



## El análisis fenomenológico-ontológico: método de *Teoría del objeto puro*

*Jesús Villagrasa, L.C.*

La persuasión básica de A. Millán-Puelles, que permite llamar «análisis fenomenológico-ontológico» al método de su *Teoría del objeto puro* (TOP)<sup>1</sup>, es que hay distinción y continuidad entre la fenomenología y la ontología. El nexos entre ambas se halla en el tratamiento ontológico de los datos analizados fenomenológicamente:

«El tratamiento ontológico de los datos fenomenológicamente descubiertos y analizados, aunque sin duda rebasa el nivel propio de la pura y simple descripción fenomenológica, puede, sin embargo, mantenerse en continuidad con él, por permanecer en el plano de la morfología – la perspectiva de la causa formal –, sin entrar en explicaciones etiológicas que ya estuvieran situadas en el plano de las consideraciones “genealógicas” – la perspectiva de la causa eficiente –. En suma: el análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto, si bien incluye dos tratamientos distintos, los enlaza en una esencial unidad que permite transitar del uno al otro y complementarlos entre sí, como partes heterogéneas de un organismo vivo»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, 836 pp. (abreviado en texto y notas con TOP). *The Theory of the Pure Object*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1996, 911 pp. (*ThPO*). Las tesis centrales de esta obra están resumidas en J. VILLAGRASA, *Realidad, irrealidad e idealidad en Teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles*, en «Alpha Omega» 5 (2002) pp. 444-449. Para un estudio más amplio véase IDEM., *Metafísica e irrealidad. Contribuciones al realismo metafísico de Teoría del objeto puro de Antonio Millán-Puelles*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2002.

<sup>2</sup> TOP, pp. 136-137. Millán-Puelles «logra esa articulación entre fenomenología y ontología que tantas veces ha sido pretendida y tan pocas alcanzada» (A. LLANO, *Millán-Puelles: una teoría de la irrealidad*, en «Revista de filosofía», 3ª serie, V (1992) p. 216).

Este párrafo, del capítulo V de *TOP*, «Análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto», pertenece al párrafo primero «El objeto formalmente considerado. Descripción fenomenológica y valoración ontológica»<sup>3</sup>, fuera del cual no se encuentran en *TOP* otras expresiones consideraciones metodológicas. Objeto del presente estudio es el análisis de la naturaleza, posibilidad y valor del método seguido por Millán-Puelles en *TOP*. Para ello será necesario recurrir también a otras obras del autor.

El análisis fenomenológico-ontológico supone dos momentos: la superación metafísica de los límites de la fenomenología y el mantenimiento en el análisis metafísico de los datos alcanzados con el análisis fenomenológico. En el presente artículo será estudiada la *posibilidad* misma el método, es decir, la legitimidad de una superación de la fenomenología y del tratamiento ontológico de los datos fenomenológicos (cf. n. 4). *TOP* da por supuesta esta posibilidad. El problema fue estudiado por Millán-Puelles en su tesis doctoral *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (C.S.I.C., Madrid 1947). Para evitar equívocos, plantear adecuadamente el problema de las relaciones entre la fenomenología y la metafísica, se delimitará previamente la naturaleza de *TOP* (cf. n. 1), su ubicación dentro de la metafísica y su distinción de la *Teoría del objeto* de Meinong (cf. n. 2) y de la *Ontología* de Hartmann (cf. n. 3).

Un estudio sobre el método sería incompleto sin la consideración de la *congruencia* del método con el sujeto que investiga y con el objeto de investigación<sup>4</sup>. Las condiciones humanas del conocimiento de la apariencia e irrealidad y las exigencias metodológicas para un estudio metafísico de lo irreal, como es *TOP*, han sido estudiadas por Millán-Puelles en su obra *La estructura de la subjetividad* (Rialp, Madrid 1967). El método se mostrará no sólo *congruente* con el objeto de *TOP*, sino también necesario o, al menos, muy conveniente. El conveniente inicio fenomenológico, la exigencia interna a la fenomenología «realista» de una superación metafísica y la necesidad de mantener en el análisis metafísico una tensión o dialéctica onto-lógica (fenomenológico-metafísica) entre el *ser* y el *ser-pensado*, mantenida constantemente y siempre superada y corregida gracias a la analogía metafísica, son expresiones de la congruencia del método con el objeto de *TOP*.

<sup>3</sup> Cf. *TOP*, c. V, § 1, pp. 132-137.

<sup>4</sup> «Secundum sententiam Philosophi in II Metaphysicae ante scientiam oportet inquirere modum scientiae [...]; modus, quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis» (*In BDT*, pars III, prooemium).

De esta doble congruencia se ocupará un próximo artículo que publicará «Alpha Omega» con el título *La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles*.

### 1. Teoría del objeto puro: fenomenología y ontología

La consideración del objeto en tanto que objeto, es decir, en cuanto determinado por la forma de la objetualidad, por su patencia o φαίνεσθαι, debe ser llamada fenomenológica:

«La noción misma del objeto en tanto que objeto es fenomenológica por ser el concepto (lógos) de aquello que se hace patente (fenómeno) con su propia objetualidad. La formalidad del objeto se hace explícita en virtud de la reflexión»<sup>5</sup>.

El análisis fenomenológico se limita a reconocer la objetualidad – la fenomenicidad o respectividad del objeto a la conciencia – pasando inmediatamente a describirla con la máxima lealtad y pulcritud, ateniéndose exclusivamente a lo que de un modo explícito se manifiesta en la actitud reflexiva, tal como Husserl postula para lo que es solamente una descripción eidética. Este análisis fenomenológico puramente descriptivo es denominado por Millán-Puelles, con terminología aristotélica<sup>6</sup>, «análisis meramente morfológico»; es decir, un análisis hecho desde el punto de vista de la «causa formal», dejando fuera, por tanto, entre otras cuestiones, todas las relativas a la génesis de la

<sup>5</sup> TOP, p. 134.

<sup>6</sup> «In many ways, the author includes basic tenets of Aristotelian-Thomistic metaphysics in his systematic philosophical expositions. In this regard, the author also defends what could be called a “phenomenological metaphysics”, that is, the analysis of data which exceed the scope of what is “immediately given” in the strict sense of this term. In other words, he investigates data which are only indirectly or obscurely given as mediated by experience (for example, a metaphysics of the absolute divine being). Inasmuch as a metaphysics – in its speculative parts – is entirely faithful to the self-given phenomena and also to the indirect givenness of ultimate realities, it can be called truly “phenomenological”. This aspect of Millán-Puelles’s work harkens back to a long tradition within phenomenology. Husserl himself developed a metaphysics of “absolute consciousness” whose contents are in no way self-given in the strict sense. This Husserlian metaphysics contains many speculative metaphysical intuitions, but also, in my judgment, much that is totally foreign, and even opposed, to the data. Other phenomenologists, following important leads given by Husserl, developed a truly phenomenological metaphysics that is close to the data. Edith Stein, for one, largely basing her views on Husserl’s investigations of temporality and of the «pure ego», and at the same time radically re-interpreting them, expanded phenomenology to recuperate many tenets of Aristotelian and Thomistic metaphysics» (J. SEIFERT, *Preface*, en *ThPO*, pp. 4-5). Millán-Puelles más que aplicar el método fenomenológico a datos que no son directos, aprovecha los datos analizados fenomenológicamente para desarrollar un análisis propiamente ontológico.

objetualidad y, por lo mismo, a la causa eficiente de la que esta génesis deriva<sup>7</sup>.

No viene al caso reportar la larga discusión que en el siglo XX se ha desarrollado en torno a las relaciones de la fenomenología y la metafísica, ni siquiera los debates en ambiente fenomenológico acerca del uso de las expresiones «ontología» y «metafísica», que en este artículo serán usadas como sinónimas<sup>8</sup>. Millán-Puelles propone el paso sin dramatismos: la fenomenología llega, respetando su método, hasta donde puede llegar, es decir, hasta los análisis morfológicos; plantea bien las preguntas, suscita aporías, proporciona datos..., y después cede el paso a la ontología. El autor describe con claridad y concisión las relaciones entre el momento fenomenológico y el ontológico:

«El estricto ateniendo a lo mostrable por la vía de la reflexión esencialmente fenomenológica no excluye, en cambio, el tratamiento ontológico de los datos así obtenidos. El mero análisis fenomenológico de estos datos, aunque irreductible a su tratamiento ontológico, no lo impide en manera alguna y, aunque es cierto que no lo incluye, lo permite y hasta lo prepara y favorece al roturar y disponer el campo donde se ha de cumplir. Así, la descripción fenomenológica de la objetualidad como referencia a la conciencia y, juntamente con ello, como determinación del sujeto por el objeto, suministra los materiales para la cuestión, que ya no es sólo fenomenológica, del *valor ontológico* que a esa referencia y a esa determinación se les deba reconocer ¿Es el *ser* de la referencia objetual a la conciencia un auténtico ser, o se trata, exclusivamente, de una relación irreal, mera *relatio rationis*, aunque, eso sí, fenomenológicamente útil, ineludible, necesaria? Y la determinación del sujeto por el objeto, ¿pertenece al ser mismo de la objetualidad, de tal modo y manera que se deba decir que el sujeto *es* mo-

---

<sup>7</sup> «Tales cuestiones, innegablemente radicales, pertenecen a un plano que se sitúa más allá de lo mostrable descriptivamente por la vía de la reflexión como retorno o *regressus* de la conciencia a sí misma. Son, sin embargo, cuestiones fundamentales para la teoría del objeto puro y, sin duda, también para una teoría general del objeto en tanto que objeto» (*TOP*, p. 135).

<sup>8</sup> «Los fenomenólogos suelen separar ambas (Ontología y Metafísica) terminológicamente. Aquello que Husserl designó como Ontología material y formal, aquellas disciplinas, que están presupuestas en todo proceder científico-positivo, (la lógica pura, la matemática pura, la ciencia natural pura, etc.), quería haberlas fundamentado como ciencias de esencias (*Wesenswissenschaften*), que no hicieran uso alguno de las comprobaciones empíricas. Por el contrario la metafísica en el sentido tradicional parece ser, en oposición a lo anterior, una ciencia esencial de *este mundo*» (E. STEIN, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, en «Diálogo filosófico» (1990) pp. 159-160).

dificado *realmente* por el objeto mismo en cuanto objeto?»<sup>9</sup>.

Plantear estas preguntas y no darse cuenta de que ya se ha salido del terreno fenomenológico sería desconocer la naturaleza propia de la fenomenología. Sin embargo, son preguntas que, aunque no sean admisibles desde el punto de vista puramente fenomenológico, son básicas y esenciales para la teoría del objeto irreal o puro, y, de hecho, atañen en general al objeto en tanto que objeto.

El análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto enlaza dos tratamientos distintos en una esencial unidad que permite transitar del uno al otro y complementarlos entre sí. El análisis fenomenológico habrá de efectuarse de tal modo que, además de no hacer de antemano imposibles los objetos puros (ontología), manifieste las condiciones mismas de su posibilidad y, de esta forma, aunque únicamente así, los anticipe y prevea. El análisis de A. Meinong en *Teoría del objeto* no se efectúa de ese modo.

## 2. *TOP* y *Teoría del objeto* de A. Meinong

En el capítulo segundo de *TOP*, Millán-Puelles registra «las diferencias más significativas y esenciales»<sup>10</sup> entre su *TOP* y la *Teoría del objeto* (*Über Gegenstandstheorie*) de A. Meinong (*TO*)<sup>11</sup>. El breve enunciado de los principales temas tratados por los doce parágrafos de *TO* muestra la unidad interna de la obra:

§ 1, el *axioma fundamental*: objeto es algo en general a lo que una vivencia se dirige intencionalmente: la distinción básica se da entre objeto intencional y fenómeno psíquico;

§ 2, el *prejuicio en favor de lo real* o la natural tendencia de nuestro conocimiento a interesarse de un modo casi exclusivo por lo real, con olvido de lo irreal;

§ 3, el principio de la *independencia del ser-así frente al ser*: se funda en el hecho de que, en juicios necesarios y verdaderos, una propiedad se predica de un sujeto con independencia de su ser<sup>12</sup>;

<sup>9</sup> *TOP*, p. 136.

<sup>10</sup> *TOP*, p. 29.

<sup>11</sup> A. MEINONG, *Gesamtausgabe*, (a cargo de Rudolf Haller y Rudolf Kingdenger, en colaboración con Roderick M. Chisholm), Akademische Druck -u. Verlagsanstalt Graz - Austria 1978, v. II, pp. 481-535.

<sup>12</sup> Este principio no se ha de confundir con la distinción metafísica entre esencia y ser. «El principio de independencia es, en rigor, una versión de la vieja tesis que distingue ente el

§ 4, el *objeto puro y su exterioridad al ser*: el objeto, antes de ser juzgado, ni tiene el ser ni el no-ser, es objeto puro (*reiner Gegenstand*) y está *más allá del ser y del no-ser*, en estado de *Aussersein* (allende el ser): el ser y el no-ser son extrínsecos al objeto puro, mientras que su ser-así le es intrínseco. La noción de *objeto puro* de Meinong es una noción lógica del objeto, sin alcance ontológico;

*TO* se distingue de la psicología (§ 5)<sup>13</sup>, de la teoría del objeto del conocimiento<sup>14</sup> (§ 6), de la lógica pura (§ 7), de la teoría del conocimiento (§ 8) y de la metafísica (§ 11); el §10 indica qué hay de la *TO* en otras ciencias; *TO* es una ciencia independiente (§ 9), nueva, que está en estado incipiente (§ 12).

El concepto de «objeto puro» en *TOP* es ontológico, mientras que en *TO* es fenomenológico. De ahí que, mientras Meinong concibe su teoría como un saber autónomo e independiente (cf. § 9) y distinto de la metafísica (cf. § 11), Millán-Puelles elabore la *TOP* como parte de la metafísica. En Meinong, «la metafísica y la teoría del objeto tienen en común el hecho de ser, por la materia acerca de la cual versan, los saberes más generales o de mayor amplitud, y se distinguen entre sí por el diverso método que utilizan, el cual es empírico o *a posteriori* en el caso de la metafísica, y *a priori* en el caso de la teoría del objeto»<sup>15</sup>. De hecho, la *TO* de Meinong es más amplia que la metafísica pues ésta se ocupa exclusivamente de lo real mientras que aquella de todo cuanto aparece o puede aparecer<sup>16</sup> ante la conciencia. La *TOP*, por el contrario, no es autónoma o independiente de la metafísica sino un momento o parte de ella: «*es* metafísica, bien que en una particular modalidad susceptible de ser tratada en un capítulo propio»<sup>17</sup>. Por la esencial relación que lo irreal guarda con lo real, la obra de Millán-Puelles es de índole metafísica. Meinong en su *TO* sustrae al objeto de este tratamiento (cf. § 4) pero Millán Puelles no comparte esta tesis. Y

---

ente en cuanto pensado – el objeto *qua* objeto – y el ente en cuanto ente» (V. VELARDE MAYOL, *Alexius Meinong: Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, en «Revista de filosofía» 1 (1988), p. 177).

<sup>13</sup> En el § 5, Meinong llama «pseudoexistencia» a la objetualidad de Millán-Puelles.

<sup>14</sup> Para Meinong hay conocimiento cuando se aprehende un objeto en un juicio verdadero.

<sup>15</sup> *TOP*, p. 30.

<sup>16</sup> V. Velarde, en su presentación de la teoría de los objetos de Meinong, define «objeto» como el *algo que es posible conocer*, y lo contrasta con el conocimiento del objeto imposible (cf. V. VELARDE MAYOL, *La teoría de los objetos en Alexius Meinong*, en «Pensamiento», 45 (1989) pp. 461-475). Esta definición sería inaceptable para la fenomenología y para *TOP*, que consideran objeto a *lo dado* ante una conciencia *en acto*.

<sup>17</sup> *TOP*, pp. 30-31.

no sólo porque considere que es muy discutible la tesis del «prejuicio en favor de lo real» de Meinong (cf. § 2) sino porque sostiene la necesidad de un preconcepto de lo real, no de un *prejuicio*: el *pre-concepto* de lo real es necesario en la objetivación tanto de los objetos reales como de los irreales, así como en la elaboración del concepto de «objeto en general»<sup>18</sup>. Millán-Puelles – sin entrar en consideraciones psicológicas – al tratar las cuestiones gnoseológicas desde el punto de vista metafísico, no olvida que la objetivación del objeto es siempre el resultado de la actividad «real-intencional» de un sujeto explícitamente consciente del objeto y concomitantemente de sí mismo. La posibilidad de ser objeto presupone la actualidad-actividad de una conciencia<sup>19</sup>, y ésta no puede ejercerse realmente sin el *preconcepto* de la realidad que ella misma es. La realidad de una conciencia en acto y el preconcepto de realidad, y *el concepto de lo real* son condiciones de posibilidad de todas nuestras demás intelecciones; en este sentido, el concepto de lo real es un auténtico *a priori*; no es una idea innata, ni un *a priori* absoluto, sino solamente relativo, transubjetivo y material, no subjetivo y formal. El concepto de lo real es, por su génesis, *a posteriori* o empírico<sup>20</sup>.

Mientras Meinong afirma que la metafísica tiene por objeto exclusivamente lo real (en calidad de real y no de objeto), la filosofía de tradición aristotélica afirma que lo real es el objeto primario y fundamental de la metafísica, pero atribuye al *ens rationis* el derecho a un lugar en el ámbito propio de la metafísica, como su *obiectum secundarium* o, lo que es igual, indirecto<sup>21</sup>. Así se ocupa de él la *TOP*, aunque

---

<sup>18</sup> «En la forma de un *pre-concepto* el pensamiento de lo real es necesario para toda suerte de objetos, los irreales no menos que los reales. El concepto de “objeto en general” parece oponerse a ello, como quiera que abstrae tanto de lo real cuanto de lo irreal. Sin embargo, este amplísimo concepto, que es el de la idea de lo dado ante una conciencia en acto, presupone la noción de lo real, ya que el darse ante la conciencia implica la realidad de la actividad mental correspondiente» (*TOP*, pp. 34-35).

<sup>19</sup> «Hasta la mera posibilidad de un objeto, incluida evidentemente en el pensamiento de un objeto posible, apunta en último término a la realidad – en este caso, realización – de algún acto en el cual la conciencia haga presente ese objeto. Sin apuntar al efectivo cumplimiento del correspondiente acto mental, la posibilidad en cuestión deja *eo ipso* de serlo y se convierte en el total absurdo de la posibilidad de un imposible» (*TOP*, p. 35).

<sup>20</sup> Cf. *TOP*, p. 35. Esta explicación de la génesis del concepto de lo real corresponde a la que Tomás de Aquino da de la génesis de la noción trascendental de ens: «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet *primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit*» (*De Veritate*, q. 11, a. 1; cf. *In BDT*, q. 6, a. 4).

<sup>21</sup> «Los adjetivos “indirecto” y “secundario” sirven en esta ocasión para significar que lo que hace que la metafísica se ocupe del ente de razón sin dejar de atender (primordial y

sin limitarse al caso de los entes de razón, pues abraza la totalidad de lo irreal. Lo irreal puede ser instalado en la metafísica.

De hecho – a diferencia de *TOP* que considera lo real *sensu stricto* – la tradición escolástica ha ampliado en exceso el campo del objeto primario de la metafísica asignándolo al *ens ut nomen*: todo lo que es o lo que *puede* ser<sup>22</sup>, lo posible, como lo pasado o lo futuro. Con esa concepción la escolástica se aleja de las restricciones establecidas por Aristóteles al *genus subiectum* de la metafísica, quien omite la consideración del ente por accidente y del ente como verdadero<sup>23</sup>.

### 3. *TOP* y *Ontología* de N. Hartmann

Nicolai Hartmann es un fenomenólogo «tendencialmente realista»<sup>24</sup>. Hartmann y Millán-Puelles se mueven en un análogo contexto problemático. Este apartado se limita a las particulares coincidencias que se dan entre *TOP* de Millán-Puelles y *Ontología*<sup>25</sup> de Hartmann, en torno a las relaciones entre fenomenología y ontología<sup>26</sup>. No ha de olvidarse, sin embargo, que *Ontología* de Hartmann es radicalmente

---

fundamentalmente) a lo real es el nexo que con éste mantiene aquél por cuanto a él se remite como la copia al modelo. No por su propia entidad, ya que auténticamente no tiene una entidad propia, sino por constituirse objetualmente al modo de lo real (*ad instar entis*), como una mímesis suya, puede y debe incluirse el ente de razón en el objeto de la metafísica» (*TOP*, p. 32). F. Suárez en la primera de sus *Disputationes Metaphysicae* afirma que el objeto de la metafísica es lo real; al inicio de la última, la LIV, afirma que el complemento de esta disciplina y la tarea del metafísico exige explicar los puntos general y comunes a los entes de razón.

<sup>22</sup> «Ens, quod est obiectum Metaphysicae, est ens ut nomen. Hoc enim latius patet, abstrahit ab actu existendi et dividitur in ens actu existens et ens mere possibile» (I. GREDT, *Elementa philosophiae*, Herder, Barcelona 1946<sup>2</sup>, v. II, n. 619, 2). Sobre la distinción escolástica entre *ens formaliter sumptum* o *ut participium* y *ens materialiter sumptum* o *ut nomen*, cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologia*, Gredos, Madrid 1965, pp. 61-62.

<sup>23</sup> Sobre los cuatro significados de ente, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1026a33-1026b2; sobre la necesidad de omitir dos de ellos, cf. 1028a 2-4.

<sup>24</sup> Así lo calificó Millán-Puelles en conversación privada tenida con él (Madrid, I-XII-1997). La etiqueta está mejor aplicada a Hartmann que, como hace Edith Stein, al Husserl del periodo de Göttingen. J. Pieper considera que interpretar en el sentido de la antigua metafísica la obra de Hartmann *El problema del ser espiritual* (N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin und Leipzig 1940), y en particular unas afirmaciones parecidas a las tesis centrales de la *TOP*, es inexacto, (cf. J. PIEPER, *Verità delle cose. Un'indagine sull'antropologia del Medio Evo*, Massimo, Milano 1981, p. 83).

<sup>25</sup> Nos referimos en particular a *Zur Grundlegung der Ontologie* (primera edición en alemán, 1934), que fue el libro estudiado por Millán-Puelles en su tesis doctoral. Abreviaré con «*Ontología*» la edición española: *Ontología I. Fundamentos*, Fondo de Cultura Económica, México 1965<sup>2</sup>, 382 pp.

<sup>26</sup> Podrían estudiarse otras importantes semejanzas, como la distinción establecida por Hartmann entre objeto y cosa; cf. *Ontología*, pp. 18-20.

diversa de *TOP*, aunque en ambas obras sus autores usen expresiones semejantes y subrayan la necesidad de superar el análisis fenomenológico de los datos para llegar a los problemas fundamentales, ya suscitados inicialmente en el análisis fenomenológico en la forma de aporías.

Hartmann acepta que, en un primer momento, la fenomenología se mantenga en una posición previa al idealismo y al realismo, pero con la conciencia de que esta posición no puede persistir con el avance de la investigación y que llegará el momento de decidirse: «si acaba teniendo razón el idealismo subjetivo, carece de objeto todo esfuerzo ulterior dentro del campo ontológico»<sup>27</sup>.

Para Hartmann, el fallo de la fenomenología ha consistido en cerrarse al avance de la investigación y en no distinguir entre «tener» un contenido de conciencia y «aprehender» un objeto existente<sup>28</sup>; o, dicho de otra manera, entre el «mero tener contenidos» y el «verdadero conocimiento». La fenomenología – señala Hartmann – se opuso a las teorías lógicas de la ciencia producidas en el siglo XIX, que no distinguían entre «tener» contenidos y «aprehender» algo en sí, pero no descubrió su error básico, sino que lo acogió en su propia forma de describir los fenómenos. Su vago y ontológicamente neutral concepto de objeto intencional consolidó la anterior confusión.

Por otra parte, aunque la fenomenología ha dado un impulso a la teoría del ser ideal con el análisis de la esfera de las esencias, sin embargo, no llegó a tener conciencia precisa del característico «ser» de las esencias. Como consecuencia, concluye Hartmann, la fenomenología «degeneró ella misma en una teoría metafísica, como se refleja claramente en la vuelta de Husserl al idealismo de coloración neokantiana. Así es como justamente la fenomenología es quien menos ha sabido distinguir entre el “tener” un contenido de conciencia y “aprehender” un objeto ente»<sup>29</sup>.

La relación entre fenomenología y ontología, en Hartmann es pa-

---

<sup>27</sup> *Ontología*, p. 95.

<sup>28</sup> «“Tener” se pueden pensamientos, representaciones, intuiciones, opiniones, conceptos y objetos intencionales. El tener es una relación inmanente a la conciencia y no roza a los objetos que son independientes de ésta. “Aprender”, por el contrario, sólo se puede un objeto ente en sí, o sea, un objeto que existe independientemente de la conciencia (así, pues, también del aprender mismo) y no se agota en su ser objeto para la conciencia. Así es como “aprende” el conocimiento real los sucesos, personas, cosas y relaciones reales. El “aprender” es por su esencia misma una relación trascendente, y sus objetos tienen necesariamente un ser en sí supraobjetivo» (*Ontología*, p. 295).

<sup>29</sup> *Ontología*, p. 295. J. Gaos traduce “objeto ente” y Millán-Puelles «objeto existente»; cf. *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, C.S.I.C., Madrid 1947, pp. 59-60).

ralela a la que se da entre objeto intencional y objeto existente. Al igual que Millán-Puelles en *TOP*, Hartmann en *Ontología* da el mismo significado a «objeto» y a «fenómeno», y distingue ambos de «ente»:

«La ontología no es fenomenología, como tampoco es teoría del objeto. Ni siquiera la forma más objetiva del concepto de fenómeno eleva la teoría de los fenómenos al nivel de la teoría del ente. Una incurable confusión surge cuando se anula la distinción entre aparecer (mostrarse) y ser. Cesa toda crítica de los fenómenos, cesan todas las diferencias de rango entre lo dado, puede moverse a sus anchas cualquier seudofenómeno, cualquier descripción torcida. Con esto no se aboga por una desvaloración de los fenómenos. Los fenómenos son datos y conservan en cuanto tales su peso imposible de anular. El dato es en la investigación filosófica siempre lo primero, pero *sólo* lo primero. No es lo último, lo que decide sobre lo verdadero y lo falso. Y como con lo verdadero y lo falso se trata de ajustarse al ente, puede decirse también: no es lo que decide sobre el ser y el no ser [...]. El ser del fenómeno es fundamentalmente distinto del ser de aquello que se “muestra” en él y de lo que es el fenómeno. Sin duda que ambos están abarcados por el amplio marco del ente en general. Pero no es posible reducir el ser *in genere* al ser del fenómeno, como tampoco a ninguna otra forma especial de ser»<sup>30</sup>.

Hartmann, por tanto, aboga por la anulación de la neutralidad ontológica de la fenomenología; la distinción decisiva entre el «ente en cuanto ente» y el «ser-objeto» tiene su punto saliente en la independencia del ente respecto de la objeción (Hartmann) y de la objetualidad (Millán-Puelles)<sup>31</sup>. Ahora bien, como toda manera de darse un ente tiene la forma de la objeción, es decir, como el ente mismo resulta aprehendido siempre como objeto, se suscita la cuestión de qué sucede propiamente con la manera de darse misma: en términos de Millán-Puelles, la cuestión de la objetualidad. Para ello – dice Hartmann – no basta conocer la distinción entre el ser-en-sí y el ser-dado.

«El que algo “sea en sí” quiere decir justo que lo hay, que existe, y no sólo “para nosotros”, no meramente en la mención o en el tenerlo por tal [...]. Aquí nos hallamos en el punto en que la ontología ya no puede mantener su posición neutral y de más acá frente

<sup>30</sup> *Ontología*, pp. 97-98.

<sup>31</sup> Las nociones no son exactamente iguales. «Objeción» se refiere al hecho de hacer de algo un objeto, término intencional de un acto consciente; «objetualidad» significa la irreal relación del objeto a la mente debida a la presencia explícita consiguiente a la objeción.

al idealismo y el realismo. Sólo los comienzos podían ser neutrales. Con la cuestión del ser en sí se requiere la decisión en esta alternativa. De acuerdo con lo anterior, no es difícil ver que tiene que recaer en favor del realismo»<sup>32</sup>.

El idealismo afirma la «idealidad» de lo real y descuida el «ser ideal». Al ocuparse del «ser ideal», Hartmann suscita el problema de su «en-sí», pues sostiene que existe una aprioridad ideal, *si en verdad debe valer como conocimiento*, aunque sólo fuese para una conciencia posible, y que consiste en la *necesidad* (objetiva<sup>33</sup>): esa «necesidad» revela un ser-en-sí de la idealidad irreductible a la conciencia. Hartmann distingue un «en sí» gnoseológico y un «en sí» ontológico y conecta el «en sí» de lo ideal con una cuestión ontológica inevitable: el «darse» del ente.

«Una manera de darse el ser la presenta, sin duda alguna, el ente en la oposición del “en sí” al “para mí”. Es necesario, pues, distinguir del ser en sí gnoseológico, que existe sólo en esta oposición, el ser en sí ontológico, en el que la oposición se ha levantado. Pero aquí se trata de llevar a cabo el levantamiento por el lado justo: no por el del sujeto, sino por el del “ente en cuanto ente” [...]. El concepto ontológico de ser en sí se presenta, por tanto, como el retorno del aspecto del ser desde la *intentio obliqua* hasta la *intentio recta* [...]. El ser en sí ontológico es el levantamiento del carácter reflejo en el ser en sí gnoseológico. Ópticamente es ente en sí todo lo que hay en algún sentido. También lo ente sólo *in mente*. Pues la *mens* misma con sus contenidos es un ente (ente espiritual) [...]. El “ser en sí” como concepto gnoseológico es tan sólo un recurso de la reflexión frente al ser para mí y al mero ser objeto»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ontología*, pp. 175-176.

<sup>33</sup> La crítica de Husserl a la interpretación empirista del principio de contradicción fundada en la constricción psicológica subjetiva es demoledora: «Una perniciosa ambigüedad de la palabra *imposibilidad* – que puede significar no solamente la *incompatibilidad objetiva según la ley*, sino también una *impotencia subjetiva* de llevar a cabo la unión – contribuye no poco a favorecer las tendencias psicologistas» (E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1967<sup>2</sup>, t. I, p. 120). «Se identifica la evidencia de la ley lógica, que dice que las proposiciones contradictorias no son verdaderas a la vez, con la “sensación” instintiva y presuntamente inmediata de la incapacidad psicológica para llevar a cabo simultáneamente actos de juicios contradictorios. Se confunden en una sola cosa la evidencia y la convicción ciega, la universalidad exacta y la empírica, la incompatibilidad lógica de las situaciones objetivas y la incompatibilidad psicológica de los actos de fe, en suma: el no poder ser verdadero a la vez y el no poder creer a la vez» (*Idem.*, p.135).

<sup>34</sup> *Ontología*, pp. 177-178. Reporto un texto tan amplio para dejar constancia también de la radical diversidad que existe entre las tesis de *TOP* y las de *Ontología*, a pesar – y es lo que nos interesaba señalar – de la semejanza de los planteamientos. Millán-Puelles no conce-

Hartmann deja un margen de ambigüedad ontológica, dada la persistencia de esta oposición «gnoseológica» una vez realizado el «levantamiento» de la reflexión pues «sigue expresando siempre la relación negativa al sujeto (la independencia respecto de él), lo que resulta contrario a la fundamental indiferencia del “ente en cuanto ente” a las relaciones que entran en juego en él»<sup>35</sup>.

Esta relatividad negativa del ente (en sentido estricto) es una de los principales motivos que justifican de la conveniencia de elaborar una «ontología de lo irreal» como *TOP* que define la existencia por su independencia del pensamiento. Pero Millán-Puelles y Hartmann no piensan del mismo modo esta independencia. Una señal de esta divergencia se aprecia en que la noción «transobjetual» de *TOP* «no tiene nada que ver con lo que el término “transobjetivo” denota en el lenguaje de la metafísica del conocimiento elaborada por N. Hartmann»<sup>36</sup>. «Transobjetualidad» en la *TOP* es sinónimo de «existencia». «Transobjetivo», para Hartmann, es lo no objetado del objeto total, lo *objiciendum* patente en fenómenos tales como el progreso del conocimiento y el planteamiento de problemas<sup>37</sup>.

Descuidando, pues, diferencias notables y atendiendo a la coincidencia de fondo que se da entre Millán-Puelles y Hartmann al explicar las relaciones entre fenomenología y ontología, este texto de Hartmann parece un prelude de *TOP*:

«“Conozco algo” y “es fenómeno para mí”, estas dos expresiones enuncian una y la misma relación: la objeción de un ente en un sujeto. Es, según esto, perfectamente verdadero que sólo conozco un ente en la medida en que es fenómeno para mí. Pero se trata de una proposición tautológica. Y se vuelve falsa en cuanto se la vuelve negativa: el ente en sí no es cognoscible [...]. Ha sido el error común de las teorías de la conciencia – de las neokantianas como de las positivistas, como también de las fenomenológicas –

---

dería que «ónticamente es ente en sí todo lo que hay en algún sentido». Sobre la diferencia entre «existe» y «hay», cf. *TOP*, p. 294.

<sup>35</sup> *Ontología*, p. 178. Hartmann no interpreta adecuadamente el «levantamiento» de la reflexión por introducir subrepticamente la «actitud ontológica natural» en una cuestión de teorías, cf. *TOP*, pp. 16-17 y *Ontología*, pp. 57-58.

<sup>36</sup> *TOP*, p. 21, cf. *TOP*, pp. 113-114.

<sup>37</sup> «Al sujeto no le hace frente ahora solamente la parte objetada del objeto total, sino también la no objetada, lo “transobjetivo”. Esto no es *objectum*, pero sí *objiciendum*. El objeto de conocimiento, objeto ente, está, pues, dividido en conocido y desconocido, y por entre ambas partes pasa el límite de la objeción en el caso. Lo que está más allá de este límite es lo transobjetivo. La conciencia del problema es, pues, de suyo conciencia de lo transobjetivo» (*Ontología*, pp. 193-194).

el haber confundido el objeto y el ente en el problema del conocimiento [...]. Es un error pensar que todo ente es objeto y que sólo lo que es objeto tiene el carácter del ser [...]. Con la evidencia de que el conocimiento es la conversión del ente en objeto – o la objeción del ente en un sujeto – se vuelve accesible de nuevo el verdadero problema de conocimiento en su núcleo esencial. Con ello vuelve a mostrar de nuevo su verdadero rostro, que es el de un problema metafísico. Pues ahora se trata de cómo sea posible que el sujeto aprehenda un ente que le es trascendente; o, lo que es lo mismo, de cómo este ente pueda convertirse en objeto de un sujeto. Se trata de franquear la relación de trascendencia. En el desarrollo de esta cuestión halla su límite toda mera fenomenología del conocimiento, para pasar a ser metafísica del conocimiento»<sup>38</sup>.

Hartmann afirma, por tanto, sea la necesidad del paso de la fenomenología a la ontología, como también la conveniencia de iniciar la investigación con el método fenomenológico.

«El recurrir a los fenómenos es fecundo y necesario; son las superficies de ataque de todo posible ahondamiento. Y como no se imponen por sí mismos, sino que piden esfuerzo que los señale y describa es inevitable la previa elaboración del método dirigido a ellos. Pero el quedarse en ellos es la muerte de todo ulterior ahondamiento, el abandono de los problemas filosóficos»<sup>39</sup>. «Los fenómenos en cuanto tales son inestables. Requieren a la conciencia a decidirse en ellos por el ser o la pura apariencia. No cabe rechazarlos, pero tampoco quedarse en ellos. Así es ya en la vida, así más aún en la ciencia, así superlativamente en las cuestiones filosóficas fundamentales»<sup>40</sup>

El levantamiento de la oposición del «en sí» y el «para mí» o, de otra manera, el pensamiento de la independencia del objeto – y con mayor razón del ente en sentido estricto – constituye el corazón del problema.

Husserl es un fenomenólogo más distante que Hartmann de la perspectiva propia de *TOP*. El análisis meramente morfológico de los datos de conciencia de *TOP* no debe confundirse con la «ontología formal» de Husserl, para quien «frente a las distintas ciencias concretas que se ocupan de una determinada región ontológica, la ontología

---

<sup>38</sup> *Ontología*, pp. 19-20.

<sup>39</sup> *Ontología*, pp. 269-270.

<sup>40</sup> *Ontología I*, p. 192.

formal se ocupa del “universo vacío del objeto en general”»<sup>41</sup>. Husserl constata que el término «objeto» puede significar «entidades» muy distintas: una cosa, una relación, una propiedad, un conjunto, un orden, un estado de cosas, etc. Cada uno de estos diversos sentidos de «objeto» remite a una forma de objetividad distinta llamada «categoría». El término «categoría» puede referirse a una determinada región material, pero también puede referirse a la región formal de la esencia «objeto en general» y a las categorías formales presentes en esta esencia. La ontología formal se ocuparía de esta «región formal» que no es un simple agregado o una coordinación de regiones materiales. Junto a las esencias materiales, de las cuales se ocupan las respectivas ontologías regionales, existe una mera forma de esencia que, aunque es esencia, es completamente vacía, y como tal se ajusta a todas las esencias posibles. La región formal no es región en sentido propio, sino *la forma vacía de región en general*. La ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles y prescribe a las ontologías materiales una constitución formal común a todas ellas. 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:

«La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser “absoluto” en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces las demás regiones del ser, a que se refieren por su esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas. La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser – el ser como conciencia y el ser como ser que se da a conocer en la conciencia, el ser trascendente –, que, como se ve, sólo puede alcanzarse y apreciarse en toda su pureza mediante el método de la reducción fenomenológica»<sup>42</sup>.

#### 4. La posibilidad del análisis fenomenológico-ontológico

La posibilidad del análisis fenomenológico-ontológico puede ser afirmada, mostrando cómo la entiende y realiza Millán-Puelles en

---

<sup>41</sup> M. CRESPO, *En torno a los «estados de cosas»: una investigación ontológico-formal*, en «Anuario Filosófico» 28 (1995) p. 144; cf. E. HUSSERL, *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México 1962, § 26.

<sup>42</sup> E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 76, FCE, México 1949, p. 169.

obras precedentes a *TOP*, y, respondiendo (cf. n. 5) a quienes objetan que el plexo objeto-sujeto, inicial en el análisis fenomenológico, impide una adecuada interpretación de la realidad y el acceso a la ontología.

En su *tesis doctoral*, Millán-Puelles se confiesa «entre aquellos que, precipitados o ingenuos, vieron en la refutación del psicologismo el orto de una nueva corriente realista en el clima, quizá un tanto equívoco, de la fenomenología»<sup>43</sup>. Por esta razón, ante el idealismo de Husserl, se interesó por clarificar la relación entre el «método» y el «idealismo» fenomenológicos. Millán-Puelles está firmemente convencido de que la filosofía es ontología y que toda epistemología – también la fenomenología – tiene implícita una ontología en que se funda, aunque, como sucede en la filosofía moderna, no la exhiba<sup>44</sup>. La fenomenología tiene ese sustrato ontológico implícito en la doctrina del ente ideal y en la categoría «relación». Otra cuestión es que Husserl y varios de sus discípulos no hayan querido atender a los supuestos ontológicos de la fenomenología<sup>45</sup>. La ontología implícita en la fenomenología no tiene por qué ser necesariamente idealista: la doctrina de la idealidad de Hartmann es una prueba de que el «objetivismo» de la fenomenología no se enlaza necesariamente con el idealismo. Pero, en el caso de Husserl, es clara la compatibilidad de la fenomenología con el idealismo, como aparece en obras posteriores a las *Investigaciones lógicas* y ya en la segunda edición de éstas.

Con esta persuasión, el propósito de la tesis doctoral de Millán-Puelles era la aclaración de la índole ontológica de los objetos de la fenomenología: las esencias o *eidós*, insistentemente contrapuestos a lo fáctico. Si, por una parte, el método y el objeto de una ciencia son inseparables y, por otra, la fenomenología es, por su misma naturaleza, una noética de esencias, de lo ideal, es claro que la adecuación de este método al objeto hace necesaria la *epojé* husserliana y la eliminación de la etiología:

«La orientación y estructura esencialistas del método fenomenológico explican rectamente dos típicas formalidades de su constitu-

<sup>43</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, p. 8.

<sup>44</sup> E. Stein ve ahí una de las diferencias principales entre la fenomenología y la filosofía aristotélico-tomista: «Resulta así la Teoría del conocimiento – que los modernos colocan en el principio, para “justificar” todo lo demás – ser parte de una Teoría general del ser. En el fondo, todas las cuestiones se reducen así a cuestiones de ser (*Seinfragen*), y todas las disciplinas filosóficas, se convierten en partes de una gran ontología o metafísica» (E. STEIN, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p. 158).

<sup>45</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, pp. 8-9.

ción: a) *La eliminación de la etiología*.- Como las matemáticas, el saber fenomenológico se preocupa tan sólo de causas formales, de quididades puras. Lo que con ellas deba hacerse, si se ha de respetar su contextura propia, sólo podrá consistir en las descripciones – paralelamente a las definiciones en matemáticas – y en el estudio de sus relaciones ideales. Pero constituyendo seres ideales, en modo alguno tolerarían un tratamiento etiológico, una “reducción explicativa”, de la que sólo son capaces los seres dotados de realidad existencial. b) *El sentido de la “epojé” husserliana*.- La pregunta primera y más radical a que la naturaleza de un método científico debe subyacer, es aquella que consiste en interrogarnos sobre su adecuación o falta de adecuación con la estructura noética peculiar del objeto. Como los signos, como las realidades relativas todas, los métodos tienen su acento ontológico fuera y por encima de su propia figura. El procedimiento de la epojé idealista en sus consecuencias, e incluso de por sí, representa, si se le considera en relación al objeto de la fenomenología, el único procedimiento verdaderamente adecuado a la naturaleza de las esencias, tal como en Husserl se nos aparecen. La posición de la existencia “entre paréntesis”, por más que en su seno cobije la tendencia idealista, es el inevitable *cariz negativo* con que tiene que hallarse maculado un método que se dirige a seres puramente ideales y desprovistos de todo contacto ontológico con la individualidad existencial»<sup>46</sup>.

Pero, también habría que cuestionar si la fenomenología es auto-suficiente y si sus análisis son satisfactorios, o si, por el contrario, generan aporías que reclaman un tratamiento ontológico. Porque, si bien la abstracción de la existencia, su *Einklammerung* o *epojé*, aparece reclamada por la índole misma de los objetos sobre los que se aplica, el extremo esfuerzo filosófico no reside, por cierto, en la abstracción llevada al grado máximo, sino en la reflexión.

«No es justo separar, como se hace, la doctrina idealista y el método fenomenológico. Pero no es menos justo aclarar que el empleo de la epojé debe su nacimiento a las exigencias metódicas nacidas del trato y convivencia con los seres puramente ideales; es decir, en definitiva de un error doctrinal radicado en una defectuosa concepción de las esencias, objeto de la especulación fenomenológica»<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, pp. 11-12.

<sup>47</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, p. 13. Los que encuadran el método en el realismo reducen la «descripción» a una actitud ingenua ante los objetos y situaciones objetivas. Quienes lo encuadran en el idealismo la reducen a epojé o abstención fenomenológica. En ambos casos hay una simplificación.

Edith Stein también ve en ese error sobre las esencias el problema crucial para el establecimiento de relaciones entre una fenomenología, tal cual la diseñó Husserl, y una ontología de corte aristotélico-escolástico. E. Stein sabe que establecer estas relaciones resulta problemático, sobre todo porque Husserl no las aceptaba, a pesar de las objeciones de sus discípulos del periodo de Göttingen<sup>48</sup>. Pero también sabe que la filosofía trascendental, equiparando la existencia al presentarse ante la conciencia, no puede recuperar la objetividad de lo real partiendo de la esfera de la inmanencia. Ella era consciente de que la distinción fenomenológica esencial-factual no corresponde a la distinción escolástica esencia-existencia, aunque, por otra parte, haya semejanzas entre la distinción fenomenológica *esencia* (*Wesen*) y *hecho* (*Faktum*), y la distinción medieval entre lo que corresponde a las cosas “en sí” o *per se* (según la “esencia”) y lo que les corresponde accidentalmente o *per accidens*. De esta semejanza se percataron los detractores de la fenomenología, cuando acogieron y calificaron al método del análisis de esencias, practicado en las *Investigaciones lógicas*, de renovación de la Escolástica<sup>49</sup>. E. Stein, al igual que Millán-Puelles, señala que Husserl evita los compromisos ontológicos porque, dado que en el juicio que pone una especie como especie de *esta cosa* hay la posibilidad de cometer un error, evita este yerro del entendimiento judicial, renunciando a la aplicación de las verdades de esencia a la realidad y, limitando las expresiones de esencia al ámbito de las especies mismas, las concibe como «noemáticas» y no como «ontológicas»<sup>50</sup>.

El esquema mismo de la tesis doctoral de Millán-Puelles revela la intención del proyecto: estudia el análisis fenomenológico del ente ideal elaborado por un autor idealista (Husserl) y por un autor «tendencialmente realista» (Hartmann) para detectar las aporías a las que llegan, y resolverlas en un análisis ontológico<sup>51</sup>. Los problemas meta-

---

<sup>48</sup> «En el cambio de significación que supuso el resultado de la investigación trascendental, y que equipara la existencia con un presentarse ante una conciencia, el intelecto ansioso de la verdad no podrá nunca descansar» (E. STEIN, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*, p. 159).

<sup>49</sup> Cf. E. STEIN, *La fenomenología de Husserl...*, p. 160.

<sup>50</sup> Cf. E. STEIN, *La fenomenología de Husserl...*, p. 168.

<sup>51</sup> Las partes de la tesis son: 1ª. Fenomenología del ser ideal: su apariencia a la mente. 2ª. Ontología de la idealidad: el ser peculiar de lo eidético en su condición de irreductible a la conciencia en que se manifiesta y al ser real que se le subordina. 3ª. Valoración y comentarios. Esta parte es la más original: una interpretación de lo eidético que se inicia con un estudio valorativo de la prueba de la idealidad y concluye con la definición de lo eidético como concepto objetivo; cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, pp. 16-17.

físicos que giran en torno al ente ideal son dos: los universales y la división de la noción de ente. También desde la historiografía filosófica puede rastrearse cómo en torno a estos problemas se gestaron los primeros pasos de la fenomenología. Millán-Puelles en su tesis revela fuentes inspiradoras de la fenomenología «en cuya exhibición los propios inspirados sólo han sabido desplegar un hábil regateo»<sup>52</sup>. La fuente es clara: Brentano y su estudio sobre los sentidos del ser en Aristóteles, y, a través de Brentano, Tomás de Aquino<sup>53</sup>. En Brentano – y también en *TOP* – entroncan dos escuelas que han recogido la tradición aristotélico-escolástica: la fenomenología y la escuela vienesa de la teoría del objeto<sup>54</sup>.

Comentaristas de la tesis doctoral han apreciado el análisis ontológico de los datos sin que, para ello, hubiera de ubicarse a la fenomenología de Husserl fuera del contexto idealista, o al menos neutro, en que ella se colocó históricamente<sup>55</sup>. De hecho Millán-Puelles criticará a Husserl el haber afirmado la *pura idealidad* de los entes ideales a partir de un presupuesto puramente lógico (o neutral): podría haber hablado de idealidad, pero no calificarla de «pura». En *TOP*, el paso del análisis fenomenológico al ontológico es exigido, precisamente, al dejar la consideración del objeto en general y comenzar a tratar del objeto puro. La «pureza» objetual del objeto puro «no es mero efecto de un prescindir o abstraer, sino algo que de suyo le conviene y que es, en este sentido, un hecho propiamente ontológico»<sup>56</sup>.

La distinción y continuidad de fenomenología y ontología puede ser detectada con más detalle en el desarrollo de la tesis doctoral, sobre todo en el capítulo V: *Teoría de la especie*, y en particular cuando «sorprende» a Husserl esquivando los problemas metafísicos suscitados por su análisis fenomenológico: Husserl en su segunda investiga-

---

<sup>52</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, p. 15.

<sup>53</sup> «¿De dónde, empero, le venía a Brentano aquella inexorable precisión en su pensamiento que sedujo a Husserl, y que tan nueva le pareció a éste en el ámbito de la filosofía? ¿De dónde aquella transparencia en la formación de conceptos? ¿No era una herencia escolástica? Brentano se había criado en la rígida escuela de la filosofía tradicional católica. El estilo de pensar de ésta había configurado su espíritu [...]. Husserl tuvo sus maestros, a pesar de toda la independencia de su proceder [...]. Entre estos —que han influido en él a través de conductos ocultos, sin que él llegara a ser plenamente consciente de ello— debe incluirse también a Tomás» (E. STEIN, *La fenomenología de Husserl...*, p. 151).

<sup>54</sup> Cf. J.F. YELA, *Orientaciones bibliográficas* en «Bibliotheca Hispana» 1 (1943) (citado en *El problema del ente ideal*, p. 15).

<sup>55</sup> Cf. J. ROIG GIRONELLA, *Millán-Puelles, Antonio: El problema del ente ideal*, en «Pensamiento» 7 (1951) pp. 367-368.

<sup>56</sup> *TOP*, p. 30.

ción lógica deja de referir la idealidad a las vivencias – como sucedía en la primera – y la enfoca hacia lo objetivo. La segunda investigación es un estudio de la abstracción y de sus interpretaciones modernas para defender la «legitimidad de los objetos específicos (o ideales) junto a los individuales (o reales)»<sup>57</sup>. No es un estudio de carácter psicológico, ni de una mera fenomenología de la abstracción o de los objetos específicos o universales; es un estudio epistemológico: «Esta *epistemología* de la idealidad se basa en una *ontología*, que si muchas veces permanece oculta tras el estudio epistemológico, algunas veces aflora y se deja ver con caracteres sobresalientes»<sup>58</sup>.

Husserl trata de evitar la metafísica y no hablar de ella; pero «la metafísica *también le hace decir a Husserl* algo que escapa del angosto ámbito de la regresión fenomenológica»<sup>59</sup>. El propósito de Husserl es la elaboración de una epistemología fenomenológica formal, cuyos supuestos deberían hallarse en una ontología formal nacida de las investigaciones fenomenológicas. En el estudio de la idealidad, Husserl sólo trata con meros objetos intencionales: «objeto intencional» – como señala Hartmann – es una fórmula completamente neutra que elude la cuestión del carácter trascendente (o transobjetivo) de la idealidad. Husserl insiste en su propósito de mantenerse en esta posición; por eso en él la expresión «idealismo» no quiere tener connotaciones metafísicas; no denota otra cosa que la admisión de los seres ideales<sup>60</sup>.

La «ontología» husserliana de los universales se hallará, en consecuencia, marcada por su carácter fenomenológico. Husserl, al tratar la universalidad – además de delatar desconocimiento de la tradición aristotélico-tomista<sup>61</sup> – denuncia el malentendido de la hipóstasis me-

<sup>57</sup> E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, introducción a la 2ª investigación, v. 1, p. 404.

<sup>58</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, pp. 80-81.

<sup>59</sup> *Idem.*, p. 85. «Si las especies no son nada real, ni tampoco nada en el pensamiento, entonces no son absolutamente nada. ¿Cómo podemos hablar de algo sin que este algo sea al menos *en nuestro pensamiento*? El ser de lo ideal es, pues, claro está, un ser en la conciencia. Por eso con razón se le llama: contenido de la conciencia. En cambio, el ser real es justamente un ser que no es mero ser en la conciencia o ser-contenido, sino ser en sí, ser trascendente, ser fuera de la conciencia» (E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, t. I, p. 421).

<sup>60</sup> «La expresión de idealismo no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de la posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicológicas» (E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, introducción a la 2ª invest., t. I, p. 404). Un estudio de las diversas interpretaciones acerca del rechazo o no del idealismo cartesiano por parte de Husserl se encuentra en J. KOTTUKAPALLY, *Husserl's Critique of His Cartesian Way*, en «International Philosophical Quarterly» 22 (1982) pp. 145-156.

<sup>61</sup> Como la fenomenología misma, Husserl no es dado a las consideraciones históricas y menos a las soluciones de la filosofía antigua y medieval: «La información con la que cuenta

tafísica del platonismo que acepta una existencia real de las especies *fuera* del pensamiento; o el de la hipóstasis psicológica de Locke que acepta una existencia real de las especies *en* el pensamiento. Husserl repudia toda hipóstasis – también la del universal – por la pretensión fenomenológica de la exención de supuestos y su consiguiente eliminación de toda metafísica. Para Husserl, toda hipóstasis tiene sabor metafísico; y para evitar la metafísica usa la regresión fenomenológica.

Pero la cuestión es que, aunque la reducción trascendental está justificada para mostrar los actos constitutivos, la descripción «fiel» – para usar una expresión de Edith Stein – de los datos de la percepción reclama el abandono de esa reducción trascendental<sup>62</sup>. Si no se abandona la reducción fenomenológica, los datos fenomenológicos serán interpretados fenomenológicamente, sin posibilidad de trascendencia. Husserl, por ejemplo, vio que «las cuestiones debatidas acerca de la esencia de los objetos universales no pueden separarse de las referentes a la esencia de las representaciones universales»<sup>63</sup>. Esta inseparabilidad constituye – para Millán-Puelles – la más clara fórmula del condicionamiento de lo *a priori* trascendente por lo eidético inmanente<sup>64</sup>. Pero la trascendencia de un objeto intencional, fenomenológicamente neutro, no resuelve el problema de una auténtica trascendencia.

---

Husserl, tanto del pensamiento de Aristóteles cuanto de la versión de éste en el tomismo, es bastante modesta. Pues no se trata sólo de que Husserl haya hecho muy pocas “citas” de toda esa corriente doctrinal, cosa, sin duda, innegable. Mucho más decisivo es que en la obra de Husserl salta a la vista la ausencia de una reflexión y una elaboración personales de puntos muy relevantes de esa larga y fecunda tradición. Y ello se echa de ver, del modo más llamativo, precisamente en los casos en que se da una seria concordancia: por ejemplo [...], al exponer Husserl su doctrina sobre el problema de los universales» (A. MILLÁN-PUELLES, *La teleología del mundo físico y el nexa Brentano-Husserl*, en «Revista de filosofía» (1979) p. 138).

<sup>62</sup> «La riduzione trascendentale mi sembra metodologicamente giustificata dal fatto ch'essa rende visibile la sfera degli atti costitutivi. Ma bisogna chiedersi se proprio il fenomeno della realtà permetta la messa fra parentesi dell'esistenza e non imponga, al contrario, l'abbandono della riduzione [...]. Una descrizione fedele dell'irriducibile ultimo contro il quale urta l'analisi riflessiva, mostra non soltanto l'attività dell'io, ma anche l'io, i suoi atti, e qualche cosa che non è né l'io né effetto della sua volontà [...]. Le intenzioni che sono orientate verso le cose s'appuntano su di un mutevole “materiale iletico”, dati sensibili, che sono richiesti per la percezione e che determinano il suo corso e l'intenzione che la governa. La valutazione di questo materiale iletico è, a mio avviso, di un'importanza capitale per la questione dell'idealismo [...]. Così, mi sembra che l'analisi fedele della datità della realtà conduca ad un abbandono della riduzione trascendentale» (*La fenomenologia*, Juvisy, 12 settembre 1932; intervento di Edith Stein nella discussione sulla relazione pomeridiana del P. René Kremer, C.SS.R. (Lovaino), dal titolo: *Glosse tomiste alla fenomenologia*; en E. STEIN, *La ricerca della verità, Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova Editrice, Roma 1993, pp. 113-114).

<sup>63</sup> E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 2ª investigación, § 7, t. I, p. 420.

<sup>64</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal*, p. 83.

Tampoco la filosofía existencial, en la medida en que depende de la fenomenología, llega a tocar los problemas ontológicos aunque los suscite; ni siquiera al tratar el problema de la intersubjetividad; o al menos no los toca de un modo claro, porque evita o se desentiende de los problemas ontológicos, aunque sigan surgiendo continuamente<sup>65</sup>.

Si se ha de reconocer a la fenomenología que es el método más adecuado para el análisis del objeto en su objetualidad y para suscitar las aporías, se le ha de reprochar su falta de apertura a nuevos planteamientos que alcancen la resolución de los problemas que ella ha suscitado. Ciertamente, la fenomenología debe dejar el propio terreno de la reducción si quiere acceder a la metafísica. Millán-Puelles, como Edith Stein<sup>66</sup>, fue plenamente consciente de la necesidad de dar este paso.

La fenomenología, si quiere ser verdaderamente radical y crítica, tiene que cuestionar – al igual que toda investigación científica, sea explicativa o meramente descriptiva – sus presupuestos o condicionamientos: también la pretensión de no tenerlos, y la *epojé*. Como contrapartida, un análisis ontológico, que se sirve de los resultados de un análisis fenomenológico, deberá mantener la actitud de fidelidad a los datos y no trasladarse a la actitud «ingenua» del realista, como si la transcendencia del ser fuera pensable sin la presencia misma del ser a la conciencia, o a la del idealista, como si la transcendencia del ser fuera reductible a la conciencia<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La dialéctica de intimidad y transcendencia en la superación de la antropología subjetivista*, en AA.VV., *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, UNAM, México 1963, v. III, p. 263.

<sup>66</sup> «E. Stein accetta completamente la posizione husserliana: l'operazione che ella compie in sostanza è quella di ancorare sia il tema dell'essenza che i risultati dell'analisi fenomenologica della soggettività nel grande sfondo metafisico dell'essere. Operazione non di poco conto che certamente non le consente di rimanere su un terreno strettamente fenomenologico, ma che non la conduce a rinnegare totalmente la prospettiva fenomenologica, piuttosto ad accettare da essa alcuni risultati che possono essere inseriti in un contesto più ampio» (A. ALES BELLO, *Presentazione*, en E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 23).

<sup>67</sup> «El mantenimiento de la transcendencia del ser a todas sus participaciones es perfectamente compatible con una metafísica provista de valor verdaderamente universal y, por lo mismo, objetivo, no en el sentido en que se toma este vocablo para significar un correlato intencional de la conciencia totalmente medido por ella, sino al contrario, en la acepción de que, al hacer frente a la conciencia, se comporta como determinante de esta misma. La actitud de Jaspers al decir que hay que pensar que lo impensable existe es algo más que una brillante paradoja, sino que únicamente en la medida en que por “impensable” no se entienda lo que literalmente significa. Pues también cabe entenderlo como aquello que no se deja reducir a una determinación por la conciencia [...]. La transcendencia del ser a la conciencia es inseparable de su presencia a ella» (A. MILLÁN-PUELLES, *Jaspers como filósofo*, en «Atlántida» 1 (1963) p. 332).

La continuidad y distinción del análisis fenomenológico y ontológico están presentes en obras tempranas de Millán-Puelles, como *Ontología de la existencia histórica* (1951) y en obras de madurez, como *La estructura de la subjetividad* (1967), que es precisamente una antropología metafísica a la que se accede a través de la fenomenología<sup>68</sup>. En esta obra, antes de iniciar el apartado *Análisis ontológico del conocimiento*, Millán-Puelles precisa – como hará en *TOP* – el alcance no etiológico del análisis morfológico:

«Este análisis del ser del conocimiento tiene un carácter meramente morfológico y que, por ende, omite todas las consideraciones pertinentes a la etiología del acto cognoscitivo. Coincide en esto con lo que suele llamarse, desde Husserl, descripción o “análisis fenomenológico” y no intenta, en efecto, otra cosa que una pura y simple descripción. Pero a la vez difiere de este análisis en que, si bien se hace, por supuesto, desde una actitud de reflexión sobre la subjetividad consciente en acto, no se limita a las nociones específicas que de un modo exclusivo convienen a la misma, sino que apela a las ideas más generales y a las dimensiones esenciales del ser. Se trata, por consiguiente, de un *análisis propiamente ontológico*»<sup>69</sup>.

Si *TOP* contiene análisis morfológicos y etiológicos de la constitución del objeto, *La estructura de la subjetividad* los tiene también de la constitución de la subjetividad<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Comparto la opinión de A. Llano: «El problema clave de la antropología filosófica – desde un punto de vista metódico – estriba en la posibilidad de acceder a dimensiones ontológicas de la realidad humana. Pero este acceso no es preciso efectuarlo por medio de una inicial abstracción metafísica, sino que también – y con mayor rigor – cabe realizarlo sobre la base de una descripción e interpretación fenomenológicas [...]. La antropología de Millán Puelles está elaborada sobre la base de una metodología fenomenológica entendida de una manera amplia y abierta: no como un método autosuficiente, cerrado sobre sí mismo, sino abierto a la consideración de la estructura ontológica de la subjetividad humana. Ya en otro lugar (*Ontología de la existencia histórica*, Madrid, 1955<sup>2</sup>, p. 26) el autor había indicado que, aunque es posible distinguir entre fenomenología y ontología, éstas no son nunca totalmente separables [...]. En la conjunción y mutua – aunque desigual – dependencia de lo fenomenológico y ontológico se encuentra, a mi entender, lo más valioso de este libro» (A. LLANO, *Fenomenología y ontología de la subjetividad*, en «Estudios de Metafísica» I (1971) pp. 144-145).

<sup>69</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 188.

<sup>70</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 204.

## 5. Objeciones al plexo fenomenológico sujeto-objeto

Una posible objeción al inicio fenomenológico consistiría en afirmar que el plexo fenomenológico sujeto-objeto con el que se inicia el análisis del conocimiento no es originario y, por lo tanto, una metafísica que iniciara con él estaría irremediablemente tarada en su desarrollo. Esta objeción puede provenir de diversos contextos; entre otros el «deconstruccionista», el «postmoderno», el de la filosofía de la cultura y el escolástico.

El *deconstruccionismo* de J. Derrida critica la estructuración del conocimiento en torno a la polaridad sujeto-objeto, o conciencia y realidad, con diverso acento sobre uno y otro de los dos elementos, porque ve en ello uno de los pilares básicos de la tradición filosófica, basada en el principio de identidad, que hay que deconstruir.

*La gnoseología postmoderna* – en opinión de A. Llano – rechaza la relación *sujeto-objeto* como eje fundamental para la comprensión de la realidad. Este rechazo, ya anticipado por Wittgenstein y Heidegger, es uno de los escasos rasgos comunes del variopinto fenómeno de la «post-modernidad»<sup>71</sup> y de las gnoseologías contemporáneas, en oposición a las modernas. La *subjetividad trascendental* de Kant – la unidad del «yo pienso» – era el suelo seguro sin cuya «apercepción»<sup>72</sup> los propios objetos no podrían constituirse como tales, ya que no quedaría salvaguardada su *ob-jetividad*, es decir, su «estar frente» al sujeto que los conoce. Llano sale a la defensa de la subjetividad trascendental injustamente descalificada por presuntas superaciones postmodernas; pero, a la vez, señala que la teoría crítica de la subjetividad de Kant fracasó en la teoría general de la acción. La tarea pendiente sería «buscar la nueva subjetividad allí donde realmente se halla. Su lugar es el de una filosofía práctica que sea capaz de encontrar su fundamentación en una auténtica ontología del espíritu. El pensamiento de Anto-

<sup>71</sup> Cf. A. LLANO, *Subjetividad moderna y acción trascendental*, en R. ALVIRA (ed.). *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, p. 63.

<sup>72</sup> La apercepción trascendental kantiana no corresponde a la tautología inobjetiva de Millán-Puelles, a pesar de las semejanzas: «La tautología inobjetiva y la apercepción trascendental coinciden en estas notas: 1.ª, la autoconciencia; 2.ª, su carácter consecretario; 3.ª, la índole intelectual; 4.ª, la no-identificación con el acto completo del conocimiento. Esta última nota, a la que es posible definir como la propia de una mera dimensión del acto cognoscitivo, no se confunde con la del carácter “consecretario” [...]. Sin embargo, todas estas semejanzas dejan incólume una decisiva diferencia. *La tautología inobjetiva es, ciertamente, conciencia concomitante, pero no es conciencia concomitante de la actividad de una síntesis* [...]. Solo el mero hecho de mi ser me es en ella alcanzado [...]. La autoconciencia de las “determinaciones esenciales” de mi ser y de mi actividad [...] no pertenece a la tautología inobjetiva» (A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 333-335).

nio Millán-Puelles representa un decisivo avance en este camino»<sup>73</sup>.

Desde la filosofía de la cultura, *Alfonso López Quintás*, atento a la articulación del influjo mutuo entre el hombre, lo real y la cultura, advierte que si se destaca unilateralmente el papel que juega el hombre o lo real se llega a las posiciones extremas del *subjetivismo* y el *objetivismo*, y con ello al abuso de calificar como irrealidades a los eventos o «realidades culturales inobjetivas»<sup>74</sup>. Millán-Puelles no trata expresamente de las «realidades culturales» en *TOP* – aunque los personajes literarios también encuentran su lugar<sup>75</sup> – pero de ella se sigue, por ejemplo, la tesis general de que la valencia cultural de un objeto no constituye ningún argumento en favor de su realidad<sup>76</sup>. López Quintás, en realidad, no critica el uso del plexo, sino un abuso al que puede llevar la acentuación de uno de los extremos.

*Desde el ambiente escolástico, Tomás Melendo* parece hacer, en principio, la crítica más seria, al afirmar que es artificial y prematura la oposición sujeto-objeto, referida al inicio absoluto del conocer propiamente humano. Su argumento se apoya en la doctrina escolástica del ente como primera noción y objeto formal del entendimiento:

«El comienzo radical del conocimiento apunta a la constitución de un “medio ambiente” en el que – de manera ordenada – se incluyen *tanto el objeto como el sujeto*; ese “marco” o “ámbito” primordial jamás será ya abandonado por el entendimiento, de modo que todo cuanto se presente ante él – incluso las negaciones o los entes de razón – lo hará *originariamente* revestido con las características de lo real»<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> A. LLANO, *Subjetividad moderna y acción trascendental*, p. 74.

<sup>74</sup> Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La experiencia estética como promotora de auténtica cultura*, en R. ALVIRA (ed.), *Razón y libertad*, pp. 194-195.

<sup>75</sup> Los trata al hablar de la existencia de especies correspondientes a «individuos literarios» como el cíclope Polifemo (cf. *TOP*, pp. 292-293) que son entes de razón «pensados en calidad de individuos» (*TOP*, p. 722); de la clasificación del individuo literario como irreal imaginable *per accidens* (cf. la descripción de Don Quijote en *TOP*, pp. 428-429); de la voluntariedad o no en la ficción literaria (si Shakespeare se propuso o no la ficción de las dudas de Hamlet, que son un ente de razón, cf. *TOP*, 462); de la verdadera objetualidad de Don Quijote y de su etiología (cf. *TOP*, pp. 599-602 y p. 439; y de la finalidad humana de estas creaciones literarias o de las simulaciones teatrales, cf. *TOP*, pp. 769-771).

<sup>76</sup> Por ejemplo: una mentira divulgada en los medios de comunicación puede tener un gran valor cultural e histórico al llevar al colapso la economía de una nación. Es un objeto con mayor «valencia cultural» que miles de horas extraordinarias de trabajo realizadas (reales, por tanto) por los trabajadores de esa nación para salir de esa misma crisis económica. El objeto de la mentira no es real, pero tiene valencia cultural. Reales son las acciones realizadas para su objetivación y difusión, los efectos y las acciones consiguientes.

<sup>77</sup> T. MELENDO, *El acto filosófico primero*, en R. ALVIRA (ed.), *Razón y libertad*, p. 78.

Este «ámbito», supuestamente más originario, encuentra una formulación filosófica escolástica en la noción de «objeto formal» del entendimiento que, como tal, es una noción posterior, elaborada precisamente en la reflexión sobre el plexo sujeto-objeto. Este plexo, a su vez, es ya una unidad objetual fenomenológica fruto de la reflexión. Millán-Puelles también afirma que *ens est primum cognitum*, pero no que el concepto de ente y su análisis sea el punto de partida de la reflexión metafísica<sup>78</sup>; por otra parte, da más importancia al *plano noético* en el que el filósofo se coloca que al «punto de partida» elegido<sup>79</sup>. Millán-Puelles ya había respondido a esta eventual crítica en *La estructura de la subjetividad* con una advertencia que recoge, con otros términos, en la *TOP*:

«Expresiones tales como “el objeto es objeto para el sujeto, y el sujeto es sujeto para el objeto”, usadas en las descripciones fenomenológicas del conocimiento y que de suyo son perfectamente correctas, pueden, sin embargo, resultar mal interpretadas»<sup>80</sup>.

Que una expresión válida y necesaria sea mal interpretada no es culpa de la expresión sino del intérprete. En este caso particular, el intérprete no procede correctamente si instala entre los datos explícitamente presentes en la «consideración material» del objeto lo que sólo se hace presente de una manera explícita en la «consideración formal» del objeto en tanto que objeto.

---

Desde el punto de vista psicológico ese “ámbito” se configura formalmente como un hábito. «Lo que venimos caracterizando como hábito *entitatis* resulta de la primera iluminación intelectual sobre la experiencia sensible, y refleja a la vez e indisolublemente el principio de realidad y el principio de inteligibilidad; dicho hábito es la réplica del aspecto más original y noble de nuestra inteligencia (el *intellectus agens*) a la manifestación del principio más radical inscrito en la realidades sensibles (su *esse*) [...]. (El) entendimiento inicialmente en potencia para conocer la realidad en cuanto tal, deviene *habitualmente* apto para captarla cuando lleva a cabo su primer acto formalmente intelectual; y a partir de ese instante todo lo aprehenderá bajo la noción de ente» (*Ídem*, pp. 79-80).

<sup>78</sup> Millán-Puelles me confirmó esta idea en conversación privada, en Madrid el 1º de diciembre de 1997.

<sup>79</sup> Hablando de las pruebas de la existencia de Dios, Millán-Puelles afirma: «El punto de partida guarda de suyo una cierta indiferencia respecto de la eficacia de la prueba teológica, todo depende de la situación epistemológica en que el punto de partida aparezca inscrito. A esta situación epistemológica es a lo que llamo “plano noético”, y vale entender con esta expresión tanto la solución definitiva que se haya dado al problema de la transcendencia del conocimiento, como el momento determinado en que se halle la epistemología cuando a esta disciplina se la concibe como un proceso que culmina en la admisión de la realidad del mundo externo. En tanto sólo se esté seguro de la existencia del yo y sus pensamientos, el plano noético será puramente subjetivo» (A. MILLÁN-PUELLES, *El segundo argumento cartesiano*, en «Revista de filosofía» 7 (1948) pp. 88-89).

<sup>80</sup> *TOP*, p. 143; cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 320.

El plexo conceptual sujeto-objeto es inextricable: no es posible pensar sujeto y objeto independientemente porque son términos correlativos: constituyen una unidad objetual fenomenológica, no ontológica. Para constituir la unidad objetual sujeto-objeto, es decir, la simultánea presencia explícita de ambos, hacen falta el ser-conocido del objeto en su comportamiento como objeto y el ser-conocido del sujeto en su función de sujeto. Es necesaria, por tanto, la intención indirecta: la consideración formal, la reflexión<sup>81</sup>.

La fenomenología, como la misma filosofía, es reflexiva. No sólo la noción de objeto no aparece en la intención directa; ni siquiera el sujeto mismo aparece de una manera explícita en la intención directa, a pesar de ser ésta un acto suyo y consciente. Mucho menos son explícitas nociones como objeto formal del entendimiento o trascendencia intencional. «Únicamente en la reflexión se manifiesta la trascendencia intencional como condición indispensable para la presencia temática del objeto y para la presencia meramente connotada de la subjetividad»<sup>82</sup>. El acceso propio de la filosofía a lo originario no es experiencial, ni intuitivo, sino reflexivo. Incluso para acceder *filosóficamente* a la subjetividad hay que objetivarla por medio de la reflexión. «Lo subjetual no es primordialmente objetual»<sup>83</sup>. La fenomenología rechaza los prejuicios, pero no es ingenua; tiene el mérito de esforzarse por mantener desde el inicio de sus indagaciones lo dado, por respetarlo, también cuando pasa a explicitar minuciosamente lo que en él y en su captación está implícito en la intención directa.

La fenomenología, como indagación de las condiciones subjetivas de la captación del objeto reconoce – de hecho, aunque no lo haga expresamente – una de las tesis más importantes de la gnoseología aristotélico-tomista: la distinción entre lo que se conoce (el objeto) y

---

<sup>81</sup> Cf. *TOP*, pp. 133-134; *La estructura de la subjetividad*, pp. 322-324.

<sup>82</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 179. «Hay, pues, entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva una correlación real, la que existe entre el acto connotado por el que la subjetividad capta un objeto y la subjetividad igualmente connotada como el principio de ese mismo acto. Pero esta correlación no es como tal percibida en la espontaneidad de la conciencia, sino que es algo ulteriormente “objetivado” merced a la reflexión. En la espontaneidad de la conciencia que la subjetividad tiene de sí lo que se hace presente es, fundamentalmente, lo que el lenguaje de la reflexión llama el objeto, y, de un modo tan solo consecutario, el acto de la trascendencia intencional y la subjetividad que lo realiza. Que ésta deba estar mediatizada, en tanto que autoaprehensiva, por una heterología intencional es cosa ulteriormente descubierta por obra de la reflexión y del análisis, los cuales hacen también visible la efectiva correlación que hay que admitir entre ambos aspectos y dimensiones de la conciencia de la subjetividad» (*Idem.*, p. 181).

<sup>83</sup> *TOP*, p. 144.

el modo subjetivo de conocerlo<sup>84</sup>. La inseparabilidad del plexo sujeto-objeto es una de las tesis principales de la obra fenomenológico-ontológica de Millán-Puelles que lleva por título *La estructura de la subjetividad*. La *TOP* recoge esa tesis:

«La conciencia de lo que no consiste en conciencia ni en nada subjetual no es, sin embargo, autopresencia explícita – expresada y objetivante autofanía –, pero el no serlo se debe sencillamente, a que es heterofanía, no a que en la intención directa sea imposible toda efectiva presencia del sujeto a sí mismo. Lo realmente imposible en la intención directa es que el sujeto esté siendo para sí mismo objeto, no que, al apuntar conscientemente a algo distinto de él, tenga también de sí alguna presencia»<sup>85</sup>.

Incluso, si se hiciese el esfuerzo de buscar lo que Tomás Melendo denomina el acto filosófico primero – la captación inicial del ser –, no podría hacerse fuera del plexo sujeto-objeto; es más, como describe H. U. von Balthasar en *Wahrheit der Welt*<sup>86</sup>, ese acto se da dentro de ese plexo fenomenológico originario, en la afirmación del ser reconocido del modo más inmediato en el ser mismo de la conciencia<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> A esta distinción reduce Tomás de Aquino la diferencia entre los dos mayores filósofos de la antigüedad: «Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete» (*De spiritualibus creaturis*, prooemium, a. 9 ad 6). Del diverso modo de conocer deduce el Aquinate el diverso modo de ser del sujeto, cf. *Summa Theologiae* I, q. 75 a. 5.

<sup>85</sup> *TOP*, p. 144.

<sup>86</sup> «In *Wahrheit der Welt* Balthasar formula nelle linee essenziali la propria posizione metafisica fondamentale [...] La metafisica di Balthasar è inoltre percorsa da un'intensissima corrente fenomenologica (alimentata dal primo Husserl e da Scheler), che si manifesta nell'enfaticizzazione del riferimento all'oggetto e della ricettività» (E. CORETH / W. M. NEIDL / G. PFLIGERSDORFFER (ed.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Vol. III. Correnti moderne del XX secolo, Città Nuova, Roma 1995, pp. 354-360).

<sup>87</sup> «En el acto de pensar, una conciencia se devela y está presente ante sí misma con tal inmediatez, que es totalmente imposible tomar por separado las dos partes de la palabra alemana *Bewusstsein* (conciencia). En la conciencia no está incluida sólo la abstracta propiedad de la condición de consciente sino también, con igual inmediatez, el ser de la conciencia [*Sein des Bewusstseins*], y este ser, precisamente, se devela y se presenta inmediatamente a la conciencia. El sujeto pensante es siempre un sujeto existente que se conoce como tal. Él sabe, por tanto, qué es ser [...]. Basta con que en un punto se rompa la esfera de la mera e inesencial apariencia, con que el ser mismo aparezca y se presente como tal a la conciencia. Con ello queda probado que es posible develar y aprehender al ser, y justamente, por cierto, en su calida de ser. Allí se declara ya, de forma inclusiva, la posibilidad de develamiento de todo el ser» (H. U. VON BALTHASAR, *Teológica I: Verdad del mundo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, p. 39).

El plexo sujeto-objeto no sólo es inicial y básico en la reflexión fenomenológica; es necesario mantenerlo también a lo largo de la indagación para dar razón de ciertos fenómenos; dos de estos, analizados por Millán-Puelles, ilustran la riqueza de un análisis no reductivo del plexo: primero, el sujeto que se hace cargo de sí en la experiencia del deber; segundo, el uso práctico de la razón en la proyección.

En el *primer caso*, la existencia de los «deberes respecto de sí mismo» no anula la distinción entre el sujeto y el objeto del deber. El planteamiento mismo de la cuestión de cómo sea posible que alguien se deba algo a sí mismo es ya un reconocimiento de la diferencia entre el sujeto y el objeto del deber. Pero lo que interesa explicar es qué hace posible que el sujeto se comporte a la vez como un ser *ob-ligante* y *ob-ligado*. La respuesta está en lo que Millán-Puelles llama la «inadecuación de la conciencia»: sólo si la autoconciencia se distingue del ser en el que se da, cabe fundadamente distinguir entre el sujeto y el objeto de ella<sup>88</sup>. Una consecuencia que se sigue de esta inadecuación es la fundación de una ética sobre la ley natural o la naturaleza del hombre; o, usando la expresión de Millán-Puelles, la ética como libre afirmación de nuestro ser<sup>89</sup>:

---

<sup>88</sup> «La efectiva adecuación de esta conciencia es por completo imposible porque es imposible la plena conversión de la subjetividad “connotada” en subjetividad “objetivada” [...]. Lo que Husserl designa con el nombre de “subjetividad originaria” (*Ursubjektivität*) es precisamente concebido como “el límite de toda objetivación”» (A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 130-131). «La bipolaridad sujeto-objeto no se da solamente en el hacerse cargo de otro ser; pero su interna vigencia en el hacerse cargo de sí mismo, además de explicarse por el hecho de que este asumirse es solidario de la captación de algo diverso del ser de quien la realiza, se fundamenta también en que la autoconciencia constituye *otra* realidad sobreañadida al haber natural de su sujeto, en tanto que éste “se supone” a sí propio. De ahí que no sea lícito afirmar que el yo se pone a sí mismo, sin reconocer a la vez que ya está supuesto ópticamente como algo cuya actividad autoaprehensiva se limita a ratificar su propio ser, tomándolo como suyo. Y este tomar es formalmente un *enlace* del alguien consigo mismo» (IDEM., *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976, p. 81).

<sup>89</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1994. Antecedentes explícitos de esta obra se encuentran en una obra escrita 20 años antes. «Para poder hablar éticamente de la reflexividad de nuestro ser en el modo del libre hacerse, hay que partir de una naturaleza ya existente en el hombre y en función de la cual es objetivamente correcto – o, en su caso, incorrecto – lo que éste se llega a hacer en su libre conducta. Tal naturaleza no nos liga, en forma mecánica, a comportarnos de ese o de otro modo, pero nos *ob-liga* a serle fieles, actualizando de una manera libre, lo que nos toca o corresponde hacer *por* el hecho de poseerla y *para* estar – operativamente – a su altura [...]. Los deberes del hombre para consigo mismo nos ponen de manifiesto la posibilidad de una síntesis *operativa o activa* de nuestro libre albedrío con nuestro ser natural, en el sentido de una libre aceptación de nuestro ser» (A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 85).

«El deber se me aparece en un “diálogo” que mantengo con él porque yo puedo, en tanto que soy libre, objetivarme como conforme o como disconforme con las exigencias objetivas que mi ser natural me hace a mí mismo. Mis deberes son esas exigencias objetivas con las que yo puedo dialogar porque, aunque vienen de mi naturaleza, no se me imponen con una absoluta y ciega constrictión»<sup>90</sup>.

El *segundo caso* donde aparece la imposibilidad de reducir el objeto al sujeto es la *proyección* que se da en el uso práctico de la razón. *En general*, el objeto se ofrece siempre a la subjetividad como un «en sí» independiente de ella. La posibilidad de aprehender el objeto o su relatividad es captada sólo en la reflexión<sup>91</sup>. *En el uso práctico de la razón* puedo concebir un proyecto; pero para concebirlo como proyecto ha de ser posible. Se da por tanto la paradoja de que, aunque la subjetividad es efectivamente mensurante del mismo ser que proyecta, sin embargo, la subjetividad lo puede concebir porque de suyo él es posible. También su «posibilidad» aparece en el momento de la reflexión como un «en sí» que se impone – con *necesidad*, apuntaría Hartmann – al acto de concebirla, de suerte que el mismo ser proyectado es el objeto de una verdadera trascendencia intencional. Millán-Puelles vuelve a proponer la tesis de la conciencia inadecuada:

«Si la conciencia inadecuada exige siempre la trascendencia intencional, la reflexión que la subjetividad ejerce sobre sí tiene que hallarse *en general* mediatizada por algún acto de esa misma trascendencia. De ahí que la reflexión no libere jamás a la subjetividad de su éxtasis objetivo y que, por tanto, no consiga elevarla hacia el nivel de una absoluta “pureza”»<sup>92</sup>.

En estos dos fenómenos – y en cualquier otro en el que se dé al-

---

<sup>90</sup> *Idem.*, p. 86. «El “sí mismo” al que el sujeto se une al asumir su deber no puede serlo su pura y nuda libertad. Tal “sí mismo” ha de poseer una *naturaleza* de la que el deber recibe su *contenido*» (*Idem.*, pp. 88-89).

<sup>91</sup> «En la trascendencia intencional naturalmente previa a la conciencia que la subjetividad tiene de sí, la índole del *obiectum* no depende de la del ser que al percibirlo se connota. El objeto se ofrece a la subjetividad como un efectivo “en sí” que, lejos de estar fundado en el ser que lo capta, se manifiesta independientemente de él. *Mi* posibilidad de aprehenderlo se patentiza así, en la reflexión, como basada, de una manera objetiva, en la entidad que él tiene, y no en cambio *su* posibilidad como fundada en mi acto de aprehenderlo desde la conciencia de mí mismo» (A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 176-177).

<sup>92</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 177.

guna forma de objetivación – no es posible realizar un análisis objetivo y serio «saltando» fuera del plexo sujeto-objeto, como tampoco se puede saltar sobre la propia sombra; por esta razón, Millán-Puelles analiza y explica la subjetividad humana en términos de dialéctica: la dialéctica de intimidad y trascendencia<sup>93</sup>. Entre sujeto y objeto se da una dialéctica de correlativos<sup>94</sup>, que, en cuanto tal, es un acontecimiento subjetivo<sup>95</sup>.

Pero ésta no es la única dialéctica. Hay, también, una dialéctica conceptual, entre conceptos opuestos de diverso tipo: contradictorios, contrarios, según la privación y el hábito, y relativos<sup>96</sup>. Sin descuidar la importancia que tiene en el proceder filosófico de Millán-Puelles la dialéctica de intimidad y trascendencia – interna al plexo sujeto-objeto – o las diversas dialécticas conceptuales, la dialéctica principal de la *TOP* – de la que nos ocuparemos en un próximo artículo – es la fenomenológico-ontológica, o simplemente onto-lógica: la que se da entre el ser-simplemente y el ser-pensado.

El presente artículo ha mostrado que la fenomenología es un buen comienzo de la filosofía, pero no su conclusión; que la filosofía es últimamente ontología<sup>97</sup>, que la fenomenología debe ser superada para adentrarse en la ontología, pero que en su forma «clásica» husserliana la fenomenología evita la ontología.

En el próximo artículo hemos de confirmar la hipótesis de que la tensión-dialéctica fenomenología-ontología ha de ser mantenida a lo largo de toda indagación metafísica, de modo análogo a como es nece-

---

<sup>93</sup> Cf. *La dialéctica de intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista*, pp. 259-267, y *La estructura de la subjetividad*, p. II: «El trascender intencional» y p. III: «La intimidad subjetiva».

<sup>94</sup> «La síntesis de intimidad y trascendencia puede denominarse “dialéctica” en el sentido de que la distinción entre ambas no excluye, sino al contrario, incluye, su mutua correlación, siendo cada una de ellas un factor o momento positivo en la estructura a la que pertenece» (A. MILLÁN-PUELLES, *La dialéctica de intimidad y trascendencia*, p. 265).

<sup>95</sup> «La unión entre sujeto y objeto es considerada por el autor como un “acontecimiento subjetivo”, algo que como hecho real no afecta al ser (intrínseco) del objeto, sino exclusivamente al ser de la subjetividad que se lo hace presente (cf. *La estructura de la subjetividad*, p. 185). A la pregunta sobre el modo de ser de esta unificación “unilateral, cuyos extremos permanecen distantes”, responde que no cabe buscar un paralelo del mismo en las relaciones existentes entre las meras cosas» (A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, p. 317).

<sup>96</sup> «Primo enim dicit quot modis dicuntur opposita; quia quatuor modis; scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus, et ad aliquid» (TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph.*, lc. 12 n. 10; cf. *In X Metaph.*, lc. 6 n. 5, y el opúsculo *De quatuor oppositis*, de atribución dudosa).

<sup>97</sup> «La filosofía es, en el sentido más riguroso y fuerte, ontología» (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 134).

sario mantener el plexo sujeto-objeto para la explicación de ciertos fenómenos.

**Summary:** *In his work, The Theory of the Pure Object, A. Millán-Puelles carries out a “phenomenological-ontological analysis” of objects insofar as they are objects. This method presupposes the possibility of passing from phenomenology to ontology, and that both kinds of analysis, though distinct, are complementary. First the article presents the nature of Millan-Puelles’ The Theory of the Pure Object; how it differs from A. Meinong’s Theory of Objects; its similarity to N. Hartmann’s Ontology. It then studies whether this method is possible. The conclusion is that phenomenology constitutes a good start for philosophy but not the last word. Metaphysics has to follow upon phenomenology, without sacrificing the results of phenomenological analysis.*

**Key words:** A. Millán-Puelles, A. Meinong, N. Hartmann, phenomenology, ontology, metaphysics, object, method, realism, idealism.

**Palabras clave:** A. Millán-Puelles, A. Meinong, N. Hartmann, fenomenología, ontología, metafísica, objeto, método, realismo, idealismo.