento último de su verdad.

Tampoco encuentran su fundamentación en la conciencia empírica o trascendental. En este sentido, tenemos evidencia de dos estados de cosas contradictorios no pueden existir a la vez y, por ello, no los pienso como juntos. Es decir, porque existen ciertas conexiones

entre estados de cosas, hay ciertas conexiones en el pensamiento. Pero no se trata de una necesidad impuesta por mi constitución psicológica, como el psicologismo defendía.

A un esquema interpretativo de la lógica como el que aquí acabo de exponer se le podría objetar que las relaciones entre proposiciones y las relaciones entre estados de cosas constituyen dos esferas totalmente distintas. Así existirían algunas leyes lógicas que se fundan en fenómenos puramente lógicos (por ejemplo, la equivocación de términos) o en la oposición entre verdad o falsedad como, por ejemplo, que de una falsa conclusión y de la corrección lógica del argumento se sigue que al menos una de las premisas es falsa.

A mi juicio, la intención de Reinach con su tesis de que la lógica no era más que una teoría de relaciones entre estados de cosas era mostrar que las leyes lógicas se basaban en leyes ontológicas fundamentales. De este modo, consideraba que las leyes de la lógica son en última instancia leyes acerca de estados de cosas y derivativamente reglas para las proposiciones. Dicho con un ejemplo, la explicación del principio de contradicción que ha ofrecido la lógica tradicional (dos juicios contradictorios no pueden ser ambos correctos) es incontestable, pero es un principio derivado. Dos juicios contradictorios no pueden ser ambos correctos porque dos estados de cosas contradictorios no pueden subsistir a la vez. De este modo, las leyes lógicas referidas a juicios se fundan en leyes referidas a estados de cosas.

Vistas así las cosas, la lógica no es considerada como un juego en el que los axiomas y las reglas son asumidas arbitrariamente, sino que tiene que ver con lo que es y lo que no es de forma que la "esfera completa de los juicios sólo puede adquirir verdad o falsedad, gracias a que frente a ella se encuentra un mundo de objetos con independencia y decisión"⁷⁸.

Notas

1. Cf., por ejemplo, SMITH, B., "Sachverhalt. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung", MORSCHER, E., "Propositions and States of Affairs in Austrian Philosophy before Wittgenstein", SIMONS, P., "Aristotle's Concept of State of Affairs".

2. Sobre la historia del término "estado de cosas" cf. el artículo de B. SMITH citado en la nota anterior y su "Introduction to Adolf Reinach on the Theory of the negative Judgement", especialmente, pp.293-297 así como MULLIGAN, K., "'Wie die Sachen sich zueinander verhalten' inside and outside the *Tractatus*" y MORSCHER, E., "Propositions and States of Affairs in Austrian Philosophy before Wittgenstein", entre otras obras.

3. Cf. SMITH, B., "Sachverhalt. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung" y, sobre todo, el interesante artículo de P. SIMONS, "Aristotle's Concept of States of Affairs". En esta breve obra, Simons sostiene que hay evidencias suficientes para pensar que en el Estagirita hay un concepto de estado de cosas. Así, en las *Categorías* y en el *De Interpretatione*, Aristóteles utiliza el término "pragma" en un sentido muy próximo al de "estado de cosas". Para ello se citan los dos siguientes textos:

"(...) pues el enunciado y la opinión no se dice que sean capaces de admitir contrarios porque ellos mismos admitan alguno, sino porque la modificación se ha producido afectando a alguna otra cosa: en efecto, es por el hecho de que la cosa (pragma) exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso, no porque él mismo sea capaz de admitir los contrarios" (*Cat.*, 4 b 5-10).

"(...) en efecto, de entre las cosas reversibles según la implicación de existencia podría verosímilmente decirse que la causa de la existencia de cualquier cosa es anterior por naturaleza. Que hay cosas de este tipo, es evidente: en efecto, el que exista un hombre es reversible, según la implicación de existencia, con el juicio verdadero acerca de ello, pues, si existe un hombre, es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre; y viceversa, pues, si es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre, existe un hombre; pero el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho (*pragma*), mientras que el hecho (*pragma*) parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero: en efecto, por darse o no darse el hecho (*pragma*) es por lo que el juicio se llama verdadero o falso" (*Cat.* 14 b 9-23, Trad. de M. Candel Sanmartín. Las cursivas son mías).

Estos dos textos, entre otros, mostrarían que el "pragma" aristotélico posee una de las notas esenciales de los estados de cosas, a saber, el ser aquello que con su existencia "hace" verdad una proposición (truth-maker). Ahora bien, a Simons no se le escapa la ambigüedad que se esconde en este término aristotélico y que puede apreciarse en los textos que hemos reproducido: por un lado, pragma parece designar una cosa concreta que un término significa en una de las categorías y, por otro, puede mentar el objeto de la

proposición completa. En cualquier caso, queda claro que se trata de algo independiente del pensamiento.

En este artículo, así como en el anteriormente citado de Barry SMITH pueden encontrarse referencias bibliográficas acerca de los desarrollos medievales de esta teoría aristotélica.

4. *In Met.* IX, 11, n. 1897. Otros pasajes en los que SANTO TOMÁS expone su teoría del juicio son, entre otros, los siguientes: *In Peri Herm.*, I,lect.3. *In Boet. de Trin.* q.5.a.3. *Q.D. de Ver.* q.1.a.9, *In Met.* VI, lect.4, *S.Th.* I,q.16 a.2. Un libro clásico sobre la teoría del juicio de Santo Tomás como es el de P. HOENEN, *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, ofrece, a mi juicio, una descripción de qué sea un estado de cosas que se reduce al uso "inmanentista" que de este término hicieron Brentano y sus discípulos.

5. Por lo que se refiere al concepto de estado de cosas en el *Tractatus* de WITTGENSTEIN, hay que tener en cuenta que en esta obra su autor pretende diseñar los mínimos ontológicos con los que la lógica se compromete. Por otra parte, a diferencia, por ejemplo, de REINACH, WITTGENSTEIN rechaza la existencia de estados de cosas negativos.

6. BRENTANO, F., "Über den Begriff der Wahrheit". Compárese la evolución de su pensamiento al respecto con las cartas que, entre 1906 y 1916, escribe BRENTANO a MARTY, KRAUS y HILLEBRAND y que aparecen recogidas en *Wahrheit und Evidenz* y con *Die Abkehr vom Nichtrealen* en donde se rechaza la existencia de objetos tales como proposiciones y estados de cosas, los cuales son considerados como ficciones "carentes de utilidad".

7. Cf. BRENTANO, F., "Über den Begriff der Wahrheit", Nr. 50.

8. Cf. "Anmerkungen des Herausgebers", Nr. 16, en *Wahrheit und Evidenz*, p. 171.

9. STUMPF, C., "Erscheinung und psychische Funktionen".

10. Cf. STUMPF, C., art.cit., p. 28.

11. Cf. STUMPF, C., art.cit., pp. 29-30.

12. Los estados de cosas no se encuentran "irgendwo abgedondert [...] an einem 'übersinnlichen Ort' als für sich seiende Wesen [...]. sie existieren nicht als tote Präparate, als Petrefakten, sondern im Verbande des lebendigen seelischen Daseins" (STUMPF, C., art.cit., p. 34.). Sobre la inmanencia al juicio de los estados de cosas según Stumpf puede considerarse el siguiente texto, que, como puede apreciarse, se sirve del argumento de la imposibilidad de la existencia de estados de cosas negativos.

"(...) was sollte es heißen, daß wir einen Sachverhalt, z.B. das Nichtsein eines Zyklopen, als Bewußtseinstatsache in uns vorfinden? Was ich vorfinden und beobachten kann, ist ein Urteilen, das dieses Nichtsein zu seinem Inhalte hat, wie bei dem Satz: 'es gibt keine Zyklopen'. Wohl können wir ein Gebilde begrifflich denken, ohne daß es augenblicklich Inhalt der zugehörigen Funktion ist, z. B. einen Sachverhalt, ohne daß augenblicklich ein Urteil vorhanden ist, dessen Inhalt er bildet. Dies zeigt sich daran, daß

wir die Bedeutung eines Daß-Satzes, wenn er für allein ausgesprochen wird, verstehen, obschon er so nicht eine Behauptung, sondern nur den Inhalt einer möglichen, wahren oder falschen, Behauptung wiedergibt. Aber der Sachverhalt kann nicht für sich allein, unabhängig von irgendeiner Funktion unmittelbar gegeben und damit auch real sein. Nur als Inhalt eines aktuell stattfindenden Urteils kann er real sein. Sonst wäre jeder beliebige Sachverhalt, auch der sicher falsche, ja absurde, nicht nur wahr, sondern sogar real. Die Funktionen also (und zwar natürlich nur die bewußten eigenen gegenwärtigen Funktionen) sind unmittelbar erkannte Tatsachen, die Gebilde aber sind Tatsachen überhaupt nur als Inhalte von Funktionen" (p. 32).

13. MARTY, A., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, p. 401, 404. (La traducción es mía).

14. MARTY, A., *op.cit.*, p. 401-402.

15. Pueden encontrarse numerosos textos en el libro de MARTY citado en las dos notas anteriores con los que ilustrar este punto, por ejemplo, p. 405, 430, etc. Para una exposición general del pensamiento de dicho autor y sus raíces brentanianas cf. SMITH, B., "Brentano and Marty: An Inquiry into Being and Truth".

16. Cf. MEINONG, A., *Über Annahmen*, p. 47.

17. MEINONG, A., *op.cit.*, p. 162.

18. Cf. MEINONG, A., *op.cit.*, p. 100. Cf. también el interesante estudio de M. LENOCI, *La teoria della conoscenza in Alexius Meinong*.

19. Para una consideración más detallada de la noción de estado de cosas en las *Investigaciones Lógicas*, cf. MULLIGAN, K., "Las situaciones objetivas en las *Investigaciones lógicas* de Edmundo Husserl".

20. Cf. *Investigaciones lógicas*, B445). Cf. también, de la misma obra las páginas 12ss y 43ss.

21. Cf. *Investigaciones lógicas*, p. 429 y p. 378.

22. Cf. HUSSERL, E., *op.cit.* p. 417.

23. Sin embargo, HUSSERL adscribe a veces a los estados de cosas la propiedad de ser verdaderos o falsos, con lo cual parece existir una cierta confusión entre "portadores" de verdad (proposiciones) y aquello que hace verdad a una proposición. Cf. HUSSERL, E., *op.cit.*, p. 597

24. En este sentido, estoy totalmente de acuerdo con la observación que realiza B. SMITH en la p. 192, nota de su artículo "On the cognition of States of Affairs": "From this point of view the common conception of Munich phenomenology as a 'phenomenology of the object' - as contrasted with Husserl's 'phenomenology of the act' - is seen to be erroneous. Reinach and Daubert, and also Pfänder were concerned not with objects for their own sake, but rather with the way act - and object-structures are related together".

25. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 111.
26. Como puede apreciarse, en este punto sigo los análisis de Husserl contenidos en los §§ 35 y 36 de la quinta *Investigación lógica*, B466-476).
27. Cf. REINACH, A., "Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt", p. 352.
28. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils" , p. 111-112 y "Einleitung in die Philosophie", p. 426.
29. Cf., por ejemplo, ARISTOTELES, *De Interpretatione*, 16a10, 16b27, 17a25. *Analíticos posteriores*, 86b33. SANTO TOMAS DE AQUINO, *In Peri Hermeneias* L.I,1,VIII,90, IX,110ss. GREDT, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Vol. I. n.26 y 27. MARITAIN, J., *L'ordre des concepts*, pp. 435ss.
30. Cf. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 427, p. 463.
31. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 112.
32. REINACH, A., op.cit., p. 113.
33. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 378.
34. HUSSERL, E., op. cit., p. 619.
35. Cf. MULLIGAN, K., "Las situaciones objetivas en las *Investigaciones lógicas* de Edmundo Husserl", p. 41.
36. Cf. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 135). Por cierto, no acabo de comprender por qué B. SMITH traduce en su versión inglesa de este artículo de Reinach *notwendige* por *essential* (cf. SMITH, B. (ed.) *Parts and Moments*, 1982, p. 367)
37. Sobre el difícil problema del estatuto ontológico de los estados de cosas cf. MULLIGAN, K., art.cit., donde se pone de manifiesto la falta de claridad del tratamiento husserliano de esta cuestión. Es cierto que en el § 47 de la sexta *Investigación lógica* se habla de los estados de cosas como "'objetos complejos del pensamiento', como 'objetos de orden superior' que encierran en sí realmente sus objetos fundamentantes". Por otra parte, "la tesis según la cual las situaciones objetivas pueden contener un objeto temporal (§ 28 de la quinta *Investigación lógica*) proporciona a Husserl, sin embargo, una nueva razón para distinguir entre el significado proposicional ideal y las situaciones objetivas: el primero no puede contener objetos espacio-temporales" (Ibid., p. 41).
38. REINACH, A. "Einleitung in die Philosophie", p. 462.
39. REINACH, A., "Wesen und Systematik des Urteils", p. 344. Los análisis de otra fenomenóloga del círculo de Gotinga, Hedwig CONRAD-MARTIUS, prestan una especial atención al elemento copulativo que aparece en los estados de cosas y al que denomina *das sachverhaltsimmanente 'Sein'* o *existentiale Momente* (cf. CONRAD-MARTIUS, H., *Das Sein*, p. 39).

40. Cf. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 396).
41. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 25.
42. Ibid.
43. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 115.
44. Reinach utiliza la expresión "auf Grund von" que guarda el matiz de la relación de fundamento a consecuencia que existe entre los estados de cosas. Cf., por ejemplo, REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 156.
45. REINACH, A., op.cit., p.116
46. Husserl se refiere también a esta relación de oposición contradictoria entre estados de cosas en una frase añadida en la segunda edición al § 27 de los Prolegómenos: "Apodiktische Evidenz, d.i. Einsicht im prägnante Sinne des Wortes, haben wir bezüglich des Nichtzusammenbestehen der entgegengesetzten Sachverhalte. Das Gesetz dieser Unverträglichkeit ist das echte Prinzip vom Widerspruche" (*Hua.* XVIII, B 91)
47. REINACH, A., op.cit., p. 116.
48. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 598
49. REINACH, A., op.cit., p. 116-117.
50. Agradezco al prof. Josef Seifert el haberme llamado la atención sobre esta característica de los estados de cosas.
51. En este punto sigo fundamentalmente los siguientes textos de fenomenólogos realistas: HILDEBRAND, D.v., "Die Idee der sittlichen Handlung" y REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*.
52. HILDEBRAND, D.v., art.cit., p. 195.
53. HILDEBRAND, D.v., art.cit., p. 196.
54. REINACH, A., *Einleitung in die Philosophie*, p. 486.
55. REINACH, A., "Die Grundbegriffe der Ethik", p. 337 y del mismo autor *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 153. Es más, como señala Reinach en el pasaje indicado en primer lugar: "Todo deber moral tiene como condición necesaria, aunque no bastante, la rectitud moral de estados de cosas, presupone especialmente que la existencia de la conducta de una determinada persona, que forma el contenido de su deber, es moralmente justa en sí, o a consecuencia de la rectitud de otros estados de cosas, ligados con ella". (La traducción es mía).
56. HILDEBRAND, D.v., art.cit., p. 198.

57. A este carácter de los estados de cosas se refiere Husserl en el § 39 de la sexta *Investigación Lógica* (p. 597): "Aber bei jedem Schritte muß man zwischen den dem wahrnehmenden und dem die Evidenz selbst konstituierenden Sachverhalte unterscheiden, zwischen dem Objektivierten und dem nicht objektivierten". Cf. también, por ejemplo, REINACH, A., "William James und der Pragmatismus", p. 351, y MULLIGAN, SIMONS y SMITH, "Truth-makers". Por otra parte, es sabido como Wittgenstein defiende también en el *Tractatus* una teoría de la verdad como correspondencia. Así en la proposición 2.21 se afirma: "La figura (Bild) concuerda con la realidad o no; es justa o equivocada, verdadera o falsa". Como PUNTEL (*Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, pp. 38-39) pone de manifiesto, los esfuerzos del autor del *Tractatus* van a encaminados a articular la conexión entre el lenguaje y el mundo. El mundo "es la totalidad de los hechos, no de las cosas" (1.1). Por su parte, los hechos constituyen una clase particular de los estados de cosas, a saber, aquellos estados de cosas que subsisten. Los estados de cosas son para Wittgenstein "configuraciones de objetos" (2.01). Estos objetos forman la sustancia del mundo (2.021). A las conexiones de los objetos en los estados de cosas Wittgenstein las denomina "estructuras" de los estados de cosas. Éstas, por su parte forma la estructura de los hechos (2.034).

58. Cf. PFÄNDER, A., *Logik*, pp. 79-80.

59. INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*.

60. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", pp. 120-121.

61. Cf. REINACH, A., "Über impersonale Urteile" y "Einleitung in die Philosophie", p. 428.

62. Cf. REINACH, A., "Über impersonale Urteile", p. 350.

63. Cf. INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*, p. 206.

64. INGARDEN R., op.cit., p. 218.

65. Cf. PFÄNDER, A., op.cit., pp. 45-46.

66. INGARDEN, R., op.cit., pp. 134-135.

67. REINACH e INGARDEN prefieren el término *aufbauen* en vez de *konstituieren*.

68. REINACH, A., "Über impersonale Urteile", p. 348.

69. Cf. PFÄNDER, A., op. cit., pp. 60-68.

70. PFÄNDER, A., op.cit., p. 66.

71. PFÄNDER, A., op. cit., p. 67.

72. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 618

73. Resulta difícil encontrar un equivalente castellano exacto a los términos alemanes *kennen* y *wissen*. En la versión original inglesa de *¿Qué es filosofía?* Hildebrand traduce por *having knowledge* y *knowing in a more limited sense*. Nosotros pensamos que las palabras castellanas que más se acercan a esta diferencia son "saber" y "conocer". Cf. HILDEBRAND, D.v. *What is Philosophy?*, pp. 33ss.

74. HILDEBRAND, D.v., op.cit.

75. Cf. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 77.

76. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 452.

77. REINACH, A., op.cit., p. 476-479.

78. PFÄNDER, A., op.cit., p. 241.

CAPITULO IV:

LA PROPOSICIÓN NEGATIVA Y EL PROBLEMA DE LOS ESTADOS DE COSAS NEGATIVOS

En esta segunda parte de nuestro trabajo nos hemos propuesto esclarecer cuáles son los fundamentos de una ontología de los estados de cosas. Después de haber analizado en qué consiste una objetividad estructural de este tipo, sus características más importantes y sus diversas formas, quisiéramos abordar una cuestión íntimamente relacionada con éstas, a saber, el problema de la proposición negativa y de la subsistencia de estados de cosas negativos.

1. La convicción negativa.

Una vez puesto de manifiesto que los estados de cosas son los correlatos objetivos de los juicios y una vez consideradas sus principales características, Reinach aborda directamente la cuestión del juicio negativo. Para ello parte de la distinción entre una serie de actos, como, por ejemplo, la representación y la mención en los que captamos objetividades "apuntando" a ellas", y otros en los que "tomamos posición" frente a algo. Entre estos últimos se encuentran el tender a algo, la expectación por algo y la convicción. A diferencia de la primera clase de actos, este segundo tipo se caracteriza por admitir positividad o negatividad. Yo puedo estar expectante ante un acontecimiento próximo de dos formas: o bien temiendo que acaezca o bien deseando que venga al ser. En el primer caso, adopto una posición negativa y en el segundo, una positiva.

Lo mismo sucede en la convicción. Veámoslo con un ejemplo del propio Reinach:

"Supongamos que alguien afirma que una flor es roja. Vamos al lugar en el que la flor se encuentra para convencernos a nosotros mismos y vemos que es amarilla. De este modo, después de habernos aproximado a la rosa con la pregunta de si es roja, ahora nos surge una convicción negativa frente a este estado de cosas, una "increencia" (*Unglaube*) en el ser rojo de la rosa"¹.

"Convicción negativa" significa para Reinach tanto la "increencia" dirigida a un estado de cosas positivo (el no creer en el ser amarilla de la rosa) como la convicción positiva en un estado de cosas negativo (el creer el no-ser-amarilla de la rosa). En el primer caso, se trata de un "volver la espalda" a algo y en el segundo de un "decir sí" con nuestra convicción al estado de cosas². En cualquier caso, uno y otro tipo conservan el momento de convicción. Es este momento el que las distingue de otras tomas de postura intelectuales como, por ejemplo, la expectación, la conjetura o la duda.

Por otra parte, independientemente de si la concepción clásica del juicio, según la cual el juicio positivo es un juntar o unir, es sostenible (Reinach piensa que ésta tiene un sentido diferente según se piense en la convicción o en la aseveración), los problemas de esta teoría surgirían al buscar un correlato objetivo al segundo sentido de convicción negativa que hemos señalado. Este punto ya había sido señalado por Brentano cuya crítica al modo aristotélico de entender el juicio como un "unir" o un "separar" es supuesto, sin duda, por Reinach³. Al no "encontrarse" correlato alguno, se pensaba que la negación era algo puramente subjetivo, un modo de relación de la conciencia. Aun cuando en el caso de la convicción negativa de estados de cosas positivos, pueda admitirse que la negación afecta exclusivamente al "lado de la conciencia", la teoría aristotélica - según Reinach - fracasaría a la hora de explicar aquellos casos en que una convicción se dirige a algo negativo. A Reinach le parece evidente que lo negativo a lo que se refiere la convicción positiva del no ser-b de A no es una relación, sino un estado de cosas negativo. En este sentido, una

primera diferencia importante entre los estados de cosas positivos y los negativos estriba en que los primeros pueden, por así decir, ser "leídos" (*abgelesen*) de la realidad. Así, sobre la base de una intuición (sensible o categorial) de un objeto, surge simultáneamente la aprehensión de (y la creencia en) un estado de cosas apropiado. Por el contrario, un estado de cosas negativo nunca puede ser "leído" de la realidad.

Atendiendo, pues, a los dos tipos diferentes de negatividad que encontramos en la esfera del juicio y en la de los estados de cosas nos hallamos ante cuatro posibilidades:

- (1) Convicción positiva de un estado de cosas positivo.
- (2) Convicción negativa de un estado de cosas positivo.
- (3) Convicción positiva de un estado de cosas negativo.
- (4) Convicción negativa de un estado de cosas negativo.

La primera posibilidad es la más frecuente de todas y ha sido en la que nos hemos centrado en el capítulo anterior.

Son (2), (3) y (4), pues, los que merecen el nombre de juicio negativo. Si dirigimos nuestra atención a los supuestos bajo los cuales surgen los juicios negativos de este tipo, encontramos importantes diferencias con respecto a los juicios positivos. Estos supuestos son, según Reinach, de orden psicológico y epistemológico, respectivamente. Veamos, en primer lugar, qué es lo que sucede en el caso de la convicción negativa. Como acabamos de decir, en ella nos encontramos:

(a) *Un supuesto psicológico*, a saber, una "toma de posición" intelectual (conjetura, creencia, duda, pregunta, etc.) referente a un estado de cosas S. Este supuesto es la actitud necesaria para que el juicio tenga lugar.

(b) *Un supuesto epistemológico*: una vez que hemos tomado tal posición, nos dirigimos a un estado de cosas S' que está en conflicto con S. Cuando aprehendemos S' y este conflicto, S aparece ante nosotros de un modo completamente diferente (para el cual Reinach confiesa no tener un término adecuado). El segundo estado de cosas aprehendido, S', está presente ante nosotros en un modo que podemos caracterizar como "evidencia". Cuando captamos el conflicto en el cual el primer estado de cosas está con el segundo, el primero adquiere ante nosotros lo que Reinach denomina una evidencia negativa. Es sobre la base de esta evidencia negativa sobre la que surge en nosotros la correspondiente convicción negativa⁴. Este supuesto de orden epistemológico es el que ha de satisfacer una convicción negativa para adquirir certeza y justificación. Reinach lo denomina el *fundamento* del juicio negativo.

Veamos qué sucede en el caso de la *convicción positiva de estados de cosas negativos*. También aquí, piensa Reinach, son precisos ciertos presupuestos psicológicos y epistemológicos:

(a) *Supuesto psicológico*: en primer lugar, he de dirigir mi interés al estado de cosas negativo en cuanto tal (ponerlo en duda, cuestionarlo, etc.) para así poder efectuar un juicio sobre él. Por consiguiente, al igual que en el caso anterior, hemos de tomar una posición intelectual con respecto al estado de cosas.

(b) *Supuesto epistemológico*: al igual que en el caso (2), la convicción positiva de un estado de cosas negativo presupone la aprehensión de otro estado de cosas. La convicción de que "3 no es menor que 2" sólo puede surgir sobre la base de la aprehensión de que "3 es mayor que 2". Sin embargo, aquí podemos notar ya una diferencia con respecto a la convicción negativa de estados de cosas positivos. Como vimos, en este caso se requería que fuera aprehendido un estado de cosas en contradicción con el estado de

cosas positivo juzgado. En cambio en el caso que ahora nos ocupa el estado de cosas negativo que juzgamos (por ejemplo, el no-ser 2 mayor que 3) está en una conexión necesaria con el estado de cosas positivo contradictorio de tal modo que la subsistencia de uno está inmediatamente vinculada con la subsistencia del otro. Por tanto, la situación es aquí completamente diferente que en el caso anterior:

"Anteriormente el estado de cosas (positivo) al cual se refería la convicción (negativa) era negativamente evidente en el sentido de que estaba en contradicción con el otro estado de cosas positivamente evidente. Ahora el estado de cosas (negativo), al cual se refiere la convicción (positiva) es positivamente evidente, puesto que está en una relación necesaria con el otro estado de cosas positivamente evidente"⁵.

Por último, también sería posible una convicción negativa de un estado de cosas negativo. Aquí el presupuesto psicológico sería - al igual que en los otros casos - una "toma de postura intelectual" ante el estado de cosas negativo en cuestión. El presupuesto epistemológico - al igual que en los otros casos - sería la aprehensión de un estado de cosas positivo que subyace a la convicción negativa. Como en el primer caso, este estado de cosas tiene que estar en conflicto con el estado de cosas juzgado, pero aquí el conflicto es una relación peculiar: los dos estados de cosas son contradictorios.

Resumiendo, podemos decir que

"toda convicción positiva de un estado de cosas positivo o negativo presupone - epistemológicamente - la evidencia positiva de este estado de cosas; toda convicción negativa de un estado de cosas positivo o negativo presupone la evidencia negativa de ese estado de cosas; la evidencia positiva de un estado de cosas negativo, a su vez, la evidencia positiva de un estado de cosas positivo presupone, a su vez, la evidencia positiva de un estado de cosas positivo que está necesariamente unido con él. La evidencia negativa de un estado de cosas positivo o negativo presupone la evidencia de un estado de cosas positivo que está en conflicto con él y que en el caso de la

evidencia negativa de un estado de cosas negativo ambos estados de cosas son entre sí contradictorios"⁶.

2. *La aseveración negativa.*

En el capítulo anterior vimos las principales diferencias entre aseveración y convicción. También tuvimos ocasión de poner de relieve cómo toda aseveración se funda en una convicción. Después de los análisis reflejados en el apartado anterior, Reinach precisa que toda aseveración se funda en una convicción *positiva*. Evidentemente. Si tenemos una convicción negativa acerca de un estado de cosas, ésta ha de convertirse primero en una convicción positiva acerca del estado de cosas contradictorio antes de que una aseveración pueda surgir de ella.

También sabemos ya que en la convicción, al igual que en la aseveración, sólo un estado de cosas puede funcionar como su correlato objetivo. En este punto Reinach señala dos interesantes distinciones entre el modo de dársenos un estado de cosas en la convicción y la forma en que se nos da en la aseveración. En primer lugar, mientras que en la convicción el estado de cosas me es presente, está ante mí, en la aseveración es meramente mentado. En segundo lugar, y conectado con lo anterior, en la convicción el estado de cosas está ante mí, por así decir, "de un golpe". No hay una sucesión de actos de captación de los diversos elementos del estado de cosas, sino un solo acto en el que éste es captado como un todo. En la aseveración pasa algo diferente. Cuando se lleva a cabo se encuentran una serie de actos en los cuales los elementos del estado de cosas son mentados sucesivamente. Dicho con otras palabras, el estado de cosas no es mentado "de golpe", sino que se "construye" sobre una serie de actos sucesivos análogamente a como los elementos de una

melodía se construyen en vivencias auditivas sucesivas. Claro está que estos actos no están uno junto al otro sin ninguna relación.

Al igual que la unidad de los elementos unifica las diferentes vivencias en la audición total de la melodía, así la unidad de los elementos del estado de cosas unifica los actos del mentar en un mentar global de todo el estado de cosas. En este caso el mentar total está gobernado por el momento específico de la aseveración pero lo podía estar por el momento de la pregunta⁷.

Por otra parte, al igual que en la convicción, en la aseveración hemos de distinguir entre juicios positivos y negativos, entre juicios del tipo "A es b" y de la forma "A no es b". Reinach llama la atención acerca de cómo la lógica tradicional ha considerado estos juicios como una aceptación o rechazo, como una aseveración o denegación, como un afirmar o un negar, etc. Piensa que este punto de vista ha pasado por alto el que tanto la convicción positiva como la negativa son ambas convicciones aunque de signo opuesto. Esto es lo que nos permite el incluir a ambas en la clase de los juicios. Sin embargo, ¿qué es lo que tienen en común la aseveración y la denegación que hace que ambas sean juicios?⁸ Esta cuestión no puede ser respondida inmediatamente si no se tienen en cuenta lo siguiente.

En primer lugar, del mismo modo que en la esfera de la convicción, hemos de distinguir dos sentidos que el término "juicio negativo" tiene en el ámbito de la aseveración. Para ello Reinach acude a un ejemplo. Consideremos el juicio "el rey no era enérgico" en dos casos:

(a) en cuanto expresado por un historiador que reacciona contra la opinión de que el rey era enérgico. En este caso, el juicio se dirige contra el juicio positivo contradictorio.

En este caso, la visión tradicional que presenta el juicio negativo como una denegación o rechazo parece plausible,

(b) en cuanto expresado de un modo puramente descriptivo en el curso de la narración histórica. En este caso se trata de una simple descripción. Aquí, a diferencia del primer caso, lo que tenemos es una simple "posición", un "aseverar".

Sin embargo, esta cuestión está lejos de ser evidente. Con el fin de arrojar mayor claridad sobre ella Reinach pasa a analizar el término "no" que, al menos externamente, es lo que diferencia al juicio negativo del positivo.

3. *Los términos sincategoremáticos. Análisis del "no".*

Reinach parte de la constatación del hecho de que no en todas las palabras podemos hacer la distinción entre mentar objetivo (*gegenständliches Meinen*) y objetividad mentada (*gemeintes Gegenständlichen*). Éste es el caso de los términos sincategoremáticos ("y", "no", "pero", "también", etc.). Estas palabras son comprendidos en el curso del uso de las proposiciones sin que seamos capaces de decir que están guiadas por actos de mentar correlatos objetivos. Sin embargo, cuando utilizo estas palabras hay algo más que un mero uso de ellas, pero este "algo más" no es algo mentado por estos términos. Por tanto, ¿qué es lo que realmente corresponde a estas expresiones "sin objeto"?⁹

Reinach restringe sus análisis a los términos sincategoremáticos "y" y "no". Aunque nuestro interés se centra en el análisis del término "no", puede ser útil esbozar las líneas básicas de la interpretación de la palabra "y".

⁹Si digo: 'A y B son c' me refiero como sujetos a A y a B, pero no a un 'y'. A pesar de ello, con el referirme a A y a B no se agota todo lo que aquí

tiene lugar. A y B no son sólo mentados, sino que, al mismo tiempo, están *unidos* el uno al otro. A este unir es aquello a lo que el 'y' corresponde. El 'y', por tanto, une, conecta¹⁰.

En primer lugar, resulta claro que la función principal de este término es la de conectar. Ahora bien, de esta función de "unir" o "conectar" que adscribimos al término "y" hay que distinguir muy cuidadosamente aquello que se constituye ante nosotros en el acto de unión, a saber, la "totalidad" o "todo" "hecho" de A y B. Éste no es ni una totalidad espacial ni un todo temporal. De hecho, los objetos más heterogéneos pueden ser unidos mediante el "y".

Al igual que al término "y", al término "no" no le corresponde objetividad alguna. Se trata también de un término sincategoremático. Sin embargo, existe una diferencia importante con respecto a la función de unir realizada por el término "y". Mientras que a ésta le corresponde tener al menos dos cosas que unir, la función de negar se ejerce en una objetividad sola.

"Su lugar puede determinarse exactamente. Ni A ni b pueden ser negados, sino sólo el *ser-b de A*: en nuestro ejemplo la función de negación se dirige especialmente al 'es' y mediante él, al mismo tiempo, a todo el estado de cosas que es constituido, articulado y formado en el juicio *A es b*"¹¹.

Al igual que en el caso anterior, también aquí hemos de distinguir entre la función, aquello en lo cual ésta se ejerce y lo que surge en el curso de esta actividad. En este caso la función de negación se refiere al "es" y, de este modo, surge el estado de cosas negativo. Dicho con otras palabras, esta función negativa que corresponde al "no" se dirige al elemento del estado de cosas que se expresa en el "es". Este "es" es negado y se convierte en un "no es". De este modo, el estado de cosas negativo surge por medio de la negación.

Evidentemente, no nos encontramos estados de cosas negativos en el curso normal de nuestro pensamiento, sino que se "constituyen" para nosotros y quedan, por así decir, a nuestra disposición para que podamos volver a hacernoslos presentes y aprehenderlos como aquello que se constituyó para nosotros mediante actos de negación.

Ahora bien, la expresión "constitución" de un estado de cosas negativo no ha de ser malinterpretada. No se trata, según Reinach, de una suerte de "producción" o creación de los estados de cosas. Ya sabemos que para este autor los estados de cosas negativos subsisten exactamente del mismo modo que los positivos, esto es, independientemente de toda conciencia que los capte. Los estados de cosas juzgados son "puestos" en actos de aseverar. En este sentido decimos que los estados de cosas positivos se "construyen" (*aufbauen*) en actos del mentar objetivo. Por su parte, los estados de cosas negativos requieren para su "construcción" que ciertos elementos mentados sean negados. En resumen "constitución" significa aquí: "no que los estados de cosas en sí mismos son creados mediante la función de la negación, sino que, por medio de esta función, se construyen en y para el mentar"¹². El mentar, pues, podríamos decir "pone de relieve" los estados de cosas negativos, los cuales subsisten con independencia de este mentar.

* * *

Los análisis anteriores han puesto de manifiesto el desacuerdo de Reinach con aquellas teorías del juicio que sostienen que éste no es otra cosa más que un unir o separar y que, en concreto, la esencia del juicio negativo no es sino "denegar". Reinach ve confirmado este desacuerdo en los análisis desarrollados acerca de las funciones desempeñadas por los términos sincategoremáticos. No es verdad, pues, que el negar sea

lo específicamente característico del juicio negativo. Hay formaciones en las cuales sucede esto sin que por ello sean juicios. Así cuando al juicio "A no es b" replico diciendo "dudo mucho que A no sea b", en este caso hay ciertamente una negación, pero no podemos hablar seriamente de la presencia del juicio "A no es B", el cual es revocado en la segunda parte de la frase. Aquí falta justamente aquel momento que caracteriza a todo juicio (positivo y negativo), a saber, el momento de la aseveración. Lo mismo sucedería con ejemplos como "¿A no es b?", "Supongamos que A no fuera b..."

Por tanto, para Reinach no hay actos de "afirmar" o "denegar". Tanto los juicios positivos como los negativos son "aseveraciones". Lo que sucede es que los primeros son aseveraciones en las cuales no existe ninguna función de negación (como lo demuestra la ausencia del término "no" en su formulación lingüística), mientras que en los juicios negativos

"el aseverar se dirige a un estado de cosas negativo que se constituye en la función de negación. Esta función de negación es la que hace que el juicio negativo sea juicio *negativo*. El momento de la aseveración es el responsable de que el juicio negativo sea un *juicio*"¹³

4. *La lógica del énfasis*

Lo dicho hasta ahora acerca del juicio negativo se ha referido al juicio negativo simple, pero ¿qué sucede con el juicio negativo polémico, estos es, con el juicio negativo que va dirigido contra un juicio positivo, cuando, por ejemplo, a una persona que ha aseverado el ser-b de A le respondo con el juicio "No. A no es b"?

En los juicios polémicos salta a la vista la presencia de un énfasis especial. Sería muy superficial pretender relegar este énfasis a la esfera puramente lingüística. Ciertamente,

hay también un énfasis que se refiere a las palabras y que se expresa en las diferencias de entonación o de impresión. Pero éste no es sino la traducción o expresión de un énfasis lógicamente significativo que es el que aquí nos interesa.

En el caso del negar enfático simple Reinach destaca que aquello que en este caso es acentuado es la negatividad del estado de cosas negativo constituido en el ejercicio de la función negativa. Ahora bien,

"todos estos juicios que portan un énfasis presuponen algo contra lo cual se dirige el énfasis. La negación enfática se dirige necesariamente contra otro juicio contradictorio o contra una proposición contradictoria, que es rechazada por el sujeto juzgante"¹⁴

Por tanto, el juicio negativo polémico se distingue del positivo en dos aspectos: en primer lugar, en que supone un juicio positivo contradictorio (o una proposición positiva contradictoria) contra el cual se dirige el que juzga polémicamente y que rechaza, y, en segundo lugar, en que el énfasis se encuentra en la función negativa mediante la cual es puesto de relieve el carácter negativo del estado de cosas en oposición al correspondiente estado de cosas positivo.

Por consiguiente, de lo anterior se sigue que el rechazo va dirigido contra el juicio positivo contradictorio, mientras que el énfasis se dirige contra el estado de cosas negativo "puesto" en la aseveración.

Por último, es preciso señalar que la distinción entre juicio simple y juicio polémico también se puede efectuar en los juicios positivos. Así, al juicio simple "A es b" le puede corresponder el juicio positivo polémico "A *es* b", que se dirige contra un juicio negativo contradictorio o contra una proposición negativa contradictoria mediante el énfasis del *es*, el cual acentúa la positividad del estado de cosas.

En cualquier caso, la significación del "no" no se agota dando expresión a una función de negar. Hay otro tipo de función que puede estar vinculada con el "no" que, no obstante, no convierte al juicio en negativo. Consideremos los juicios "A no es B" y "A no es B, sino C". Podríamos decir que la diferencia que existe entre ellos reside en que en el primer caso el "no" se dirige a la cópula y en el segundo al elemento predicado, a "B". Sin embargo, esta descripción no es del todo satisfactoria, puesto que, como hemos visto con anterioridad, es imposible que exista algo así como "objetos negativos".

A estos juicios no se les puede llamar juicios negativos, ya que en ellos no hay un negar ni es aseverado un estado de cosas negativo. Lo único que tiene lugar es el rechazo de un elemento del estado de cosas. En el juicio "A no es B, sino C" es aseverado un estado de cosas positivo, a saber, "el ser C de A".

5. *El lugar de la negación.*

Uno de los problemas clásicos con respecto al juicio negativo es el del lugar de la negación. ¿Es ésta una "relación real" o algo "meramente subjetivo"? A una pregunta tan equívoca como esta no se puede responder con dos palabras. Reinach reitera que es preciso distinguir entre la negatividad en el "lado de la conciencia" (aspecto subjetivo de la negación) y la negatividad en el "lado objetivo" (aspecto objetivo de la negación). En ambos "lados" podemos hablar de una negatividad. Así, hemos visto anteriormente como en el "lado de la conciencia" puede haber convicciones y aseveraciones negativas. Pero, junto a las convicciones negativas, podemos encontrarnos con convicciones positivas de estados de cosas negativos. De este modo, hemos considerado cómo en la función de

negación se constituyen estados de cosas negativos a los cuales se dirige la aseveración. En este caso hablamos de negatividad, pero en el "lado objetivo" del juicio.

No obstante, la "subjetividad" de la negación que acabamos de poner de manifiesto ha sido tradicionalmente malinterpretada. Dado que lo negativo (un estado de cosas negativo) puede ser el correlato objetivo de una convicción o de una aseveración, se ha pensado que se trataba de algo que dependía esencialmente de la conciencia y que, por tanto, no tenía un ser objetivo, autónomo.

Ciertamente, en el juicio negativo no es "puesta" ninguna relación real. Pero es que esto tampoco sucede en los juicios positivos. Una vez más hay que recordar, piensa Reinach, que tanto los juicios positivos como los negativos se refieren a estados de cosas y no a relaciones. Estos estados de cosas se dividen en positivos y negativos y ambos, a su vez, en subsistentes y no subsistentes. Como afirma Reinach

"Si un estado de cosas subsiste, entonces su subsistencia es independiente de toda conciencia. No hay ninguna justificación para explicar los estados de cosas negativos como dependientes de la conciencia"¹⁵.

Por consiguiente, negar *por principio* que la subsistencia de los estados de cosas es objetiva constituye para Reinach el punto de partida del escepticismo absoluto, pues los estados de cosas son aquello que es conocido y juzgado. Hay, pues, una conexión *a priori* entre la subsistencia de los estados de cosas positivos y la de los negativos tal como es expresada por los principios fundamentales de la lógica.

Otra dirección en la que se puede discutir la cuestión del lugar de la negación es la consideración, mantenida por algunos lógicos, de que en el juicio negativo la negación no afecta a la cópula, sino que se refiere al predicado. Con predicado en el juicio "A no es B" no se comprende el "ser-B", sino el "B" mismo. Reinach tiene esta concepción por totalmente errónea. Su inconsistencia se muestra, sobre todo, en la esfera de la convicción. Si sobre la base de haber aprehendido el ser-roja de una rosa, aprehendo su no-ser amarilla y mi convicción se refiere a este estado de cosas, aquí no tenemos ni una función ni un "no" que pudiera confirmarse en un predicado o en una cópula, sino que la situación es mucho más sencilla. En este caso aprehendemos simplemente un estado de cosas negativo. Como vimos anteriormente, es sólo en la esfera de la aseveración donde puede aparecer una función de negación. Pero en este caso la negación se refiere al "es" y no al "B". Ello es más claro en los juicios del tipo "A no es B, sino C" donde, como pusimos de manifiesto, el elemento predicado es "afectado", pero esta "afección" no es un negar, sino un, por así decir, "arrinconar".

Una vez que nos hemos dado cuenta de que la función negativa sólo puede referirse a la cópula no tiene sentido hablar de "juicios limitativos" o "proposiciones infinitas" en los que supuestos objetos negativos funcionarían como predicados o sujetos de juicios positivos: "la rosa es no-roja" o "los no-fumadores viven más y mejor", etc. No hay que dejar engañarse por las expresiones lingüísticas. Ya hemos visto que no tiene sentido hablar de objetos negativos. Aquello que admite la positividad y negatividad son exclusivamente los estados de cosas. En los dos ejemplos que acabamos de mencionar son estados de cosas, y no objetos, los que son negados. Lo que sucede es que estos juicios han experimentado una modificación en su sujeto o en su predicado.

6. *¿Presupone un juicio negativo siempre un juicio positivo, realizado o intentado, que es rechazado?*

Otra cuestión que puede plantearse a la hora de estudiar la esencia del juicio negativo es si éste presupone siempre un juicio positivo, explícitamente llevado a cabo o, al menos, intentado, el cual es rechazado. Esta era en esencia la posición de Sigwart, Erdmann y Maier para los cuales la "significación propia de la negación" no era sino "el rechazo del correspondiente juicio positivo"¹⁶. Reinach piensa que en este tipo de consideraciones están mezclados elementos verdaderos y elementos falsos de todo género.

Este punto puede interpretarse de dos modos:

(1) Puede pensarse en la afirmación de Reinach de que toda convicción positiva o negativa de un estado de cosas negativo presupone la aprehensión de un estado de cosas positivo. Sin embargo, aquí no se habla de la presuposición de un juicio positivo, pues la aprehensión de un estado de cosas positivo es bien distinta de la convicción que sobre él surge.

(2) Puede pensarse que tanto la convicción negativa como la convicción positiva de un estado de cosas negativo tienen a ciertas tomas de postura intelectuales como presupuestos de orden psicológico. Pero sólo en la convicción negativa se dirige ésta a un estado de cosas positivo. Además esta toma de postura puede ser una convicción (por tanto, un juicio sobre el estado de cosas positivo), una conjetura, una duda, etc.

En resumen, Reinach considera que la tesis de que todo juicio negativo presupone un juicio positivo ha de ser restringida sólo a un caso, el de la convicción negativa, e incluso en este caso no es necesario aplicarlo. De todas formas, lo que es rechazado absolutamente es la consideración del juicio negativo como un juicio acerca de un juicio

positivo explícitamente llevado a cabo o, al menos, intentado. Como hemos visto, la convicción negativa no se dirige a un juicio, sino a un estado de cosas¹⁷.

Esto último nos revela el desplazamiento que a veces se ha efectuado de la esfera de la convicción a la de la aseveración. En esta última vimos como existían juicios negativos (los juicios negativos polémicos) que estaban dirigidos contra juicios positivos contradictorios y que eran rechazados. Aunque en este caso tengamos razones para decir que el juicio negativo presupone un juicio positivo contra el que se dirige, no podemos pasar por alto que el correlato objetivo del juicio negativo es también el estado de cosas positivo. Por tanto, la tesis de que el juicio negativo presupone un juicio positivo que es rechazado es restringida por Reinach *exclusivamente* al caso de la aseveración negativa *polémica*. Incluso en este caso no se trata de nada peculiar al juicio negativo, puesto que también hay *juicios positivos* polémicos en un sentido correspondiente¹⁸.

7. *La crítica de Ingarden.*

Dentro del esfuerzo por diferenciar los estados de cosas de los objetos, hemos visto cómo Reinach considera que aquellos pueden admitir las notas de positividad y negatividad mientras que estos últimos no. Así, pues, es posible un estado de cosas negativo y contradictorio, mientras que no es posible un objeto negativo y contradictorio. Utilizando el hallazgo ontológico de estas objetividades estructurales y dentro de una teoría de la verdad como adecuación, el juicio negativo se diferenciaría del positivo en que la aseveración es allí dirigida al estado de cosas constituido en la forma de la negación. Dicho más brevemente: un juicio negativo es aquel que se dirige a, que tiene como correlato

objetivo, un estado de cosas negativo. Ambos juicios, el positivo y el negativo, presentan el momento de la aseveración (por eso son juicios) pero se refieren a estados de cosas muy distintos.

Por tanto, la negatividad no sólo afecta al lado de la conciencia sino que también tiene cabida en el lado objetivo. Aquello a lo que se refiere, por ejemplo, la convicción positiva del no-ser-b de A no es ni un objeto, ni una relación, sino un estado de cosas negativo. Junto al ser-b de A hay un no-ser b de A. Los estados de cosas negativos existirían, piensa Reinach, en el mismo sentido y exactamente con la misma objetividad que los estados de cosas positivos y estarían coordinados unos con los otros.

Es justamente esta igualdad entre el modo de ser de los estados de cosas positivos y el de los negativos el eje fundamental de la crítica de uno de los alumnos de Adolf Reinach, a saber, Roman Ingarden¹⁹. El punto de partida del fenomenólogo polaco es la cuestión de si a toda proposición enunciativa le corresponde un determinado estado de cosas que subsiste autónomamente o, viceversa, si a todo estado de cosas que existe autónomamente le corresponde una determinada proposición enunciativa. Ingarden reconoce que entre las proposiciones enunciativas y sus correlatos puramente intencionales existe, ciertamente, una relación. Por el contrario no existe siempre entre estas proposiciones y los estados de cosas que subsisten autónomamente. Ello lo mostraría, por ejemplo, la existencia de las proposiciones falsas y de los cuasi-juicios de las obras de arte literarias.

Ingarden echa de menos en Husserl, Reinach y los demás fenomenólogos, una distinción clara entre estados de cosas "puramente intencionales" y aquellos que tienen una autonomía ontológica frente a la conciencia²⁰. Los primeros se caracterizan por tener su razón de ser en la proposición correspondiente, con lo cual pertenecen esencialmente a ella como su correlato. En ellos podríamos distinguir entre su contenido, su estructura

intencional y su modo de ser. Por lo que se refiere al carácter del ser del contenido puramente intencional es uno u otro según el tipo de proposición de la que se trate. Además, el contenido del correlato intencional del juicio "esta rosa es roja" presenta el carácter de un modo de ser al cual llamamos realidad, mientras que en el juicio "las diagonales de un cuadrado se cortan en un ángulo recto" es reemplazado por el carácter del ser ideal.

Por su parte, los estados de cosas cuyo ser "sobrepasa", por así decir, la correlación intencional, existen en una esfera ontológica independiente de la proposición, tienen su "lugar ontológico" en el objeto mismo que aparece como su elemento-sujeto y son descubiertos por nosotros en el juicio. Asimismo, para existir han de cumplir una serie de condiciones que no obligan a los estados de cosas puramente intencionales. No solamente han de ajustarse a las leyes que se refieren a la constitución de toda objetividad, sino también a todas aquellas que dominan en la región objetiva a la que pertenece su elemento sujeto. A esto se añade que, si se trata de estados de cosas que se dan en un mundo contingente y fácticamente existente, deben cumplir las condiciones que expresan las leyes empíricas. Por otra parte, mientras que por razones ontológico-formales no es posible que un estado de cosas contenga elementos contradictorios entre sí, sí que lo es en los estados de cosas puramente intencionales²¹.

Pero volvamos al problema de los estados de cosas negativos. Una de las razones que parecen existir para admitir la existencia de estas entidades es el que serían la garantía de los principios ontológicos de contradicción y de tercero excluido. Así, en su versión ontológica, el principio de contradicción no afirmarí a otra cosa sino que dos estados de cosas del tipo "ser-b de A" y "no-ser b de A" no pueden subsistir al mismo tiempo, o que si no subsiste el estado de cosas positivo, entonces subsiste el negativo. Ingarden cuestiona

que sea precisamente la subsistencia de estados de cosas negativos el garante de la validez de estos principios. Al contrario, piensa, que cuando se admite que los estados de cosas negativos no subsisten autónomamente es cuando estos principios alcanzan claridad plena.

Como decíamos al inicio de este apartado, la crítica ingardeniana va dirigida fundamentalmente contra la equiparación del modo de ser de los estados de cosas positivos y negativos. Si éstos subsistieran del mismo modo que aquellos, llegaríamos, piensa Ingarden, a una serie de consecuencias absurdas, por ejemplo, a que el "ámbito ontológico" de todo objeto se dividiera en dos esferas: la esfera de los estados de cosas positivos que en él se fundan (en definitiva, lo que un objeto *es*) y la esfera de todos los posibles estados de cosas negativos con respecto a todo aquello que el objeto no *es*. De este modo los objetos estarían caracterizados tanto por lo que es como por lo que no es.

Ingarden²² considera que esta equiparación de los modos de ser de los estados de cosas positivos y negativos es insostenible, porque, en última instancia, conduce a la tesis de que el ser es lo mismo que el no ser. Con esto no se quiere decir que los estados de cosas negativos posean algún tipo de entidad, sino que la solución habría que buscarla en un punto medio: si los estados de cosas negativos subsisten, su subsistir ha de ser muy diferente del de los positivos.

"Aquí se descubre la 'positividad' del 'ser' (es decir de aquello que existe en un modo autónomo), su 'presencialidad' (*Selbstgegenwart*), su 'plenitud' en contraposición a la 'vaciedad', a la 'carencia' del 'no-ser'"²³.

El "de no-hierro" (o "no-ser-hierro) de este papel, por ejemplo, no es más que un producto intencional que es en su ser relativo a la operación subjetiva del negar. Ciertamente está relacionado con algo positivo, pero es algo determinado en sí sólo

aparentemente; tiene su fundamento en la totalidad de los estados de cosas positivos que existen en un objeto y en el acto del conocimiento del sujeto que concibe el objeto y que rechaza el momento correspondiente. El hecho de que este papel sea blanco da lugar a que el pensamiento esboce una infinidad de estados de cosas negativos: no es negro, no es amarillo, no es rojo, etc.²⁴

Por otra parte, como se recordará, Reinach había puesto de manifiesto que, a pesar de que los estados de cosas positivos y negativos subsisten en el mismo sentido, los segundos no podían ser "leídos" (*abgelesen*) simplemente de la realidad. Para aprehender un estado de cosas negativo era preciso la aprehensión previa de un estado de cosas positivo y ver que con éste está unido necesariamente un estado de cosas negativo. De este modo, el estado de cosas negativo se hace evidente positivamente, pero, según Ingarden, quedaría sin explicar la diferencia en el modo de ser de los estados de cosas negativos con respecto a los positivos.

Según Reinach, los estados de cosas negativos eran "constituidos" o surgían por medio de la función de negación de la cópula. "Constitución" no significa aquí "producción" por esta función, sino que se "construyen" (*aufbauen*) en y para el mentar por medio de la negación. Con la utilización del término "aufbauen" Reinach pretendía eliminar todo aquello que sugiriera que lo que es *aufgebaut* en el enunciado por la palabra "no" pierde independencia ontológica de la conciencia. Los estados de cosas (positivos y negativos) subsisten con independencia de la conciencia independientemente de si los aprehendemos, los pensamos, etc. Lo que sucedería es que para que los estados de cosas negativos sean accesibles al pensamiento ha de ser ejercida la función de negación expresada por la palabra "no". Por tanto, lo que hace esta función es *descubrir* a la conciencia lo que en el objeto en que juzgamos subsiste.

Las cuestiones que Ingarden plantea son ¿por qué es indispensable este descubrimiento en un estado de cosas negativo y no en uno positivo? ¿Por qué esta operación "ensambladora" es necesaria solamente en el caso de los estados de cosas negativos? Si los estados de cosas negativos existieran del mismo modo que los positivos, es incomprensible por qué no se pueden "leer" (*ablesen*) de la realidad de la misma manera que los positivos? ¿Cómo se llevaría a cabo este *aufbauen* por medio de la función de la negación?

La conclusión de Ingarden es que los estados de cosas negativos no están existencialmente en el mismo nivel que los positivos. Pero tampoco son meros entes de razón, porque que algo no posea una determinada característica es también un hecho, pero diferente de un hecho positivo. Son como "sombras" que, por así decir, se encuentran tras el objeto tan pronto como un foco luminoso se dirige a él²⁵. Mediante los estados de cosas negativos el sujeto completa su conocimiento del objeto. En palabras del propio Ingarden, los estados de cosas negativos

"son suscitados y determinados, por un lado, por la subsistencia de los correspondientes estados de cosas positivos y, por otro lado, por un sujeto cognoscitivo que está interesado por un determinado ámbito de determinaciones materiales (...) El sujeto completa intencionalmente al objeto mediante estados de cosas negativos en los cuales es puesta de relieve la separación de ciertas determinaciones materiales del objeto"²⁶.

Los estados de cosas negativos tienen, pues, un doble fundamento ontológico: por un lado, la totalidad de los estados de cosas positivos fundados en un objeto y que excluyen una serie de propiedades como ajenas al "ámbito ontológico" de este objeto (no habría estados de cosas negativos, si no hubiera una esfera de propiedades imposibles de ser concretadas en uno y el mismo objeto) y, por otro lado, el acto de conocimiento del sujeto que capta el objeto y rechaza que ciertas propiedades o momentos se den en el objeto²⁷.

Si no hubiera el interés cognoscitivo del sujeto y si éste no llevara a cabo una función enunciativa, no habría estados de cosas negativos. En este sentido, y sólo en este sentido, piensa el fenomenólogo polaco, puede hablarse de estas entidades como "entia rationis". Sin embargo, como hemos visto, tienen un *fundamentum in re* aunque son "diseñados" por el pensamiento. Por el contrario, los correlatos puramente intencionales de las proposiciones son puros *entia rationis sine fundamento in re* y sólo *cum fundamentu in intellectu*, como sucede en los "cuasi-juicios" de las obras literarias²⁸. En resumen, para Ingarden aquello que existe en sentido propio, esto es, con independencia de la actividad intelectual del sujeto, no son los estados de cosas negativos, sino su *fundamentum in re*, a saber, las cosas y sus propiedades.

Hasta aquí la posición de Ingarden acerca del carácter intencional de los estados de cosas negativos. A nuestro juicio, una lectura apresurada de las difíciles páginas de *La polémica acerca de la existencia del mundo* en las que se aborda la cuestión de la subsistencia o no subsistencia de los estados de cosas negativos podría suscitar la impresión de que éstos no son para el fenomenólogo polaco sino *meros* productos intencionales de actos contingentes de un sujeto cognoscente. Ciertamente, se trata de entidades intencionales, pero, como insinuábamos al final del párrafo anterior, podemos hablar de una cierta "gradación" o "diferencia" en el carácter de intencionales de estas entidades. Mientras que los estados de cosas que constituyen los correlatos de los juicios contenidos en una obra de arte no parecen tener una subsistencia independiente de los actos creativos del literato, no tenemos la impresión de que los estados de cosas negativos sean meras "creaciones" de un sujeto. El "ser-enjuto de Don Quijote" es un estado de cosas cuya subsistencia depende del juicio de Cervantes "Don Quijote es enjuto". Sin embargo, los estados de cosas

negativos - como acertadamente ponía de relieve Ingarden - tienen un cierto anclaje en la realidad, "son suscitados por los correspondientes estados de cosas positivos". No son, pues, creaciones arbitrarias de un sujeto.

Por consiguiente, los estados de cosas negativos ocuparían, según Ingarden, un lugar intermedio entre la autonomía ontológica de los estados de cosas positivos y el carácter de "meros" productos intencionales de los estados de cosas puramente intencionales de, por ejemplo, los "cuasi-juicios" contenidos en una obra de arte literaria²⁹.

* * *

Antes de concluir este capítulo dedicado al difícil problema de los estados de cosas negativos quisiera referirme, en primer lugar, a una objeción que se suele hacer con respecto a la subsistencia de este tipo de objetividades y, en segundo lugar, al problema que, a mi juicio, subyace en esta cuestión.

Se ha solido decir que si se acepta la subsistencia de estados de cosas negativos, nos veríamos abocados a sostener que subsisten una infinitud de éstos. Así, por ejemplo, el no-ser-rojo de este papel", su "no-ser azul", su "no-ser de mantequilla", su "no-ser de hormigón", su "no-ser de hierro" y así *ad infinitum*. O, por ejemplo, habría infinitos estados de cosas que se desprenderían de todo estado de cosas conocido con evidencia: "Si sé que es verdad que yo soy, yo sé también que es verdad que es verdad que yo soy y así *ad infinitum*. El resultado último sería una "superpoblación platónica" de estados de cosas que habría que solucionar recurriendo a la "navaja de Occam". Por el contrario, como señala Barry Smith, en el *Tractatus* de Wittgenstein nos encontraríamos con una teoría de la verdad libre de las connotaciones platónicas que existirían en Reinach.

Prescindiendo de que calificar a un autor de "platónico" no tiene por qué constituir una suerte de "insulto filosófico", y de que, evidentemente, los estados de cosas negativos, por ejemplo, el no ser un oso panda del autor de este trabajo, no tiene el mismo estatuto ontológico que el ser un hombre del autor de esta tesis, podríamos preguntarnos por la razón última del temor a admitir una infinitud de estados de cosas y si no sucede, más bien, que aquellos estados de cosas a los que se refieren los juicios verdaderos, subsisten autónomamente con respecto a éstos.

En cualquier caso, pienso que el problema de los estados de cosas negativos, aunque parezca moderno en su formulación, apunta a una "vieja" y debatida cuestión, a saber, el estatuto ontológico de las negaciones. Por lo que acabo de exponer, resulta difícil pensar que un estado de cosas negativo, una objetividad estructural que expresa la carencia o falta de una propiedad en un objeto sea una creación arbitraria del sujeto. Con ello no pretendo decir que la actividad subjetiva no desempeñe un papel importante en la formulación de estos estados de cosas pero, en mi opinión, la cuestión que aquí ha de debatirse es la del tipo de "anclaje" en la realidad que tiene un estado de cosas negativo. ¿Hasta qué punto una objetividad de este tipo tiene por fundamento *in re* el hecho de que una cierta determinación positiva no esté dada en un objeto?³⁰

Toda esta cuestión pone de relieve la necesidad de examinar el objeto en el que se funda el estado de cosas para determinar la subsistencia o no subsistencia de éste. Así, por ejemplo, sólo si conocemos qué es la culpa podremos afirmar que el estado de cosas que constituye el correlato objetivo del juicio "la culpa presupone libertad" subsiste o no³¹. Por consiguiente, el objeto se constituye en criterio para saber cuando subsiste o no un estado de cosas³². Desarrollaré esta afirmación en los dos próximos capítulos.

Notas

1. REINACH, A., "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 109. Tómese aquí "increencia" en el sentido literal de no-creencia en un estado de cosas (*disbelief* en inglés), prescindiendo de las connotaciones de incredulidad religiosa que éste término tiene en castellano.
2. Los términos técnicos utilizados por Reinach son *Überzeugungszuwendung* para la convicción positiva y *Überzeugungsabwendung* para la convicción negativa.
3. En su conocida conferencia "Sobre el concepto de verdad", pronunciada el 27 de marzo de 1889 ante la Sociedad filosófica de Viena y reproducida en el volumen *Wahrheit und Evidenz*, BRENTANO señala las dificultades de la concepción aristotélica del juicio como "unión" y "separación" y de la verdad de éste como adecuación a la realidad en lo que se refiere especialmente al juicio negativo. La cuestión básica es la siguiente: ¿cuál es el correlato objetivo de un juicio negativo verdadero? "Wenn die Wahrheit: 'es gibt keinen Drachen' in einer Übereinstimmung zwischen meinem Urteil und einem Dinge bestände, welches sollte dann dieses Ding sein?" (BRENTANO, F., op. cit., Nr. 41); BRENTANO llega a la conclusión de que en todos los juicios negativos "(...) jene Relation der Übereinstimmung zwischen Urteil und Realität, die angeblich zu jedem wahren Urteil gehören würde, nicht vorhanden ist" (op.cit., Nr. 43).
4. REINACH, A., op.cit., p. 123. J. DUBOIS (*Judgement and Sachverhalt. An Introduction of Adolf Reinach's Phenomenology*, p. 50, nota 42) critica que Reinach considere como ocurriendo simultáneamente la aprehensión del estado de cosas contradictorio y la captación de esta contradicción. Esto sería particularmente verdad cuando hay un lapso de tiempo entre la aprehensión del estado de cosas originario y la aprehensión del estado de cosas contradictorio. Por su parte, DAUBERT pensaba que la captación del "conflicto" entre dos estados de cosas no es un juicio negativo sino un conocimiento del conflicto. (Cf. SCHUHMANN, K., "Johannes Dauberts Kritik der 'Theorie des negativen Urteils' von Adolf Reinach", pp. 232-233).
5. REINACH, A., op.cit., p. 124.
6. REINACH, A., op.cit., p. 125.
7. REINACH, A., op.cit., p. 126.
8. REINACH, a., op. cit., p. 127.
9. Ya HUSSERL, el maestro de Reinach, había reflexionado sobre estos términos tanto en la *Filosofía de la Aritmética* como en la sexta *Investigación lógica*. En esta última obra, el fundador del método fenomenológico pone de relieve cómo hay una serie de palabras "formales" que aluden a determinadas partes de las significaciones. Se trata de palabras como *el, un, algunos, muchos, pocos, dos, es, no, que, y, o*, etc. Dentro del ideal del cumplimiento perfectamente adecuado formulado en el capítulo III de esta misma sexta investigación, HUSSERL se pregunta qué clase de elementos son aquellos a los que se refieren estas palabras. En este sentido, llega a la conclusión de que se trata de elementos

de la significación para los cuales no existe un correlato objetivo en la esfera de los objetos reales, "lo cual sólo quiere decir en la esfera de los *objetos de una posible percepción sensible*" (*Investigaciones lógicas*, p. 611). Esto no quiere decir que el origen de estas categorías sea la percepción interna. Lo que HUSSERL sostiene es la necesidad de ampliar el concepto de intuición y distinguir en ésta entre intuición sensible e intuición categorial. De este modo, "y" constituye una forma categorial sintáctica (cf. sexta *Investigación lógica*, especialmente el capítulo vi).

10. REINACH, A., op.cit., p. 128.

11. REINACH, A., op.cit., p. 130.

12. REINACH, A., op. cit., p. 131

13. REINACH, A., op.cit., p. 132.

14. REINACH, A., op.cit., p. 133.

15. REINACH, A., op.cit., p. 137.

16. SIGWART, C., *Logik*, p. 123, 151; ERDMANN, B., *Logische Elementarslehre*, p. 504, 505; MAIER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 272; HÜBENER, W., "Negation als ontologisches Erkenntnismittel", p. 134 señala que el último Husserl se enmarca dentro de esta tradición cuando sostiene que el "ichliche Negieren" es un "Außergeltungsetzen" o una "Ungültigkeitserklärung", que se dirige 'entweder gegen eine vorangegangene Gültigkeitserklärung oder gegen eine bloße Neigung zu einer solchen wendet'" (Cf. *Erfahrung und Urteil*, p. 352)

17. "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 139.

18. Cf. REINACH, A., op.cit., p. 139, nota.

19. La posición de Ingarden con respecto a los estados de cosas positivos se encuentra fundamentalmente en el § 53 de su *Der Streit um die Existenz der Welt*.

20. INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*, pp. 134-135.

21. Cf. INGARDEN, R., op.cit., §§ 21 y 22.

22. Cf. INGARDEN, R., *Der Streit um die Existenz der Welt*, p. 295ss.

23. INGARDEN, R., op.cit., p. 295.

24. Puede resultar curiosa la proximidad que estos análisis de INGARDEN guardan con algunos aspectos de la discusión del concepto de *omnitudo realitatis*, por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura* de KANT (Cf. *Crítica de la razón pura*, A574/B602 - A576/B604).

Aunque puedan percibirse ciertas "resonancias" de los análisis kantianos en las consideraciones de Ingarden, salta a la vista que los enfoques de ambos autores son claramente distintos. Mientras que Kant aborda la cuestión desde una óptica claramente

trascendental, Ingarden se sitúa, más bien, en una perspectiva realista. Esto puede observarse, a mi juicio, en lo que cada uno de los dos autores entiende por el "sustrato" de - si se me permite utilizar la expresión - de los estados de cosas negativos. Mientras que para Kant se trata de un sustrato *trascendental*, para el fenomenólogo polaco el fundamento último de los múltiples estados de cosas negativos es, por así decir, doble: una operación subjetiva del, pero también la totalidad de los estados de cosas positivos que existen en el objeto.

25. INGARDEN, R., op.cit., p. 308.

26. INGARDEN, R., op.cit., p. 308.

27. Cf. INGARDEN, R., op.cit., p. 311.

28. Ibid.

29. El concepto de "cuasi-juicio" tiene como trasfondo la distinción, llevada a cabo por Pfänder, entre las dos funciones de la cópula: la función aseverativa y la función relacional. El "cuasi" se refiere a una modificación de la función aseverativa que, por un lado, se opone al juicio categórico y a su simple función categórica incondicionada y, por otra parte, a la "modificación de neutralidad" o la privación completa de función aseverativa. Sobre este punto cf. INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*, p. 187.

30. A este punto se refiere MILLAN PUELLES en su *Teoría del objeto puro*, pp. 518-519.

31. Además, en este caso, el conocimiento de ese "qué" que es la culpa hace posible también que reconozcamos el carácter necesario del estado de cosas. Como veremos en los capítulos siguientes, la explicación reside en el tipo de ser de este "qué".

32. Esta idea de la fundación de los estados de cosas en los objetos recorre todo el tratamiento ingardeniano de los estados de cosas. Cf., por ejemplo, *Der Streit um die Existenz der Welt*, p. 290.

PARTE TERCERA
LAS ESENCIAS NECESARIAS COMO EL FUNDAMENTO ÚLTIMO DE LOS
ESTADOS DE COSAS ESENCIALMENTE NECESARIOS

CAPITULO V
LOS ESTADOS DE COSAS ESENCIALMENTE NECESARIOS.

1. *La diferencia entre modalidades psicológicas, lógicas y ontológicas.*

En el capítulo segundo de nuestro trabajo nos referimos a las tres funciones que la cópula puede ejercer. Como se recordará, allí nos referíamos a (1) la *función de referencia*, mediante la cual la cópula, a través del concepto predicado, relaciona la determinación mentada con éste al objeto mentado por el concepto sujeto; (2) la *función ontológica* como "posición" del estado de cosas y (3) la *función aseverativa*. Esta última función es la responsable de que el juicio sea un juicio y no un mero pensamiento. Ahora bien, cabe que esta fuerza aseverativa o "peso lógico" disminuya o aumente. Pues bien, las *modalidades lógicas* del juicio se refieren a esta función aseverativa de la cópula¹. De este modo, existe toda una escala que va desde el juicio problemático al juicio apodíctico pasando por el juicio asertórico. En el juicio problemático tiene lugar una "amortiguación" de la fuerza aseverativa. Ésta no desaparece del todo, pero queda, por así decir, "atenuada", no conserva el peso lógico pleno. En el juicio asertórico nos encontramos con el peso lógico normal mientras que en el otro extremo de la escala se encuentra el juicio apodíctico en el cual tiene lugar un aumento o intensificación del peso lógico. Diferentes de las modalidades lógicas del juicio son las *modalidades psicológicas* del acto de juzgar². Un juicio puede ser aseverado con una mayor o menor vehemencia, intensidad, etc. Ejemplos de modalidades psicológicas podrían ser la timidez o el "arroyo" con el que determinados juicios son llevados a cabo. Estas modalidades son diferentes de las lógicas y, por tanto, no afectan al peso lógico del juicio. Así pueden realizarse juicios con un peso lógico pleno (asertórico), pero, por ejemplo, de una forma "tímida". Esto último no quita - piensa Pfänder - que exista

una conexión psicológica entre la "suavidad" o timidez del aseverar y la inclinación a dar al juzgar un carácter más o menos problemático.

Totalmente diferentes de las modalidades lógicas y psicológicas son las *modalidades ontológicas* como, por ejemplo, posible, imposible, real, ideal, ficticio, necesario, contingente, etc. Estas modalidades no se refieren ni a los actos reales de juzgar ni a la función aseverativa, sino al estado de cosas mentado por el juicio. Así, por ejemplo, la equivocidad del concepto de "poder" puede inducir a confundir las modalidades lógicas con las ontológicas. Sin embargo, cuando realizamos juicios como "Juan puede escribir a máquina" o "el niño puede caerse por la ventana", éstos afirman, respectivamente, que Juan posee una capacidad determinada o que existe la posibilidad objetiva de que el niño se caiga por la ventana. No se trata, pues, de juicios problemáticos. Por otra parte, y como tendremos ocasión de ver, existen diferentes tipos de la misma modalidad ontológica, como sucede, por ejemplo, en la necesidad (necesidad empírico-contingente, necesidad esencial, etc.).

Por consiguiente, las modalidades ontológicas no son propiedades del aseverar como lo son las modalidades lógicas. Ello lo muestra el que puedo realizar juicios tanto problemáticos como asertóricos sobre contingencias o necesidades en sentido ontológico. Así, por ejemplo, puedo aseverar el mismo estado de cosas contingente "el haber nacido en Toledo del autor de este trabajo" tanto en un juicio asertórico como problemático. En estos casos, hay que distinguir cuidadosamente la modalidad lógica de la aseveración de la modalidad ontológica (en este caso, contingencia) del estado de cosas aseverado.

En resumen, las modalidades que pueden portar los estados de cosas son *modalidades ontológicas* y no modalidades (lógicas) del juicio o modalidades (psicológicas) del acto de juzgar.

2. *Las características de los estados de cosas esencialmente necesarios.*

Consideremos los estados de cosas que constituyen los correlatos objetivos de las proposiciones siguientes: "el objeto A está a la derecha del objeto B" y "de toda promesa surgen una pretensión y una obligación". Tenemos la impresión de que aquí se trata de dos estados de cosas completamente diferentes. El primero es contingente; sucede, pero podría no suceder. Lo conocemos en virtud de una serie de observaciones. Es, pues, un puro *factum*. Sin embargo, en el segundo notamos que se trata de un estado de cosas que se nos da como no pudiendo ser de otro modo, o sea como un estado de cosas *esencialmente necesario*. Esta necesidad que aquí percibimos es un momento inmanente al estado de cosas mismo. Se trata de un dato último, que no puede ser deducido de otra cosa y que, por tanto, no puede ser "explicado", sino que lo aprehendemos directamente con certeza absoluta. En nuestro ejemplo, la necesidad se funda en la esencia de la promesa y no, como Reinach escribe con humor, en que "sea realizada por sujetos que caminan erguidos sobre dos piernas y a los que llamamos hombres"³. Se trata, pues, de una necesidad esencial.

2.1. Necesidad esencial (modal, objetiva, absoluta).

En el artículo que Reinach dedica a examinar si la presentación del pensamiento de Hume que Kant realiza en el período crítico es acertada, argumenta que estos dos autores manejan dos conceptos diferentes de necesidad⁴. Hume hablaría de necesidad *material* mientras que Kant se referiría a la necesidad modal. Por lo que se refiere al primer tipo de necesidad Reinach escribe:

"Si tenemos el juicio "A sigue a B" y luego el juicio "A está conectado causal o necesariamente con B", el segundo juicio, comparado con el primero, enriquece el contenido material. En ambos casos se afirma una relación entre A y B; en un caso se trata de una relación de sucesión temporal, y en el otro de una conexión necesaria. La segunda relación incluye, en cierto modo, a la primera, pero, según su contenido, va mucho más allá de ella. Por consiguiente existe una diferencia fundamental del contenido objetivo dependiendo de si realizo el primer juicio o el segundo"⁵.

Por su parte, la necesidad modal no supone un enriquecimiento del contenido material del juicio.

"También en el juicio ' $2 \times 2 = 4$ ' afirmo una relación entre 2×2 y 4; pero cuando realizo el juicio 2×2 es necesariamente 4 evidentemente no se afirma ninguna relación nueva, diferente, entre las expresiones aritméticas, sino que tan sólo es determinado más de cerca, en un modo determinado, el estado de cosas en su totalidad. El contenido objetivo del juicio, que aquí reside en la esfera de los números y de sus relaciones, no es en modo alguno ampliado. Precisamente por ello, y a diferencia de lo que sucedía en el caso anterior, aquí es posible dejar sin formular la necesidad en el juicio a pesar de la totalidad [Vollständigkeit] de su contenido"⁶.

Por consiguiente, observamos que existe una diferencia fundamental entre estos dos tipos de necesidades. Así en el juicio "el acontecimiento B es el sucesor necesario o causal del acontecimiento A" la necesidad (material) "enriquece" o "completa" el predicado del juicio. Sin embargo, en el juicio "el acontecimiento B es *necesariamente* el sucesor necesario o causal de A" el término "necesariamente" sirve para determinar la cópula y mediante ella el estado de cosas en su totalidad. En este segundo caso se trata de necesidad modal.

"La necesidad modal no es un predicado de relación de dos objetos, sino que es una determinación que corresponde al estado de cosas entero incluyendo su predicado"⁷

Podemos aducir varios ejemplos de estados de cosas dotados de necesidad modal, por ejemplo, los correlatos de proposiciones como el teorema de Pitágoras, el principio de contradicción, el de razón suficiente o los de proposiciones como "todos los colores son necesariamente extensos", "la moral presupone necesariamente libertad", "los valores morales se encarnan sólo en seres personales", "toda duda presupone necesariamente, al menos, dos posibilidades entre las que optar", etc.

Lo que aquí nos interesa considerar es que en todos estos casos nos encontramos con una necesidad, en sentido ontológico, que afecta al estado de cosas, y no con una modalidad lógica de la proposición o con una modalidad psicológica del acto de juzgar. En todos estos casos el término "necesariamente" se refiere al tipo de estado de cosas que es aseverado en la proposición. La necesidad de estos estados de cosas se funda en la naturaleza de los objetos-sujetos que en ellos aparecen y no en la existencia actual de éstos⁸. Así en la esencia o naturaleza de un valor moral se funda necesariamente el que pueda encarnarse sólo en personas, mientras que no se funda en la esencia de ningún objeto el que esté a la derecha o a la izquierda de otro. Dicho de otro modo, los estados de cosas necesarios son aquellos que pueden ser considerados como conexiones esenciales, como expresiones de un "tener que ser así y no poder ser de otro modo". La necesidad, por tanto, se "construye" sobre la conexión esencial⁹.

La necesidad de estos estados de cosas trasciende la esfera de lo meramente fáctico. Aunque la necesidad no es idéntica a la noción de universalidad, no puede negarse que aquella posee una cierta universalidad. Que *mi* promesa se extinga por el acto de renuncia de la persona destinataria de ésta es tan necesario como el estado de cosas universal que *toda* promesa se extingue por un acto de renuncia de su destinatario. Por tanto, cuando afirmamos que el elemento predicado de un estado de cosas está fundado en la esencia de

su elemento objeto, esto no vale solamente del objeto individual, sino también de todos los objetos de la misma esencia. Sin embargo, aunque esta necesidad está esencialmente conectada con la universalidad del estado de cosas, no es idéntica a ella¹⁰.

En resumen, nos encontramos ante una necesidad que no indica ningún "estar forzados a pensar así", sino de un "tener que ser así y no poder ser de otro modo". Dicho de otra forma, se trata de una necesidad objetiva que expresa una imposibilidad del ser y no una imposibilidad del pensamiento¹¹.

Por otra parte, en la moderna discusión acerca de los tipos de necesidad no parece haberse caracterizado suficientemente esta modalidad ontológica de la necesidad. Aunque no creo que éste sea el lugar para desarrollar una discusión detallada del modo en que la llamada "filosofía analítica" contemporánea ha abordado este problema (modo que supone el rechazo de lo sintético *a priori*¹² y en la consiguiente identificación de lo necesario con lo analítico), no quisiera dejar de referirme a un conocido estudio acerca de esta cuestión. Me refiero a *The Nature of Necessity* de A. Plantinga. En esta obra se lleva a cabo una importante distinción, a saber, la existente entre modalidades *de dicto* (modalidades lógicas) y modalidades *de re* (modalidades ontológicas)¹³. Una proposición con modalidad *de dicto* es, por ejemplo, la siguiente: "nueve es necesariamente compuesto". Esta proposición predica una propiedad modal - en este caso la necesidad - de otra proposición: "nueve es compuesto". Un ejemplo de necesidad *de re* se expresa en el hecho de poder adscribir al mismo objeto - el número 9 - la posesión necesaria o esencial de una propiedad tal como la de ser compuesto. De este modo, Plantinga sostiene que la necesidad *de re* indica que una cosa de un cierto tipo tiene esencial o necesariamente una propiedad.

Ante esta distinción introducida por Plantinga, podríamos plantear sumariamente las

siguientes cuestiones:

1. En primer lugar, cabría preguntarse si la supuesta necesidad *de dicto* de una proposición como "nueve es necesariamente compuesto" no es primeramente una necesidad del estado de cosas matemático mentado, que, como consecuencia suya, hace necesaria la verdad de la proposición. Aunque Plantinga distingue las modalidades *de dicto* y las modalidades *de re*, indica ejemplos de necesidades *de dicto* de proposiciones verdaderas cuya necesidad se funda en la necesidad de los estados de cosas mentadas por ellas. Por otra parte, la distinción entre estos dos tipos de modalidades parece "difuminarse" cuando Plantinga intenta buscar un criterio que le permita explicar la necesidad *de re* mediante la necesidad *de dicto*¹⁴.

2. En segundo lugar, no parece del todo claro cuál es el portador de la modalidad *de re* según Plantinga. Dicho autor afirma que quien acepta la idea de este tipo de modalidad sostiene que algunos objetos tienen algunas propiedades esencial o necesariamente. Con estas palabras, parece indicarse que el portador de la necesidad no es el objeto en sentido estricto, sino el estado de cosas que consiste en su tener esta propiedad¹⁵.

3. En tercer lugar y como el propio Plantinga señala, se ha solido decir que sostener que algunos objetos tienen ciertas propiedades esencial o necesariamente es *esencialismo*. Incluso, se ha llegado a decir que estas modalidades no residen en las *res*, sino que no son más que modos de hablar acerca de ellas¹⁶. No puedo entrar aquí en un debate acerca de qué es "esencialismo" y qué no lo es. Creo que las explicaciones acerca de la necesidad esencial que aquí ofrezco dan una clara idea de qué es a lo que me refiero cuando hablo de estados de cosas *esencialmente necesarios*. En cualquier caso, no pienso que la adscripción de una "etiqueta filosófica" sea motivo suficiente para rechazar una teoría.

Pero volvamos al análisis de la necesidad objetiva de los estados de cosas esencialmente necesarios mostrando los diversos tipos de necesidad diferentes de ésta. contingente")

Los estados de cosas necesarios a los que apuntan proposiciones como las mencionadas más arriba ("de toda promesa surgen una pretensión y una obligación", "todos los colores son necesariamente extensos", "los valores morales se encarnan sólo en seres personales", "toda duda presupone necesariamente, al menos, dos posibilidades entre las que optar", etc.) son, por otra parte, distintos de los estados de cosas de los que se ocupan las Ciencias Naturales como, por ejemplo, el "agua hierve a 100 ° C" o "el calor dilata los cuerpos", aunque estos últimos posean una cierta necesidad.

Si nos fijamos en la necesidad de la existencia de la conexión causal entre el calor y la dilatación de los cuerpos, nos encontramos con una serie de diferencias importantes. El primer tipo de necesidad es constatado a través de la inducción. La observación de muchos casos en los que la actuación del calor ha provocado la dilatación de los cuerpos nos permite suponer que el resto de los casos no observados se comportan del mismo modo. Ahora bien, esta "necesidad" a la que llegamos por medio de la constatación real y de la inducción es, por así decir, una "necesidad contingente", una necesidad que no es más que alta probabilidad. En principio, no queda excluida la posibilidad de que en el futuro se descubra que no es realmente el calor lo que dilata los cuerpos, sino un factor hasta ahora desconocido. Por consiguiente, nadie puede afirmar que el estado de cosas que constituye el correlato objetivo de la proposición "el calor dilata los cuerpos" es absolutamente cierto. El fundamento último de que nunca podamos llegar a una certeza absoluta acerca de este estado de cosas reside en que nunca podremos "intuir" una conexión tal en su necesidad.

No obstante, la conexión causal que existe entre el calor y la dilatación de los cuerpos no es una simple conexión fáctica. Es más, podríamos decir que se funda en la naturaleza del calor y de la expansión. Sin embargo, la necesidad de este estado de cosas es completamente diferente de la que encontramos en el principio de causalidad considerado en sí mismo o en el hecho de que el calor presupone la extensión. En estos dos últimos casos podemos "intuir" la necesidad de la conexión dada. No es posible, pues, "decepción" alguna. Podría pensarse, no obstante, en ciertas excepciones como, por ejemplo, en una intervención de Dios que suspendiera la validez de estas leyes o en fenómenos "extraños" como los "agujeros negros", etc. No hay nada, pues, en las leyes de la naturaleza que prohíba su ser de otro modo. Por otra parte, esta contingencia de los estados de cosas fundados en leyes de la naturaleza es confirmada por el hecho de que se requieren "experimentos" para conocer estas "necesidades" y la experiencia puede ofrecer ciertos casos individuales que se "desvíen" de las leyes de la naturaleza. Por el contrario, la necesidad de estados de cosas como " $2 \times 2 = 4$ " nos es dada como siendo absoluta, de un modo tal que no podría ser suspendida por poder alguno o ser diferente en otros mundos posibles. Tampoco puede afirmarse que este estado de cosas es conocido sobre la base de un número más o menos elevado de experiencias. En segundo lugar, los estados de cosas referidos a leyes de la naturaleza no están fundados inteligiblemente en la esencia del objeto en cuestión - o lo que es lo mismo - no poseen la inteligibilidad de los estados de cosas esencialmente necesarios. Más adelante mostraremos como un determinado tipo de esencia inteligible es la base de los estados de cosas esencialmente necesarios.

Por consiguiente, la necesidad esencial y la necesidad de la naturaleza (de las leyes naturales) es completamente diferente. La primera se funda estrictamente en la esencia de la cosa en cuanto tal.

"(...) la necesidad de la naturaleza es, de algún modo, relativa a la contingencia del mundo. No es imposible pensar que un cuerpo no se dilate a pesar de haber sido calentado. Sin embargo, pensar que un ser impersonal como una piedra pudiera estar dotado de valor moral, justicia o humildad, por ejemplo, es - aunque no contradictorio - intrínsecamente imposible"¹⁷

Una posible interpretación de esta necesidad que encontramos en algunos estados de cosas consiste en sostener que en el fondo no se trata, sino de una necesidad psicológica o necesidad del pensamiento. Ésta es la consideración que - como vimos en el capítulo primero - está en la base de la interpretación psicologista de los principios supremos de la lógica y de las matemáticas. La explicación de la necesidad del principio de contradicción residiría en que a nuestra mente le "repugna" la subsistencia de dos estados de cosas contradictorios del mismo modo que es imposible psicológicamente prestar atención a cinco actividades diferentes al mismo tiempo¹⁸. De este modo, no habría necesidad "objetiva", sino una "necesidad de la naturaleza" referida a la mente humana.

Sin embargo, hemos de afirmar con Reinach que no existe tal "coacción" fundamentalmente por tres razones. *En primer lugar*, no es cierto que todas las personas que observan un cambio estén impelidas a pensar que éste tiene una causa. *En segundo lugar*, si existiera esta "coacción" no habría una explicación convincente de la verdad y falsedad de ciertas proposiciones, puesto que este sentimiento funcionaría automáticamente. Es más, el fenómeno de la verdad quedaría disuelto ya que no habría modo de explicar por qué el sentimiento que nos impulsa a asentir a la proposición " $2 \times 2 = 4$ " es tal y no un sentimiento de rechazo. *En tercer lugar*, este sentimiento no surgiría exclusivamente de los estados de cosas necesarios, sino que también podría surgir ante estados de cosas empíricos. Así, me siento impulsado a pensar en Toledo cuando pregunto "¿qué está más cerca de

Madrid, Toledo o Londres?" o en la casa roja que hay enfrente de la mía - y que he visto cientos de veces - cuando me preguntan qué es lo primero que veo cuando me levanto de la cama¹⁹.

En resumen, la necesidad que encontramos en un estado de cosas es muy distinta de la "coacción" de la que hablan los empiristas. No se trata, pues, de una necesidad del pensar, de una falta subjetiva de habilidad para pensar algo, sino de una necesidad de *lo* pensado, del estado de cosas mismo. Como afirma Reinach, "la necesidad se desplaza de la esfera de la captación del estado de cosas, donde los empiristas la buscan, a la esfera del estado de cosas"²⁰.

Podríamos hablar, asimismo, de un tercer tipo de necesidad distinto de la necesidad esencial. Se trata de la necesidad de pensar o tener experiencia de algo de un modo diferente a como actualmente lo pensamos o tenemos experiencia de ello. En este sentido, Kant interpreta los elementos a priori presupuestos por toda experiencia como condiciones necesarias de la posibilidad de toda experiencia que, de algún modo, están ya en nuestra conciencia²¹.

Sin embargo, esta necesidad trascendental del pensamiento difiere de la necesidad esencial fundamentalmente en dos aspectos:

(1) La necesidad trascendental es una necesidad de "nuestro tener que pensar que...", de la estructura trascendental del sujeto. Una necesidad meramente trascendental podría no coincidir con la necesidad esencial objetiva que es descubierta en el objeto del pensamiento. Ésta es objetiva y absoluta, irreductible a cualquier constitución subjetiva. Se trata de una necesidad esencial objetiva *de las cosas mismas*, es independiente - como decía Husserl - de si hombres, ángeles o dioses la piensan²².

(2) La necesidad trascendental se presenta a sí misma como un *factum* de la razón pura. Aquí no hay una inteligibilidad del objeto del pensamiento que explique por qué la necesidad fluye de la estructura del objeto. La necesidad esencial de la que aquí venimos hablando es percibida en la naturaleza del objeto en cuestión, mientras que la necesidad trascendental procede de las estructuras del pensamiento del sujeto. Por ello, la necesidad trascendental no es absoluta sino relativa a lo que podríamos llamar nuestra "estructura cognitiva trascendental". Por el contrario, la necesidad esencial se nos da como dependiendo no de nuestra constitución subjetiva, sino de la esencia de un ser independiente de toda conciencia o constitución.

Como hemos dicho más arriba, aunque todo estado de cosas esencialmente necesario tiene un carácter universal, la necesidad no es idéntica a la universalidad. En este sentido, no ha de confundirse el momento de necesidad con lo que Hildebrand denomina el "dominio formal de la naturaleza universal sobre el caso individual". Evidentemente, hay una necesidad formal: si es verdad que todos los españoles son europeos y este hombre es español, entonces este hombre es europeo. No obstante, esta necesidad del dominio de lo universal sobre lo individual es diferente de la necesidad esencial. Esta necesidad se limita a la relación entre el género y la especie y los individuos. La necesidad se refiere aquí exclusivamente a esta relación y no se encuentra ni en el estado de cosas universal en cuanto tal ni en la relación particular entre *este* hombre y *su* ser europeo. Sin embargo, la necesidad esencial de la que aquí venimos hablando no se restringe a la relación entre el universal y el particular, sino que se trata de una necesidad interna, estructural, que está presente tanto en el estado de cosas general como en el individual. Esta necesidad es mucho más primaria de modo que podemos decir que la necesidad formal del dominio de la

naturaleza universal sobre el caso individual se funda en ella. Sólo cuando hay necesidad esencial puede decirse que la relación entre naturaleza universal y el caso individual es estrictamente necesaria. Por el contrario, cuando no hay necesidad esencial estricta, la necesidad del dominio de lo universal sobre lo particular es una necesidad *analítica*, semejante a la que poseen las proposiciones tautológicas²³.

2.2. Idealidad.

Los estados de cosas esencialmente necesarios constituyen una esfera ideal de entidades peculiares. En este sentido, un estado de cosas realmente existente es necesario en la medida en que en el elemento objeto de éste se concreta su esencia, su "quidditas". Dicho con otras palabras, un estado de cosas puede atribuirse a una cosa del mundo real si este estado de cosas es válido con respecto a la esencia concretada en este individuo. Así el estado de cosas individual "ser extenso de esta cosa material existente aquí y ahora" es necesario porque la extensión pertenece a la esencia de las cosas materiales, al "universal" "cosa material".

Ahora bien, pienso, con H. Conrad-Martius, que es necesario no pasar por alto que la existencia de estos estados de cosas esencialmente necesarios no depende de que se refieran a un objeto universal. Ello por dos razones: en primer lugar, porque pueden darse estados de cosas esencialmente necesarios referidos a objetos individuales como, por ejemplo, aquel que constituye el correlato objetivo de la proposición "Pablo es un hombre y como tal tiene la capacidad de reír" y, en segundo lugar, porque podemos encontrarnos con estados de cosas "fácticos" con respecto a objetos universales como aquel al que se refiere la proposición: "el hombre, a causa de determinados infortunios, ha perdido la

capacidad de reír²⁴. En cualquier caso, el estado de cosas esencialmente necesario es aquel al que nos referimos cuando decimos que "el hombre *puede* reír" o que "el hombre *tiene la capacidad* de reír"²⁴.

Estas reflexiones ponen de manifiesto, a mi juicio, el auténtico sentido de la "idealidad" de los estados de cosas esencialmente necesarios. Son "ideales" porque se fundan, en última instancia, en "ideas", en "esencias" necesarias. Como también refiere Conrad-Martius

"Un estado de cosas esencial es posible no porque en él hablemos del objeto universal "hombre", sino porque "hemos puesto en idea" este objeto universal y, merced a ello, lo tenemos ante nosotros en cuanto eidos. Sólo de este modo resulta un estado de cosas *kaz auto* en sentido estricto, que es válido en sí y por sí y, por ello, no puede ser suprimido ni invalidado por algún acontecimiento o poder"²⁵

Como tendremos ocasión de estudiar directamente en el próximo capítulo de nuestro trabajo, estos estados de cosas ideales remiten, en última instancia, a "ideas", a esencias necesarias; unas esencias que en modo alguno son creadas por el hombre, sino que son descubiertas por éste²⁶

2.3. Atemporalidad.

Los análisis de Reinach ponen de manifiesto que la fuente de la necesidad de los estados de cosas *a priori* no reside en el ser temporal individual, sino en la forma esencial universal y atemporal del objeto. Aunque los estados de cosas esencialmente necesarios siempre se dan, por así decir, en estados de cosas concretos, su fundamento reside en "esencias necesarias". En tanto que estos estados de cosas son "explicaciones" de estas esencias comparten con ellas el carácter de atemporalidad, de indestructibilidad e

inmutabilidad. En este sentido, el hecho de que los valores morales sólo puedan aparecer en seres personales es, como hemos visto, esencialmente necesario. Su necesidad objetiva no puede ser cambiada o alterada por poder alguno.

3. *El conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios.*

Una vez estudiadas las características fundamentales de los estados de cosas necesarios consideramos a continuación algunas de las notas fundamentales que corresponden a su conocimiento. *En primer lugar*, digamos que no todas las objetividades de este tipo son cognoscibles del mismo modo. En este sentido, hay estados de cosas esencialmente necesarios que son conocidos inmediatamente, sin ningún tipo de mediación. Son conocidos, pues, en un acto de captación directa, en el cual existe una relación directa entre el intelecto y el estado de cosas en cuestión. En este acto tiene lugar, como muy gráficamente ha señalado Schwarz²⁷, una "lectura en el interior del ser". *En segundo lugar*, ciertos estados de cosas esencialmente necesarios son conocidos sólo mediante otros estados de cosas o por medio de la deducción. Se trata, por ejemplo, de aquellos estados de cosas que corresponden a ciertos teoremas matemáticos que se obtienen por deducción de los axiomas. *En tercer lugar*, podríamos hablar de ciertos estados de cosas esencialmente necesarios que calificaríamos de "transinteligibles". Son objetividades que están más allá de los límites de lo accesible cognoscitivamente al ser humano y que, por consiguiente, no pueden ser captados ni directa ni indirectamente. A esta clase de estados de cosas corresponderían, por ejemplo, los correlatos de las proposiciones en las que se formulan los dogmas de fe²⁸.

A continuación, me referiré a dos notas de los estados de cosas esencialmente necesarios que se refieren a la relación entre éstos y (a) el conocimiento que de ellos podemos obtener (inteligibilidad incomparable) y (b) el modo en que se nos dan (certeza absoluta).

La nota de la inteligibilidad incomparable que poseen los estados de cosas esencialmente necesarios no es una característica que les corresponda a ellos en cuanto tales, sino que tiene ver con su conocimiento. Sin embargo, se trata de una característica profundamente "enraizada" en la necesidad esencial.

Ciertamente, los estados de cosas empíricos (los individuales o los que corresponden a leyes de la naturaleza) poseen inteligibilidad, pero en un grado muy inferior al de los estados de cosas necesarios. Son inteligibles sólo en el sentido de que los podemos conocer como "hechos brutos"²⁹. Es imposible, pues, comprenderlos, por decirlo así, "desde dentro", captar su *logos* interno. Por el contrario, respecto al hecho esencialmente necesario, por ejemplo, de que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, comprendemos no solamente que es así, sino también la razón profunda de *por qué* es así. De este modo, podemos verdaderamente *intima rei intus legere*.

Esta inteligibilidad incomparable de los estados de cosas esencialmente necesarios se funda - como decíamos - en su necesidad interna. Esto es así hasta el punto de poder decir que esta inteligibilidad no es sino la necesidad objetiva "emergiendo como una luz para la mente e iluminando el entendimiento humano"³⁰, de tal modo que no solamente captamos que algo tiene que ser así, sino también que no puede ser de otra forma.

Ahora bien, no podemos olvidar que esta inteligibilidad incomparable caracteriza a los estados de cosas esencialmente necesarios con respecto a un *posible* conocimiento. Con

otras palabras, no es esencial que estos estados de cosas sean cognoscibles actualmente para todo hombre. En este sentido, un hecho puede ser esencialmente necesario, y, por tanto, poseer una inteligibilidad objetiva, y, al mismo tiempo, ser actualmente inaccesible a una persona debido a que, por así decir, "no ha reparado" suficientemente en él³¹.

Al igual que sucede con la inteligibilidad incomparable, la *certeza absoluta* no es tampoco una nota de los estados de cosas esencialmente necesarios en cuanto tales, sino que hace referencia al modo en el que éstos se dan a nuestra mente. Por tanto, aquí nos encontramos con una característica que está, por así decir, no en el "lado del objeto", sino en el "lado del sujeto".

Comparemos de nuevo un estado de cosas empírico como, por ejemplo, el que corresponde a la proposición "el calor dilata los cuerpos" y un estado de cosas esencialmente necesario como el hecho de que una promesa se extingue por un acto de renuncia. A pesar de que sea altamente improbable que un día se descubra que no es el calor el que dilata los cuerpos, sino un factor oculto que hasta este momento era desconocido, esto es, en principio, posible. Por consiguiente, en las proposiciones que expresan una ley de la naturaleza no disponemos de una certeza absoluta e indubitable, sino altamente probable. Por el contrario, no tiene ningún sentido suponer que algún día podría descubrirse que una promesa no se extingue por un acto de renuncia o que los valores morales pueden adscribirse a seres no personales. No hay, pues, la posibilidad de una refutación. En estos casos nos encontramos ante estados de cosas inequívocamente inteligibles, de los que estamos absolutamente ciertos.

Como señala Hildebrand³², esta diferencia entre los estados de cosas empíricos y

los esencialmente necesarios se funda, en última instancia, en el modo en que conocemos cada uno de ellos. El conocimiento de los segundos es obtenido mediante un procedimiento directo: la intuición o el conocimiento de las esencias en las que se fundan. Más adelante caracterizamos en qué consiste este tipo de contacto cognoscitivo. Por el momento lo que aquí nos interesa ver es que se trata de un conocimiento diferente del que corresponde a los estados de cosas empíricos. En el caso de los hechos empíricos a los que se refieren las leyes de la naturaleza, como, siguiendo nuestro ejemplo, "el calor dilata los cuerpos", el nexo que existe entre el calor y la dilatación de los cuerpos no nos es dado directamente, en sí mismo, sino que lo conocemos infiriendo a partir de un número más o menos elevado de observaciones. En otras palabras, los estados de cosas empíricos son conocidos a través de la observación (en el caso de los hechos individuales como, por ejemplo, el hecho de que hoy hace un calor asfixiante) y de la observación e inducción (en el caso de los hechos que corresponden a las leyes de la naturaleza como, por ejemplo, "el calor dilata los cuerpos"). Es obvio que con estos dos métodos de conocimiento podemos obtener una probabilidad más o menos alta pero, de ningún modo, la certeza absoluta que se desprende del contacto cognoscitivo con un estado de cosas esencialmente necesario³³. Por su parte, los estados de cosas esencialmente necesarios pueden ser conocidos con certeza absoluta sin necesidad de confirmación por la experiencia. Esta certeza absoluta difiere profundamente de la certeza obtenida con respecto a un hecho individual y posee, al mismo tiempo, un carácter universal³⁴.

Por consiguiente, la certeza absoluta propia del conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios no es una certeza que proceda de la experiencia sensible. Es más, los estados de cosas de este tipo son cognoscibles con certeza absoluta justamente porque son completamente independientes de la experiencia aquí y ahora. Esta certeza absoluta no

es la que se deriva de un hecho individual, sino que se trata de una certeza de tipo diferente, accesible a cualquiera y en todo momento.

Al igual que sucedía con la nota de la inteligibilidad incomparable, la certeza indubitable que experimentamos al conocer un estado de cosas esencialmente necesario tiene su fundamento último en la necesidad de éste. Nuestra relación cognoscitiva con este estado de cosas tiene una "calidad" que encuentra su explicación en lo conocido y que excluye toda duda. Por otra parte, esta certeza racional absoluta no es un sentimiento más o menos intenso. No se trata tampoco ni de "confianza" ni de "fe". Como afirma Seifert muy gráficamente

"La certeza racional que es consecuencia de la contemplación de los hechos necesarios y de su intuición es, por así decir, un 'banquete del espíritu (...)'¹¹³⁵.

El conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios posee la nota de la necesidad de un modo, podríamos decir, derivado, puesto que aquello que, en primera instancia, es necesario es el estado de cosas. Dicho con otras palabras, el tipo de certeza que aquí hemos puesto de relieve presupone que el objeto es en sí mismo necesario y que nuestra relación con él tiene un grado de "ultimidad" con respecto a la cual no es posible la decepción, el error o la duda. Se trata de una nota fundada en la naturaleza del objeto conocido y que, por tanto, distingue al conocimiento sensible del filosófico.

4. *La captación de la necesidad de los estados de cosas esencialmente necesarios.*

Hasta ahora hemos visto en qué consiste un estado de cosas esencialmente necesario y cómo lo conocemos. Hemos tenido ocasión de poner de relieve la necesidad objetiva que estas objetividades presentan. Veamos como ésta no tiene nada que ver con una suerte de proceso subjetivo de coerción, de tener que pensar así y no poder pensar de otro modo, sino que se trata de una necesidad del ser, de un tener que ser así y no poder ser de otro modo. Ahora bien, cabe preguntarse asimismo cómo conocemos o captamos la necesidad de estos estados de cosas. Ante este problema podemos plantearnos dos preguntas:

a) ¿Captamos directamente este "tener que ser así" o, como pensaba Reinach, la captación de esta necesidad está mediada por la captación del "no poder ser de otro modo"?

Adolf Reinach, el fenomenólogo que con más detenimiento reflexionó acerca de los estados de cosas, sostenía que la necesidad de éstos no es accesible directamente, sino que está "mediada" por la captación de la imposibilidad del estado de cosas opuesto contradictoriamente. Ésta sería una "determinación subjetiva" de la captación de la necesidad, lo cual no quiere decir, en absoluto, que esta necesidad sea algo subjetivo. De este modo, la necesidad del estado de cosas es percibida como un momento inmanente del estado de cosas necesario y la evidencia que de su captación surge no puede ser puesta en cuestión por reflexión alguna posterior.

A mi juicio, cabe preguntarse hasta qué punto no es posible realmente una captación directa de la necesidad de un estado de cosas. Estaría inclinados a pensar que la aprehensión de la imposibilidad del estado de cosas contradictorio "reforzaría" la conciencia de la necesidad objetiva del estado de cosas en cuestión, pero cuando, por ejemplo, "contemplo" la esencia del fenómeno moral de la culpa me doy cuenta de la necesidad del estado de

cosas -fundado en ella - según el cual la culpa presupone *necesariamente* la libertad.

b) Por otra parte, la realidad de un estado de cosas esencialmente necesario ¿se vería afectada al descubrir, por ejemplo, que nuestra percepción no era una "auténtica" percepción, sino una alucinación?

Si tenemos en cuenta la "calidad" de la necesidad de la que aquí venimos hablando, es fácil darse cuenta que la realidad de un estado de cosas esencialmente necesario no puede ser puesta en peligro por el descubrimiento de que mi percepción no era una "auténtica" percepción, sino una alucinación. Acudiendo a un ejemplo, no se necesita de la existencia real de una promesa para darse cuenta del estado de cosas necesario de que toda promesa se extingue con un acto de renuncia. El hecho en cuestión se funda exclusivamente en el *ser-así* de la promesa. No tenemos necesidad de preguntar si la promesa existe realmente o es meramente imaginada o soñada. Algo muy distinto sucede - como veremos en el próximo capítulo - con otros tipos de "ser-así". Cuando estamos interesados, por ejemplo, en conocer la naturaleza del oro, su existencia actual es muy importante. No habría ningún interés en conocer un objeto como el oro, si éste no existiera. Como Hildebrand, señala frecuentemente un "ser-así" de este tipo "resistiría" todos los intentos de nuestro intelecto por descubrir estados de cosas esencialmente necesarios fundados en él. Incluso proposiciones como "esta cosa no puede existir y no existir al mismo tiempo" o "el oro es extenso" no están enraizadas en el oro en cuanto tal, sino en el ser de éste en cuanto ente o en cuanto objeto material.

Con otras palabras, los estados de cosas esencialmente necesarios son completamente independientes de la existencia actual aquí y ahora de alguna "instancia" de la esencia en que se fundan.

5. *La experiencia del "ser-así"*.

Acabo de referirme a las características que corresponden a los estados de cosas esencialmente necesarios en relación con su conocimiento. En estas consideraciones puede entreverse cómo el concepto de experiencia que los fenomenólogos realistas manejan experimenta una clara ampliación con respecto al uso empirista de este término.

Por otra parte, creo necesario recordar que nos encontramos ante una filosofía "con fundamento fenomenológico". Esto quiere decir, básicamente, que la actitud con la cual el realismo fenomenológico se enfrenta a los objetos del conocimiento es un enfoque a través del cual se pretende acceder *a las cosas mismas*, esto es, a las cosas en su darse a sí mismas. En este sentido, y como señala Max Scheler³⁶ la orientación o enfoque fenomenológicos son radicalmente distintos del procedimiento metódico con el que operan las ciencias positivas. La filosofía fenomenológica es aquella que tiene como característica fundamental un "*contacto vivencial con el mundo mismo*", un contacto, pues, no mediado por ningún tipo de símbolo que impida el acceso directo a las cosas mismas³⁷. En este sentido, podríamos decir que la fenomenología constituye el empirismo y el positivismo más radicales. Fenomenólogo es aquel que funda todos sus conceptos y proposiciones en el contenido mismo de la vivencia renunciando a toda sistematización prematura o prejuicio asumido acríticamente. Este es el "principio radical de la experiencia propio de la fenomenología"³⁸. De modo que la verdad de las proposiciones que el fenomenólogo formula está suspendida hasta que éstas no hayan "superado satisfactoriamente" el examen de la experiencia. Vistas así las cosas, las discusiones acerca del criterio para probar la realidad de una cosa mentada o la verdad de un juicio pasan a un segundo plano. Lo que realmente importa es el darse a sí mismo de algo mentado.

A pesar de esta semejanza con el empirismo y el positivismo en lo que se refiere a la fidelidad a lo dado en la experiencia, existen, claro está, grandes puntos de discrepancia con respecto a estas corrientes filosóficas y que podemos resumir, con Scheler, en tres³⁹:

a) En primer lugar, el empirismo y el positivismo manejaban un concepto demasiado estrecho del término *experiencia*. Ello suponía una reducción de lo dado en la vivencia a lo experimentado sensiblemente, a lo vivido por medio de los sentidos. El error consistía, justamente, en no apreciar que el concepto de "experiencia" es más amplio que el concepto de "sensación" o "impresión"⁴⁰.

b) La segunda gran diferencia entre empirismo y fenomenología se refiere al *apriorismo*. Mientras que, como tendremos ocasión de ver, el "principio radical de la experiencia" conduce a la fenomenología a la justificación del apriorismo y, es más, a la ampliación de este concepto, el positivismo y el empirismo eran radicalmente antiaprióricos.

c) En tercer lugar, la fenomenología se distingue del empirismo en que la primera recurre a la "*plena vivencia espiritual*". Dicho con otras palabras, la fenomenología considera los contenidos esenciales que se dan inmediatamente en las vivencias y que se diferencian de todo cuanto se da sólo en semejante "oportunidad". Se trata, pues, de separar entre el contenido apriorístico de la vivencia del contenido concreto casual de la posible observación e inducción.

Esta fidelidad a lo dado en la experiencia da origen a un modelo de conocimiento en el que la experiencia es "la puerta que conduce del ser al conocer"⁴¹. En el caso del conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios, esto significa que éste no

"crea" su objeto, sino que lo "encuentra". En este sentido, el conocimiento filosófico *sensu stricto* consiste precisamente en tomar en serio, por así decir, la "voz de lo que se da"⁴².

Por otra parte, y como se desprende de lo dicho acerca de las notas del conocimiento de los estados de cosas necesarios, éste no es un conocimiento sensible ni que se obtenga por medio de la abstracción. Y ello por una sencilla razón: ni por los sentidos ni por la inducción podemos obtener la certeza absoluta que se desprende del conocimiento de estos estados de cosas. Con la inducción podremos llegar, a lo sumo, a conocer estados de cosas dotados de una alta probabilidad, pero no absolutamente ciertos. Por último, hemos tenido ocasión de comprobar que la universalidad de los estados de cosas necesarios no se obtiene mediante "generalización" a partir de los muchos casos observados ni su necesidad tiene el carácter de una probabilidad elevada, sino que es absoluta.

Todas estas consideraciones ponen de relieve cómo en el concepto de experiencia existen dos dimensiones que no fueron puestas suficientemente de relieve hasta que Dietrich von Hildebrand las analizó. Siguiendo un ejemplo de este autor, alguien puede decir: "no puedo hablar sobre el amor. No sé lo que es porque nunca lo he experimentado". En este caso, el término "experiencia" tiene un sentido completamente diferente a la mera observación o constatación real de la existencia de un determinado tipo de realidad. Aquí significa el que algo (el amor) nunca se ha revelado en sí mismo, en su esencia, a mi mente. Carecer de experiencia, en este sentido, significa carecer del conocimiento del "ser así" en cuestión⁴³.

Por consiguiente, con el término "experiencia" se puede mentar, por un lado, el contacto real con el ente aquí y ahora existente y, por otro, la experiencia del ser así de aquello que nos es dado. La tradición habría utilizado el término "experiencia" para referirse

indistintamente a estos dos elementos. Con una explicación como esta, no sería necesario - así lo señala Schwarz - renunciar a la concepción de que la experiencia es la "puerta que conduce del ser al conocer" para así "salvar" el conocimiento esencial. De lo que se trata es de darse cuenta de que la experiencia, en el sentido de constatación real, me permite el acceso sólo a la universalidad empírica (característica de las ciencias empíricas), pero no a la universalidad absoluta. De esta forma, el concepto de experiencia del ser-así adquiere una importancia fundamental⁴⁴.

Si profundizamos en estos dos sentidos de experiencia, nos encontramos con una semejanza y con una diferencia entre ambos. Por lo que se refiere a la similitud, nos damos cuenta de que en ambos casos la percepción constituye el punto de partida. Sin embargo, ello no nos debe hacer pasar por alto la diferencia que existe entre ambos modos de contacto cognoscitivo. Es cierto que cuando un objeto se nos da a sí mismo, tenemos un conocimiento de su ser-así y también de su existencia real. No obstante, estos dos tipos de experiencia son radicalmente distintos. Mientras que una observación puede ser invalidada porque se trate de una alucinación, la experiencia del "ser-así" no se ve afectada por ello. Alguien puede estar familiarizado con un determinado color a través de una alucinación. En este caso no ha tenido experiencia de una cosa dotada de ese color actualmente existente, pero sí ha tenido una genuina experiencia del "ser-así" del color en cuestión.

Por consiguiente, la experiencia del "ser-así" abre un amplio campo de posibilidades. En este sentido, yo puedo tener experiencia de un acto de bondad sin haber entrado en contacto real con un acto bueno existente. De esta manera, a través de la lectura de una novela o de la consideración de un acto bueno, mío o de otra persona, o de la realización efectiva de un acto bueno por parte mía, puedo "experimentar" el "ser-así" de la bondad moral. Incluso podría tener experiencia de la bondad a través del conocimiento de su

opuesto, a saber, la maldad⁴⁵.

Aplicando lo anterior al tema que es objeto de nuestro interés, el conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios, se hace ahora evidente que éste es un conocimiento directo al cual subyace un tipo especial de experiencia del ser-así, a saber, la del ser-así esencialmente necesario. Mientras que el acceso a los estados de cosas empíricos es posible mediante la constatación real y la inducción, el conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios tiene lugar a través de la intuición, a través, del hacernos presente el ser-así de un objeto. En este orden de cosas, la cuestión de si el objeto existe o no aquí ahora no juega papel alguno. Por tanto, si con "experiencia" se supone la existencia aquí y ahora del estado de cosas experimentado, entonces podemos decir que el conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios es independiente de la experiencia. Sin embargo, con ello no se ha dicho nada acerca de si ese "hacernos presente" el ser-así de un objeto puede tener lugar sin una experiencia previa.

Resumiendo, el mérito de Hildebrand reside, a mi entender, en haber distinguido con claridad estos dos sentidos del término "experiencia" y en haber mostrado que el conocimiento de los estados de cosas esencialmente necesarios sólo es posible cuando se trata de determinados objetos, a saber, de aquellos que poseen un ser-así necesario, inteligible, tales como el ser mismo, el tiempo, el espacio, la persona, el obrar moral, el lenguaje, el querer, el conocimiento, etc.

6. *El problema de lo a priori.*

Si tenemos en cuenta los dos sentidos del término "experiencia" que acabamos de analizar (constatación real de las cosas y experiencia del "ser-así"), la expresión "lo *a priori* es independiente de la experiencia" puede tener dos sentidos:

a) Puede indicar independencia de la experiencia en el sentido de independencia de la observación e inducción. Dicho con otras palabras, *a priori* equivaldría a "anterior" a la constatación real de la existencia de algo. La cuestión que aquí se nos plantearía es si podemos conocer un estado de cosas absolutamente cierto y esencialmente necesario con independencia de la experiencia en este sentido. Cuando aquí hablamos de conocimiento *a priori* no nos estamos refiriendo a la posibilidad, considerada en sí misma, de un conocimiento absolutamente cierto de estados de cosas altamente inteligibles y esencialmente necesarios. Lo que aquí es importante notar es que la independencia de la observación e inducción no garantiza automáticamente la inteligibilidad de los estados de cosas. Dicho en positivo, el conocimiento *a priori* es independiente de la observación y de la inducción a causa de su inteligibilidad. La proposición inversa, a saber, que los estados de cosas poseen su inteligibilidad gracias a la independencia de la observación y de la inducción es falsa⁴⁶.

b) En segundo lugar, "lo *a priori* es independiente de la experiencia" puede significar independencia de la experiencia del "ser-así". Formulado de otra manera, lo que aquí se debate es la posibilidad del conocimiento de ciertos contenidos con independencia de *toda* experiencia. Hildebrand aborda este problema de un modo, en mi opinión, muy breve en *¿Qué es filosofía?* Allí se atiende a dos casos diferentes. Por un lado, se estudia

lo que sucede, por ejemplo, con los colores. En este caso parece evidente que estamos tratando con contenidos que tienen que haberse presentado a la mente humana al menos una vez en su "ser-así". En este sentido, un ciego de nacimiento no podría asentir a la proposición que afirma que el naranja es un color que en la escala cromática está entre el rojo y el amarillo. Ahora bien, ¿sucede lo mismo con contenidos como "unidad" o con valores morales básicos como "bueno" o "malo"? Hildebrand no aborda directamente este problema puesto que considera que la cuestión realmente importante es la del conocimiento absolutamente cierto de estados de cosas altamente inteligibles y esencialmente necesarios con independencia de la constatación real de objetos existentes aquí y ahora.

A mi modo de ver, resulta evidente que podemos conocer con certeza absoluta ciertos estados de cosas esencialmente necesarios con independencia de la observación y de la inducción. Sin embargo, resulta más difícil pensar en la captación de este tipo de estados de cosas si el objeto en el que éstos tiene su raíz no se ha "desplegado" de algún modo ante nuestra mente. ¿Cómo podría yo, por ejemplo, conocer que el correlato objetivo de la proposición "los valores morales se encarnan en personas" es *esencialmente* necesario si no he tenido un cierto acceso, más o menos tematizado, al "ser-así" que es un valor moral? Precisamente si calificamos a este estado de cosas como *esencialmente* necesario es justamente porque lo percibimos como fundado en la esencia de un determinado tipo de "ser-así". Por otra parte, la experiencia del ser-así constituye un recurso cognoscitivo absolutamente decisivo en la filosofía⁴⁷.

Asimismo, y como decía en el apartado anterior, uno de los puntos de diferencia entre la fenomenología y el empirismo residía justamente en lo que se refiere al *apriorismo*.

La aprioridad de ciertos estados de cosas, que defiende la fenomenología realista, no es un carácter que venga dado por conciencia trascendental alguna. El *a priori* del realismo fenomenológico se desmarca de toda forma de filosofía idealista en cuanto que se trata de un *a priori* que se funda, en última instancia, en la esencia de lo conocido⁴⁸. *A priori* no se aplica, en sentido primario, a una determinada clase de conocimientos o la forma de ciertas proposiciones sino a "lo dado", a la esfera de los hechos, y una proposición es sólo verdadera *a priori* (o falsa) en cuanto que se cumple en tales hechos⁴⁹. Por consiguiente, lo que merece el nombre de *a priori* en primer y auténtico sentido son determinados estados de cosas,

"aquellas entidades peculiares que hemos de diferenciar cuidadosamente de toda objetividad que en ellas entre como elemento y de todo juzgar y conocer que se refiera intencionalmente a ellos"⁵⁰

Ello determina que todo aquello que vale para la esencia de éstos vale también *a priori* para todos los objetos de esa esencia. Por consiguiente, la esfera de lo *a priori* no se reduce a lo formal - en este sentido, las proposiciones de la lógica son formalmente *a priori* para la aritmética y las proposiciones de las matemáticas para la física -, sino que también hay un *a priori* material que encontramos, por ejemplo, en la teoría de los números, la teoría de las cantidades, la teoría de grupos, la geometría, la mecánica, la física, la química, la biología, la psicología, etc.⁵¹ De este modo, en todas estas ciencias nos encontramos con todo un sistema de proposiciones *materialmente apriorísticas* basadas sobre la intuición de la esencia de los objetos de cada una de ellas.

Estas últimas consideraciones acerca del concepto de *a priori* que maneja la fenomenología realista ponen asimismo de manifiesto dos diferencias importantes con respecto al uso kantiano de este concepto⁵². En primer lugar, para el filósofo de

Königsberg a priori equivalía a "presupuesto", a aquello que constituía una condición de posibilidad de la experiencia. En este sentido, el carácter *a priori* del espacio y del tiempo viene dado por su carácter de presupuestos de todas nuestras percepciones externas e internas, respectivamente⁵³. Sin embargo, se trata de problemas completamente diferentes: por un lado, el carácter absolutamente cierto, inteligible y esencialmente necesario de ciertos estados de cosas y de las proposiciones que a ellos se refieren y, por otro, el problema de cómo ciertos estados de cosas sirven base para un conocimiento posterior. Así, la necesidad esencial que ciertos estados de cosas poseen es independiente de sus relaciones con otros estados de cosas. Lo mismo sucede con su inteligibilidad y con su certeza absoluta⁵⁴. Un segundo punto de diferencia entre el *a priori* kantiano y el de la fenomenología realista viene dado por el hecho de que no es esencial que un estado de cosas *a priori* sea cognoscible para todo hombre. A diferencia de lo que pensaba Kant, el conocimiento universalmente disponible ni está inseparablemente conectado o es incluso idéntico con lo *a priori*. Como se afirmó anteriormente, el conocimiento *a priori*, en el sentido utilizado por la fenomenología realista, tiene que ser independiente de la experiencia en el sentido de la mera observación e inducción, pero no de toda experiencia en el sentido amplio de este término que incluye la experiencia del "ser-así".

* * *

Si tuviera que resumir mis consideraciones acerca del carácter apriórico de los estados de cosas esencialmente necesarios, diría ante todo que en la fenomenología realista la palabra *a priori* sirve para designar una propiedad de ciertos objetos de conocimiento. De este modo, cuando se habla de juicios y conocimientos aprióricos la palabra *a priori* se

usa en un sentido derivado. Son *a priori* los juicios que se refieren a estados de cosas *a priori*. De hecho, la tarea fundamental de la filosofía consiste en el estudio de estas objetividades aprióricas⁵⁵. Por consiguiente, aquello que realmente distingue el conocimiento a priori del conocimiento empírico es la profunda diferencia en los objetos mismos, entre objetos que poseen una unidad necesaria inteligible y otros que poseen una unidad contingente.

Por su parte, los estados de cosas empíricos (sean correlatos de juicios universales inductivos como, por ejemplo, "el calor dilata los cuerpos", sean correlatos de juicios particulares de observación como "hoy hace un calor asfixiante") se nos dan como dependientes de que hay de hecho seres reales concretos. En cambio, los estados de cosas esencialmente necesarios se dan como subsistentes con independencia de que existan objetos para los que valgan⁵⁶. Este hecho, a saber, el que estos estados de cosas valgan con independencia de que exista lo real concreto lo expresamos diciendo que les corresponde aprioridad con respecto al mundo de lo fáctico. Por consiguiente, la aprioridad no es una propiedad de los juicios, sino de ciertos estados de cosas. Derivativamente, denominamos *a priori* al conocimiento de estos estados de cosas.

Por último, quisiera insistir en la importancia de la experiencia del ser-así. Ésta nos permite tener un conocimiento universalmente válido de estados de cosas inteligibles y necesarios. Relacionado con este tipo de experiencia cabe preguntarse: ¿es suficiente apelar a la experiencia del "ser-así" para alcanzar un conocimiento *a priori* de un estado de cosas esencialmente necesario? Para responder a es pregunta pienso que es necesario tener en cuenta aquello a lo que "apunta" un conocimiento tal. Dicho de otro modo: *el conocimiento a priori de los estados de cosas esencialmente necesarios depende, en última instancia, de*

un cierto tipo de esencia. Un esclarecimiento del auténtico significado de esta tesis lleva a distinguir - como hizo Hildebrand en el capítulo cuarto de *¿Qué es filosofía?* - tres tipos de "ser-así" de los cuales tan sólo uno - las esencias necesarias - hace posible el conocimiento de conexiones esenciales necesarias que se "despliegan" en los estados de cosas necesarios. Como Seifert señala:

"Sólo bajo el trasfondo del descubrimiento de estas unidades necesarias de 'ser-así' (*Soseineinheiten*) (...) puede comprenderse por qué la experiencia del ser así constituye en muchos casos el punto de partida del conocimiento de estados de cosas necesarios universalmente válidos y, de este modo, de juicios sintéticos *a priori*⁵⁷".

Notas

1. Como pone de relieve PFÄNDER (*Logik*, p. 92ss.), el que la modalidad lógica afecta a la función asertiva y no a la *Hinziehungsfunktion* se muestra también en que tanto los juicios positivos como los juicios negativos pueden tener un carácter problemático o apodíctico.
2. Un ejemplo claro de confusión de las modalidades psicológicas con las lógicas se encuentra en la obra de ÜBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, p. 207 donde se afirma: "Der Modalität nach ist das Urtheil problematisch oder apodiktisch. Der problematische Charakter liegt in der Ungewissheit der Entscheidung über die Übereinstimmung der Vorstellungskombination mit der Wirklichkeit".
3. REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 188.
4. Cf. REINACH, A., "Kants Auffassung des Humeschen Problems". Según KANT, HUME centra su atención en el carácter problemático de la ley causal universal y de los juicios causales en cuanto al contenido. Hume habría reducido la cuestión de los juicios sintéticos a priori a la cuestión de la posibilidad de los juicios causales pasando por alto - lamentablemente, según Reinach - el hecho de que los juicios matemáticos son de naturaleza sintética. Por su parte, Kant vio que la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, que Hume habría planteado tan estrechamente, no significaba otra cosa sino la cuestión de la posibilidad de la ciencia en general.
5. REINACH, A., op. cit., p. 86.
6. Ibid.
7. REINACH, A., op. cit., p. 89.
8. Cf. HILDEBRAND, D.v., *What is Philosophy?* pp. 76-77.
9. Cf. REINACH, A., "Kants Auffassung des Humeschen Problems", p. 70. "Was im Wesen gründet, kommt dem Subjekt notwendig zu" REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", p. 438.
10. Cf. REINACH, A., "Kants Auffassung des Humeschen Problems", p. 70; Cf. también SCHWARZ, B., *Der Irrtum in der Philosophie*, pp. 28-29. En este mismo artículo Reinach critica a Kant por haberse limitado a señalar la universalidad y necesidad como criterios de los *a priori* y no haber aclarado si éstas tienen su sede en el conocimiento o en el estado de cosas conocido. Por su parte, SEIFERT (véase por ejemplo la p. 199 de *Back to the Things in Themselves*) completa los análisis de Hildebrand y Reinach acerca de la relación, que no identidad, entre universalidad y necesidad.
11. HUSSERL se refirió en las *Investigaciones lógicas* a la necesidad esencial cuando, por ejemplo, en la tercera investigación - la dedicada a la teoría de los todos y las partes - señaló que hay ciertas partes *no-independientes* (*unselbständige*). Cf. *Investigaciones lógicas*, p. 226-227 y 235.

12. Cf., por ejemplo, LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 335 y ss. donde se encuentra una exposición crítica de la discusión contemporánea acerca de la necesidad señalando como en algunos desarrollos de ésta puede adivinarse una rehabilitación de la necesidad *de re*. Cf. también NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal*.

13. El propio PLANTINGA señala que el concepto de necesidad no ha sido tratado en el siglo XX con la seriedad que merecía. No obstante, reconoce dos excepciones: tanto en MOORE (*Philosophical Studies*, p. 276) como en MALCOLM ("Wittgenstein's Philosophical Investigations") se encuentra la distinción entre necesidad *de dicto* y necesidad *de re*.

14. "(...); it would be useful, if possible, to *explain the de re by the de dicto*. What might such an explanation come to? Perhaps the following would suffice: a general rule that led us from such propositions as 'Socrates is essentially a non-planet' to such propositions as 'Socrates is a non-planet and the proposition *Socrates is a planet* is necessarily false' - a general rule, that is, that enables us to find, for any *de re* proposition, a *de dicto* equivalent. Or, alternatively, one that enables us to replace any sentence containing expressions of *de re* modality by an equivalent sentence all of whose modal terms express modality *de dicto*" (PLANTINGA, A., *op.cit.*, p. 29).

15. "For every property P there is the property of having P essentially; and if x has P essentially, then x has the property *having P essentially*" (*The Nature of Necessity*, p. 16).
¿No se está refiriendo aquí Plantinga a un estado de cosas?

16. "The claim that objects have some of their properties essentially or necessarily is part of what we may call *essentialism*" (PLANTINGA, A., *op.cit.*, p. 14). "Necessity resides in the way we talk about things, not in the things we talk about" (QUINE, W.O., *The Ways of Paradox*, p. 174; otros textos de QUINE en los que se puede observar esta "alergia" ante lo por él denominado como "esencialismo" son, por ejemplo, "Reference and Modality" en *From a Logical Point of View, Word and Object, Ontological Relativity and Other Essays*, etc.) W. KNEALE, por su parte, considera que un objeto no tiene *esencialmente*, en cuanto objeto, una propiedad P, sino que la tiene *relativamente* a ciertos modos de especificar(Cf. KNEALE, W., "Modality *De Dicto* and *De Re*", p. 622). LAZEROWITW y AMBROISE (*Necessity and Language*) dentro de la tradición wittgensteniana de que los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje "se va de vacaciones", pretenden haber demostrado que antes de distinguir entre la dimensión epistemológica y la dimensión ontológica del problema de la necesidad, hemos de clarificar qué significa que una proposición es necesaria - y aquí reside su reduccionismo - lo cual es una cuestión que pertenece a la gramática lógica.

17. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, p. 69.

18. El ejemplo es de SEIFERT, J., *op.cit.*, p. 203.

19. Cf. REINACH, A., "Einleitung in die Philosophie", pp. 434-435 y del mismo autor "Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt", p. 351.

20. REINACH, A., *op. cit.*, p. 435.

21. Recuérdese asimismo la vinculación que en Kant se establece entre el conocimiento *a priori* y la necesidad: "Se trata de averiguar cuál es el criterio seguro para distinguir el conocimiento puro del conocimiento empírico. La experiencia nos enseña que algo tiene estas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo. En consecuencia, si se encuentra *en primer lugar*, una proposición que, al ser pensada es simultáneamente *necesaria*, tenemos un juicio *a priori*" (KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 3).
22. Cf. HUSSERL, E., *Hua*. XVII, cap. vii, parag. 36.)
23. Cf. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, pp. 66-67; SEIFERT, J., *op.cit.*, pp. 199-200.
24. Cf. CONRAD-MARTIUS, H., *Das Sein*, p. 54ss.
25. CONRAD MARTIUS, H., *op.cit.*, p. 55, 58.
26. "Alle idealen *Sachverhalte* sind geknüpft an ideale *Ganzheiten*, an die 'Wesenheiten', die 'Ideen'." (...) "Diese Einheiten sind nicht das Resultat definitorischer Akte, sondern der Zielpunkt solcher Akte, sie sind auch nicht das Ergebnis einer synthetisierenden Apperception, sondern sie gehen jedwedem intellektuellen Akt voraus, sind ihm schlechthin vorgegeben" (SCHWARZ, B., *op.cit.*, p. 29.)
27. Cf. SCHWARZ, B., *op.cit.*, p. 31.
28. A ellos se refiere también SCHWARZ, B., *op. cit.*, p. 284-285.
29. SEIFERT, J., *op.cit.*, p. 207.
30. SEIFERT, J., *op.cit.*, p. 208.
31. Cf. HILDEBRAND, D.v., *op. cit.*, p. 96, SEIFERT, J., *op.cit.*, p. 208.
32. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, 1991, p. 71.
33. Sobre la intuición intelectual - y no la inducción - como método esencial de la filosofía, cf. WENISCH, F., *Die Philosophie und ihre Methode*, cap. I.
34. Una excepción a este caso es la certeza absoluta que tenemos de un hecho individual como es la que se desprende del "cogito, ergo sum".
35. SEIFERT, J., *op.cit.*, p. 214.
36. SCHELER, M., "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" 1957, p. 380. En este mismo artículo, Scheler realiza una distinción entre "enfoque" o "actitud" (*Einstellung*) y método (*Methode*). Este último se refiere a un "procedimiento del pensar, con arreglo a un fin, y versa sobre hechos (*Tatsachen*), como sucede, por ejemplo, con la inducción y la deducción"
37. Cf. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik...*, p. 70.
38. SCHELER, M., "Phänomenologie und Erkenntnistheorie", p. 383.

39. Ibid.

40. Como señala Scheler, "es cierto que todo lo dado descansa en la experiencia, pero no es menos cierto que toda clase de experiencia de algo conduce hacia algo dado. El empirismo chato y estrecho de los sensualistas desconoce esta última proposición y suprime simplemente todo lo dado que no puede ser 'identificado' mediante una impresión o mediante derivación de ésta, o también lo anula 'al explicarlo'" (op. cit., p. 382).

41. La expresión es de SCHWARZ y aparece en la página 33 de su artículo "Dietrich von Hildebrands Lehre von der *Soseinerfahrung* in iren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen".

42. Sobre el carácter receptivo del conocimiento y el "regalo" de la certeza de éste, véase, por ejemplo, WENISCH, F. "Gewisskriterium und Einsicht", p. 73.

43. Cf. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, pp. 86-87.

44. SCHWARZ, B., *art.cit.*, p. 35.

45. William MARRA, en su artículo "Creative Negation" muestra cómo la experiencia del "ser-así" puede ofrecer, a veces, conocimiento acerca de su opuesto. Es lo que sucede en el caso de la experiencia de la justicia mediante la contemplación de un acto injusto. Sin embargo, en otras ocasiones esto no es posible. Alguien no puede experimentar qué es el placer por medio de un acto doloroso.

46. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, p. 91. Como señala CASEY: "The *a priori* is not distinguished from the *a posteriori* by virtues of being the presupposition of every possible experience (...) but because it has own mode of being grasped; it is the object of a 'pure and immediate experience', while the *a posteriori* is the object of a mediated experience and is conditioned by the perceptions of the person investigating it. The *a priori* is thus the essence insofar as the essence is fully given and is irrecusably present" (*The Notion of A Priori*, p.73).

47. Cf. SCHWARZ, B., *art.cit.*, p. 51.

48. Cf. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 86.

49. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik...*, p. 68.

50. REINACH, A., "Kants Auffassung des Humeschen Problems", p. 71. Cf. BRAND, G., "The Material Apriori and the Foundation for its Analysis in Husserl", p. 131-132; DUFRENNE, M., *La Notion d'A priori*, p. 87 y 88.

51. Cf. SEIFERT, J., "Die realistische Phänomenologie als Rückgang auf Platon", p. 154.

52. Para un análisis detallado de las diferencias entre la noción kantiana de *a priori* y el uso que la fenomenología realista hace de este término, cf. WHITE, J., "Kant and von Hildebrand on the Synthetic A Priori: A Contrast".

53. Cf. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, pp. 92-95.

54. Cf. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, p. 94.

55. Cf. REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 144, nota).

56. Cf. WENISCH, F., *Die Philosophie und ihre Methode* 1987, p. 72.

57. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 186; SCHWARZ, B., "Dietrich von Hildebrans Lehre von der *Soseinserfahrung* in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen", p. 35.

CAPITULO VI.

LA ESFERA DE LAS ESENCIAS NECESARIAS.

Al estudiar, en el capítulo anterior ese peculiar tipo de objetividades que caracterizamos como "estados de cosas esencialmente necesarios", llegamos a la conclusión de que en su captación o conocimiento subyace un tipo específico de esencia. En este orden de cosas habíamos puesto de relieve la importancia de la experiencia de esencia o de "ser-así" (*Soseinserfahrung*). Pues bien, pensamos que sólo un determinado tipo de "experiencia de esencia" es el que nos permite el conocimiento de estados de cosas esencialmente necesarios, de conexiones necesarias que tienen su raíz última en las cosas. Nos referimos al ámbito de las esencias necesarias.

Somos conscientes de que el estudio de las esencias necesarias, de las ideas, de las *rationes aeternae*, de las *Wesenheiten*, o como se las quiera llamar, constituye una de las cuestiones fundamentales de la reflexión filosófica desde Platón hasta nuestros días. No es nuestra intención enumerar aquí los hitos más importantes de esta discusión ni todos los problemas relacionados con ella. Ello supondría, en gran medida, reproducir el núcleo de una historia que - como Alfred N. Whitehead señaló - puede entenderse como una serie de notas a pie de página del pensamiento platónico. Por otra parte, ello daría lugar a un estudio diferente del que aquí se ofrece.

No obstante, en este último capítulo de nuestro trabajo nos proponemos una breve "incursión" por el ámbito de las esencias necesarias fundamentalmente por dos razones:

a) En primer lugar, por razón de la tesis fundamental de nuestro trabajo, a saber, los estados de cosas esencialmente necesarios son aquellos que se fundan en un determinado

tipo de esencias: las esencias necesarias. Dicho con otras palabras, un análisis de estas objetividades estructurales quedaría radicalmente incompleto si no desembocara en un estudio de los diversos tipos de esencias. Este estudio constituye, a nuestro juicio, *el* problema fundamental de una teoría *a priori* del objeto u ontología.

2) La segunda razón tiene que ver con el tratamiento de este tipo de cuestiones en el seno del realismo fenomenológico. Como he intentado mostrar a lo largo de mi trabajo, el fenomenólogo que más sistemáticamente reflexionó acerca de los estados de cosas fue Adolf Reinach. Sin embargo, su temprana muerte en la Primera Guerra Mundial le impidió continuar - si se me permite hablar así - con el "desarrollo natural" de su teoría, es decir, con una explicación sistemática de los tipos de esencias y, más en concreto, de las esencias necesarias¹. Reinach no distinguió explícitamente las esencias necesarias de las esencias contingentes, aunque una lectura detenida de sus obras (especialmente *Über Phänomenologie* y *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*) muestra que concibió con claridad la objetividad de estas entidades señalando sus características fundamentales. En cualquier caso, esta labor fue continuada por otros fenomenólogos como Jean Hering, Roman Ingarden, Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius, pero sobre todo por un estudiante del propio Reinach: Dietrich von Hildebrand y, hoy día, por Josef Seifert, entre otros².

Por todo ello, permítaseme ofrecer las líneas fundamentales de lo que podemos entender por "esencias necesarias", fijándome sobre todo en su condición de fundamento de los estados de cosas esencialmente necesarios.

1. *Los diversos tipos de esencias o de unidades del "ser-así" ("Soseineinheiten")³.*

Antes de iniciar el estudio de los tres tipos fundamentales de esencias según Hildebrand quisiera señalar que el punto de partida de los análisis de este autor es el hecho de que toda esencia o "ser-así" es una unidad en la cual varios elementos o rasgos están unidos. En este sentido, en la unidad de la esencia o "ser-así" que se encuentra en todo ser no sólo hay grados, sino que también - y sobre todo - existen diferentes tipos de unidad. Este aspecto de la unidad interna de todo "ser así" - que constituye el criterio de la división que nos ocupa - es inseparable, por otra parte y como tendremos ocasión de comprobar, de los momentos de necesidad e inteligibilidad⁴.

El primer tipo de esencia o unidad del "ser-así" que Hildebrand distingue son las *unidades accidentales*⁵. Estas unidades se diferencian tanto de lo internamente contradictorio (como, por ejemplo, un círculo cuadrado o una alegría azul) como de lo totalmente caótico. Ejemplos de estas unidades accidentales serían un montón de cascotes, una serie arbitraria de sonidos que no forman una melodía, líneas trazadas arbitrariamente, el conjunto de objetos que están en mi mesa de trabajo, etc.

En estas unidades no existe una coherencia o unidad interna de sus elementos, sino que se trata de una coherencia meramente fáctica. Nada interno al conjunto de objetos que en este momento se encuentran "desperdigados" por mi habitación prescribe que el rotulador azul que estoy viendo esté a la derecha de mi ordenador y no a la izquierda. Se trata, por consiguiente, de una unidad que viene "de fuera", mantenida porque se encuentra en algo realmente existente o bien, si se trata de algo imaginado, por el hecho de que lo estamos considerando aquí y ahora.

En cuanto al conocimiento de estas unidades accidentales somos incapaces de "penetrar" intelectualmente en ellas. Esto se debe a una sencilla razón. No tienen una forma genuina. No hay una razón inteligible para que el objeto sea como es. Se trata de "ciega facticidad".

Un segundo tipo de esencias es el constituido por lo que Hildebrand denomina *unidades de un tipo genuino o unidades mórficas*⁶. Se trata de un tipo de esencia distinto del anterior. Encontramos este nivel de unidad en el "ser-así" de objetos como el oro, el metal, la piedra, el agua, las plantas, los animales, etc. Es el tipo de unidad que presupone la ciencia y que estudia con métodos tales como la observación, la experimentación, la inducción, etc.

Estos entes poseen una consistencia y unidad internas completamente diferentes de las unidades accidentales que permiten que hablemos de ellos como "tipos" o "especies". No se trata de algo que haya sido, por así decir, "recolectado" desde fuera y que solamente posee unidad en cuanto mera coexistencia fáctica de sus elementos, sino que posee una unidad desde el "centro". Su unidad no viene dada por su localización espacio-temporal o por ser concebida por alguien.

Esto hace que la inteligibilidad de estas esencias sea mayor que la de las unidades accidentales aunque no se trata de una inteligibilidad en el sentido pleno de la palabra, esto es, una inteligibilidad que sigue a la necesidad. Ello se muestra en el hecho de que aquí "esencial" significa aquello que *de facto* es constitutivo de la especie y no aquello que tiene que ser así y no puede ser de otro modo.

En aquellos entes cuyo "ser-así" tiene el carácter de un tipo genuino podemos distinguir, según Hildebrand, dos estratos⁷:

a) La unidad de las apariencias, por ejemplo, el color del oro, sus características que hacen que desempeñe un papel importante en nuestras vidas, por ejemplo, su atractivo en cuanto adorno, en cuanto símbolo de riqueza, etc. Esta unidad de las apariencias es, evidentemente, una unidad contingente. Si prescindimos de la existencia real de estos objetos, éstos pierden su interés en cuanto objetos de conocimiento. Es una unidad que no nos informa acerca de qué rasgos pertenecen necesariamente - en el sentido de lo que *de facto* es constitutivo - a la especie y cuáles son más o menos accidentales. No es de la "esencia" del oro el atractivo que ejerce en nosotros o el que sea amarillo, pero sí que lo es su peso atómico, el que se funda a una determinada temperatura, etc. Además, suele haber un "salto" entre la unidad de las apariencias y la naturaleza constitutiva del objeto y el hecho de que pueda haber tal "salto" es una de las razones por las cuales estos objetos requieren investigaciones inductivas. Así, por ejemplo, todas las apariencias indican que un delfín es un pez cuando, en realidad, es un mamífero.

b) La naturaleza constitutiva. Se trata de la naturaleza del tipo que posee estas apariencias. Siguiendo con nuestro ejemplo, aquí nos encontramos con el peso específico del oro, con su composición química, etc. En este sentido, la ciencia no se contenta con el estudio de las apariencias, sino que intenta buscar una naturaleza más fundamental que la situada en el estrato de la apariencia, quiere conocer los rasgos constitutivos del ente que posee esta apariencia⁸.

Sin embargo, es solamente en el caso de las *esencias necesarias* donde encontramos unidad en sentido estricto y, por consiguiente, una mayor inteligibilidad que la que poseen las unidades accidentales y las unidades mórficas. En estas unidades esenciales necesarias captamos no solamente que el ente es así, sino *por qué* es así y no puede ser de otro modo.

Dada la importancia de este tercer tipo de esencias, preferimos dedicarlas un apartado a ellas en el que estudiaremos sus principales características así como el modo de conocimiento adecuado a ellas.

2. *Las características principales de las esencias necesarias.*

Si alguien que dijera desconocer en qué consiste el amor nos pidiera que le explicáramos qué es, podríamos indicarle que:

a) Se trata de una relación que se da exclusivamente entre personas puesto que supone la libertad.

b) Supone la captación de la unidad e irrepetibilidad de la persona amada.

c) Es una respuesta afectiva - en la que también interviene la voluntad - no solamente a la unidad e irrepetibilidad de la persona amada, sino también al valor captado en ella.

d) La persona que ama tiene un interés especial en la promoción del bien y de la felicidad de la persona amada (*intentio benevolentiae*).

e) La persona que ama aspira a unirse con la persona amada (*intentio unionis*).

No es éste el lugar para llevar a cabo un análisis detallado de *qué* es el amor⁹. Sin embargo, los rasgos que acabamos de mencionar se nos muestran como evidentes. Nadie pensaría seriamente que un animal - un ser no libre - puede amar en sentido propio a su amo o que una persona puede amar con un amor personal a un ser no personal. También nos parecería absurdo que una persona amara sinceramente a otra y no tuviera ningún interés en buscar la felicidad de ésta. La inteligibilidad con que a), b), c), d) y e) se nos

presentan es muy diferente de la que posee una unidad accidental como un conjunto de escombros o una unidad mórfica como la especie "quercus pyrenaica". Esta mayor inteligibilidad que encontramos en el caso del amor es, por así decir, la "cara epistemológica" de la necesidad estricta de ese *qué* denominado amor: dado que la esencia del amor es necesaria, entendemos por qué su estructura esencial comprende a), b), c), d) y e).

Encontramos esencias de este tipo - esencias necesarias - no solamente en la filosofía (por ejemplo, las leyes ontológicas más universales como el principio de contradicción), sino en los más variados ámbitos de la realidad como pueden ser las relaciones materiales "concretas" de semejanza y orden entre los colores (el naranja está, en el orden de semejanza, entre el rojo y el amarillo), el movimiento, el amor, la moral, el derecho¹⁰, la persona, etc.

En resumen, la fenomenología realista utiliza el término "esencias necesarias" para referirse a una serie de entidades que presentan unidad en sentido estricto, que son objetivamente necesarias, que tienen un modo de existencia ideal, que constituyen las condiciones de la posibilidad de todo mundo real, que posee una inteligibilidad incomparable y cuyo conocimiento es absolutamente cierto. Así comprendidas las esencias necesarias son distintas de las esencias en las cosas realmente existentes aunque las primeras tienen una ordenación fundamental a los entes reales¹¹. Veamos una por una estas características.

2.1. Unidad en sentido estricto.

Si comparamos una esencia necesaria con una unidad accidental o con una unidad mórfica, nos damos cuenta de que sólo en las primeras encontramos unidad ("consistencia interna") en el sentido más estricto del término. Se trata, pues, de una unidad opuesta polarmente a aquello que tiene unidad "desde fuera". Volviendo a nuestro ejemplo del amor, la unidad que percibimos entre a), b), c), d) y e) es mucho mayor que la que existe, por ejemplo, entre un conjunto de escombros o entre los rasgos que constituyen la naturaleza constitutiva de la especie arbórea denominada "quercus pyrenaica". Además, esta unidad, por así decir, no está oculta - como sucede con la naturaleza de ciertos objetos estudiados por las ciencias empíricas -, sino que es accesible intuitivamente. Esto último, tiene que ver con el hecho de que en las esencias necesarias no existe la oposición entre "unidad de las apariencias" y "naturaleza constitutiva" que anteriormente señalábamos. Cuando captamos que el amor supone la libertad de la persona, el deseo del bien para la persona amada, el anhelo de unirse a ella, etc., lo que tenemos ante nosotros es la esencia constitutiva del amor en sí mismo. Sería absurdo sostener que existe una naturaleza oculta del amor susceptible de ser descubierta algún día y que contradijera los rasgos a), b), c), d) y e).

2.2. Necesidad objetiva.

Otra de las características de las esencias que aquí estamos analizando es su necesidad objetiva. Esta nota de las esencias necesarias pertenece a las esencias consideradas en sí mismas y constituye el fundamento de su inteligibilidad.

Al igual que sucedía con la necesidad de los estados de cosas esencialmente necesarios, la necesidad de las esencias en las que éstos se fundan no es una necesidad del pensamiento. No se trata de una consecuencia del "tener que pensar así" y del "no poder pensar de otra manera"¹². Aquello a lo que nuestra constitución mental nos obligara a asentir podría ser diferente en otros organismos. Tampoco es fruto del "consensus omnium". Es una necesidad del ser, una imposibilidad de que la esencia en cuestión sea de otro modo¹³. En ella no tenemos un "ser así" contingente, sino un "tener que ser así" necesario y un "no poder ser de otro modo. Es una necesidad que, como San Buenaventura mostró convincentemente, no puede ser alterada ni siquiera por Dios, pues ello sería absurdo e imposible¹⁴.

Evidentemente esta necesidad absoluta de la que aquí venimos hablando lo es sólo de las esencias necesarias en cuanto tales y no de las esencias de los entes reales.

Relacionado con esto, podemos referirnos a un punto de diferencia importante en lo que se refiere a la consideración de la necesidad objetiva por parte de Husserl y de los fenomenólogos realistas¹⁵. Como es sabido, para el fundador del método fenomenológico la *epoché* constituía - en cuanto suspensión de la creencia natural en la existencia autónoma del mundo - la llave de acceso a un análisis filosófico de las esencias. Los fenomenólogos realistas - en concreto, Hildebrand - divergen en este punto de su maestro ya que para ellos la fuente de la contingencia de las esencias accidentales y de las esencias mórficas no es su existencia, sino el tipo de esencia que constituyen. Podríamos decir que se trata de una contingencia esencial y no de una contingencia "existencial".

Por consiguiente, a diferencia de lo que pensaba Husserl, los fenomenólogos realistas consideran que la *epoché* - no es el fundamento ni la condición del conocimiento de las

esencias y conexiones necesarias. La fenomenología realista atribuye a la *epoché*, en el sentido del prescindir de la existencia real y también en el sentido de la reducción eidética, que se concentra en la esencia necesaria, un papel central en el método fenomenológico *sólo en virtud de la necesidad absoluta interna de algunas esencias*. La reducción eidética, en el sentido del prescindir de todas las propiedades contingentes de una esencia, es posible sólo en el ámbito de las esencias necesarias y aprióricas y no en el ámbito de las esencias contingentes. Para este tipo de objetos, son necesarios los métodos de la observación real y de la experimentación. *Estos métodos son exigidos aquí no por la contingencia de la existencia, sino por la contingencia de la esencia en cuanto tal.*

En resumen, para el realismo fenomenológico el fundamento de la necesidad esencial y de su absolutez es un tipo de esencia completamente diferente de las contingentes necesidades naturales de la química, de la física o de la psicología empírica; una necesidad independiente de todo sujeto pensante.

2.3. Existencia ideal.

Las esencias necesarias existen idealmente en el sentido de que su necesidad intrínseca les separa de cualquier ficción o ilusión y no en el sentido de incompatibilidad con la existencia real. Con el término "ideal" tampoco se alude a las resonancias que este término tiene en la filosofía idealista trascendental¹⁶. Se trata, pues, de un tipo especial de perfección que hace referencia a:

a) por un lado, la independencia que estas esencias guardan con respecto a la subjetividad humana. Las esencias necesarias son descubiertas por el ser humano y no son, en modo alguno, creaciones ni de un sujeto empírico ni de un sujeto trascendental. Con

otras palabras, el comportamiento cognoscitivo - permítaseme la expresión - del sujeto respecto a estas esencias necesarias es receptivo y no activo¹⁷.

b) Por otro lado, con "existencia" ideal de las esencias necesarias nos referimos a su existir independiente de y trascendente a las cosas que existen concretamente. Así, por ejemplo, el modo de existencia de la humildad de un acto real es diferente del de la esencia necesaria "humildad"¹⁸. Por consiguiente, las esencias necesarias son inmutables y atemporales.

Seifert aduce dos pruebas que muestran la idealidad de estas esencias necesarias. La primera de ellas se basa en que la necesidad interna, inteligible de estas esencias no puede derivarse de los seres concretos que les corresponden, puesto que estos últimos surgen y desaparecen en el tiempo. La segunda prueba tiene que ver con el tipo de conocimiento de las esencias necesarias (cuestión que estudiaremos más adelante), pues si conociéramos las esencias necesarias sólo *en* las cosas concretas, nunca las podríamos conocer con certeza absoluta. Esta autonomía de las esencias necesarias con respecto a las cosas realmente existentes me permite considerar una de estas esencias sin "verla" *en* una de estas cosas¹⁹.

Sin embargo, el hecho de que las esencias necesarias sean trascendentes a las cosas reales, de que tengan un modo de existir diferente de éstas, no significa que no guarden con ellas ningún tipo de relación. Las esencias necesarias están ordenadas fundamentalmente al mundo real, son esencias necesarias de entes realmente existentes²⁰. Aunque, en virtud de su modo de ser, éstas no pueden darse nunca en el mundo realmente existente, éste es de alguna manera "según" éstas. Esta ordenación de las esencias necesarias al mundo real les hace diferentes de otros objetos ideales necesarios como por ejemplos los números o las

entidades lógicas - conceptos y proposiciones -, los cuales nunca pueden darse en entes reales.

Esta ordenación de un cierto grupo de objetos ideales, a saber, las esencias necesarias, se muestra claramente en el caso de los valores morales. Valores tales como la sinceridad, la humildad, la lealtad, la generosidad se encarnan siempre en el mundo realmente existente de las acciones humanas personales concretas.

Asimismo, de todo lo que acabamos de decir se desprende que las esencias necesarias no pueden ser explicadas - según los fenomenólogos realistas - como fruto de un proceso de abstracción. Dado que los elementos de esencias tales como la justicia, el triángulo, el amor, etc. están unidos con una necesidad estricta absoluta, su existencia no puede depender de objetos particulares en el mundo ni de la mente humana. Estas esencias son conocidas por el hombre a través de la intuición, lo cual no supone la abstracción de formas inteligibles de los fantasmas por un intelecto agente, sino que se trata de un método de conocimiento directo que nos permite captar una esencia necesaria en un objeto. Con "intuición de esencias" no se mienta en la fenomenología realista una especie de sexto sentido con connotaciones más o menos místicas, sino que se trata de un método que constituye el más alto nivel del conocimiento racional. Se trata, en definitiva, de *intima rei intus legere*. Es una intuición que no se limita al ámbito de los principios lógicos supremos (principio de contradicción, de razón suficiente y de tercero excluido), sino que se extiende a todo el ámbito del conocimiento filosófico, por ejemplo, la diferencia entre causa eficiente y causa final, entre sustancia y accidente, entre conocimiento apriórico y conocimiento empírico, etc. Este modo de dársenos la esencia necesaria en un caso individual no es solamente posible, sino el único adecuado a ésta²¹.

Esta "intuición de esencias" intenta, pues, hacer justicia a la irreductibilidad de lo intuitivo rechazando cualquier tipo de explicación de una esencia necesaria que intenta reducirla a algo diferente de sí misma como cuando se dice, por ejemplo, que la justicia no es sino el resentimiento de los débiles contra los fuertes o que el perdón no es sino el juicio de que el agravio ocasionado no es con todo tan malo o no es en absoluto un agravio. Este método, consistente en reducir estas esencias necesarias a hechos no evidentes, parece obedecer - como señala Reinach - al miedo a tener ante la vista las conexiones originarias mismas²².

2.4. Condiciones de la posibilidad de todo mundo real.

Una cuarta característica de las esencias necesarias, conectada con las anteriores, es el ser condición de posibilidad de todo mundo real. Con esta nota los fenomenólogos realistas quieren indicar que las esencias necesarias constituyen el "fundamento último de toda razón y sentido en el mundo y en la realidad en general"²³. Sin ellas nada podría existir. Con su necesidad absoluta constituyen el "trasfondo" que permite comprender el mundo de las realidades contingentes. Dicho de otra forma, todo ente contingente presupone ciertas esencias necesarias a las cuales se adecua o de las cuales "participa". Si no existiera la esencia necesaria de la "duda" según la cual toda duda presupone - entre otras notas - en el sujeto el deseo de salir de esa situación, no habría ningún acto "real" de dudar. El primer filósofo que percibió este "anclaje" de lo mudable y pasajero en algo eterno e inmutable fue Platón.

2.5. Inteligibilidad incomparable.

Una quinta característica de las esencias necesarias que no les corresponde, en sentido propio, a ellas consideradas en sí mismas, sino en cuanto referidas a una posible comprensión por el entendimiento es lo que los fenomenólogos realistas han denominado "inteligibilidad incomparable". Cuando conocemos una esencia necesaria como, por ejemplo, el amor, la justicia, el conocimiento, etc. comprendemos no solamente *que* es así, sino *por qué* es así y no puede ser de otro modo. Esta necesidad de las esencias necesarias tiene su "cara" epistemológica en su inteligibilidad incomparable, en una "apertura" al intelecto como no la muestran ni las unidades accidentales ni las unidades mórficas. Esta inteligibilidad no es una especie de "facilidad" que tiene nuestro conocimiento para acceder a estas esencias. Al contrario, la inteligibilidad de las esencias necesarias es tal que su validez objetiva no depende del acto en el cual captamos la esencia necesaria. Así, aunque una esencia de este tipo sea percibida, por ejemplo, en un sueño, no por ello perdería su necesidad intrínseca. Cuando comprendo lo que es una promesa, la justicia, el amor, una proposición, etc. me doy cuenta al mismo tiempo que no se puede tratar ni de meras ficciones ni de entes de razón. Esto no quiere decir que haya penetrado totalmente en la esencia en cuestión. Lo importante aquí es que su "ser-así" es tan "potente" que impide considerar a estas esencias como entidades no autónomas.

Por otra parte, aunque la necesidad esencial y la inteligibilidad incomparable van de la mano, no son dos notas idénticas. Ello se muestra en la posibilidad de la existencia de ciertas esencias necesarias que no son accesibles a nuestro intelecto y que, por tanto, representan un misterio para él. Es lo que sucede, por ejemplo, con los misterios que conocemos por fe²⁴.

2.6. Certeza absoluta.

Una sexta característica de las esencias necesarias que, al igual que la anterior, tiene que ver con la ordenación de éstas a un intelecto es la certeza absoluta que caracteriza a su conocimiento.

Como indicábamos más arriba, uno de los principios que caracterizan a la fenomenología realista es la afirmación de que la relación que existe entre el método de conocimiento y el objeto de éste es tal que el objeto determina qué tipo de método es el adecuado para su conocimiento. Pues bien, es sólo en relación con aquellas unidades de inteligibilidad incomparable, que presentan una unidad en sentido estricto, que son objetivamente necesarias, inmutables, atemporales, ideales y que constituyen las condiciones de posibilidad de lo real con respecto a las cuales podemos obtener un conocimiento absolutamente cierto, sin necesidad de recurrir a la observación y a la inducción.

La "calidad" de la certeza que obtengo al intuir una esencia necesaria y sus conexiones con otras esencias que se despliegan en los estados cosas, la certeza de que estas conexiones se dan en todo mundo posible y en todo ente concretamente existente radica en la esencia misma y está conectada con su inteligibilidad incomparable. Además, esta certeza no es una suerte de sentimiento particular de seguridad limitado a un momento del tiempo, ni es fruto de la introspección, sino que puede suscitarse en mí cada vez que considero la esencia necesaria en cuestión.

3. *Esencias y conceptos.*

Por que hemos dicho acerca del carácter trascendente de las esencias necesarias y de la imposibilidad de su obtención a través de un proceso de abstracción, resulta claro que para los fenomenólogos realistas existe una distinción entre los *conceptos* y las *esencias* (una distinción - sea dicho de paso - que no parece muy clara en el propio Husserl²⁵). Por otra parte, sólo sobre la base de esta distinción puede mantenerse una auténtica posición realista.

Si tuviéramos que resumir las principales diferencias entre los conceptos y las esencias, indicaríamos las siguientes:

a) Mientras que los conceptos tienen la función de mentar algo diferente de ellos mismos, las esencias residen - por así decir - en sí mismas. Ésta no es una propiedad exclusiva de los conceptos, sino que pertenece - como Husserl puso de manifiesto - a todas las unidades significativas (*Bedeutungseinheiten*), esto es, también a las proposiciones. Los conceptos tienen, pues, el carácter de "medio" a través del cual se mienta un objeto. Están, por así decir, "entre" mi acto de mentar y el objeto²⁶.

Ahora bien, relacionado con esto, los fenomenólogos realistas no piensan que los actos de mentar objetos por medio de conceptos sean estados inmanentes, procesos condicionados por el lenguaje o actos de "creación" en sentido estricto. Se trata más bien de actos intencionales espontáneos que apuntan a objetos trascendentes a estos actos y de los cuales tenemos conciencia. Esto significa que la aplicación de los conceptos depende en última instancia del conocimiento del objeto. Cuanto mejor conozca el objeto al cual "apunta" mi concepto, más claro será éste²⁷.

b) Los conceptos son unidades de sentido que solamente pueden ser actualizadas en el pensamiento y, por tanto, son distintos tanto de las esencias ("unidades ontológicas" que pueden ser "encarnadas" en seres reales) como de la especie del acto de significar. Los conceptos son entidades lógicas que denotan individuos reales que caen bajo ellos mientras que las esencias "gobiernan" la naturaleza de los objetos reales individuales. Relacionado con esto, la fenomenología realista no puede aceptar la identificación realizada por Husserl entre la significación y la especie del acto de significar en el sentido de que las singularidades que corresponden a la especie "significación" son los actos del significar²⁸. El concepto "rojo" es radicalmente diferente de la esencia del acto de mentar rojo.

c) Los conceptos son producidos por la mente humana mientras que las esencias son independientes de cualquier actividad subjetiva. Los conceptos ni son las esencias a las que se refieren ni contienen dichas esencias dentro de sí.

d) Los conceptos son más "estrechos". Se refieren a una pequeña parte de la esencia. Cabe que la esencia a la que se refiere un concepto posea más determinaciones de las que el concepto piensa en ella.

4. *Esencias necesarias y estados de cosas necesarios.*

Una vez estudiadas las principales características tanto de los estados de cosas esencialmente necesarios como de los diversos tipos de esencias, quisiéramos concretar de algún modo la tesis que venimos manejando: los estados de cosas necesarios son aquellos que se fundan en esencias necesarias.

Por los análisis contenidos en los capítulos anteriores ha resultado claro que aquello que funda la modalidad de un estado de cosas es el tipo de vínculo que existe entre el

objeto del término sujeto y el objeto del término predicado²⁹. Así veíamos, por ejemplo, que el estado de cosas que constituye el correlato objetivo de la proposición "el valor moral siempre se da en seres libres" es un estado de cosas necesario puesto que en la naturaleza o esencia del valor moral se funda su darse en seres libres. Se trata, pues, de un vínculo necesario, de un "tener que ser así y no poder ser de otro modo", en definitiva, de una necesidad objetiva.

Estos vínculos o conexiones esenciales que, por así decir, se despliegan en los estados de cosas esencialmente necesarios constituyen leyes de una índole y una dignidad tales, que se distinguen absolutamente de todas las conexiones y leyes empíricas y remiten, como también veíamos, a un determinado tipo de esencias, a saber, esas unidades altamente inteligibles que hemos denominado esencias necesarias.

Pero, ¿qué sucede con los estados de cosas que se fundan en las esencias accidentales o en las esencias mórficas? Evidentemente en las primeras - en cuanto que entre sus elementos no hay ningún tipo de unión necesaria - no puede fundarse estado de cosas necesario alguno. En la esencia de un objeto A no puede fundamentarse que esté a la derecha de un objeto B. ¿Y en el caso de las esencias mórficas? ¿No podría decirse que es de la esencia del hombre - en el sentido de su naturaleza constitutiva -, por ejemplo, tener dos piernas o tal o cual disposición del sistema nervioso?

Sin embargo, en el momento en que atendemos a este tipo de esencias nos damos cuenta de que estamos tratando con objetos que tienen, ciertamente, una inteligibilidad pero que no por ello dejan de ser unidades contingentes. Por consiguiente, los estados de cosas fundados en ellos pueden portar a lo sumo el carácter de "necesidad contingente". Siguiendo nuestro ejemplo, podríamos decir que "necesario" aplicado al estado de cosas que constituye el correlato objetivo de la proposición "los hombres tienen dos piernas" significa

"perteneciente a la naturaleza constitutiva del hombre", pero no alude a un tener que ser así esencial. Es más, como señala Hildebrand, sólo en el caso de las esencias necesarias, conocidas intuitivamente, nos es dada la fundamentación necesaria de los estados de cosas en la esencia. Por el contrario, cuando tratamos con unidades que solamente pueden ser conocidas "desde fuera" a través de procedimientos como la observación, la experimentación, la inducción, etc, no podemos captar fundamentación necesaria alguna³⁰. Dicho de otro modo, los estados de cosas necesarios son aquellos que pueden ser comprendidos por nosotros con certeza absoluta mediante la intuición de la esencia necesaria. Porque la esencia del objeto es necesaria puede captarse por qué su estructura esencial es así.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos si cabe hablar de una mayor o menor fundamentación de los estados de cosas necesarios en las esencias necesarias correspondientes. En este orden de cosas, Hering mostró que un estado de cosas puede estar fundamentado con estricta necesidad en la esencia de un ente real y, sin embargo, este estado de cosas puede no pertenecer o formar parte de la esencia en cuestión. En este sentido, Hering establece una distinción entre aquellos momentos que no contribuyen a constituir (*mitkonstituieren*) la esencia de algo, pero que tampoco son momentos extraesenciales. Entre estos momentos que no pertenecen a la esencia de un objeto hay datos que están con la esencia en una relación tal que su aparición es comprensible en virtud de la esencia. Podemos ver esto con dos ejemplos: uno del propio Hering y otro de Seifert. Así, de la esencia de una bola de un metro de diámetro se sigue *necesariamente* su ser más pequeña que un cubo cuyas aristas miden un metro. Sin embargo, esto no pertenece a su esencia³¹. En cuanto al segundo ejemplo, tomemos el estado de cosas de que el valor de la justicia es superior a cualquier valor no personal. Se trata de un estado de cosas

necesario pero, sin embargo, el ser superior a cualquier valor no personal no pertenece a la esencia de la justicia como pertenece el dar a cada uno lo suyo.

Prescindiendo del hecho de que Hering desconocía la distinción, establecida por Hildebrand, entre esencias accidentales, esencias mórficas y esencias necesarias, aquí se plantea una ambigüedad del término "estado de cosas esencialmente necesario" que pone de relieve - por primera vez entre los fenomenólogos realistas - Josef Seifert³². Me referiré a ella brevemente.

Seifert señala que la expresión "estado de cosas esencialmente necesario" puede tener tres sentidos:

a) En primer lugar, podemos referirnos a aquellos estados de cosas que están fundados necesariamente en una esencia o en la relación entre dos esencias pero que, sin embargo, no *co-constituyen* la esencia en cuestión. Aquí nos podría servir de ejemplo el estado de cosas al que se refería Hering cuando hablaba de que en la esencia de una bola de un metro de diámetro se funda su ser más pequeña que un cubo cuyas aristas tienen un metro o el caer de una piedra en ciertas circunstancias.

b) En segundo lugar, este término puede mentar aquellos estados de cosas que *co-constituyen* la esencia en cuestión y son inseparables de ella. Así, por ejemplo, el presuponer la libertad de la justicia es un estado de cosas necesario en este segundo sentido. Sin embargo, el vínculo existente entre la justicia y la libertad, aun siendo necesario, no constituye la esencia específica de la justicia, dado que ésta comparte este rasgo con otras virtudes morales. Ciertamente, la libertad no solamente pertenece a la esencia de la justicia, sino que es intrínseca a ella. Sin embargo, hay otros estados de cosas que pertenecen más directamente a la esencia de la justicia y que la distinguen de otras virtudes morales.

c) En tercer lugar, el término "estados de cosas esencialmente necesarios" puede referirse a aquellos estados de cosas que co-constituye el *proprium* característico de una esencia. Así el que la justicia es dar "suum cuique" o que una persona justa es aquella que da a otro lo "debido" es un estado de cosas que pertenece más directamente a la esencia específica de la justicia que el estado de cosas de que la justicia presupone la libertad. Es precisamente el estudio de este *proprium* de las esencias, analizar, pues, cuál es el "núcleo" del agradecimiento, del amor, de la pureza, de la responsabilidad, etc. la tarea suprema de la filosofía en el análisis esencial.

Notas

1. Cf. SEIFERT, J., "Essence and Existence", nota 23, p. 137.
2. Los textos de fenomenólogos realistas acerca de las esencias necesarias que hemos tenido en cuenta han sido fundamentalmente los siguientes: HILDEBRAND, D.v., *What is Philosophy?*, cap. IV; REINACH, A., *Über Phänomenologie; Die apriorische Grundlage des bürgerlichen Rechtes, Einführung in die Philosophie* HERING, J., "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee"; INGARDEN, R., "Essentiale Fragen"; CONRAD-MARTIUS, H., "Realontologie", *Das Sein*; SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie", "Die Lehre der drei Tatsachen"; SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, "Essence and Existence", *Back to the Things in Themselves* y su ensayo introductorio a *What is Philosophy?*; WENISCH, F., *La filosofía y su método*.
3. La fuente principal para el estudio de estos tres tipos de *Soseineinheiten* es el capítulo cuarto de *What is Philosophy?* de D. v. Hildebrand donde por primera vez se tematiza esta distinción. Esto no quiere decir que esta división no haya estado presente de algún modo en filósofos anteriores (cf. SEIFERT, J., "Essence and Existence", nota 24, pp. 137-138.)
4. Este principio - del cual se sirve Hildebrand para llevar a cabo la distinción de los tres tipos de *Soseineinheiten* es diferente del introducido por Hering en sus importantes "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee". Allí (p. 502ss.) se introduce una distinción entre la esencia (*Wesen*) y el núcleo esencial (*Wesenskern*) del cual "fluyen", por así decir, el resto de los rasgos del objeto. Hering utiliza el ejemplo de una personalidad. Nosotros podemos conocer a una persona en virtud de sus acciones, de sus rasgos, etc., pero solamente cuando captamos el "núcleo" de su esencia cuando todos estos rasgos, características, acciones, etc. son comprendidos por nosotros en su unidad y es cuando podemos decir que realmente "conocemos" a esa persona. Aquí no podemos entrar en la importancia que un "conocimiento" de este tipo tiene, por ejemplo, en las investigaciones históricas y artísticas. En cualquier caso, resulta evidente que esta diferencia no se encuentra en todas las esencias. No está presente, por ejemplo, en los meros conglomerados caóticos de objetos como un montón de escombros o de chatarra.
5. HILDEBRAND, D. v., *What is Philosophy?* pp. 100-102.
6. Cf. HILDEBRAND, D.v., *Ibid.*, p.102-110.
7. Cf. HILDEBRAND, D.v., *op.cit.*, p. 103ss.
8. Por otra parte, los modos de acceso cognoscitivo a la unidad de las apariencias y a la naturaleza constitutiva de las unidades mórficas son diferentes. En el segundo caso, a veces no basta con una simple descripción, sino que se necesita de otro tipo de instrumentos como, por ejemplo, del microscopio o la experimentación. También puede suceder que objetos que tengan la misma naturaleza constitutiva posean diferentes "apariencias". Piénsese en el carbón y en el diamante.

9. Desde una perspectiva fenomenológico-realista se ha llevado a cabo este análisis en obras tan significativas como las de D.v. HILDEBRAND (*Das Wesen der Liebe, Über das Herz*), K. WOJTYLA (*Amor y responsabilidad*, cap. ii) y J. SEIFERT (*Qué es y qué motiva una acción moral*)

10. Precisamente el que existen estas esencias necesarias en el ámbito del derecho es la tesis fundamental de *Los fundamentos aprióricos del Derecho civil* de A. REINACH. Cf. p. 143.

11. En este sentido, SEIFERT prefiere la expresión *eide* para las esencias necesarias reservando el término "esencia" para la quiddidad *en y de* los seres realmente existentes. Cf. de dicho autor "Essence and Existence", primera parte.

12. El propio HUSSERL se refirió a este tipo de necesidad en el parágrafo 7 de la tercera *Investigación lógica* en los siguientes términos: "Wo also im Zusammenhang mit dem prägnanten Terminus *denken* das Wörtchen *können* auftritt, ist nicht subjektive Notwendigkeit, d.i. *subjektive Unfähigkeit* des Sich-nicht-anders-vorstellen-ko"nnens, sondern *objektive Notwendigkeit* des Nicht-anders-sein-ko"nnens gemeint. Diese kommt uns subjektiv (obschon nur ausnahmsweise) zum Bewußtsein in der apodiktischen Evidenz. Halten wir uns an die Aussagen dieses Bewußtseins, so müssen wir feststellen: das Wesen jeder objektiven Notwendigkeit liegt und findet seine definition in einer jeweils bestimmten Gesetzlichkeit. Mit anderen Worten: objektive Notwendigkeit überhaupt bedeutet nichts anderes als *objektive Gesetzlichkeit*, bzw. Sein auf Grund objektiver Gesetzlichkeit. Eine singuläre Einzelheit 'für sich' ist zufällig. Sie ist *notwendig*, das heißt, sie steht in gesetzlichen Zusammenhänge. Was darin das Anders-sein verwehrt, ist eben das Gesetz, das sagt, es ist nicht bloß hier und jetzt so, sondern überhaupt in gesetzlicher Allgemeinheit" (A 235-236). Cf. SMITH, B/MULLIGAN, K., "Pieces of a Theory", p.45ss.

13. En este punto muestran los fenomenólogos realistas de un modo especial su oposición al idealismo trascendental de KANT. Cf. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, pp. 193-194; Cf. también REINACH, A., "Kants Auffassung des humeschen Problems", p. 69, "Einführung in die Philosophie", p. 434. Sobre los antecedentes de este concepto de necesidad esencial en las *Investigaciones lógicas* de HUSSERL, cf. WENISCH, F., *La filosofía y su método*, p. 123ss.

14. En el num. 752 de sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* San Buenaventura llega a la conclusión de que "Deus potest omne illud, quod creato agenti iudicatur esse impossibile tum propter limitationem naturalis potentiae, tum propter limitationem nostrae intelligentiae; non autem potest, quod est impossibile in se, sive hoc sit secundum accidens, sive secundum disciplinam seu ordinem divinae sapientiae". Cf. también SEIFERT, J., "Bonaventuras Interpretation der augustinianischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit", p. 46; FEDORYKA, K., "Certitude and Contitution. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge".

15. Cf. SEIFERT, J., *Back to the Things in Themselves*, p. 82-117.

16. Cf. SEIFERT, J., "Essence and existence", nota 118.

17. En cuanto posición realista el acto de conocimiento es interpretado en el seno de la fenomenología realista como un acto pasivo. Son muchos los textos que se podrían citar en este sentido. Aquí reproduciré tan sólo uno de los más claros al respecto y que habitualmente no es tenido en cuenta: "Der Erkenntnisakt is seinem Wesen nach ein *passiver Akt*; das Moment der Aktivität, das in ihm unzweifelhaft auch enthalten ist, hat mit einem 'Schaffen' dessen, worauf der Akt sich bezieht, nichts zu tun". (...) "Die Beziehung zwischen dem, was etwas schafft, und dem geschaffenen Gegenstände gehört zu den *realen* Beziehungen und ist eine Abwandlung der kausalen Beziehung. Was die Erkenntnisakte besonders auszeichnet, ist aber gerade das, sie Akte der *gegenständlichen Meinung* von etwas sind: dieses gegenständliche Meinen aber ist seinem Wesen nach jedem kausalen Verhältnis fremd. Das gegenständliche Meinen selbst ist sogar dann, wenn es sich auf anschaulichen Gegebenheiten aufbaut, nicht fähig, irgendeinen realen Einfluß auf den vermeinten Gegenstand auszuüben, um so weniger also imstande ihn *ex nihilo* zu schaffen" (INGARDEN, R., "Essentiale Fragen", pp. 267-268).

18. "Noch abgesehen von ihrer konkret Existenz hier und jetzt, sind sie (las esencias necesarias) etwas vollkommen Autonomes und Objektives, unabhängig vom ihrem Objektsein für unsere Bewußtsein" (HILDEBRAND, D.v., *Ethik*, p. 17). A este carácter ideal de las esencias necesarias se refería CONRAD-MARTIUS cuando afirmaba que estas esencias tienen una existencia real sino un *reines Sinnsein*. Cf. *Das Sein*, pp. 76-87. Por su parte, Edith STEIN hablaba de un *rein wesenhaftes Sein*. Cf. *Endliches und ewiges Sein*, p. 90.

19. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 270ss.

20. Esta es la razón por la que SEIFERT denomina a estas esencias "planes esenciales" en lugar de esencias, reservando este término a la quiddidad *en y de* los seres realmente existentes. Cf. "Essence and Existence", p.86.

21. Cf. HILDEBRAND, D.v., op.cit., p. 112; WENISCH, F., "Insight and Objective Necessity"; INGARDEN, R., "Theory of Knowledge as Phenomenology of the 'Essence' of Cognitive Experiences".

Si se toma solamente este punto, podría sostenerse que existe una clara oposición entre los puntos de vista de la fenomenología realista y de la filosofía aristotélico-tomista, puesto que - como es sabido - esta última rechaza la postura platónica de que las formas de las cosas existen independientemente de la materia sensible que los individuos reales reciben en su acto de existir. En un interesante artículo M. ROBERTS ("Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Ideal Essences") ilustra con numerosos textos el hecho de que tanto el AQUINATE como HILDEBRAND reconocen la existencia de esencias ideales pero, sin embargo, difieren en el modo en el que se llega al conocimiento de dichas esencias. SANTO TOMÁS funda sus argumentos en favor de la existencia de las ideas en el ser de Dios mientras que HILDEBRAND argumenta primero en favor de la existencia ideal de esencias necesarias basándose en su necesidad absoluta y después sugiere que éstas existen en Dios. Para SANTO TOMÁS el conocimiento de estas esencias necesarias - que no son sino formas en la mente de Dios - sería un conocimiento no natural debido al hecho de que el alma humana está "encarnada" en un cuerpo.

22. REINACH, A., *Über Phänomenologie*, p. 30 de mis hojas. No puedo entrar aquí en su estudio detallado de la intuición de esencias - tal y como la entienden los fenomenólogos realistas y de sus raíces en la intuición categorial husserliana. Sin embargo, si pensamos en los análisis que se encuentran en obras como *La República*, *Fedón*, *Fedro*, etc. de Platón, en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, en las consideraciones acerca del tiempo contenidas en las *Confesiones* de San Agustín, etc. podemos decir que, en la medida en que estos autores intentan reflexionar sobre esencias tales como la justicia, el conocimiento, la naturaleza de los principios lógicos, el tiempo, etc., desde una actitud de sincera apertura, en esa medida se les puede considerar como *proto-fenomenólogos*.
23. Cf. SEIFERT, J., "Essence and existence", p. 85; *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 261. Sobre las relaciones entre la filosofía platónica y la fenomenología realista cf. DONOHUE-WHITE, P., "Objections to the Eide in Plato's *Parmenides*. A Phenomenological Realist Response" y SEIFERT, J., "Die realistische Phänomenologie als Rückgang auf Platon" y la inédita "Platons Philosophie Vorlesung" de REINACH y cuyo manuscrito ha sido encontrado por Karl Schuhmann en el Fondo Koyré de París. Agradezco al Prof. Seifert el haberme dado a conocer este manuscrito.
24. A este punto se refiere HILDEBRAND en su inédita sexta "Vorlesung" "Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis".
25. Véase, por ejemplo, *Investigaciones lógicas*, p. 100-101.
26. Cf. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 91. Cf. también: CONRAD-MARTIUS, H., *Das Sein*, p. 40ss, p. 80ss; PFÄNDER, A., *Logik*, p. 38ss, 129ss, 182ss; INGARDEN, R., "Essentiale Fragen", pp. 218-220; REINACH, A., "Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant" en ed-cit., p. 62Sss; SEIFERT, J., *Back to the Things in Themselves*, pp. 165-168; "Essence and Existence", pp.11-114, etc.
27. Cf. SEIFERT, J., *Erkenntnis objektive Wahrheit*, p. 92. A ese contacto con la realidad es a lo que HILDEBRAND y SEIFERT denominan *Sachkontakt*. Se trata de una actitud de apertura y de - podríamos decir - "familiaridad" con la realidad que permite que el conocimiento filosófico se desarrolle presidido por una atención "a las cosas mismas".
28. Cf. HUSERL, E., *Investigaciones lógicas*, p. 101). Cf. también GARCÍA-BARÓ, M., "La filosofía primera de Husserl en torno a 1900".
29. El análisis que del fenómeno de la captación de la verdad de un juicio hace PFÄNDER en la p. 66 de su *Logik* es, a mi juicio, perfectamente trasladable a lo que sucede en el caso de la modalidad: "Wenn man die Wahrheit eines Urteils direkt prüfen will, so wendet man sich dem Subjektgegenstand des Urteils selbst zu und sieht nun nach, ob das, was dad Urteil von ihm behauptet, an ihm in derjenigen Sachverhaltseinheit, die das Urteil implizit mitsetzt, auch wirklich vorfindlich ist".
30. Cf. HILDEBRAND, D.v., *What is Philosophy?* pp. 128-129 y *Ethik*, pp. 27-28. SCHWARZ también se refiere repetidamente a este punto, cf., por ejemplo, *Der Irrtum in die Philosophie*, p. 30).
31. Cf. HERING, J., "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", p. 500.

32. Cf. "Essence and Existence", pp. 58-61.

CONCLUSIÓN

El estudio de los estados de cosas esencialmente necesarios ha puesto de relieve, a mi juicio, cómo estas investigaciones han de desembocar en un análisis - aquí tan sólo esbozado - de los diversos tipos de esencias y, en concreto, de las esencias necesarias. En este sentido, pienso que una de las principales intuiciones de los fenomenólogos realistas es el haber subrayado la importancia que en un estado de cosas desempeña el objeto sobre el que éste se funda. Es imposible pronunciarse sobre la modalidad de un determinado estado de cosas si no se conoce el tipo de esencia en el que éste tiene su raíz. He desarrollado esta idea sirviéndome fundamentalmente de los análisis que se encuentran en el fenomenólogo que más sistemáticamente reflexionó acerca de estas cuestiones, Adolf Reinach.

El estudio de este tipo de objetividades estructurales ha puesto de manifiesto una de las tesis fundamentales de la fenomenología realista: la fundamentación *a priori* de la lógica y de la ontología. He tenido ocasión de mostrar el significado que *a priori* tiene en este contexto y su diferencia con respecto al sentido que Kant atribuye a este término. Permítaseme tan sólo recordar un texto de Reinach que resume esta concepción:

"Lo *apriórico* son los estados de cosas, y lo son en la medida en que en ellas la predicación, por ejemplo, el ser B, está exigida por la esencia de A en la medida en que se funda necesariamente en esta esencia" (REINACH, "Über Phänomenologie", p. 28).

Por consiguiente, cuando la fenomenología realista postula una fundamentación *a priori* de la lógica y de la ontología no está defendiendo una suerte de lógica u ontología basadas en un sujeto trascendental, sino en una serie de entidades absolutamente necesarias y altamente inteligibles. La posibilidad del conocimiento *a priori* viene dada por la

existencia de objetos que tienen una esencia necesaria apprehendida intuitivamente. De este modo, la esfera de lo a priori sufre una ampliación considerable al superar el empobrecimiento que suponía reducirla al ámbito de lo formal. Por tanto, el conocimiento *a priori* es posible no solamente en las matemáticas, sino también en la lógica, en la ontología, en la ética, en la estética, etc. Es justamente en este contexto en el que cobra importancia una *teoría a priori del objeto* o simplemente *ontología* entendida como análisis de todas las clases posibles de objetos y, en especial, de aquellos que se nos presentan con una inteligibilidad incomparable.

Antes de enumerar algunos puntos que considero criticables o susceptibles de una mayor explicación por parte de Reinach quisiera referirme a tres posibles malentendidos que pueden plantearse:

a) En primer lugar, conocimiento *a priori*, o mejor dicho, conocimiento de entidades *a priori*, no es sinónimo de conocimiento obvio. Estados de cosas necesarios como, por ejemplo, los correlatos objetivos de proposiciones como "algo no puede ser y no ser al mismo tiempo", "los valores morales presuponen una persona como su portador", etc. son muy evidentes. Sin embargo, el conocimiento *a priori* no se reduce a estos estados de cosas que en un "primer golpe de vista" se nos muestran como necesarios.

b) En segundo lugar, sería un error interpretar la necesidad de las proposiciones referidas a estados de cosas necesarios como una necesidad analítica. Como hemos tenido ocasión de analizar, lo que hace que una proposición sea necesaria es el apuntar a un estado de cosas en el cual se "despliega" una conexión objetivamente necesaria entre el objeto al que se refiere el predicado y el objeto al que se refiere el sujeto. Esta conexión entre dos objetos, el hecho de que algo está "enraizado" en la esencia de otra cosa, no hace que la

proposición que tiene este estado de cosas como correlato objetivo sea tautológica. El carácter analítico de una proposición indica que la referencia al predicado está incluida en el *concepto* del sujeto. Pero el concepto del sujeto es diferente de la esencia a la cual el sujeto se refiere. El que un estado de cosas se funde en la esencia del objeto al que se refiere el sujeto no indica que la proposición que le tiene como correlato objetiva sea analítica, sino que es verdadera.

c) Relacionado con lo anterior, el tercer malentendido tiene que ver con la formulación que Reinach realiza de una de sus tesis fundamentales y que aquí hemos expuesto: los estados de cosas esencialmente necesarios son aquellos cuyo elemento predicado está fundado en el elemento sujeto. Puede resultar sorprendente que un autor que ha insistido continuamente en la objetividad de los estados de cosas con respecto a la proposición, a su "vestidura lingüística" en enunciados y al acto de juzgar, y que ha defendido una aproximación ontológica a estas entidades utilice categorías gramaticales para referirse a ciertos elementos de éstas. Sin embargo, pienso que esta ambigüedad terminológica no es importante y que la intención de Reinach era referirse directamente a los objetos y no a concepto o categoría gramatical algunos.

En cuanto a los puntos que considero criticables o, al menos, dignos de ser ampliados en sucesivas investigaciones son los siguientes:

1) Reinach utiliza el término juicio con cierta amplitud. Recuérdese cómo dicho término podía mentar tanto la aseveración como la convicción.

2) No basta con prescindir de la existencia de un objeto para tener un conocimiento adecuado de su esencia. A pesar de su análisis de la necesidad esencial objetiva, Reinach no ha descubierto - como sí lo hizo Hildebrand - la diferencia decisiva entre esencias

accidentales, esencias mórficas y esencias necesarias, sino que, al contrario, en "Über Phänomenologie" da a entender que en la medida en que se prescinde de la existencia real y se concentra en la esencia, pueden obtenerse conocimientos de "las esencias puras" (*reine Wesenheiten*) respecto de cualquier cosa.

3) A mi juicio, es un error pensar que los portadores exclusivos de la necesidad objetiva son exclusivamente los estados de cosas. El enriquecimiento de los análisis de Reinach llevado a cabo por su estudiante D. von Hildebrand pone de manifiesto que las esencias necesarias constituyen, por así decir, la "fuente" última de la que mana la necesidad que reciben los estados de cosas.

4) La idea de una fundamentación ontológica de la lógica lleva a Reinach a sostener que ésta no es sino una teoría de relaciones entre estados de cosas. Creo que aquí subyace un error, a saber, la identificación de la relación de fundamentación con la relación de identidad. Es cierto, como A. Pfänder sostuvo convincentemente, que el fundamento último de los principios lógicos supremos es de naturaleza ontológica, que el principio de contradicción, por ejemplo, se basa en que dos estados de cosas contradictorios no pueden subsistir a la vez, que, en definitiva, la lógica no es un mero "juego mental", sino que tiene una raíz en el ser. Ahora bien, ello no debe llevar a identificar sin más la lógica con la ontología. Se trata de ámbitos diferentes, aunque, insisto, relacionados. La imposibilidad de reducir o identificar la lógica a la ontología tiene que ver, entre otras cosas, con la imposibilidad de la reducción de las modalidades lógicas a las ontológicas y con la existencia de ciertas leyes lógicas que se refieren a fenómenos puramente lógicos como, por ejemplo, los equívocos, o que se apoyan en la contraposición entre verdad y falsedad.

5) Un último punto al que quisiera referirme y que constituye una de las grandes cuestiones de la ontología es la relación que existe entre las esencias necesarias y Dios.

Evidentemente, sería muy pretencioso por mi parte ofrecer una solución definitiva a un problema de tamaño dificultad. Por otra parte, en Reinach apenas aparecen textos al respecto y en el resto de los fenomenólogos realistas no son muy abundantes. Hildebrand sostenía que estas esencias existen en Dios de un modo diferente a como existen las esencias mórficas. Mientras que estas últimas pueden considerarse como "invenciones" divinas, las esencias necesarias existen *en* Dios de un modo completamente diferente. Puede hablarse de una cierta "dependencia" en el sentido de que estas esencias no existen fuera y separadas de Dios, sino que se fundan en Su esencia inmutable, pero son, a la vez, independientes en el sentido de no creadas. Ahora bien, el concepto de "existencia en Dios" es un concepto sumamente amplio que necesitaría de un esclarecimiento muy preciso. Como señala Hildebrand, en el caso de la justicia, del amor, de la verdad podemos decir que Dios encarna estas esencias en el sentido de que Él mismo es la Justicia plena, el Amor infinito, la Verdad suprema mientras que en el caso de esencias necesarias como el número 3 o el color rojo, "existencia en Dios" tiene un sentido completamente diferente. El estudio detenido de esta apasionante cuestión y de sus repercusiones teológicas desborda los límites de este trabajo.

En definitiva, este trabajo ha intentado poner de manifiesto los problemas más importantes relacionados con la problemática de los estados de cosas tal y como han sido considerados por los autores de lo que se ha venido en llamar "fenomenología realista" con especial consideración del pensamiento de Adolf Reinach. Estos autores han tenido, a mi juicio, la virtud de poner de relieve un ámbito de aprioridad que no es el resultado de una convención lingüística o gramatical, sino fruto de una "vuelta a las cosas mismas" de un acercamiento *ontológico* al problema de lo *a priori*. En este sentido, la investigación de las

leyes *a priori* que se "despliegan" en los estados de cosas y de las esencias en las que se fundan constituye, a mi juicio, una de las tareas fundamentales de la filosofía. Como Reinach afirmaba, "que hay estas leyes pertenece a lo más importante de la filosofía - y si se piensa hasta el final - a lo más importante del mundo en general".

1991. *Zvezda* (1991) 10: 1-2.
1992. *Zvezda* (1992) 10: 1-2.

1993. *Zvezda* (1993) 10: 1-2.

BIBLIOGRAFIA

1991. *Zvezda* (1991) 10: 1-2.

1) OBRAS DE E. HUSSERL

- A) *En la edición de "Husserliana" (= Hua), Martinus Nijhoff. Den Haag.*
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hua. III, 1, 1976.*
 - *Erste Philosophie (1923/1924) Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hua. VII, 1956.*
 - *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzten Texten. Hua. XVII, 1974.*
 - *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage. Hua. XVIII, 1975.*
 - *Idem. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Hua. XIX/1 y XIX/2, 1984.*
 - *Aufsätze und Rezensionen 1890-1910. Hua. XXII, 1979.*
- B) *En otras ediciones.*
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Felix Meiner, Hamburg 1976⁵.*
- C) *Traducciones utilizadas.*
- *Investigaciones lógicas. Traducción de la segunda edición por Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1929.*
 - *Ideas relativas a una Fenomenología pura y a una Filosofía fenomenológica. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México 1962².*
 - *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Traducción de L. Villoro U.N.A.M., México 1962.*
 - *Experiencia y Juicio. Traducción de J. Reuter U.N.A.M., México 1980).*

2) OBRAS DE ADOLF REINACH

A) *En la edición original.*

- "Über der Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht (1905) en *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Hrsg. von K. Schuhman und B. Smith. Philosophia Verlag. München, Hamden, Wien 1989, pp. 1-43.
- "Die Grundbegriffe der Ethik" (1906) en ed.cit. pp. 335-337.
- "William James und der Pragmatismus" (1910) en ed. cit. pp. 45-50.
- "Wesen und Systematik des Urteils" (1908) en ed. cit. pp. 339-345.
- "Über impersonale Urteile" (1908) en ed. cit. pp. 347-350.
- "Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt" (1910) en ed. cit. pp. 351-354.
- "Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant" (1911) en ed. cit. pp. 51-65.
- "Kants Auffassung des Humeschen Problems" (1911) en ed. cit. pp. 67-93.
- "Zur Theorie des negativen Urteils" (1911) en ed. cit. pp. 95-140.
- "Nichtsoziale und soziale Akte" (1911) en ed. cit. pp. 355-360.
- "Die Vieldeutigkeit des Wesensbegriffs" (1912) en ed. cit. pp. 361-363.
- "Die Überlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung" (1912-1913) en ed. cit, pp. 279-311.
- *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (1913) en ed. cit. pp. 141-278.
- "Einleitung in die Philosophie" (1913) en ed. cit. pp. 369-513.
- "Über Dingfarbe und Dingfarbung" (1913) en ed. cit. pp. 365-367.
- "Zum Begriff der Zahl" (1913-1914) en ed. cit. p. 515-529
- "Paul Natorps 'Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode'" (1912-1913) en ed. cit. pp. 313-331.
- "Über Phänomenologie" (1914) en ed. cit. pp. 531-550.
- "Über das Wesen der Bewegung" (1921) en ed. cit. pp. 551-588.

- "Aufzeichnungen" (1916-17), en ed.cit. pp. 589-611.

B) *Traducciones utilizadas.*

- *Los fundamentos apriorísticos del Derecho civil.* Traducción de José Luis Álvarez. Librería Bosch. Barcelona 1934.
- *Introducción a la fenomenología.* Traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid 1986.

3) OBRAS DE OTROS FENOMENOLOGOS REALISTAS

CONRAD, T., "Über Wahrnehmung und Vorstellung" en, A. PFÄNDER (ed.) *Münchener Philosophische Abhandlungen.* Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schüllern, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911, pp. 51-76.

CONRAD-MARTIUS, H., "Realontologie" en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 6, pp. 159ss.

- *Das Sein*, Kösel, München 1960.

- "Die transzedentale und die ontologische Phänomenologie" en *Edmund Husserl 1859-1959*, p. 175ss.

CROSBY, J., "Speech Act Theory and Phenomenology" en BURKHARDT, A., (ed.), *Speech Acts, Meanings and Intentions*, de Gruyter, Berlín 1990.

HERING, J., "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee" en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 4, 1921

HILDEBRAND, D. v., "Die Idee der sittlichen Handlung" en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 3, pp. 126-251.

- *Ethik.* Gesammelte Werke Bd. II, Josef Habbel, Regensburg 1976. (*Ética.* Traducción de J.J. García Norro, Ediciones Encuentro, Madrid 1983)

- *Das Wesen der Liebe* en *Gesammelte Werke.* Herausgegeben von Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Bd. III, Verlag Josef Habbel, Regensburg 1971.

- *What is Philosophy?* 3rd. edn., with a new introductory essay by J. Seifert, (London/York: Routledge, 1991). (*¿Qué es filosofía?* Traducción de F. Rianza, Madrid, 1965)

- INGARDEN, R., "Essentiale Fragen" en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 7, Halle a.S. 1924, pp. 125-304.
- *Der Streit um die Existenz der Welt.*, Bd. II. Tl.1: Formalontologie: Form und Wesen. Tübingen, 1965.
 - *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft.* 4. Aufl. Max Niemeyer, Tübingen 1972.
 - "Theory of Knowledge as Phenomenology of the 'Essence' of Cognitive Experiences" en *Aletheia*, vol. IV, pp. 1-105.
- PFÄNDER, A., "Logik", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IV, Max Niemeyer 1921, pp. 139-494. (Publicado separadamente como *Logik* en Max Niemeyer 1921. Tercera edición, M. Niemeyer, Tübingen 1963 (*Lógica*, trad. de J. Pérez Bances, Revista de Occidente, Madrid 1933).
- SCHELER, M., "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" en *Gesammelte Werke*, Bd. I (Schriften aus dem Nachlass), Francke Verlag, Bern, 1957, pp. 377-430. (Trad. esp. "Fenomenología y gnoseología" en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1980, pp. 59-137).
- *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertehtik* en *Gesammelte Werke*, Fünfte durchgesehene Auflage herausgegeben mit einem Anhang von Maria Scheler, Bd. II, Francke Verlag, Bern 1966. (*Ética*. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz, Revista de Occidente, Madrid 1948).
 - "Die Lehre der drei Tatsachen" en *Gesammelte Werke*, Bd. I, ed.cit, pp. 431-502 ("La teoría de los tres hechos" en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, ed.cit., pp. 141-219).
- SCHWARZ B., *Der Irrtum in der Philosophie. Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendlandischen Philosophie*, Aschendorff, Münster 1934.
- "Dietrich von Hildebrands Lehre von der 'Soseinerfahrung' in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen" en SCHWARZ, B (Hrsg *Wert und Sein*. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag. Verlag Josef Habel, Regensburg 1970, pp. 33-51.
- SEIFERT, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Anton Pustet. Salzburg 1976.
- "Bonaventuras Interpretation der augustinianischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit" en *Franziskanische Studien*, 59 (1977), pp. 38-52.
 - "Is the Existence of Truth Dependent Upon Man", en *Review of Metaphysics* 35 (Marzo 1982), pp. 461-481.
 - "Roman Ingarden's Realism and the Motives that led Husserl to adopt Transcendental Idealism", en *Reports on Philosophy*, 10, 1986, pp. 27-42.
 - *Back to the things in tehmselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. Routledge and Keagan Paul. London 1987.

- *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica. Vita e pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989*

- "Are There Timeless Faltities. On the Difference between Truth and Falsity with respect to the Ideal Existence of Meaning-Units", en *Aletheia VI*, pp. 280-320.

- "Die realistische Phänomenologie als Rückgang auf Platon" en *Aletheia VI*, 1993/1994, pp.116-162.

STEIN, E., "Husserlsphänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung" en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft*, 1929, p. 315 ss. ("La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación. Trad. de M. Sánchez de Toca. *Diálogo filosófico*, n° 17, Mayo/Agosto 1990, pp. 148-169).

- *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. Nauwelaerts, Louvain-Freiburg 1965 (*Estrellas amarillas*. Trad. de C. Castro Cubells, 2ª edición, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1992)

- *Endliches Sein und ewiges Sein (Werke II)*, Freiburg i.B. 1986.

- *Einführung in die Philosophie (Werke XIII)*, Herder, Freiburg 1991.

WENISCH, F., "Gewissheitskriterium und Einsicht" in SCHWARZ, B. (Hrsg) op.cit., pp. 53-74.

- *Die Philosophie und ihre Methode*, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg 1976 (*La filosofía y su método*. Trad. de M. García-Baró, R. Rovira y J.J. García Norro. F.C.E., México, 1987)

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*. Traducción de J.A. Segarra, Razón y Fe. Madrid 1978.

4) ESTUDIOS

BOLZANO, B., *Wissenschaftlehre*. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1970.

BRAND, G, "The Material Apriori and the Foundation for its Analysis in Husserl" en *Analecta Husserliana*, Vol. II, Dordrecht 1972, pp. 128-148.

BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. In zwei Bänden, Duncker und Humblot, Leipzig 1874 (Hamburg, 1973) (Trad. cast. parcial de J. Gaos: *Psicología*, Madrid, 1935)

- *Vom Ursprung sitlicher Erkenntnis*, Duncker und Humblott, Leipzig 1897 (Felix Meiner, Hamburg 1955⁴). (*Sobre el origen del conocimiento moral*. Trad. de M. García Morente. Introd. y preparación de la edición por S. Sánchez-Migallón, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid 1990)

- "Über den Begriff der Wahrheit" (Vortrag, gehalten in der Wiener Philosophischen Gesellschaft am 27. März 1889), en *Wahrheit und Evidenz*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1974
- "Gegen sogenannte Urteilsinhalte, Sätze an sich, Objektive, Sachverhalte" en *Wahrheit und Evidenz*, ed.cit.
- *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Felix Meiner, Hamburg 1952.
- BUENAVENTURA, SAN, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lomabrdi*, Tomus I. In primum Librum Sententiarum en *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882.
- CARNAP, R. (1963) "Replies and Systematic Expositions", en SCHILPP, P. (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, The Open Court Publishing Company, La Salle 1961.
- CRESPO, M., "En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal" en *Anuario Filosófico*, XXVIII/1, (1995) pp. 143-156.
- "Ensayo introductorio" a SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción moral*. Editorial del Centro Universitario Francisco de Vitoria. Madrid 1995.
- CHISHOLM., R.M., "Objects and Persons: Revisions and Replies" en SOSA, E. (ed.) *Essays on the Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Rodopi, Amsterdam 1960.
- *Person and Object. A Metaphysical Study*. George Allen & Unwin Ltd. Torquay 1976.
- "Events, Propositions and States of Affairs" en WEINGARTNER, P./MORSCHER, E., *Ontologie und Logik*, Dunker und Humblot, Berlin 1979.
- "States and Events" en *On Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.
- COCCHIARELLA, N.B., "Formal Ontology", en Burkhardt, H. y Smith, B. (eds), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia Verlag, München 1991, pp. 640-647.
- DONOHUE-WHITE, P., "Objections to the Eide in Plato's *Parmenides*. A Phenomenological Realist Response" en *Aletheia* VI, 1993/1994, pp.340-369.
- DUBOIS, J., "An Introduction to Adolf Reinach's 'The Supreme Rules of Rational Inference According to Kant'" en *Aletheia* VI, 1994, pp. 70-80.
- *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1995.
- DUFRENNE, M., *La Notion d'A Priori*, Presses Universitaires de France, Paris 1959.
- ERDMANN, B. *Logische Elementarlehre*. Zweite, völlig ungearbeitete Auflage. Max Niemeyer, Halle a.s. 1907.
- FEDORYKA, K., "Certitude and Contitution. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge" en *Aletheia* VI, 1994, pp.163-197.

- FREGE, G., "Der Gedanke" in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, 1918/1919, pp. 58-77. (Trad. cast.: "El pensamiento. Una investigación lógica" en FREGE, G., *Investigaciones lógicas*. Ed. de L.M. Valdés, Madrid 1984).
- "Über Sinn und Bedeutung" in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, nueva serie, n. 100, pp. 25-50 ("Sobre sentido y referencia" in FREGE, G., *Estudios sobre Semántica*, trad. de U. Moulines, Ariel, Barcelona, 1973).
- GARCÍA-BARÓ, M., "Adolfo Reinach o la plenitud de la fenomenología" en *El Olivo*, VII/18, 1983, pp. 217-231.
- "Acerca del fundamento de la ontología formal: aporía del realismo e imposibilidad del nominalismo" in: PÉREZ BALLESTAR, J. (ed.), *Análisis y síntesis*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1984, pp. 173-207.
- "La Filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900" en *Dianoia* 1986.
- "Ideal Objects and Skepticism: A polemical point in Logical Investigations" in *Analecta Husserliana*, Vol. XXIX, 1990, pp 73-90.
- *La verdad y el tiempo*. Ediciones Sigueme, Salamanca 1993.
- *Categorías, intencionalidad y números*, Tecnos, Madrid 1993.
- GARDIES, J.-L., "Adolf Reinach and the Analytic Foundations of Social Acts" en MULLIGAN, K. (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*. Martinus Nijhoff. Dordrecht 1987, pp. 107-117.
- GREDT, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Vol. I. Logica, Philosophia Naturalis, Editio tertia, Friburgi Brisgoviae, MCMXXI
- HABEL, I., *Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin*. J. Habel, Regensburg 1960.
- HEFFERNAN, G., *Old wine in the new skins: hermeneutical remarks towards a solution to the problem of the three-fold structural stratification of formal logic as apophantical analysis in the Formal and transcendental Logic of Edmund Husserl* in *Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der Formalen und transzendentalen Logik von Edmund Husserl*, Amsterdam 1988.
- HOENEN, P., *La théorie du jugement d'après Saint Thomas*. Analecta Gregoriana, Roma 1953.
- HÜBENER, W. (1975) "Negation als ontologisches Erkenntnismittel", en WEINRICH, H (ed.) *Positionen der Negativität (Poetik und Hermeneutik, VI)*, Fink, München, pp. 105-140
- INCIARTE, F., *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Verlag Karl Albert, Freiburg 1970.
- KNEALE, W., "Modality De Dicto and De Re" en *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, 1962.

- KÜNNE, W., "The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affairs and Propositional Matter" en MULLIGAN (ed.) 1987, pp. 175-187.
- LAZEROWITZ, M.,/AMBROISE, A., *Necessity and Language*, Croom Helm, London and Sydney 1985.
- LENOCI, M., *La teoria della conoscenza in Alexius Meinong*, Vita e pensiero. Pubblicazione della Università Cattolica. Milano 1972.
- LIPPS, H.T., "Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt'sche Logik" en *Philosophische Monatshefte*, IX, 1880.
 - *Leitfaden der Psychologie*, 2.völlig umgearbeitete Aufl. Verlag von W. Engelmann, Leipzig 1880.
 - *Grundzüge der Logik*, Leopold Vass, Leipzig 1912. (*Elementos de Lógica*. Trad. de E. Ovejero, Daniel Jorro Editor, Madrid 1925.)
- LOTZE, H., *Logik*, Leipzig 1880.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984.
- MAIER, *Psychologie des emotionalen Denkens*. Verlag con J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1908.
- MALCOLM, N., "Wittgenstein's Philosophical Investigations" en *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1963.
- MARITAIN, J. *L'ordre des concepts (Logique)* en *Oeuvres Completes*, vol. II, 1920-1923. Editions Universitaires, Fribourg-Suisse, Editions Saint-Paul, Paris, 1987.
- MARRA, W., "Creative Negation" en SCHWARZ, B., (Hrsg), pp. 75-85.
- MARTINEZ VALDES, L.M. (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991.
- MARTY, A., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Gramatik und Sprachphilosophie*, Bd. I. Max Niemeyer, Halle/S. 1908.
- McGUINES/GARGANI (eds.), Wittgenstein and Contemporary Philosophy, *Teoria* Pisa 5, 1985.
- MEINONG, A., "Über Gegenstandstheorie" in Meinong (hrsg.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig 1904, p. 1-50. (Reimpreso en *Gesamtausgabe*, Bd. II, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1977.)
 - *Über Annahmen*, en *Gesamtausgabe*, Bd. IV., ed. cit.
- MILLAN PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990
- MOORE, G.E., *Philosophical Studies*, Routledge and Keagan Paul Ltd. London 1951.

- MOHANTY, J.N. (ed.), *Readings on Edmund Husserl's 'Logical Investigations'*, Den Haag 1977.
- MORSCHER, E., "Propositions and States of Affairs in Austrian Philosophy before Wittgenstein", en NYIRI, op.cit. y en *Forschungsberichte und Mitteilungen. Forschungsinstitut Philosophie/Technik/Wirtschaft. Universität Salzburg* 1988., pp. 27-45.
- MULLIGAN, K. (ed.), (1985) "'Wie die Sachen sich zueinander verhalten' inside and outside the Tractatus", en McGUINNES/GARGANI (ed.), pp. 145-174.
 - *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987.
 - "Las situaciones objetivas en las **Investigaciones Lógicas** de Edmundo Husserl", en *Revista de Filosofía*, 3. época, vol III, págs. 23-48, Editorial Complutense, Madrid 1990.
- MULLIGAN, K., SIMONS, P., SMITH, B., "Truth-Makers", en *Philosophy and phenomenological Research* 44 (1984), 287-321.
- NYIRI, J.C., *Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der österreichischen Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky. Vienna 1986.
- NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Eunsa, Pamplona 1984
- ORAYEN, R., *Lógica, significado y ontología*, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F. 1989
- OTTO, R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, München, Beck 1932.
- PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, London 1974.
- POLI, R., *Ontologia formale*, Marietti, Trento, 1992.
- PUNTEL, L.B., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt, 1983²
- QUINE, W.O. *From a Logical Point of View*, Harvard, 1953 (*Desde un punto de vista lógico*. Traducción de M. Sacristán, Ariel, Barcelona 1962)
 - "Epistemology Naturalized" en *Ontological Relativity and other Essays*. Columbia University Press, New York 1969. (*La relatividad ontológica y otros ensayos*. Trad. de M. Garrido y J. Ll. Blasco, Tecnos, Madrid 1974)
 - *The Ways of Paradox*, Random House, New York 1966.
 - *Word and Object*, The Technology Press of the M.I.T., Cambridge 1960.

- ROBERTS, M., "Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Ideal Essences" en *Aletheia* V, 1992, pp. 186-214.
 - "Timeless Truths and Timeless Falsities", en *Aletheia* VI, 1994, pp.
- RUSSELL, B., "Sobre las proposiciones. Qué son y qué significan" (1919) en *Lógica y conocimiento*, Tecnos, Madrid 19 .
 - "The belief", en *The Analysis of Mind*, George Allen, Lonson 1921. ("La creencia", en *Análisis del Espíritu*.)
- SCHUHMAN, K., Johannes Dauberts Kritik der "Theorie des negativen Urteils" von Adolf Reinach, en MULLIGAN (ed.) op.cit., pp. 227-238.
- SIGWART, C., *Logik*, Erster Band: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss. Dritte durchgesehene Auflage. Zweiter Band. J.C.B. Mohr(Paul Siebeck). Tübingen 1904.
- SIMONS, P., "Aristotle's Concept of State of Affairs" en NEUMAIER, O., (ed.), *Forschungsberichte und Mitteilungen des Forschungsinstitut Philosophie/Technik/Wirtschaft*, Heft 4, Salzburg 1987, pp. 9-25.
- SMITH, B., "An Essay in Formal Ontology", in *Grazer Philosophische Studien* 6, 1978, pp. 39-62.
 - "Introduction to Adolf Reinach on the Theory of the Negative Judgement", pp. 289-313, en SMITH, B. (ed.) *Parts and Moments*. Studies in Logic and Formal Ontology. Philosophia Verlag, München 1982
 - "On the Cognition of States of Affairs" en MULLIGAN (ed.) (1987)., pp. 189-225.
 - "Sachverhalt. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung" in *Forschungsberichte und Mitteilungen*. Forschungsinstitut Philosophie/Technik/Wirtschaft. Universität Salzburg 1988
 - "Logic and the Sachverhalt", in *The Monist*, Vol. 72, N. 1. 1989, pp.51-69.
 - "Logic and Formal Ontology" in J.N. MOHANTY and W. R. MCKENNA, (ed.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. University Press of America, Inc. Washington, 1989, pp. 29-67.
 - "Brentano and Marty: An Inquiry into Being and Truth", in MULLIGAN, K. (ed.) *Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and the Theory of Language of Anton Marty*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 111-149.
- SMITH, B/MULLIGAN, K., "Pieces of a Theory" en SMITH, B. (ed.) *Parts and Moments*, ed.cit., pp. 15-109.
- SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement*. Phaenomenologica 5/6, Martinus Nijhoff, The Hague 1982

- STEGMÜLLER, W., *Die Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarsky und R. Carnap*. Zweite Auflage, Springer Verlag, Wien 1968.
- STRAWSON, P.F., "On Referring" en *Mind* 59 (1950), pp. 320-344; reimpr. en STRAWSON, P.F., *Logico-Linguistic Papers*, Methuen and Co. Ltd., London 1971 (*Ensayos lógico-lingüísticos*. Trad. de A. Suárez y L.M. Valdés, Tecnos, Madrid 1983)
- STUMPF, C., "Erscheinung und psychische Funktionen" en *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, Kl. 4. Berlin 1906
- SUKALE, M., *Comparative Studies in Psychology*, The Hague 1976.
- TOMAS DE AQUINO. *In Peri Hermeneias (et Posteriorum Analyticorum) Expositio*. Cura et studio P. Fr. R.M. Spazzi, O.P. Editio Secunda, Marietti, Casali, 1964.
- TUGENDHAT, E./WOLFF, U., *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart 1983.
- ÜBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Adolph Marcus, Bonn 1882.
- VOLTAGGIO, F., *Fondamenti della Logica di Husserl*, Roma 1965.
- WENISCH, F., "Gewissheitskriterium und Einsicht" in SCHWARZ, B. (Hrsg) op.cit., pp. 53-74.
- *Die Philosophie und ihre Methode*, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg 1976 (*La filosofía y su método*. Traducción de M. García-Baró, R. Rovira y J.J. García Norro, F.C.E., México, 1987)
- WHITE, J., "Kant and von Hildebrand on the Synthetic A Priori: A Contrast", en *Aletheia*, V, 1992, pp. 290-320.
- WILLARD, D., "The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's way out" in *American Philosophical Quaterly* 9, 1972, reimpr. in MOHANTY, J.N. op. cit.
- *Logic and the Objectivity of Knowledge. A 'study in Husserl's Early Philosophy*, Athens 1984.
- WINDELBAND, W., (1884) "Beiträge zur Lehre von Negativen Urteil", en *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie.. Eduard Zeller zu seinem Geburtstage*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg und Tübingen, pp. 167-195.
- ZUBIRI, X. (1923) *Ensayo fenomenológico de una teoría del juicio*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid.