

Cuadernos de Metafísica y Ontología



Seminario de Metafísica

3

Nicolai Hartmann:
Ontología Crítica y su posibilidad
como pensamiento sistemático

Luis Fernando Mendoza Martínez



Facultad de
Filosofía y
Letras



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

CUADERNOS DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

NICOLAI HARTMANN: ONTOLOGÍA CRÍTICA Y SU
POSIBILIDAD COMO PENSAMIENTO SISTEMÁTICO

Luis Fernando Mendoza Martínez

Cuaderno 3

SEMINARIO DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

MÉXICO, 2020

Nicolai Hartman:
Ontología Crítica y su posibilidad como pensamiento sistemático

Julio de 2020

D. R. © Seminario de Metafísica.

Esta publicación ha sido financiada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) a través del Proyecto PAPIIT- IN404619 “Metafísica y paidica”, adscrito al Seminario de Metafísica, FFYL, UNAM.

ISBN: En trámite

Esta edición y sus características son propiedad del Seminario de Metafísica.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México.

Diseño de la portada: Brenda Silvana Garcia Avilez

Cuidado de la edición: Miguel Francisco del Angel Ortega

NICOLAI HARTMANN: ONTOLOGÍA CRÍTICA Y SU POSIBILIDAD COMO PENSAMIENTO SISTEMÁTICO*

Luis Fernando Mendoza Martínez
Departamento de Reflexión Interdisciplinaria
Universidad Iberoamericana (Ciudad de México)

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía alemana de inicios del s. XX representa para nuestro tiempo y para la posteridad, sin duda alguna, una fuente inagotable de productividad y de apropiación intelectual. Prueba de ello es, por ejemplo, el continuado esfuerzo fructuoso que se ha desplegado, desde hace poco más de cien años, a partir de corrientes filosóficas como la Fenomenología, la Hermenéutica, la Teoría Crítica. Como representantes de esas corrientes son bien conocidos los nombres de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas. Pero hay que advertir muy pronto que nos hacemos una imagen deficiente de los impulsos y tendencias de aquella época si nos quedamos con la opinión de que la Fenomenología, la Hermenéutica y la Teoría Crítica son algo así como las corrientes “triumfantes” de aquel periodo y, por ende, lo único “digno” de ser investigado. Si nos hemos referido en general a la filosofía de aquella época es porque aquí se parte de la tesis de que las corrientes señaladas se nutrieron necesariamente de otras propuestas contemporáneas, a las cuales hemos omitido

* Este texto se discutió en la sesión del 27 de junio de 2019 del Seminario de Metafísica.

históricamente de un modo casi negligente. ¿Podemos considerar como un auténtico triunfo el hecho de que olvidemos las fuentes y las contracorrientes de las que procede la grandeza de una propuesta filosófica? ¿Se pueden inteligir los impulsos y tendencias profundos de la Fenomenología y la Hermenéutica, si no tenemos a la vista su disputa con el Neokantismo, tanto de la escuela de Baden como de la escuela de Marburgo? ¿Se entienden todas aquellas corrientes sin su discusión con la posición filosófica fundamental de Wilhelm Dilthey? Y en el caso concreto de la historia de la Ontología reciente, ¿acaso no se ha pasado demasiado por alto el papel que juega en el fondo la tendencia filosófica de Nicolai Hartmann dentro de las investigaciones de Heidegger en *Ser y tiempo*? ¿Se ha discutido con la suficiente profundidad cuál de sus proyectos filosóficos deja abierto aún caminos para la Ontología?¹

Cuando nos referimos al contexto histórico señalado como uno todavía por apropiarse, nos encontramos de inmediato con la necesidad de despejar ciertas opiniones prejuiciosas y dominantes sobre esas corrientes “no triunfantes” en los derroteros del s. XX, pues impiden una correcta evaluación de la significación postrera de las corrientes menospreciadas. Por ello, la exposición que proponemos invita a un ejercicio de nuestra facultad de juzgar, desde el prisma de nuestra situación histórica, sobre lo que pueda aportarnos alguna de las tendencias olvidadas. De manera concreta, lo que aquí se elaborará es una presentación panorámica de uno de los proyectos filosóficos más ambiciosos que vio nacer aquella época de la primera mitad del siglo pasado. Se trata del proyecto del filósofo báltico-alemán Nicolai Hartmann, nacido en Riga en 1882, y quien elaboró su obra filosófica en Alemania, entre las ciudades de Marburgo, Colonia, Berlín y finalmente en Gotinga donde falleció en 1950. Al llegar a Marburgo en 1905 con 23 años, y contrario a la inmunidad kantiana en la que se formó dentro de la tradición rusa,² Hartmann se vio

¹ Al respecto, Wolfgang Harich ha intentado mostrar cómo es que el filósofo letón, frente a Heidegger, merece el título de fundador de una nueva Ontología en el s. XX (Cfr. Wolfgang Harich, *Nicolai Hartmann—Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*, Martin Morgenstern (ed.), Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2004, pp. 163–200). Para sostener su tesis, Harich hace referencia a un par de pequeños tratados hartmannianos: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* (1924) y *Kategoriale Gesetze* (1926). En ellos, junto a su tratado *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (publicado por vez primera 1921, y ampliado para la edición de 1925), están contenidas las ideas directrices del proyecto de una Ontología Crítica. Un aspecto distintivo del trabajo filosófico de Hartmann fue, entre otras cosas, el de la unidad de su camino de pensamiento. Por nuestra parte, a la luz de lo que atestigua la *Gesamtausgabe* heideggeriana, nos preguntamos si, en rigor, hay en Heidegger un proyecto de Ontología, o si la idea detrás de *Ser y tiempo* resulta ser una estancia más desde la cual se muestra lo que el pensador de Meßkirch concibió como el *asunto del pensar*.

² Una aproximación a la formación rusa de Hartmann puede encontrarse en: Wolfgang Harich, *Nicolai Hartmann: Leben, Werk und Wirkung*, Martin Morgenstern (ed.), Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2000, pp. 3–5. Actualmente, dentro de los nuevos estudiosos de Hartmann, Frédéric Tremblay es quien más ha ahondado en las raíces rusas del pensamiento de Hartmann y, por ende, en la historia intelectual de Rusia en el tránsito del s. XIX al s.

afectado al entrar en contacto, por un lado, con el Neokantismo proveniente de Hermann Cohen —y continuado de manera autónoma tanto por Paul Natorp, como por Ernst Cassirer— y por el otro, con la Fenomenología de Edmund Husserl. De ahí que se considerara a Hartmann en un primer momento como un miembro híbrido más de dichas corrientes. Sin embargo, la revisión cuidadosa de su obra lo muestra más bien como un agudo crítico de la posición metafísica fundamental tanto del Neokantismo como de la Fenomenología, esto es, de su idealismo y su extrema subjetivación de los problemas filosóficos. Ciertamente es que aquella asociación resulta inevitable en tanto el pensar se nutre, de más de una manera, del ambiente espiritual que respira. Frente a aquella asociación aún dominante, para liberar al pensar actual de prejuicios y confusiones, lo que esta investigación pretende es mostrar desde dentro, y a la luz de la nueva doxografía, la singularidad del proyecto filosófico de Hartmann, de manera que se le comprenda en sus propios impulsos y tendencias. Para ello, en primer lugar se expondrá el significado que tiene la metafísica en el pensamiento del filósofo de Riga; en segundo lugar se mostrará la relación entre la metafísica y la ontología como disciplina crítica, para finalmente, en tercer lugar, dar algunas indicaciones sobre los problemas filosóficos de los que se ocupa el proyecto ontológico hartmanniano.

2. DEL SISTEMA DE LA METAFÍSICA A LA METAFÍSICA APORÉTICA

Hartmann reconoce en la existencia humana el *factum* de una impronta metafísica. En la medida en que esto es así, la metafísica es parte de la estancia mundana del humano, parte de esa estancia en la que se dan no sólo hechos grandes, sino que está llena de la demanda de las cosas del día a día. A dicha esfera se refiere Hartmann en los mismos términos como lo había hecho Kant en el primer prólogo de su *Crítica de la razón pura*: se trata de cierto aspecto de la trama en la experiencia racional del mundo en la que hacen presencia cuestiones abismales, propias de los intereses de la razón, las cuales renacen cada vez en cada época, y que no se pueden resolver definitivamente, por lo cual la naturaleza de dichas cuestiones es perenne. Sin embargo, la dimensión metafísica de la existencia humana no se conforma simplemente por la presencia de

XX, como puede verse en sus trabajos de aproximación a Nikolai Lossky (“Ontological Axiology in Nikolai Lossky, Max Scheler, and Nicolai Hartmann”, en Moritz Kalkreuth, Gregor Schmiege y Friedrich Hausen (eds.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie: Menschliches Leben in Natur und Geist*, Berlin/Boston, De Gruyter Verlag & Co., 2019, pp. 193–232) y Vladimir Solovyov (“Vladimir Solovyov, Nicolai Hartmann, and Levels of Reality”, en *Axiomathes*, Springer Netherlands, Vol. 27–2, 2017, pp. 133–146).

cuestiones irresolubles y perennes, sino que además se debe tener a la vista que, en el intento reiterado por dar respuesta a ellas, está presente un afán teórico-sistemático propio del interés de la razón. Esta facultad exige de sí poner en su mirada a la realidad mundana que le hace frente en su multiplicidad; sin dicha exigencia de una visión del todo no llegaría a constituirse la peculiar índole de la dimensión metafísica humana.

Así, el interés sistemático, como expresión de la impronta metafísica humana, no es otro que el de hacerse una representación del mundo lo más acabada posible, teniendo en consideración la vastedad de la experiencia. Pero en dicha exigencia cabe reconocer de una buena vez el peligro al que se halla expuesto el humano al seguir su impulso metafísico: se trata de que en el interés sistemático de la razón cabe la posibilidad de la solución apresurada desde algún sector de problemas, y con ello, la simplificación de la mirada hacia la pluralidad de la realidad. El demorarse en la dimensión metafísica no es algo unívoco, como bien lo supo ver Kant al hacer la distinción entre una metafísica dogmática y una metafísica crítica que pone a prueba su capacidad de conocimiento. Pues ante las cuestiones metafísicas, la razón bien puede proceder de tal manera que, ante la urgencia sistemática, desconozca el alcance y límite de su engranaje óntico con el complejo del mundo en el que se mueve. El autoconocimiento de la razón, que no es otro que el conocimiento de su arraigo y situación en el mundo es el *desideratum* sobre su despliegue dogmático o crítico. Así, en su *Introducción a la Filosofía*, Hartmann advertía que:

Si queremos considerar el puesto del humano en la naturaleza, no debemos acercarnos a nuestro tema tan sólo bajo puntos de vista antropológicos y éticos; tenemos que situarnos ante todo en el terreno de la ontología, la doctrina del ser, de la fábrica de este mundo. Pues no para sí solo está el humano ahí, sino exclusivamente en su inclusión dentro de este mundo; el humano surge únicamente dentro de este mundo. Y todo lo que en el curso de su desarrollo se forma y crece en él es siempre renovada adaptación en el sentido de que él se impone y en su desarrollo llega cada vez más alto.³

Pues bien, el proyecto filosófico de Nicolai Hartmann se desarrolla con la misma intención que la del maestro de Königsberg, pero como veremos, con un modo de proceder fundamentalmente distinto en la medida en que Hartmann veía la transformación histórica de la situación metafísica desde los tiempos de Kant hasta los suyos. Con todo, a su manera, la obra de Nicolai Hartmann es continuación y renovación del proyecto histórico de una *Crítica de la razón*.

A partir de lo anterior, es destacable que al comienzo de su *Autoexposición sistemática*, Hartmann confiese que a lo largo de su trabajo la filosofía se le ha presentado como un quehacer

³ N. Hartmann, *Introducción a la filosofía*, Trad. José Gaos, México, UNAM, 1961, pp. 119–120.

sistemático. Pero esta expresión merece una aclaración, no simplemente por el contexto histórico —en el que la noción de lo sistemático pasaba por ser una recolección del saber científico-positivo adquirido en la forma de una concepción científica del mundo—, sino ante todo por la índole misma de las posibilidades del filosofar. El propio Hartmann dice en el texto aludido que la época de los sistemas ha pasado.⁴ ¿Cuál es entonces el caso? ¿Hartmann intenta un pensar sistemático cuando la época de los sistemas ha pasado? ¿Se trata de una contradicción? ¿O acaso existe una diferencia entre la idea de un sistema efectivo y el despliegue del pensar filosófico en el modo de lo sistemático? ¿Qué es lo que ha sido, según Hartmann, la pretensión de sistema a lo largo de la historia de la filosofía, y en qué se diferencia de lo que se entiende por un pensar sistemático?

A su parecer, la idea de sistema ha estado siempre *urgida* a realizarse y de un modo *definitivo*; es como si al ánimo filosófico le incomodara la paciencia que demanda la inclinación por el saber, y quisiera simplemente llegar a saber. Pero en esa urgencia, la filosofía ha caído en el error de tomar *una* intuición (*Anschauung*), recogida ciertamente de una cierta experiencia evidente, y desde ahí ha querido, de acuerdo con la forma de dicha intuición, *construir* una visión o concepción del mundo (*Weltanschauung*). En la pretensión tradicional de sistema, la visión de conjunto de la Realidad, que patentemente se hace manifiesta como plural, se ha querido fundar en la intuición de un solo principio, o desde sólo un pequeño grupo de principios elegidos de manera arbitraria. Con este modo de proceder, lo que ha sucedido es que esa intuición singular se ha tornado el punto de partida de toda ulterior explicación de los fenómenos, sin que por ello se repare en el alcance y límite de aquella intuición.

El prejuicio en el que se ha movido este proceder, y que atenta contra la naturaleza de la teoría en sentido filosófico, se remonta hasta el propio Aristóteles, y consiste en aquella afirmación de que una ciencia es tanto más exacta en cuanto se sostiene en menos principios.⁵ Se trata aquí del prejuicio de la simplificación en el trabajo racional que pierde de vista la pluralidad de lo real bajo el esquema de la analogía. Lo que de ahí se ha seguido a lo largo de la historia es toda una serie de sistemas constructivos que, asentados en la actitud dogmática de la simplificación, proceden deductivamente desde un principio absoluto. De este modo, cuando Hartmann señala al carácter constructivo de un sistema, a lo que se apunta es al peligro del traspaso ilegítimo del rango de evidencia de una intuición, por muy fundamental que sea, hacia la visión del conjunto. Así, en

⁴ Cfr. N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, Trad. Bernabé Navarro, Madrid, Editorial Tecnos, 1989, p. 4.

⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 982a 25–28.

cuanto construcción simplificada, se entiende la reiterada y enconada disputa entre materialismo y espiritualismo, entre mecanicismo y organismo, entre realismo e idealismo; el vicio de fondo es el constante unilateralismo de la perspectiva desde la cual se explica la constitución compleja del mundo.

Y por sorprendente que parezca, seguimos viviendo en esta clase de vicios metafísicos cuando afirmamos, desde los más diversos frentes, que toda verdad es sentido, que detrás de todo conocimiento hay una intención de poder, que todo saber es relativo a la época; o bien, que toda decisión es de corte económico, que toda relación social está regida por modos de producción, o que debe haber una forma de gobierno única para todos. La pretensión de sistema basada en la unilateralidad de la perspectiva que ofrece una intuición pervive de formas inadvertidas deformando nuestra representación del mundo. Pero con esto, lo que sucede de hecho es que criterios de regiones diversas del mundo son traspuestos en otras regiones, en las que se espera que aquellos rindan los mismos resultados; y cuando se da la infructuosidad en el traspaso, se acaba por rechazar la cuestión antes de que se reconozca el error en el modo de proceder. El constructivismo, para Hartmann, es la imposición de una representación a la experiencia de mundo; el constructivismo emplaza con su estructura al mundo experimentado de hecho. Así sucedió, por ejemplo, en el s. XIX con la imposición del modelo matemático de conocimiento en el reino de los asuntos de índole espiritual; así sucede actualmente con la pretensión de los modelos de la neurología que pretenden explicar en todo punto la singularidad real de la vida de conciencia. Sucede, pues, que la impaciencia conducente a descubrir soluciones aparentes —sea por el rechazo de los problemas insolubles desde una determinada perspectiva, o bien por el desconocimiento de la conexión de la solución con los contenidos problemáticos perennes— acaba por oscurecer la posibilidad sistemática que se busca en el pensar filosófico.⁶ En suma, para Hartmann, la filosofía en su anhelo de sistema constructivo ha sido un modo de proceder unilateral, que no puede más que ser descartado ante su constante e irrebasable fracaso.

No obstante, con lo anterior no debe creerse que lo pertinente sea un comenzar de cero, un poner en suspenso o una negación todo el saber adquirido. Tampoco se da aquí un desmantelamiento de la tradición en busca de algo así como las preguntas originarias, puesto que Hartmann no supone una sucesión de encubrimientos paulatinos derivados de un debilitamiento en la fuerza del preguntar. La simplificación es un hábito mental que sólo puede ser combatido con

⁶ Cfr. N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, pp. 9–10.

la ampliación de la mirada, mediante el continuado vuelco hacia las cosas mismas; en ello se busca no la verdad, sino su criterio, el cómo discernirla. Así, el rechazo de Hartmann no es a los esfuerzos provenientes del interés racional sistemático en cuanto tal, sino a las consecuencias sacadas desde el constructivismo, desde el hábito arraigado de la simplificación y la unilateralidad, que a la postre se muestra en su desviación. Lo que ha quedado fuera de juego es este modo de proceder que, perdiendo de vista a la pluralidad en cuanto tal, se enfoca sólo en aquello con vistas a lo cual habría de ordenarse aquella pluralidad. Con esto no se ha de creer que se descalifica el trabajo efectivo de pensador alguno. Lo que sucede es que tanto los esfuerzos genuinos de la razón, como sus consecuencias constructivas, se dan entretejidos en todos los pensadores, y de ahí que pueda darse la impresión de que son la misma cosa. Sólo por esto nos hacemos la vaga idea de las fallas de los “sistemas” en Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Spinoza, etc. Sin embargo, como dice el filósofo de Riga:

El error y el conocimiento se dan indiscerniblemente mezclados en todos los dominios de la vida y del saber; todo avanzar con la vista del espíritu es un progresivo rectificar errores, y es necesario conquistar primera y constantemente la crítica del error empezando desde muy lejos. Aquí radica la íntima razón de la aparente relatividad de la verdad, tanto de la privada en la opinión personal cuanto de la histórico-objetiva en la sucesión de los tiempos.⁷

A diferencia del hábito hacia el constructivismo, al pensar sistemático propuesto por el filósofo báltico le interesa permanecer en la dificultad, en la complejidad del mundo que se descubre en su insuperable enigmaticidad. Al parecer de Hartmann, el filosofar ha de ejercitarse en la investigación a partir de problemas, pues el trabajo sobre éstos es lo que rinde frutos significativos, aunque siempre de un modo menos vistoso que el de las soluciones constructivas de los grandes sistemas. Así, frente a la metafísica dogmática de la simplificación constructiva del sistema, Hartmann propone el despliegue metafísico racional como una mirada de conjunto (*Zusammenschau*) al cúmulo de los problemas perennes, esto es, como una metafísica aporética. Esta sistematización como pensar aporético mira y retorna a los problemas recurrentes que hay en el fondo de la lucha de los sistemas; se dirige a éstos con la intención de recobrar las intuiciones evidentes y deshacerse, críticamente, de las construcciones que desfiguran el auténtico estado de cosas mundano. La metafísica aporética que intenta el extranjero de Riga va siempre a la zaga de la experiencia de mundo, pero no por una especie de atrofia natural, sino por su cautela en el modo de la visión anticipadora. Así, lo que ha de intentarse no es partir de cero, ni ir en busca de algo así

⁷ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, Trad. José Gaos, México, UNAM, 1965, p. 6.

como lo originario, sino recobrar los esfuerzos del pasado y del presente desde un nuevo criterio que permita recoger la riqueza de la diversidad y amplitud de la experiencia histórica. A ese modo de proceder en la apropiación de la historia de la razón, y que rige para el despliegue de una nueva forma de pensar sistemático, no constructivo, lo denomina Hartmann *pensar problemático* (*Problemdenken*). Al respecto dice lo siguiente:

El pensamiento sistemático de hoy va por otro camino. Ya no es pensamiento sistemático; mucho mejor debe designarse como pensar problemático. Pensar problemático no es asistemático. También éste pretende llegar a una visión de conjunto. Su meta tendrá que presentársele siempre como sistema. Sólo que no anticipa el sistema. Pretende dejarse llevar primero hasta allí. Sabe que se da una conexión total del mundo. Pero también sabe que no está, sin más, al descubierto; que los fenómenos no lo reflejan de modo directo; que se tiene precisamente que buscarlo e investigarlo primero. Los sistemas constructivos ponían como fundamento un esquema anticipado del nexo del mundo. No lo investigaban, sino que creían conocerlo de antemano. Por eso trataban de descubrir los fenómenos desde él, rechazaban lo que no encajaba ahí y generalizaban lo que no convenía con ellos. La consecuencia fue el rechazo de los problemas.⁸

Así, tenemos que la propuesta de Hartmann ante el recurrente hábito simplificador de la metafísica dogmática es la de desplegar a la razón, en sus cuestiones perennes, como una metafísica aporética. A su parecer, una meditación histórica de la filosofía tendría que ser desplegada, no como un recuerdo de las diversas respuestas ante el llamado del ser, sino como un pensar sistemático de los problemas recurrentes de la razón, considerándolos desde la renovación de su ropaje histórico.⁹ Pero dicho despliegue histórico y sistemático de la metafísica implica una transformación en la decisión acerca de los objetos de los que ella ha de ocuparse. Más atrás hemos dicho que el filósofo de Riga comparte el impulso kantiano hacia una fundamentación de la metafísica, e igualmente hemos apuntado hacia la transformación de la tarea que implica dicha fundamentación. ¿En qué radica, de manera precisa, la transformación que intenta Hartmann del impulso metafísico kantiano? Mientras que el maestro de Königsberg circunscribía la región metafísica a los temas

⁸ *Ibidem*. p. 5. Una excelente discusión crítica acerca del significado metodológico de la idea de aporía en Hartmann y su conexión con la historia de la filosofía se encuentra en: Anton Schlittmaier, “Nicolai Hartmann’s Aporetics and its place in the History of Philosophy”, en R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011, pp. 33–53. Digno de destacar es el distanciamiento de Schlittmaier frente a la aparente arbitrariedad del criterio por el que Hartmann cree poder distinguir entre aporías genuinas, vinculadas con los contenidos problemáticos perennes, y aporías falsas, esto es, aporías derivadas de tesis que contravienen a los fenómenos y que se ligan directamente al modo de plantear los problemas.

⁹ Según Roger Hofer, si bien Hartmann ofreció una potente reflexión metódica para una aporético-histórica de la filosofía, debe reconocerse ya en el pensamiento de Wilhelm Windelband (1848–1915), especialmente en su trabajo, *Was ist Philosophie? Begriff und Geschichte der Philosophie* (1883), una perspectiva que también consideró el trabajo sobre la historia de la filosofía a partir de sus problemas. (Cfr. Roger Hofer, *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Würzburg, Könnighausen & Neumann, 1997, p. 33).

decisivos relativos al cosmos (la cuestión de la unidad absoluta de los fenómenos), al alma (la cuestión de la unidad absoluta del sujeto) y a la divinidad (la cuestión acerca de la unidad absoluta de las cosas del pensamiento en general), el ambiente intelectual del contexto histórico en el que Hartmann vivió le conminó a mostrar la necesidad de la metafísica más allá de aquellas cuestiones, esto es, en el terreno propio en el que se movía el pensar actual de aquel tiempo. Lo dice así:

Al presente no es, en modo alguno, bien común del saber la existencia, en el contenido de los grandes problemas, de algo irrecusable, que no está en poder del humano alterar. Eso hay que hacérselo consciente y mostrárselo de nuevo al pensar actual. Y como no conoce más campo de problemas que el propio y estrechamente presente, hay que mostrárselo justo en este propio campo de problemas, es decir, hay que mostrarle que él mismo encierra los grandes problemas irrecusables, sólo que no sabe de ellos.¹⁰

Tanto en la *Autoexposición sistemática*, como en la *Fundamentación de la Ontología* —en la traducción de Gaos: *Ontología I. Fundamentos*—, Hartmann quiere mostrar el fondo de cuestiones metafísicas en las regiones de la naturaleza, de la vida orgánica, del ser psíquico, del espíritu objetivo, de la lógica, del conocimiento, de la ética y del valor, de la libertad, del arte y lo bello, de la historia; ningún sector del pensar y obrar humanos queda fuera del proyecto de una mirada de conjunto. Vista así, la trama de lo investigable entre todas esas distinciones regionales parece mucho más compleja que la de la simple oposición naturaleza-espíritu. Pero con esto queremos decir que esta transformación no es una superación de Kant —esto es, no pierden su peso los problemas capitales de la subjetividad acerca del mundo, el alma y la divinidad—, sino una apropiación de sus impulsos desde las exigencias del espíritu epocal de Hartmann, pues la naturaleza se ha mostrado ya para el siglo XX como irreductible a la concepción de la materia como en la física clásica, y el fenómeno de la vida orgánica ha mostrado ya su rostro protéico. La transformación de la metafísica que intenta Hartmann es la de hacer visible que ésta no está confinada en las cuestiones últimas de la vida humana y su sentido, sino que se halla en medio de la realidad entera, es decir, en la pregunta por el posicionamiento del humano en el mundo.

Para el filósofo de Riga, quien quiera pensar los problemas metafísicos sin atender al peso efectivo de las ciencias matemáticas y experimentales, no puede más que quedar fuera de juego. ¿Por qué? Porque pasar de largo ante las ciencias es recortarse un sector de lo dado en nuestra experiencia concreta de mundo, con lo que ya se ha dado el primer paso hacia el dogmatismo de la simplificación, hacia una mera forma de pensar, hacia una perspectiva filosófica sin la

¹⁰ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. pp. 2-3.

experiencia de las ciencias. La consecuencia de esto es la cerrazón hacia la innegable relevancia que supone la experiencia científica ante la enigmaticidad del mundo, que es ante lo que se planta en primera y última instancia la filosofía. De nuevo, el pensar aporético ha de procurar no olvidar que:

Está en juego siempre, en último término, la enigmaticidad del mundo, tal como es. Esta enigmaticidad no ha sido creada por el humano y no puede ser suprimida por él. No puede transformar al mundo, tal como es; tiene que aceptarlo como se le ofrece. Y tiene que enfrentarse con los enigmas que éste le plantea. Puede, evidentemente, ignorar estos enigmas, puede vivir al margen de ellos; no todos necesitan, sin duda, ser filósofos. Pero no puede cambiarlos, si es que llega a poner su atención en ellos.¹¹

3. LA ONTOLOGÍA CRÍTICA COMO HILO CONDUCTOR PARA LA SISTEMATIZACIÓN DE LOS PROBLEMAS METAFÍSICOS

Una metafísica aporética como la que plantea Hartmann puede resultar abrumadora desde el momento en que se propone tomar como dado, no ésta o aquella región de investigación — naturaleza o conciencia—, sino el máximo de datos posible. Frente a las posturas que optan por partir de lo dado según tal o cual criterio que delimita el campo de investigación en los comienzos —como la claridad y distinción, o como lo vivido originariamente en primera persona—, el ejercicio de pensamiento crítico consiste para el pensador báltico en asumir como dado todo lo experimentado, pero no como si todo ello tuviese idéntico valor de verdad, sino que lo experimentado es tenido únicamente como fenómeno investigable. Dice Hartmann: “En vez de la consigna, aparentemente ‘crítica’, de suponer como dado lo menos posible, es preciso formular el principio inverso: abarcar como dado todo lo posible. Sólo el máximo posible de datos puede satisfacer la postura verdaderamente crítica, que se remonta más allá de todos los puntos de vista posibles y aun frente a ellos sigue siendo crítica.”¹² Para el filósofo báltico, es el cúmulo de lo experimentado lo que exige ser explicitado en su trama mundana. Independientemente de su consistencia, todos los fenómenos de los sucesos del mundo tienen, en el punto de partida del pensar sistemático, igual relevancia para la investigación aporética; y el aparecer de los sucesos no se limita únicamente a los objetos de la experiencia, sino que incluyen también lo dicho, lo explicitado, acerca de dichos objetos. Esta metafísica aporética, si se comprende a sí misma en sus

¹¹ N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 14.

¹² N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1957, pp. 63–64.

posibilidades de despliegue, es esencialmente dialógica con su historia; la metafísica aporética es historiológica.

Visto así el asunto, surge la necesidad de elaborar un modo de aproximación a lo dado en la experiencia de mundo que sea apto para mantenerlo en esa vastísima extensión que se pierde ante la mirada, pero que a la vez se prevenga de reducciones, simplificaciones y unilateralidades. Sin duda, dicho modo de aproximación no puede provenir de alguna disciplina filosófica particular, pues con ello se corre el riesgo de dejar comparecer a los fenómenos únicamente haciendo énfasis en éste o aquel aspecto. Así, por ejemplo, la gnoseología haría énfasis en el mundo únicamente en tanto cognoscible —y ello ya bajo una determinada concepción del conocer que es tomada de algún modo de proceder específico—, así como la ética dejaría comparecer los fenómenos del mundo principalmente desde su aspecto de valor; lo mismo sucedería si se opta por la perspectiva de cualquier ciencia particular. Con todo, para la metafísica aporética no sólo es un problema el modo de tratamiento de lo dado en cuanto fenómeno, sino también qué es lo propiamente buscado en los fenómenos.

Podría pensarse que, para nuestra época, así como lo era para la de Hartmann, los problemas más apremiantes son de corte práctico, y es en este terreno en el que habría de buscarse una directriz adecuada para la metafísica aporética. A favor de esta idea estaría la opinión heredada de que el interés teórico de la razón es también originariamente práctico.¹³ Sin embargo, sigue siendo cuestionable que alguna manera de abordaje que emana de la preocupación por el obrar del humano sea apta para desarrollar una auténtica visión de conjunto en la fábrica del mundo real. Es cuestionable porque de este modo amenaza constantemente a la visión de conjunto el cierre de la perspectiva hacia intereses epocales que bien pueden ser poco transparentes para sí mismos; la situación de un presente siempre es más de lo que se sabe efectivamente de él, y por ello es necesaria una examinación cautelosa de lo que efectivamente sucede. Así, en su trabajo de 1949 intitulado *Nuevos Caminos de la Ontología*, el filósofo de Riga señala puntualmente hacia dónde han de dirigirse los esfuerzos de una visión de conjunto: “La filosofía no puede dirigirse a tareas prácticas sin un conocimiento del ser en cuanto tal. Pues las tareas en cuanto tales brotan de la existencia en conjunto de las relaciones reales, y éstas deben ser entendidas y atravesadas hasta la raíz, si el humano se pone en marcha a elaborarlas según sus metas.”¹⁴

¹³ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 219

¹⁴ N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2014, p. 6

Una metafísica aporética, incluso urgida por las exigencias prácticas del humano, debe intentar desplegarse como una investigación ontológica. Aun cuando el interés práctico sea el dominante en cuestiones metafísicas, lo primero con lo que el pensar filosófico se topa es con el hecho de que la situación del humano, en la complejidad de sus relaciones en el mundo, *es así*. Esta puede parecer una afirmación obvia, como una señal oxidada en el camino, pero que no por ello deja de apuntar en la dirección correcta para el despliegue de una metafísica aporética. Hacia el final de su *Autoexposición*, Hartmann afirmará que: “[...] por todas partes los problemas residuales son de carácter ontológico. Conciernen al ser, a las relaciones de ser [*Seinsverhältnisse*], a las especies de ser [*Seinsarten*] y a los datos del ser [*Seinsgegebenheiten*].”¹⁵ Con ello, lo que se quiere destacar es que lo presupuesto de modo más inmediato en todo el cúmulo del conocimiento y de la experiencia humana —por ser lo propiamente fundamental, y por ello, lo más oscuro en lo inmediato— son modos de ser, maneras de ser, leyes relativas entre estos modos y maneras, determinaciones categoriales que estructuran al mundo en cuanto tal. El comportamiento cotidiano, en efecto, supone una base más amplia de experiencia que las simples formas de hábito científico procedentes del orden de la producción histórico-espiritual del humano; no obstante, esa cotidianidad y la producción histórico-espiritual están igualmente ligadas a esas determinaciones que rigen en el ser-así del mundo, y que de diversos modos se nos hacen ignotas. Posibilidad-imposibilidad (*Möglichkeit-Unmöglichkeit*), efectividad-inefectividad (*Wirklichkeit-Unwirklichkeit*), necesidad (*Notwendigkeit*), contingencia (*Zufälligkeit*), tengamos o no una prístina concepción y apropiación de ellas, son aspectos modales de ser que valen por igual para toda la realidad mundana y nuestra manera de conocerla; ningún fenómeno está fuera de la conexión que ensamblan aquellos modos de ser.¹⁶

¹⁵ N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 79.

¹⁶ En este punto reconocemos un aspecto de la propuesta de Hartmann acerca de la realidad mundana que puede prestarse a equívocos. En un escrito tardío de 1949, titulado *Die Erkenntnis am Lichte der Ontologie*, Hartmann realiza una afirmación que causa sorpresa si se la confronta con su teoría de la realidad estratificada como realidad plena. En su conferencia decía Hartmann, tratando de defender la tesis del carácter transobjetivo de lo mundano: “[...] el objeto de conocimiento [*Erkenntnisgegenstand*] es originalmente supraobjetivo [*übergegenständlich*] [...] Esta situación es decisiva para la posición del conocimiento, y para su representante, el humano, en el mundo. No se puede entender más al sujeto y al objeto como miembros correlativos. Pues el mundo, al que se representa en conjunto como un objeto posible, es incomparablemente más antiguo que el humano; el humano es, ontológicamente visto, un producto tardío de este mundo. Así, en principio estaba el ente ahí —aun sin ser conocida su esencia, sin que se la hubiera hecho estar frente [*Gegenstand*]—, y sólo a la postre, de un modo totalmente secundario, pudo enfrentársela.” (N. Hartmann, “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie”, en *Kleinere Schriften. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1955, Bd. I, pp. 130–131.) La posible equívocidad no radica en que el ente y su consistencia mundana tengan un carácter supraobjetivo. Antes bien, lo sorprendente es que Hartmann afirme que la constitución óptica del mundo estaba ya ahí sin el humano y que éste sea un producto ontológico tardío. ¿Cómo se sostiene entonces

Por tanto, en la perspectiva ontológica, no hay una simplificación del mundo hacia el ser, sino el descubrimiento de un hilo conductor, neutral en su toma de postura, para el insuperable enigma que el mundo plantea a la razón. Hartmann apela aquí a una multiplicidad de distinciones que permitirían ya un acceso a lo investigable en el mundo —el nexó óptico— y que de este modo cabe ser descrito con rigurosidad y por diversos lados, sin que se apresuren tesis metafísicas constructivas. Así, reitera en su *Fundamentación de la Ontología* que: “[...] la cuestión de la manera de ser y la estructura del ser, de la arquitectura modal y categorial, es lo menos metafísico de los problemas metafísicos, lo relativamente más racional dentro del conjunto de lo que contiene restos de problemas irracionales.”¹⁷ Si prestamos atención a lo dicho, debe llamarnos la atención que el filósofo de Riga diga que el aspecto óptico del mundo es lo *relativamente más racional* —y esto quiere decir, lo más cognoscible— del enigma del mundo, pues con ello rompe de alguna manera con las tesis tradicionales de la total identidad de ser y pensar, o con aquella otra de que todo lo real es racional, e incluso con aquella que sostiene que ser lo hay en la medida en que hay comprensión de ser. Sobre todas estas posturas se cierne el fantasma de la simplificación, de la unilateralidad, del correlativismo. Pero Hartmann intenta desplegar su ontología con el mínimo de supuestos metafísicos, pues sólo así se deja presenciar una vasta comarca de fenómenos. Con esto, lo que él sostiene es que en el proceso de lo real, el nexó de ser es sólo hasta cierto punto el lado más abordable del mundo que nos concierne, y esto quiere decir que a la vez se ha de mantener la cautela en el investigar para no aventurar alguna hipótesis “definitiva” sobre la consistencia de dicho lado más abordable e investigable. Toda decisión sobre cuál sea la naturaleza de los momentos de ser, los modos y maneras de ser y las relaciones entre ellos, es algo que ha de lograrse únicamente en el despliegue efectivo de la investigación ontológica.

La ontología es, para Hartmann, el *desideratum* sobre si la investigación metafísica futura ha de desarrollarse dogmática o críticamente, pues la conexión de ser (*Seinszusammenhang*) es el

la tesis de que el ser-así del mundo le impone al humano la enigmaticidad? ¿No está ya presente el humano en ese ser-así, y lo está precisamente de un modo onto-lógico? No queda más que arriesgar una interpretación en este punto. Hay que aceptar que lo que Hartmann entiende por Realidad del mundo es todo el complejo de relaciones de ser que hay entre los entes. Si el mundo es lo que hay a partir de esas relaciones ópticas, entonces en efecto hay, o puede haber, mundo sin el humano. Esa totalidad de relaciones ópticas constituye en cada caso lo que podemos llamar la *realidad plena*, o simplemente mundo. Pero si esto es así, mientras existimos, el mundo como realidad plena en la que estamos implica la presencia de ese ente que somos, y con ello la pluralidad de relaciones ópticas que hay con nuestra presencia en el mundo. Sólo de este modo se entiende la postulación del *peso real* del estrato del ser que Hartmann llama ser-espiritual, y con ello, el peso real que implica la enigmaticidad del mundo y el surgimiento de una relación ontológico-gnoseológica con el mismo.

¹⁷ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, p. 33.

terreno en el que todo el proceso del mundo se despliega. Hasta dónde pueda acceder el experimentar humano, con la índole peculiar de su experiencia, hasta dónde se deje penetrar dicha conexión de ser, es algo que sólo puede decidirse de antemano de un modo dogmático. Para la ontología crítica, por el contrario, el ser de la experiencia humana es algo de lo que sólo se puede dar cuenta en tanto que es una paulatina transparentación de lo experimentado en el mundo, y nada puede afirmarse con evidencia absoluta sobre la constitución de ser de la experiencia en tanto no se tome en cuenta al objeto de la experiencia. De ahí que Hartmann erija los fundamentos de su ontología en dirección hacia el lado objetivo lo dado, en la investigación que se despliega en *intentio recta*, y sólo a la postre se pregunte por los modos de la donación, por los modos del experimentar, lo cual implica una retorsión sobre la intencionalidad natural de la experiencia, es decir, una investigación desplegada en *intentio obliqua* hacia el ser del propio experimentar. Y porque el filósofo de Riga busca fundamentar la ontología en esta dirección que mira hacia la amplitud de lo dado, en el orden de la experiencia de mundo la pregunta por el ser del ente no puede más que ser un investigar que va a la zaga de la amplitud de la experiencia del mundo, es decir, la ontología no puede ser más que *philosophia ultima*. Así, dice Hartmann sobre su cometido de renovación de la ontología:

[...] la ontología sólo puede renovarse dando en ella por supuesto todo el trabajo de investigación de los otros dominios del saber. Tiene que partir, como de un fondo total de datos, de los resultados de este trabajo en el momento, tomándolos por base, para plantear la cuestión de los fundamentos ónticos que son comunes a todos ellos. Sería un error creer que con ello renunciaría a su posición natural de filosofía fundamental. Pues entra en la esencia de los fundamentos el que sólo pueden hacerse visibles mirando hacia atrás desde lo que descansa sobre ellos. Más bien hay, pues, que transformar el concepto mismo de filosofía fundamental. Ésta no puede ser el primer conocimiento filosófico, sino que sólo puede ser el último, y no lo puede justo porque es conocimiento de lo primero en sí.¹⁸

4. EN EL SENDERO DE UNA ONTOLOGÍA CRÍTICA EN GENERAL

¹⁸ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, pp. 38–39. En su tratado para la fundamentación de la filosofía del espíritu y de la historia, Hartmann ofrece una interpretación del espíritu de la Ciencia en general ligado con el “búho de Minerva” de Hegel, la cual prefiguraba ya de algún modo esta concepción de la ontología como filosofía última. Al respecto señalaba: “[...] debiera creerse que la ciencia no sólo llegaría demasiado tarde, sino que más bien ella tampoco alcanzaría los problemas centrales de la respectiva situación. Posiblemente hay en ella un curso continuo de conocimiento seguro, pero ese curso se atiene en general a un ámbito mucho más simple de problemas, a un estrato del ser de orden inferior. Así, tenemos ciencia exacta de la naturaleza; pero no tenemos una ciencia estricta de la vida político social.” (N. Hartmann, *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, Trad. M. Dalmasso y M. A. Mailluquet, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2007, p. 475).

El movimiento crítico del proyecto hartmanniano consiste en no decidir de ante mano sobre el alcance y límites del sujeto hacia lo dado, sino que busca extraer de lo dado los momentos ónticos que lo constituyen, para desde ahí traer a la vista paulatinamente, de un modo reflejo, la estructura de la experiencia. Este movimiento dirigido primero hacia lo dado para desde ahí retraerse hacia el modo de donación, hay que entenderlo como una reacción a la oposición entre metafísica y crítica del conocimiento que imperaba en la filosofía de aquel tiempo, y que tiene su comienzo en la filosofía kantiana. Frente a esa oposición, Hartmann había desarrollado su *Metafísica del conocimiento* bajo la exigencia de que, en efecto, no puede haber metafísica sin crítica, pero tampoco puede darse la crítica sin metafísica. Bien visto el asunto, con esto Hartmann busca mantener, en principio, una posición de suspenso o bien, *más acá del idealismo y del realismo*, tal y como lo planteó en su confrontación con Kant, en el marco conmemorativo de los doscientos años de nacimiento del maestro de Königsberg. La ontología es crítica únicamente en la medida en que se mantenga en suspenso, esto es, en la efectiva búsqueda de la relación y diferencia de las maneras de ser real e ideal, lo cual a la vez implica retraer la problemática del ser a su terreno apropiado, el del ente en cuanto tal. En su *Fundamentación de la ontología*, uno de los cometidos primarios de Hartmann es el de hacer ver que a lo largo de la historia de la filosofía occidental no ha habido una recta comprensión de lo que se quiere decir con la expresión “ente en cuanto ente”, pues inmediatamente se han pasado por alto los límites de modos y maneras de ser. Este desvío, este desconocimiento del rango de las relaciones de ser, está ya presente en los comienzos de la metafísica occidental, y se relaciona con el hecho de no haber llegado a una clara distinción entre la esfera lógica y su carácter ideal, y la esfera del proceso real. Así, en su trabajo de 1924 intitulado *¿Cómo es posible una ontología crítica en general?*, destacaba Hartmann uno de los hilos conductores de su confrontación con la historia de la filosofía:

La falla de la ontología antigua no yace en que ella supone la completa coincidencia de las esferas, sino en que no establece ningún límite a la coincidencia. En consecuencia, las relaciones de las esferas son fundamentalmente desplazadas; la autonomía de las esferas, su estar enfrentadas, es neutralizado. Las tesis de la identidad son siempre las soluciones más cómodas a los problemas metafísicos, pues son siempre la más radical simplificación. La antigua ontología fue edificada sobre una simplificación tal de la situación problemática.¹⁹

¹⁹ N. Hartmann, “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich”, en *Kleinere Schriften. Von Neokantismus zur Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958, Bd. III, p. 273.

Así, el filósofo de Riga se ve en la necesidad de una cuidadosa reconsideración de los aspectos fundamentales que han de tomarse en cuenta para la investigación del ente. El primero de estos aspectos es una reapropiación de la dirección ontológica sugerida por Aristóteles, y esto con vistas a evitar desvíos en el punto de partida, como el que había, a su parecer, en el modo de preguntar heideggeriano por el ser, a saber, la pregunta por el sentido del ser. Frente a una ontología que se instaura desde la proyección de la dimensión tempóreo-trascendental de manifestación y significación del ser, Hartmann intenta poner en marcha esa ciencia desde las condiciones que se instauran en las relaciones de ser ya constituidas en la trama estratificada del mundo. La labor del conocimiento ontológico es exponerlas, esto es, penetrar en ellas y recogerlas en la intelección mediante la cual se pone de manifiesto el sector de relaciones de ser que no están inmediatamente a la vista. De este modo, tenemos que respecto de la dirección del preguntar aristotélico, Hartmann reivindica la necesidad de investigar al ser desde el ente, pues aun cuando es innegable el hecho de la diferencia entre ambos —cosas reales hay muchas, pero su modo de ser-real es en todas ellas algo uno constitutivo—, el ser sólo puede hacerse notar en el ente que se hace objeto de experiencia. Por supuesto que el fantasma que ronda aquí es el de la reducción del ser al ente, pero ese fantasma se esfuma si se tiene en claro la experiencia de que vemos, incluso en la experiencia cotidiana, el mismo ser en diversos entes. Así, el extranjero de Riga cree que tampoco es necesaria una radical separación entre ser y ente. Para tener bien presente la distinción entre ser y ente, de lo que se trata es de no poner un ente ejemplar, un ente en sentido eminente, por detrás de las restantes variaciones ónticas de ser, como sucede con aquello con vistas a lo cual se da el modo de proceder la investigación analógica. Se trata, pues, de entender la variedad de los rasgos de ser que pueden atestigüarse en los entes, sin que se decida de antemano que alguna de estas posee preminencia alguna. En este sentido, Hartmann pone en duda el papel decisivo que se le da en la vieja ontología a la relación de lo sustancial frente a lo accidental; dice así: “El ente entendido puramente como ente es patentemente indiferente a la distinción de primario y secundario, independiente y dependiente. Por fructífero que sea el principio de la sustancia en otro respecto, para la cuestión ontológica fundamental carece de importancia.”²⁰

En la manera de proceder de Hartmann, el énfasis está puesto principalmente en el hecho de que el ente es y se dice de muchas maneras, pero queda en suspenso la tesis de que el ente se tenga que decir, hacer manifiesto, en referencia a cierta naturaleza específica. En consideración a esto,

²⁰ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, p. 67.

dice Hartmann sobre el carácter directivo de la expresión ente en cuanto tal: “Esta fórmula clásica reproduce exactamente la situación del punto de partida. Pregunta sin duda por el «ente» y no por el «ser»; pero como sólo mienta al ente en tanto es ente, o sea, sólo en su nota más general, mienta mediatamente —a través del ente—, a pesar de todo, el «ser». Pues, por encima de todo contenido especial, es éste [el ser] lo único común a todos los entes. Lícito es, por ende, apropiarse sin más de esta fórmula. Es sin duda muy formal, pero a su manera insuperable.”²¹ Así, el desarrollo de la investigación del ente en cuanto tal no da preferencia al permanecer por encima del cambio, a lo substancial por encima de lo accidental, a lo formal por encima de lo material. En todo caso, lo investigable no es aquí la jerarquía, sino las relaciones de ser que hay en esas oposiciones aparentes; sólo desde las relaciones es descubrible alguna jerarquía, si la hay, en la conexión de ser del mundo.

Esta dirección a lo ente en cuanto tal, para poner de manifiesto los rasgos de ser y relaciones que le constituyen, representa para Hartmann una rectificación ante el desvío que representa la pregunta por el sentido del ser, tal y como la ensayó Martin Heidegger en su proyecto de *Ser y tiempo*. En esta pregunta, lo buscado es el modo y manera como el ser del ente puede quedar manifiesto para el experimentar humano; ese modo y esa manera son tenidas como condiciones aprióricas de la donación que se proyectan desde la existencia fáctica hacia el mundo. En sí misma, esta dirección hacia el modo y manera de manifestación del ser del ente sería inofensiva, si no estuviese sostenida en una perspectiva esencialmente correlativista —la cual trasluce ya pálidamente en el uso de la palabra *sentido* para el campo de investigación ontológica—, pero que ya es totalmente clara cuando se sostiene que el ser sólo se dona (*es gibt*) en tanto hay verdad, y ésta sólo es en tanto hay comprensión de ser.²² El desvío posible radica aquí, para Hartmann, en la oscuridad de lo que se quiere decir con sentido —pues éste es siempre para alguien, y a la vez también, de alguna manera, ‘es’—, y con lo confuso que resulta afirmar que algo *es*, está puesto fuera de sí, sólo en tanto es para el ser del comprender y del sentido.

El desvío metódico para un análisis ontológico de este tipo se consume cuando se descubre que el ser en referencia al cual lo ente se comprende en su sentido es en cada caso el mío, pues a pesar de toda comunidad intersubjetiva de las estructuras comprensoras, el ser del ente comprendido fácticamente está dado en virtud del acceso —impulsos, tendencias e intereses— que rigen en el comportamiento cotidiano. En esta perspectiva nada se ha aclarado aún sobre la relación de ser que

²¹ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, p. 48.

²² Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 245.

hay entre las maneras de ser real e ideal, pues nada se ha dicho del papel que juega el momento de valor en tanto que término objetual de la experiencia volitiva de mundo, ni cómo se traza la relación de esferas. Simplemente se afirma esta determinación desde el fáctico por-mor-de relativo en cada caso a mí mismo, pero no se aclara que, a pesar de toda aparente refutación, el en-consideración-a lleva una referencia a la manera del ser ideal del valor a la que se le da un peso decisivo en la investigación ontológica. Así, la comprensión fáctica de mundo, regida por coordenadas práctico-operativas, queda supuesta como modelo de la intelección de ser que busca la ciencia del ser, y con ello, se subordina la aprehensión del orden del ser al orden de la vida fáctica. De este modo, los órdenes del ser quedan también confundidos con los órdenes de la donación —los cuales derivan desde las directrices práctico-valorativas de la actitud cotidiana, hacia las intenciones “desvivificadas” de la actitud contemplativa—, y así se pasa por alto aquella vieja distinción de que lo primero para nosotros en el orden de la manifestación no es lo primero en el orden del ser. Por tanto, dirá Hartmann que lo que impera en el planteamiento heideggeriano es una concepción refleja del ente: “La consecuencia de este punto de partida es comprender por adelantado todo ente como relativo al humano. Es el suyo en cada caso. Todas las determinaciones ulteriores son el resultado de esa relativización al yo del humano: el mundo en que yo soy es el ‘en cada caso mío’, pudiendo muy bien, pues, ser otro para cada uno; igualmente es la verdad ‘en cada caso mía’.”²³

En suma, al relativizar al ser del ente al modo de su comprensión, lo que sucede es que el ser queda determinado en su esencia como eso que se manifiesta en el trato, es decir, el ser queda concebido como algo cuya esencia es el aparecer, el donarse. La fórmula directriz para la ontología que apunta hacia el ente en cuanto tal es sustituida por la investigación hacia el ser en el modo como, de suyo, se hace manifiesto. Sin embargo, no se ha de creer que la objeción anula por entero los aportes hechos desde esta manera de abordaje. Hartmann reconoce que el alcance y validez de la esfera del sentido corresponde al sector de objetos espirituales, y por ello, la investigación ontológica relativa al campo del sentido es, bien entendida, una ontología del ser espiritual. En ella ha de hacerse aún el trabajo crítico de distinción entre lo dado en su constitución de ser dentro el sector de relaciones del mundo espiritual y los modos de donación.

Empero, con lo dicho hasta aquí no hemos dado aún con la vía por la que transita de hecho la investigación ontológica fundamental de Hartmann. No quisiéramos concluir este artículo sobre

²³ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, p. 50

el pensador báltico sin dar algunas indicaciones significativas al respecto. Por ello, preguntamos: ¿hacia dónde ha de dirigirse la investigación ontológica que mira al ente en cuanto tal, si en todo caso ha de prevenirse de destacar algún ente o región óptica en particular, y si ha de mantenerse fiel a la consistencia propia de lo dado en toda la amplitud de la experiencia humana? ¿Hay, acaso, alguna vía transitable para la elaboración de una ontología que sea, a la vez, fundamental y general? ¿En dónde encuentra Hartmann los fundamentos primarios para que el ser del ente llegue a hacerse fenómeno investigable? El pensador de Riga introduce en su proceder una revaloración de la noción de ser-en-sí, con lo cual trata de apuntar precisamente a rasgos de ser del ente que penden propiamente de éste en su simple hecho de ser. Como no puede ser de otro modo, toda determinación ontológica ha de tener raíces ópticas. Así, la noción del ser-en-sí ayuda a prevenirse de tomar un modo del estar dado como rasgo fundamental del ente, y con ello, de concebir al ente de un modo reflejo, como objeto, o como fenómeno; el ente es lo que es, y es esto lo que desde su propia constitución de ser, en determinada índole de relaciones ópticas, puede hacerse fenómeno u objeto. Con todo, ser-en-sí no es todavía una determinación positiva de lo ente en cuanto tal. Lo que Hartmann quiere hacer ver es lo que hace posible dicho en-sí. Para referirse a esto, queremos hacer énfasis en que la noción de independencia, que en alemán se expresa como *Selbstständigkeit*, posee una significación auténticamente positiva si se le piensa, no como lo opuesto a lo dependiente, sino como *autosistencia*, lo cual se acerca más al cometido de una determinación positiva de lo que implica el hecho de ser. En este sentido, lo que buscará Hartmann es dar con las condiciones bajo las cuales se llega a hacer patente esa auto-sistencia del ente en cuanto tal.

En su *Fundamentación de la ontología*, tras haber señalado los errores tradicionales en la generalización de algunas concepciones del ente, Hartmann da con dos rasgos o momentos de ser que posibilitan toda referencia a algo en general. Se trata de los momentos del *Dasein* (ex-sistencia o estar-ahí) y del *Sosein* (estar-así), a los que tradicionalmente se les ha concebido por separado como *existentia* y *essentia* —siendo la existencia únicamente real y la esencia sólo ideal—. Frente a ello, dice Hartmann: “Esencia y existencia tienen que ser genuinos caracteres de ser, que convienen ambos al ente en toda su extensión y que únicamente juntos constituyen el ‘ente en cuanto ente’. Esto querría decir que todo ente tiene necesariamente en sí un momento de esencia y un momento de existencia.”²⁴ Estar-ahí y estar-así constituyen dos rasgos de ser, no reflejos, que son a la vez condiciones ópticas de acceso a ulteriores diferenciaciones y especificaciones del ser

²⁴ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, p. 103.

de lo ente descubribles en la dimensión de la experiencia humana. Así, por ejemplo, justo lo ideal se distingue de lo real por el modo y manera de su ser-así, por su esencia, mientras que ambos guardan un rango de comunidad por su estar-ahí, su existencia.²⁵ Sólo porque hay esa comunidad, que no cabal identidad, puede lo ideal proyectar posibilidades en lo real, así como lo real puede ser terreno de manifestación de lo ideal. Entre esos rasgos no hay, como se ha creído tradicionalmente, la oposición absoluta de realidad e idealidad, pues si fuese así, lo real estaría privado de una afección en constitución esencial por lo lógico, lo matemático, lo valioso, y lo ideal no tendría existencia — es decir, no podría llevarse a efecto, ni hacersele aparecer en lo real—. De qué forma esté constituido el estar-ahí en las maneras de lo real y lo ideal, en qué consistan los diversos aspectos modales de ser en ellos, y cómo esté constituido ese campo común del *así* entre lo real y lo ideal, es algo que no se deja decidir de antemano, sino que precisa de investigación. Lo dado hasta aquí simplemente es que esa diferencia en las maneras de ser está ahí en el nexo óptico plenario del mundo, se le advierta o no.

A la luz de este descubrimiento, Hartmann puede rectificar el error tradicional de reservar el *Sosein* únicamente para la esfera del ser ideal, como se ha creído desde Platón, y de separarlo del momento del *Dasein*, al cual se ha tenido cómo válido únicamente para lo real. Frente a esto, la consistencia propia de un ente ideal y uno real tiene que estar constituida de ambos momentos: un ente ideal, como un número o un valor, tiene que tener necesariamente su peculiar tipo de existencia —aun cuando sea distinta de la existencia real—, así como también es necesario que tenga una “esencia” que le determine a ser como es, pues de lo contrario no podría diferenciarse, dentro de la dimensión ideal, un ser-numérico de un ser-valor. Aun cuando lo ideal, en su ser así, sea algo que no puede nunca individualizarse, en todo caso tiene que tener una determinación quiditativa específica. Mientras tanto, en la esfera de lo real, la manera de existir es una tal que no se deja enmarcar en el tipo de existencia ideal, en la que, por ejemplo, no hay individualidad, ni proceso, ni tiempo; lo real existe en movimiento, en el tiempo, y existe como siendo esto singularísimo, por ejemplo, este humano que soy. Sin embargo, a pesar de que lo real se diferencia en su existencia de

²⁵ Sobre cómo Hartmann pone al descubierto la confusión entre la consistencia, el en sí del ser-ideal, con su vínculo con la subjetividad, véase: N. Hartmann, *Ética*, Trad. Javier Palacios, Madrid, Editorial Encuentro, 2011, pp. 190–192. La idealidad es una manera de ser que pertenece a la trama óptica plenaria del mundo, si se entiende, como ya hemos señalado, que lo plenario es en cada caso la trama óptica que se instaura a partir de los entes y sus posibilidades de relación; en este caso, la subjetividad real no es creadora del ser ideal, sino sólo su condición de manifestabilidad. En este sentido, la realidad plenaria, a diferencia de lo simplemente real —con sus notas de temporalidad, individualidad—, no se opone a la idealidad, sino que la incluye.

lo ideal, tiene que haber un recubrimiento de una esfera hacia otra, de manera que sea posible el tránsito entre las esferas real e ideal. Sólo por este recubrimiento puede atestiguar, de hecho, el mundo como una realidad *así*, llena de valor y representable numéricamente, aun cuando ni el valor ni el número estén plenamente realizados, ni puedan llegar a estarlo, en esta realidad que contemplo en concreto. Estamos aquí ante un campo de investigación en el que ha de determinarse el específico modo de presencia del ser ideal en el ser real, así como la manera como ha de poder experimentarse la presencia y referencia de uno a otro. Con esto a la vista, el extranjero de Riga sostendrá decididamente que: “dentro de cada esfera del ser están indisolublemente vinculados el uno al otro el “ser-así” y el “ser-ahí”. En cada esfera están enlazados por necesidad y no ocurren aislados. Esta evidencia es la anulación del espejismo ontológico que ha conducido una y otra vez al *chorismós* de los momentos del ser.”²⁶

5. CONCLUSIÓN

Con la exposición que hemos hecho hasta aquí, se puede dar constancia del vastísimo alcance que tiene la propuesta de una ontología crítico-aporética como la que propone Hartmann. En ella se encuentran, a nuestro parecer, los auténticos prolegómenos para una metafísica futura de corte crítico-sistemático, en la que no se echa en menos ninguna manera de experimentar la trama profunda del mundo en el que nos movemos. Si se entiende el alcance y límite de dicha ontología, lo último que puede esperarse de ella es una imagen acabada del mundo, y por lo tanto, se debe desterrar de ella la pretensión de sistema. La razón por la que es imposible esperar algo así de la ontología crítica, radica en que no es sólo el conocer humano el que se encuentra en un despliegue progresivo de descubrimiento, sino que ese movimiento progresivo tiene que atenerse a la vastedad y dinamismo de los nexos de ser que resultan accesibles para el rango de la experiencia humana. A pesar de que la ontología ande siempre a la caza de lo principal en el orden del ser, ella no puede perder de vista su situación legítima de filosofía última. Esto hace saltar por los aires la intención de un conocimiento apodíctico-deductivo del mundo desde una sola dimensión de la experiencia que se tenga a sí misma por privilegiada, que se pretenda como campo de manifestación absoluta. Frente a esta pretensión, se ha de mantener viva la exigencia para la filosofía de que investigue acerca de todo lo que es, de que no deseche lo dado en tal o cual perspectiva. La mirada de conjunto

²⁶ N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, p. 131.

a la fábrica del mundo real que intenta la ontología crítica no debe engañarse sobre sus posibilidades, y esto quiere decir que sus intelecciones han de tenerse siempre en su carácter hipotético, y en esa medida, están exigidas de constante autocrítica y diálogo. Sólo de este modo se abre el espacio para nuevos caminos y perspectivas que cumplan, sin dogmatismo, con el interés supremo de la razón. Que el propio Hartmann era consciente de esta necesidad de atender siempre de un modo renovado a los fenómenos del ser, puede verse a partir de lo siguiente:

Un análisis del fenómeno no llega sin más a principios del ser, sino sólo a rasgos esenciales del fenómeno. El análisis categorial no es un mero exhibir en el fenómeno analizándolo, sino un penetrar a través hasta lo situado detrás o en el fondo. Este penetrar tiene necesariamente el carácter de un buscar tanteando, infiriendo, osando; permanece expuesto a dar en falso mientras no encuentre una instancia contraria, y tiene que empezar siempre de nuevo.²⁷

²⁷ N. Hartmann, *La fábrica del mundo real*, Trad. José Gaos, México, FCE, 1959, p. 639.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.
- HARICH, Wolfgang, *Nicolai Hartmann—Größe und Grenzen. Versuch einer marxistische Selbstverständigung*, Martin Morgenstern (ed), Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2004.
- , *Nicolai Hartmann: Leben, Werk und Wirkung*, Martin Morgenstern (ed.), Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2000.
- HARTMANN, Nicolai, *Autoexposición sistemática*, Trad. Bernabé Navarro, Madrid, Editorial Técnos, 1989.
- , “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie”, en *Kleinere Schriften. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1955, Bd. I.
- , *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, Trad. M. Dalmasso y M. A., Mailluquet, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2007.
- , *Ética*, Trad. Javier Palacios, Madrid, Editorial Encuentro, 2011.
- , *Introducción a la filosofía*, Trad. José Gaos, México, UNAM, 1961.
- , *La fábrica del mundo real*, Trad. José Gaos, México, FCE, 1959.
- , *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2014.
- , *Ontología I. Fundamentos*, Trad. José Gaos, México, UNAM, 1965.
- , *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1957.
- , “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich”, en *Kleinere Schriften. Von Neokantismus zur Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958, Bd. III.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- HOFER, Roger, *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lask*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas, México, Taurus, 2006.
- SCHLITTMAYER, Anton, “Nicolai Hartmann’s Aporetics and its place in the History of Philosophy”, en R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011.

TREMBLAY, Frédéric, “Ontological Axiology in Nikolai Lossky, Max Scheler, and Nicolai Hartmann”, en Moritz Kalckreuth, Gregor Schmiege, Friedrich Hausen (eds.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie: Menschliches Leben in Natur und Geist*, Berlin/Boston, De Gruyter Verlag & Co., 2019.

-----, “Vladimir Solovyov, Nicolai Hartmann, and Levels of Reality”, en *Axiomathes*, Springer Netherlands, Vol. 27–2, 2017, ISSN: 1572-8390.

Luis Fernando Mendoza Martínez es Doctor, Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de asignatura en el Departamento de Reflexión Interdisciplinaria de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; ha sido docente también en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Universidad del Claustro de Sor Juana y en el Centro Universitario *Incarnate Word*. Investigador del Seminario de Metafísica de la FFyL de la UNAM, y miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Sus áreas de trabajo son Metafísica y Ontología, Gnoseología, Filosofía de la Historia y Antropología Filosófica, con especial énfasis en el pensamiento de Platón y Aristóteles, así como en la filosofía alemana de inicios del siglo XX (Dilthey, Hartmann, Jaspers, Heidegger). Es participante en el Proyecto-PAPIIT-404619-DGAPA-2019: Metafísica y *Paideia*. Su disertación de Doctorado, *Heidegger y Hartmann. Una confrontación de horizontes ontológicos* recibió en 2017 el premio *Norman Sverdlin* de la FFyL de la UNAM.