

Alexius Meinong: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*

Felix Meiner, Hamburgo, 1988

VÍCTOR VELARDE MAYOL

(Madrid)

El libro recoge dos obras importantes de Meinong, «La Teoría del Objeto» (*Über Gegenstandstheorie*) y «Autopresentación» (*Selbstdarstellung*), preparadas por Josef M. Werle, en el volumen 361 de la «Philosophische Bibliothek». El volumen está también introducido por J. M. Werle, que cubre las primeras 36 páginas, el resto, 138 páginas, son las dos obras de Meinong y dos índices al final, de autores y de materias.

La parte introductoria se divide en tres breves secciones, la primera (pp. 7-21) justifica la reunión en un solo libro de dos obras que se complementan, y señala la repercusión del pensamiento de Meinong en filósofos contemporáneos, como B. Russell, G. Ryle, etc., y su rehabilitación por parte de filósofos contemporáneos como R. M. Chisholm, R. Grossmann, K. Lambert, etc., sobre todo en los temas de Lógica y Teoría del Conocimiento. La segunda sección (p. 22) indica las fuentes de recopilación; y la tercera sección (23-36) recoge una bibliografía actualizada de las obras de Meinong, así como la correspondencia, traducciones y una interesante bibliografía de obras sobre Meinong desde 1960, que suelen ser de difícil acceso.

La segunda parte, que recoge las dos obras de Meinong antes señaladas, será la que exponamos con algo de detenimiento. Esta parte tiene dos paginaciones, una propia del libro, y la otra propia de la edición primitiva de las dos obras recopiladas, pero no recoge la paginación de las obras completas¹, que son de más fácil acceso que la primera edición. La numeración que seguiré aquí será la del propio libro que comento.

Über Gegenstandstheorie

Meinong divide este artículo (pp. 1-51) en doce párrafos en un texto de difícil lectura. Publicado por primera vez en Leipzig 1904, en una obra conjunta titulada «*Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*» bajo el cuidado de Meinong. El artículo es importante porque es un punto de partida para la *Gegenstandstheorie* como ciencia independiente, pero sobre todo, porque se expone la noción de objeto que va a decidir el futuro de ulteriores investigaciones².

En el párrafo primero, expone el axioma fundamental, que considera una evi-

1. La obra completa de A. Meinong se encuentra en las Gesamtausgabe, en VIII vols. a cargo de Rudolf Haller y Rudolf Kindinger +, en colaboración con Roderick M. Chisholm, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt Graz— Austria 1978. *Über Gegenstandstheorie* se encuentra en el vol. II, pp. 481-535; *Selbstdarstellung* en el vol. VII, pp. 1-60.

2. Tres obras son fundamentales para la Teoría del Objeto de Meinong, *Über Annahmen*, sobre todo la 2.ª edición (1910), *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* con el subtítulo *Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie* (1915) y, finalmente, *Über emotionale Präsentation* (1917).

dencia, para introducirse en la Teoría del Objeto; este axioma dice: «no se puede juzgar ni tener representaciones, sin juzgar sobre algo o representarse algo, es la mayor certidumbre que puede brindarnos la consideración más elemental de estas vivencias» (p. 1). Genéricamente, hay que decir, que no cabe pensar sin estar pensando en algo, y este algo es siempre un objeto. Por tanto, objeto, tal y como se lo está ahora entendiendo, es *el algo en general al que una vivencia se dirige intencionalmente*. La Teoría del Objeto tiene su comienzo en esta característica bifronte del conocimiento, la distinción radical entre acto psíquico y su objeto adecuado, distinción que Meinong expone detenidamente en otras obras³, aquí solamente es señalado como punto necesario de partida, para luego ser modificado de un modo peculiar por exigencias de la propia Teoría del Objeto.

Esta tesis inicial es un legado de la psicología de su maestro Brentano, que, al igual que Husserl, se toma como punto de partida para su propio pensamiento. La tesis de Meinong parte de la distinción entre objeto intencional y fenómeno psíquico, tal y como lo entendía Brentano; sin embargo, esto no es más que un comienzo, ya que la noción, que Meinong quiere definir, no será, en rigor, la de objeto intencional, sino la de *objeto lógico*, como se verá más adelante.

El segundo párrafo, titulado *el prejuicio en favor de lo real*, indica la natural tendencia de nuestro conocimiento por interesarse de un modo casi exclusivo por lo real, con olvido de lo irreal. Esto resalta aún más la necesidad de una ciencia que supere ese prejuicio, y abarque tanto lo real como lo irreal. Para Meinong, la metafísica actual no cumple este cometido, que sin dejar de ser una ciencia de pretensiones omniabarcantes, no abandona el punto de vista de lo real, es decir, está tocada por el prejuicio en favor de lo real. Contra esto —piensa Meinong— no se puede objetar, que el ámbito de los objetos reales es el más amplio, ya que «la totalidad de lo que existe, incluyendo lo que ha existido y lo que habrá de existir, es *infinitamente* pequeña comparada con la totalidad de los objetos del conocimiento» (p. 4). El prejuicio en favor de lo real se caracteriza, por exagerar la consideración de lo irreal como pura nada, o más precisamente, como algo en el que el conocimiento no encuentra un punto de partida. Contra esta injustificada opinión está el examen de los *objetos ideales* (*ideale Gegenstände*), que se dan como objetos, sin que ello signifique que existan. La igualdad o diferencia, el número, etc., son casos para Meinong de objetos ideales, que se dan junto con los objetos reales sin ser, por ello, reales. Más aún, los objetos ideales son de ordinario imprescindibles para la intelección de lo real. De esta suerte, la Matemática, cuyo objeto es algo ideal, no es una ciencia del todo extraña a la realidad, cuando es notorio su aplicación probada para el conocimiento teórico y práctico de la realidad. En este caso, el desorbitado interés por lo real en prejuicio de los otros ámbitos, no sabría que hacer con la Matemática.

No parece que sea lícito afirmar —como sugiere Meinong— que la tendencia natural al *ens realis* deba considerársela como un *prejuicio*. Lo primero conocido es el ente, cuyo principal analogado es el ente real, lo que quiere decir, que es una lógica ilícita

3. Especialmente en la primera época del pensamiento de Meinong, caracterizada por un mayor interés por la psicología del conocimiento; esto puede verse en *Hume-Studien II. Zur Relationstheorie* (1882), recogido en *Gesamtausgabe* vol. II, pp. 1-172; así como también en *Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen* (1891), en el mismo vol., pp. 245-265. Aquí se muestran los argumentos que Meinong aporta para la neta distinción entre el acto psíquico y el objeto propio. El pensamiento más acabado de Meinong sobre este tema puede encontrarse en *Über Gegenstände höherer Ordnung und Verhältniss zur inneren Wahrnehmung* (1899), en el mismo vol., pp. 182-272; y sobre todo en *Über emotionale Präsentation* (1917), en el vol. III, pp. 283-476, especialmente los primeros cinco capítulos.

empatar lo real con lo ideal, siendo aquél el fundamento de éste, como incluso el propio Meinong admite. La necesidad de constituir el ente de razón en la intelección del real está en un nivel genético, mientras que la principalidad de la intención *in recto* al ente real, frente a la intención *in obliquo* del ente de razón constituido al entender aquél, es *de iure*. Lo que Meinong tiene delante al enunciar la tesis del prejuicio en favor de lo real es la raíz del error psicologista. Éste consistiría en una exagerada reducción de todos los objetos a lo real, hasta el punto de reducir los entes irreales a objetos *en la representación*, como una parte en el todo. Si bien esta denuncia de Meinong parece certera, la tesis tiene un alcance mayor que la torna problemática por lo antes indicado.

El tercer párrafo (pp. 7-9) lo titula *ser-así y no-ser* (*Sosein und nichtsein*). Meinong comienza afirmando, que «lo que ha de ser objeto del conocimiento no tiene por eso en modo alguno que existir» (p. 7), pero según el mencionado prejuicio, parece que sólo debería hablarse del ser-así de un objeto bajo el presupuesto del ser. Parece un sentido hablar de una vivienda, por ejemplo, antes de saber que existe, existió o existirá. Contra esto, Meinong recuerda de nuevo el ejemplo de la matemática: las figuras geométricas de que trata no existen, a pesar de lo cual, su ser-así puede ser determinado con toda precisión. El ser-así de un objeto es legitimado por el ser, cuando se trata de objetos cognoscibles *a posteriori*, pero esto no afecta al hecho de que el ser-así de un objeto permanece inalterado exista o no exista. De aquí surge un importante principio para la Teoría del Objeto: *el principio de la independencia del ser-así frente al ser*. Bajo este principio —sostiene Meinong— no sólo cae lo que no puede existir, sino incluso lo que es imposible. De esta suerte, del «cuadrado redondo» se puede decir, con toda precisión, que una de las notas de su ser-así es ser redondo. En realidad no hace falta acudir a estos objetos para defender el principio de independencia, basta darse cuenta «de que cualquier no-ser tiene al menos que estar en condiciones de que se le haga objeto de los juicios que lo captan» (p. 8); para reconocer que no existe el centauro, tengo que juzgar acerca de él, como aquella índole que no puede existir⁴. Esto puede expresarse en forma paradójica diciendo que «hay objetos para los cuales vale el principio de que no existen» (*es gibt Gegenstände, von denen gilt, da es dergleichen Gegenstände nicht gibt*) (p. 9).

El *principio de independencia* se funda en el hecho de los juicios necesarios y verdaderos, en donde se predica una propiedad de un sujeto, con independencia de su ser. Eso no se lo ha de confundir con la distinción entre esencia y ser que se formula en metafísica. El principio establecido por Meinong se cifra en la Teoría del Juicio y es de carácter lógico, mientras que la distinción metafísica se funda en el carácter *limitado* de los entes mundanos, en los que el principio limitador de la perfección no puede ser a su vez una perfección, un acto, sino un recipiente o potencia que constriñe aquella perfección. El principio de independencia es, en rigor, una versión de la vieja tesis que distingue entre el ente en cuanto pensado —el objeto *qua* objeto— y el ente en cuanto ente. Sin embargo, en el pensamiento de Meinong hay unas matizaciones que se tendrán que exponer brevemente a continuación.

El párrafo cuarto lo dedica a *el objeto puro y su exterioridad al ser* (pp. 9-13). Aquí se enuncia el núcleo de la concepción del objeto que expone Meinong. Esto se revela en la siguiente afirmación, que puede sorprender a una concepción exclusivamente gnoseológica del objeto: «para no existir, el objeto necesita aún menos, si es posible, de ser representado, que para existir, y que incluso en la medida en que estuviera destinado a ello, del hecho de que llegara a ser representado sólo podría resultar, cuando más, la *existencia en la representación* y, por tanto, para decirlo más drásticamente, la *pseudoexistencia*» (p. 9). Pensar en un objeto no es pensar en una representación, sino precisamente en la índole de ese objeto. Esto lleva a Meinong a sostener que ese objeto

se ha de dar antes de decidir sobre su ser o no-ser, que no es lo mismo que prejuzgar sobre su no-ser. Ciertamente, nota bien Meinong, que «A no es» implica que «el no-ser de A, es», es decir, es un hecho que «A no es», pero este ser proposicional no exige un ser en el objeto A, de lo contrario se caería en la contradicción de que el ser de la proposición (el ser un hecho) sea también el ser del objeto A que hace de sujeto, dando ser a lo que anteriormente se lo había negado. Habida cuenta de estas consideraciones, el objeto, antes del juicio correspondiente acerca de su ser o no-ser, no puede considerárselo como teniendo un ser determinado, ya que no permitiría toda clase de oposiciones, que sin duda el objeto antes de ser juzgado permite. Esto implica que el objeto debe estar en una condición tal, que ya no quepa negarle un ser, es decir, que frente a él no habría un nuevo no-ser. El objeto antes de ser juzgado ni tiene el ser ni el no-ser, pero se ha de dar de algún modo la índole de ese objeto para posteriormente poder juzgarlo. A ese estado del objeto, antes de juzgar sobre su ser o no-ser, es lo que Meinong llama *objeto puro* (*reiner Gegenstand*). Este objeto tiene la propiedad de *estar más allá del ser y del no-ser*, ya que no es ninguno de los tipos de seres conocidos —el existir y el ser ideal, o como prefiere Meinong, el ser consistente—, sino precisamente una indiferencia a su determinación de ser o no-ser, sin que esto implique que ese objeto pueda darse alguna vez sin el ser y sin el no-ser. El objeto puro es aquel estado del objeto, indiferente a tener o no tener ser, que tiene antes de entrar a formar parte de un juicio de ser. El objeto puro se encuentra en el estado que Meinong llama *Aussersein* (allende el ser). Que el objeto puro tenga *Aussersein* significa que el ser y el no-ser le son extrínsecos, pero que su ser-así le es intrínseco. El objeto puro es esencialmente ser-así, pura índole indiferente al ser y al no-ser, es el puro estado lógico de un objeto, sin considerar su ser mental o extramental, si bien uno de los dos estados ha de darse.

Meinong distingue entre objeto en sentido gnoseológico y en sentido lógico. La noción que defiende como *objeto puro* es una noción lógica del objeto. Esta noción es válida, pero sin alcance ontológico, lo que sitúa a una Teoría del Objeto basada en esta noción, fuera de las perspectivas de una explicación causal. Pienso que es más profunda la visión del objeto desde el ser que desde una postura de indiferencia al ser. Por ello, una Teoría del Objeto así diseñada no contesta realmente a la pregunta por el objeto, la retrasa sin ánimo de satisfacerla. La visión propia del metafísico es entender el objeto desde el ser y no desde su estado de indiferencia, esto es, es más esencial al concepto de objeto su explicación intencional de su ser que la meramente contemplativa —como quiere Meinong—; solamente una concepción ajena a la metafísica, y más cercana a las demás ciencias, se puede despreocupar por la cuestión del ser. El objeto puro de Meinong estaría más cercano a esta segunda concepción que a la primera. A las intenciones de Meinong habría que matizar, quizá, lo siguiente: un asunto es preguntar cómo se comportan los objetos ante la conciencia, que es la intención descriptiva de la Teoría del Objeto de Meinong, y otra cuestión es la pregunta por el fundamento causal del objeto, que es la intención explicativa de la Metafísica.

En el objeto hay que distinguir una forma y una materia, ésta es el ente que hace de objeto, el objeto como sujeto sobre el que recae la intención cognoscitiva; la forma es el revestimiento que lo conocido tiene ante la conciencia, esto es, su ser intencional. Sólo el objeto formalmente considerado es una denominación extrínseca de lo real que es conocido. Lo que Meinong llama *objeto puro* es la consideración de la esencia pensada sin atender a su vínculo que la «une» al sujeto cognoscente. Lo conocido en tanto que conocido es *dependiente* de la conciencia, lo que no implica que sea formado

4. Esta tesis se opone frontalmente al «reísmo» del segundo Brentano y a la Teoría de las Descripciones de Russell, que surge como reacción a la *Gegenstandstheorie* de Meinong.

a su capricho, sino simplemente que su «ser» objeto es prestado por la conciencia; en otras palabras, el «ser» de la esencia pensada en cuanto pensada es la pura intención («ser» intencional) que la conciencia presta a la mencionada esencia para que «sea» objeto, de lo contrario, nunca podría «enfrentarse» ante nuestro conocimiento⁵. «Enfrentarse», su «ser-objeto» (*obici*) no es propia ni formalmente algo de lo que hace de objeto, sino de la conciencia, de aquí que objeto y ser hecho objeto son en realidad lo mismo. Meinong, al introducir su concepto de «objeto puro», elimina toda consideración ontológica del objeto, ya que no se pregunta el «porqué» del objeto, sino la descripción de como éste se me presenta antes de decidir judicativamente su *status* ontológico, es decir, en su nuda esencia allende el ser y el no-ser.

El quinto párrafo lo dedica a distinguir la Teoría del Objeto de la Psicología (p. 13-17). Esta, en cuanto tiene que habérselas con las vivencias, trata de algún modo los objetos que necesariamente las caracterizan; de aquí, que la Teoría del Objeto podría considerársela como una parte de aquella, y por consiguiente, una ciencia subalterna de la Psicología. Fácilmente se advierte —piensa Meinong— que la psicología trata los objetos, no por mor de sí mismos, sino secundariamente y *per accidens* en orden a las vivencias: la Psicología «sólo puede interesarse en los objetos a los que algún acontecer psíquico está realmente dirigido» (p. 16), cuyas vivencias existen realmente, y sus objetos tienen el ser propio que se revisten al ser conocidos, que Meinong llama «pseudoeistencia» (*pseudo-existenz*), la «inexistencia intencional» o «existencia en la representación». Por el contrario, la consideración del objeto *qua* objeto hace abstracción de su estar siendo conocido, pues en la esencia de aquél no entra el estar-siendo-ahora-representado, esto es una consideración posterior y reflexiva frente a la consideración pura del objeto.

El párrafo sexto lo dedica a distinguir la Teoría del Objeto de la Teoría de los Objetos del Conocimiento (pp. 17-20). Según Meinong, hay propiamente conocimiento cuando se aprehende un objeto con verdad, es decir, que conocer implica, como parte principal, una vivencia de juicio, que es donde se da en rigor la verdad. Conocer es aprehender un objeto en un juicio verdadero, ya sea con fundamento *in re*, ya sea *per accidens*, lo decisivo para que haya conocimiento es lograr la verdad. Ahora bien, la Teoría del Objeto tiene una amplitud mayor que la del objeto del conocimiento, ya que los objetos pertenecen tanto a los juicios verdaderos como a los falsos. Un juicio falso tiene como sujeto un objeto tan propio como el de un juicio verdadero. Salvado esto, «bajo el supuesto de una inteligencia de ilimitada capacidad de rendimiento no hay, pues, nada que no pueda ser conocido (...). Y en la medida en que todos los objetos son cognoscibles, podemos atribuirles, sin excepción, una como especie de propiedad generalísima, la de darse, independientemente de que sean o no» (p. 19).

El séptimo párrafo está dedicado a la confrontación entre la Lógica pura y la Teoría del Objeto (pp. 20-23). Este párrafo es de menos interés, debido a que sus diferencias son —al parecer de Meinong— más de hecho que de derecho, además de que la lógica en cuanto tal, la prefiere considerar como una ciencia más práctica que teórica. Y en vez de Lógica Pura, Meinong prefiere hablar de Teoría del Conocimiento, tema al que le dedica el siguiente párrafo —el octavo— (pp. 23-26). Si la Teoría del Conocimiento es una ciencia que trata de los actos y objetos que se pertenecen, parece, entonces, que la Teoría del Objeto tendría que ser una parte de aquella. Esto, que no es exacto, «es un resultado —dice Meinong— que, cabría mantener sin daños considerables para la teoría del objeto» (p. 26). Sin embargo, no es lo mismo considerar el

5. Objeto, tomado etimológicamente, significa lo mismo que «estar-enfrente», ser contrapolo del polo que es la conciencia, *ob-iectum*, *Gegen-stand*, lo que se contrapone al acto de conocimiento.

objeto en tanto que objeto, que en correlación con el acto que lo intente, como se vio en el párrafo cuarto: el objeto puro hace abstracción de su ser conocido en tanto que conocido.

Lo más sorprendente de la noción de objeto que sostiene Meinong es —como se ha indicado— su consideración lógica, que está más allá de su versión ontológica y gnosológica, es decir, el *objeto puro* no es el ente que está siendo intencionado, que mientras se lo representa «existe» («pseudoexiste» como quiere Meinong) en la representación. El estado de allende el ser (*Aussersein*), que pertenece al objeto puro, es indiferente tanto al ser extramental, como al ser mental o ser intencional. En este sentido, tiene razón Meinong cuando distingue entre el *pseudo-objeto* (*Pseudo-object*), que es el objeto pseudoexistente, y el objeto propiamente considerado, el que se «objeta» a la representación. Esto lleva ineluctablemente a destacar la Teoría del Objeto, no sólo de la Psicología, sino también de la Teoría del Conocimiento. Creo que el gran hallazgo de Meinong está en la noción de *allende el ser* (*Aussersein*), si bien, hay que notar, contra las intenciones de Meinong, una ciencia basada en esa noción de objeto, no puede tener alcance ni fundamentación Metafísica, y, por consiguiente, no puede ser una ciencia más fundamental que ésta.

El párrafo noveno, dedicado a *la Teoría del Objeto como ciencia independiente*, resuelve más detenidamente las diferencias con la Teoría del Conocimiento (pp. 26-29). Esta tiene como una parte integral a la Psicología del Conocimiento: no puede haber ninguna Teoría del Conocimiento que no trate de las vivencias cognitivas. Pero la Teoría del Objeto tiene como único interés la naturaleza del objeto, y no su estado extramental o mental. De igual forma que la matemática trata con objetos ideales, sin embargo, no los considera como ideales, en su ser mental, sino en su pura naturaleza, con independencia de que existan o estén siendo conocidos.

El décimo párrafo (pp. 29-34) está dedicado a *lo que de Teoría del Objeto hay en otras ciencias*, como en la «Metamatemática», «Doctrina de la Extensión», «Lógica Matemática», etc.; así como las relaciones entre *la Teoría General y Especial del Objeto*, es decir, con la única Teoría Especial del Objeto hasta ahora encontrada, a saber, la matemática.

El párrafo undécimo, dedicado a *la Filosofía y Teoría del Objeto* (pp. 34-45), merece la pena destacar las diferencias con la Metafísica. Según Meinong, la Teoría del Objeto es más amplia que la Metafísica, no obstante la máxima generalidad de ésta. Pero esta generalidad es exclusivamente de lo real, esto es, «la metafísica, en la medida en que se dirige lo mismo a lo psíquico que a lo físico, seguramente es la ciencia de la totalidad de lo real» (p. 37). Pero en el conocimiento de lo real interviene de un modo decisivo los objetos ideales: para conocer dos objetos como iguales o como diferentes, se requiere la presencia de objetos que ya no son reales, como la igualdad y la diferencia, que desbordan el ámbito de lo real y, por consiguiente, también el de la Metafísica, pero no el de la Teoría del Objeto. La Metafísica requiere para su comprensión la necesidad de admitir objetos irreales, de los que trata específicamente la ciencia que nos ocupa. Ciertamente, reconoce Meinong, la Metafísica se ha ocupado del «ente de razón», pero su intención fundamental se ha orientado en todo tiempo hacia la captación del mundo de lo real y no de lo irreal, que ha sido un tema colateral, debido a la carencia de una ciencia propia que lo tratara, en gran parte efecto del «prejuicio en favor de lo real». La Teoría del Objeto no sólo trataría con lo irreal, sino también con las naturalezas de lo real sin tener en cuenta su ser, es decir, como objeto puro; en este sentido, la ciencia aquí defendida abarcaría tanto los objetos que caen exclusivamente en el dominio de lo real, como los objetos que de hecho existen. De aquí, que Meinong caracterice mejor a esta ciencia, diciendo que es la ciencia *a priori*, o puramente racional, mientras que la Metafísica sería la ciencia *a posteriori* de máxima generalidad.

Pienso que la caracterización que Meinong hace de la Metafísica es incorrecto. El argumento de Meinong vendría a decir lo siguiente: la Metafísica trata con objetos reales, ahora bien, la Teoría del Objeto al tratar con los objetos en sí mismos considerados, sin atenerse a su ser extramental ni mental, vendría a abarcar tanto las índoles que de hecho existen, como las que no pueden existir, es decir, tendría como objeto la universalidad del objeto. Este razonamiento me parece incorrecto por los siguientes motivos: 1.º) la Teoría del Objeto sólo tendría que habérselas con la índole del objeto, su ser-así (*Sosein*), mientras que la Metafísica tiene como objeto al ente en su ser, lo que implica, que aquella sólo da una explicación formal del objeto, mientras que la otra llega a su fundamento; 2.º) la metafísica no tiene como objeto exclusivamente lo real, su objeto es desde Aristóteles el ente en cuanto ente, cuyo concepto es analógico, incluyendo —si bien, no del mismo modo— lo que es real como lo que es de razón: esto es lo que implica la multiplicidad de sentidos en el concepto de ser dados por Aristóteles, a saber, el ser categorial (el ser real según la diez categorías), el ser como potencia y acto, el ser accidental y el *ser como verdadero y como falso*, que es precisamente una *modalidad del ser de razón*. Por consiguiente, ya desde Aristóteles, la metafísica tendría como objeto no sólo lo real, sino también el ente de razón, aunque no de igual modo, ya que como analogado principal se encuentra el ente real, y como analogado secundario, el ente de razón, que es siempre entendido a semejanza del real, *ad instar entis*. Por ello, el empatar ambos entes es, desde un punto de vista metafísico, erróneo, consideración que escapa a una concepción lógica del objeto, precisamente aquella que mantiene Meinong.

El último párrafo —el décimo— es una *conclusión* de los desarrollos que se han trazado (pp. 46-51) y justificación de una ciencia del objeto todavía en estado primitivo, así como advertencias respecto de otros trabajos de Teoría del Objeto que salieron en su día junto con éste.

Selbstdarstellung

La segunda obra recogida lleva el título «*autopresentación*», un artículo aparecido en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1923. Está dividido en tres partes, la primera —después de una breve introducción— recoge una autobiografía y trabajos de investigación (pp. 54-65), útil para conocer el itinerario filosófico de Meinong. La segunda parte, a la que me referiré a continuación, expone, en muy poco espacio y escuetamente, los principales puntos de su posición filosófica (pp. 65-110), que a su vez está dividida en seis apartados, de los que trataré brevemente.

El apartado A lo dedica al *concepto de filosofía* (pp. 65-67). La filosofía no es una ciencia particular entre las otras ciencias, sino algo más, que ya la metafísica con sus planteamientos universales, sugiere; pero la ciencia de lo *absolutamente universal* es la Teoría General de los Objetos, no obstante, ésta no agota de ninguna manera la filosofía, que, a juicio de Meinong, queda todavía sin lograr una fórmula conceptual exacta.

El apartado B aborda la temática de *la Teoría del Objeto* (pp. 67-76), dé un modo tan escueto, que se queda únicamente en un índice comentado de materias. Lo primero que advierte es la novedad de esta ciencia, así como la imposibilidad de definir la noción de objeto por faltar tanto el *genus* como la *differentia*, sólo indirectamente puede describirse a través de las vivencias, que servirán de punto de apoyo para una clasificación de los objetos en cuatro clases: *obiecta*, objetivos, dignitativos y desiderativos (cuyas vivencias correspondientes son la representación, el pensamiento, el sentimiento y el deseo).

El *obiectum*⁶ es el objeto específico de la representación, que aprehende de él únicamente su ser-así, su naturaleza. El *obiectum* puede estar constituido sobre otros *obiecta*, que son sus inferiores, siendo aquél un objeto de orden superior. Este es el caso de las relaciones y los complejos. Todo objeto de orden superior requiere necesariamente como primer fundamento unos objetos ínfimos obligatorios, de lo contrario toda la cadena de fundaciones sería imposible. Los *obiecta* pueden tener el ser como *existencia* (*Existenz*) o como *consistencia* (*Bestand*). Los objetos de orden superior, que se dicen fundados necesariamente y *a priori* en sus inferiores, siempre tienen el ser como consistencia, aunque sus ínfimos existan. Todo objeto consistente es accesible por vía *a priori*, mientras lo existente lo es siempre *a posteriori*. Los *obiecta* finalmente tienen un ser-así completo o incompleto. Todo lo individual está siempre completamente determinado, nada incompleto en su naturaleza puede existir o tener el ser como consistencia. Lo incompleto es propio de lo universal, y se da *implicado* (*implektiert*) en los objetos completos; de aquí que estos tienen por determinación un número infinito de objetos incompletos, ya que todo lo individual tiene infinitas determinaciones, nunca es plenamente conocido por un entendimiento finito. Se ha de notar la relación de los objetos incompletos, no sólo con los universales, sino también con las ideas platónicas.

Creo que es un gran acierto la doctrina de los objetos incompletos, que aquí Meinong apenas señala. Lo incompleto en cuanto tal es imposible de existir. Una naturaleza para poder existir tiene que estar completamente determinada, lo indeterminado es propio de las naturalezas universales en cuanto tales. Veámoslo con un ejemplo de Platón. La cama como naturaleza universal, no está determinada ni en su material ni en sus dimensiones, ya que puede ser de madera u otra sustancia idónea, así como de variadas dimensiones, sin que quede necesariamente implicado en la naturaleza de la «cama». Sus dimensiones quedan indeterminadas, pero cualquiera que tenga podrá cumplir la índole exigida. Ahora bien, nada que se encuentre en el mundo real tiene una naturaleza indeterminada, es decir, no nos encontramos con un objeto de las características de la cama universal. Como objeto real tendrá que *completarse* con determinaciones que no son exigidas por la índole de «cama», pero que se requieren para poder recibir el ser como existencia. Más aún, la índole de cama se da en las camas existentes; Meinong dirá que el objeto incompleto «cama» se da *implicado* en el objeto completo «cama de madera de determinadas dimensiones», es decir, el universal «cama» se da materializado en los singulares concretos, pero sin perder las características de su índole, a saber, si la definición de cama incluye el tener una superficie horizontal. Las camas singulares tendrán necesariamente que portar esa propiedad, y si la cama en cuanto tal, ni incluye ni excluye el ser de madera, en la cama singular existente, su índole de cama tampoco exigirá el ser de madera, aunque de hecho lo sea. Desde la doctrina del objeto incompleto se dirá, que el objeto incompleto «cama» se da implicado en el completo «cama de madera» sin perder su ser-así peculiar. De esta suerte, el objeto completo es una síntesis de infinitos objetos incompletos.

El segundo grupo de objetos, los *objetivos* (*Objektive*), son los propios del pensamiento (el juicio y la asunción). La diferencia capital que señala Meinong es la de poder ser *negativo*, ya que lo positivo y lo negativo en sentido lógico —no la afirmación y negación del acto de juicio— es propio del objetivo. Esto se lo ha de entender en el sentido de que un objetivo es el ser proposicional negativo o positivo, el ser un hecho que A es B, o que A no es B. El ser del objetivo se manifiesta, o como positivo, o como negativo, pero en ambos casos es un ser, en la medida en que es un hecho que A es (o

6. Traduzco el término alemán *Objekt* por *obiectum*, dejando el término más general *Gegenstand* por el término castellano «objeto».

no es) B. Dada la constitución del objetivo, siempre tendrá que ser un objeto de orden superior y, en concreto, un objeto ideal, o mejor, «consistente» de orden superior, cuyos ínfimos obligatorios son siempre y necesariamente uno o más de un *obiectum*. Según la naturaleza compositiva del objetivo, este puede ser *predicamental* como el objetivo de ser-asi (A es B), y puede ser *no predicamental* como es el caso del objetivo de ser-con (*Mitsein*) (si A, entonces B). La propia existencia, en cuanto es un objetivo (un objetivo de existencia) entonces «no existe, sino que meramente a lo sumo consiste» (p. 74); pero también el estado de allende el ser (*Aussersein*) de *obiecta* que ni existen ni consisten, si está fundado, también consiste como objetivo. Por último, el objetivo puede constituirse según ciertas determinaciones llamadas *modales*, es decir, objetivos de facticidad, necesidad y posibilidad, según la modalidad del enlace entre las partes constitutivas del objetivo, esto es, según la forma de relacionarse A y B en el objetivo «A es B».

Los últimos dos tipos de objetos ya no son intelectuales, pertenecen a la esfera de lo emocional, son los dignitativos y desiderativos, que son también objetos de orden superior fundados en unos casos en *obiecta* y, en otros, en objetivos, de un modo directo, pero indirectamente al menos se han de fundar todos en *obiecta*. A los dignitativos les pertenece la verdad como valor, lo bello, lo bueno y lo agradable; mientras que a los desiderativos les corresponde el deber ser y los fines.

El apartado C, titulado *la Teoría de la Aprehensión y, en particular, la Teoría del Conocimiento* (pp. 76-85), considera los temas fundamentales que se correlacionan con la Teoría del Objeto. Lo primero que se afirma es que «a los objetos no les es esencial ser aprehendidos; aunque efectivamente puedan serlo» (p. 76), tesis que ya fue enunciada en el párrafo segundo del artículo anterior (p. 7 de la obra que recensiono). La vivencia *presenta* un objeto al pensamiento, y éste le da la índole de conocimiento, que no sería posible si el objeto sólo fuera representado.

Toda presentación manifiesta la composición de acto y contenido en sentido psicológico y no como objeto. El acto es lo que puede permanecer constante, mientras el objeto varía; por el contrario, el contenido varía directamente con su objeto. Pero la vivencia principal del intelecto es el *mentar* (*Meinen*), que a diferencia de los actos de representación, son vivencias activas, es lo que Meinong llama la *aprehensión*, que es una vivencia de pensamiento, esto es, el mentar es la dirección atencional actual del intelecto, que sólo puede acontecer cuando se presenta algo al juicio o asunción, que son los dos casos de vivencias de pensamiento. La función presentacional de la representación es sólo dar la posibilidad de aprehender, en razón de su contenido, el objeto correspondiente, cuando a la representación se le añade una vivencia de pensamiento; en este caso, el objeto no es meramente representado, sino también mentado. Únicamente un objeto es mentado cuando cae dentro de un objetivo juzgado o asumido. Lo mentado directamente es un objeto incompleto, y mediante éste se puede acertar con uno completo, que está infinitamente determinado; cuando se mienta un objeto, si es inmediato, será incompleto, siendo los posibles objetos completos su extensión.

Es interesante la *Teoría de la Asunción (Annahme)*, una de las formas de la vivencia de pensamiento. El juicio aprehende su objeto (el objetivo) penetrando en su ser, esto es, aprehendiendo su ser verdadero o falso, mientras que la asunción lo mantiene en suspenso, permaneciendo «contemplativamente» en su nuda índole; pero el mismo objetivo puede ser aprehendido tanto por el juicio como por la asunción. El objetivo «las antípodas existen» puede ser aprehendido por una asunción cuando no se decide

7. Se ha de notar que Meinong aplica el deber-ser tanto a la ética como a la estética, esto último da lugar a las obligaciones estéticas, que son de otro orden que las éticas, si bien, el desiderativo es de la misma estructura, no tienen los mismos contenidos objetivos que los fundamentan.

su verdad, y simplemente entendemos lo que se quiere decir, mientras que el juicio, que puede ser posterior a la asunción, aprehende su facticidad.

La doctrina de la *evidencia* (*das Evidenz*) es otro de los puntos a tener en cuenta. Meinong distingue dos tipos fundamentales de evidencia, *la evidencia de certeza* (*Gewissheit*) y *la evidencia de suposición* (*Vermutung*). La primera es la propia de todo el conocimiento *a priori* y de un peculiar conocimiento *a posteriori*, aquél de la percepción interna. La evidencia es propiedad de los juicios y nunca de las representaciones, y dentro de los juicios es una propiedad del acto y no del contenido, que puede ser idénticamente tenido por la asunción sin que se percate de su evidencia. El juicio al aprehender en su verdad un objetivo vive un grado de evidencia (acto de juicio) que se correlaciona directamente con el modo de darse la naturaleza del objetivo. En la evidencia *a priori* hay un ver peculiar (*Einsehens*), un *comprender* el todo del objetivo. La evidencia de suposición se apoya en la experiencia en donde la memoria juega un papel decisivo a la hora de configurar el *perceptum*, no es una evidencia plena, pero es indudablemente una evidencia, en la que comúnmente confiamos, no obstante los errores, y que se da graduada en relación con la evidencia de certeza. Hay evidencia de suposición no sólo en la percepción del mundo externo, sino también en los juicios de memoria, y, sobre todo, en la inducción.

El apartado D, dedicado a la *psicología* (pp. 85-95), es en gran medida un complemento de lo dicho en el apartado anterior, es decir, de la Teoría del Conocimiento. Entre los temas que trata, hay que destacar la tesis de la existencia de grados de conciencia en las vivencias. La representación, que es de suyo una vivencia pasiva, potencialmente intencional, sólo se actualiza cuando es parte de una objetivación activa en que consiste el mentar, esto es, en cuanto es parte presuposicional de un juicio o asunción. Una representación que está fuera del ámbito de un juicio o asunción actual, es una representación inconsciente. De esta suerte, la mayor o menor conciencia de una vivencia de representación viene dada por el grado de atención, que no es más que la aplicación de la objetivación del mentar a la representación.

El apartado E, *sobre la Teoría del Valor y la Ética* (pp. 95-99), trata de los dignitativos y desiderativos, objetos presentados a través de las vivencias emocionales. Simplificando el complejo pensamiento de Meinong, excesivamente escueto en el resumen que presenta en *Selbstdarstellung*, se ha de destacar las relaciones que se establecen entre los objetos emocionales y los intelectuales. Un objeto emocional se dice estar justificado cuando entra a formar parte en un objetivo, tal que ese objetivo es un hecho. Esto puede verse bien con los desiderativos. Un desiderativo es un objeto de orden superior, presentado por el deseo, cuyo objeto presuposicional es un objetivo, junto con un dignitativo. Por ejemplo, el dignitativo belleza, puede formar parte de un objetivo como predicado, «muchas esculturas griegas son de suma belleza», objetivo que a su vez puede ser objeto presuposicional de un desiderativo correspondiente al dignitativo belleza, «muchas esculturas griegas deben (tienen que) ser protegidas»⁷, desiderativo que supone el dignitativo belleza y tiene como objeto inferior al objetivo correspondiente. Pues bien, se dice que ese desiderativo está justificado cuando el juicio aprehende la facticidad (el ser verdadero) de un objetivo en donde se incluye al desiderativo mencionado. Este juicio, en rigor, manifiesta en la justificación la conexión entre el objeto de orden superior, el desiderativo «debe-ser», y el objetivo que hace de inferior, (no se ha de confundir el objetivo que hace de inferior en el desiderativo, con el objetivo, distinto de aquél, que manifiesta la justificación del desiderativo, y que es un objetivo de orden más superior que el desiderativo, que hace las veces de inferior del objetivo de justificación). Si esta conexión está fundada necesariamente, la justificación es de evidencia de certeza, si es puramente empírica, la justificación suele ser de evidencia de suposición.

Meinong termina en el apartado F su apretada exposición de su pensamiento tratando *las cuestiones filosóficas fundamentales* (pp. 100-110). Después de todo lo esbozado, se reafirma la tesis de que el objeto siempre es trascendente a la vivencia, incluso «lo intimamente percibido es inmanente al sujeto que conoce, pero *no* a la vivencia del conocimiento» (p. 102). Esta trascendencia del objeto es considerada aquí, sobre todo, en un sentido lógico, y, por esto, puede decir Meinong que «frente al aprehender, su objeto siempre es algo lógicamente anterior (*logisch Frühere*), aún cuando este objeto siga, temporalmente, al acto de aprehensión» (p. 103). Esta afirmación es el fundamento de un hallazgo que Meinong considera de experiencia, a saber, que la aprehensión no puede nunca crear o modificar a su objeto, sino únicamente seleccionarlo. Esto no sólo es válido para los objetos existentes, sino también para los ideales, que Meinong prefiere llamarlos consistentes, como es el caso de los objetos matemáticos, de los que nadie dirá que son modificados al ser pensados. El realismo exagerado únicamente admite objetos que existen extramentalmente o en la vivencia que lo presenta, en el sentido de que los objetos no existentes son subjetivos. Meinong nota que esto no ocurre, pues no somos capaces de pensar en la exactitud de un objeto matemático hasta el fin, su infinita riqueza los deja al margen del subjetivismo. Esta es una de las razones por las que Meinong prefiere reemplazar la palabra «realismo» por «*objetivismo*» (p. 104).

La tercera y última parte de *Selbstdarstellung*, con el título *Rückblick, Umblick und Ausblick*, lo dedica a una mirada al pasado, al presente y al futuro acerca de la Teoría del Objeto (p. 121). Respecto de lo primero, expone el orden de aparición de cada una de sus obras en relación a los principales hallazgos de su pensamiento. Respecto de lo segundo, nombra a sus principales discípulos y colaboradores que están trabajando actualmente y siguen su línea de investigación, entre ellos nombra a A. Höfler (Viena), A. Oelzelt-Newin (Viena), Chr. v. Ehrenfels (Praga), K. Zindler (Innsbruck), E. Martinak (Graz), St. Witasek (Graz), V. Benussi (Padua), R. Ameseder (Viena), E. Mally (Graz), W. M. Frankl (Mährisch-Trübau) y Wilhelmine Benussi-Liel (Graz). Finalmente, establece algunas relaciones entre la Teoría del Objeto que defiende y el criticismo kantiano, la fenomenología y la filosofía escolástica. Según Meinong, la «Crítica de la Razón Pura» es un intento de fundar una Teoría del Objeto, si bien no cree acertado el método para lograrlo, ya que el objeto en cuanto tal, el objeto puro, no es algo construido por la conciencia, sino algo que *antecede lógicamente* a la aprehensión, ésta se limita a captarlo y seleccionarlo.

* * *

El pensamiento de Meinong es profundo, sugerente y extremadamente analítico. Ha sido comparado por algunos comentaristas, como un exponente tardo del racionalismo, semejante en algunos aspectos al pensamiento de Leibniz, y sobre todo a Chr. Wolff, así como en otros aspectos a la Fenomenología de Husserl. Creo que estas comparaciones, además de no ser acertadas, no esclarecen mucho la sorprendente labor investigadora de Meinong. Más interesante que esto es una valoración, necesariamente breve para este análisis, de sus resultados.

Hay dos temas elaborados por Meinong que me parecen problemáticos, el primero es sobre la noción de objeto, ya señalado anteriormente y que no voy a dedicarle más espacio; el segundo es el criterio de división de los objetos, sobre todo en relación al objetivo, del que hablaré a continuación. Meinong clasifica los objetos en orden a las distintas vivencias que considera elementales, así a la vivencia de representación le corresponde el *obiectum*, mientras que al pensamiento (juicio y asunción) le corresponde el objetivo. Ahora bien, este procedimiento es *circular*, porque anteriormente, Meinong

—y antes que él Brentano— logran clasificar las vivencias elementales a partir de los objetos que las caracterizan. Ante esto tengo que decir, que el *iter* de nuestro conocimiento tiene que ir de lo más conocido a lo más oscuro, y la clasificación de las vivencias elementales es más oscura que la de los objetos. De ahí, que son las vivencias las que se han de clasificar desde los objetos, siendo éstos los que determinan y especifican a aquellas. Si esto es certero, como hay dos grupos fundamentales de objetos, los sensibles y los inteligibles, siendo estos últimos los que determinan y especifican al intelecto, y como todos los objetos inteligibles caen bajo el concepto de «ente», éste será el objeto propio del intelecto.

Habida cuenta de esto, surge la siguiente cuestión, ¿cómo se ha de entender la distinción pensamiento-representación en orden a lo antes dicho? Entiendo, contra Meinong, que tanto el pensamiento como la representación tienen el mismo objeto (inteligible), el ente, si bien son dos funciones distintas requeridas por la insuficiencia de nuestra representación. La representación intelectual es una operación que aprehende índoles simples, mientras que el juicio y asunción (pensamiento) componen o dividen lo aprehendido por la representación intelectual, es decir, es una función compositiva. Componer o dividir no es el objeto de conocimiento judicativo, sino algo previo, que está en función del conocimiento del ente que no se ha podido alcanzar con la sola representación intelectual. Por tanto, el objetivo no es el objeto conmensurado al juicio y asunción, no es el objeto conocido *in recto*, sino *in obliquo*, es decir, reflexionando sobre la primera intención. El objetivo, el género, la diferencia y la especie son intenciones segundas que siguen a las primeras. Nuestro conocimiento intelectual al intencionar su objeto propio forma una red de intenciones segundas que median ordenando «lógicamente» a los objetos directamente entendidos, y de esos se ocupa primariamente la lógica, pero se ha de tener en cuenta que no son objetos primeros, sino segundos, en terminología de Meinong, son objetos que se fundan en los objetos primeros, son objetos de orden superior constituidos al inteligir los objetos directos.